

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**DİNSEL BİR ALT KÜLTÜR GRUBU OLARAK SAMİRİLERDE
KİMLİK İNŞASI**

Yüksek Lisans Tezi

Hilal Nur ŞENOL ABUHAMMOUD

Ankara - 2026

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**DİNSEL BİR ALT KÜLTÜR GRUBU OLARAK SAMİRİLERDE
KİMLİK İNŞASI**

Yüksek Lisans Tezi

Hilal Nur ŞENOL ABUHAMMOUD

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU**

Ankara - 2026

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**DİNSEL BİR ALT KÜLTÜR GRUBU OLARAK SAMİRİLERDE
KİMLİK İNŞASI**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı:

1- Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

2- Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

3- Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÇINAR

Tez Savunması Tarihi:

04.02.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU danışmanlığında hazırladığım “**Dinsel Bir Alt Kültür Grubu Olarak Samirilerde Kimlik İnşası (Ankara 2026)**” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

02.03.2026
Hilal Nur ŞENOL ABUHAMMOUD

ÖNSÖZ

Kimlik, bireylerin ve toplulukların kendilerini nasıl tanımladıklarını, aidiyet sınırlarını hangi ölçütler üzerinden inşa ettiklerini ve bu sınırları hangi toplumsal, kültürel ve sembolik mekanizmalar aracılığıyla koruduklarını anlamada merkezi bir kavramdır. Kimliğin oluşumu ve sürekliliği, bireysel tercihlerden ziyade tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamlar içerisinde şekillenen dinamik bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle dinsel temelli alt kültür grupları söz konusu olduğunda, kimlik inşası yalnızca inanç esaslarıyla sınırlı kalmamakta; gündelik yaşam pratikleri, ritüeller, kutsal metin anlayışı, dil kullanımı, mekânsal aidiyetler ve topluluk içi normlar aracılığıyla çok katmanlı bir yapı kazanmaktadır. Bu çerçevede, tarihsel sürekliliğini günümüze kadar koruyabilmiş özgün bir dinsel topluluk olan Samiriler, kimlik inşası ve bu kimliğin muhafazası bakımından dikkat çekici bir örnek sunmaktadır. Samiri kimliği, yalnızca teolojik farklılıklar üzerinden değil; topluluk sınırlarını belirleyen evlilik pratikleri, ritüel düzenlemeler, kutsal mekân algısı ve kuşaklar arası aktarım mekanizmaları yoluyla yeniden üretilmektedir. Bu araştırmanın konusu Samirilerde kimlik inşa süreçlerinin dinsel bir alt kültür grubu bağlamında topluluğun hâkim kültürle kurduğu ilişkiler, sınır koruma stratejileri ve kimliğin sürekliliğini sağlayan dinî ve kültürel unsurlar çerçevesinde ele alınmasıdır.

Araştırma giriş, birinci bölüm ve ikinci bölüm (bulgular) olmak üzere üç ana başlıktan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın problemi, amacı, kapsam ve sınırlılıkları, yöntemi, veri toplama teknikleri, verilerin analizi ve raporlanması ve ilgili araştırmalara dair bilgiler yer almaktadır. Araştırmanın birinci bölümü kendi içinde beş alt başlığa ayrılmakta olup alt başlıklar sırasıyla kültür, Samiri kültürü, kimlik tanımları ve çeşitleri, Samiri inanç sistemi, Samiriliğe özgü pratikler konularını ele almaktadır.

Araştırmanın son kısmında elde edilen veriler ve bu verilere dair analizlere yer verilmiştir. Sonuç ve değerlendirme kısmı ile araştırma sonlandırılmıştır.

Bu çalışma süresince karşılaşılan kuramsal ve yöntemsel güçlüklerin aşılmasında bilgi birikimi, rehberliği ve yapıcı yaklaşımıyla her zaman yanımda olan değerli danışmanım Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu'na en içten teşekkürlerimi sunarım. Kendisine, yalnızca bir danışman olarak değil, akademik ve insani duruşuyla da örnek bir yol gösterici olduğu için minnettarım. Çalışmamın her aşamasında değerli görüşleriyle bana yol gösteren, disiplinler arası bir bakış açısı kazanmama yardımcı olan, sabırlı ve destekleyici yaklaşımıyla bu süreci benim için çok daha anlamlı kılan kıymetli hocam Rüveyda Çınar'a içtenlikle teşekkür ederim.

Bu süreçte sabırları, anlayışları ve motivasyonlarıyla beni ayakta tutan, her koşulda desteklerini hissettiren canım anneme, babama, abime, büyükbabama ve sevgili eşime minnettarım. Varlıkları, bu çalışmayı tamamlayabilmemde en büyük güç kaynağım olmuştur. Çalışmanın ilgili literatüre katkı sunmasını ve konuya ilişkin yeni araştırmalar için yol gösterici olmasını temenni ederim.

Hilal Nur ŞENOL ABUHAMMOUD
Ankara, 2026

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Problemi	2
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	3
3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları.....	4
4. Araştırmanın Yöntemi	6
4.1. Veri Toplama Teknikleri	6
4.2. Verilerin Analizi ve Raporlanması	7
4.3. Araştırmacının Rolü	8
5. İlgili Araştırmalar	10

BİRİNCİ BÖLÜM14

SAMİRİLİKTE KÜLTÜR, KİMLİK VE İNANÇ14

1. Kültür: Tanımları ve Çeşitleri.....	14
1.1. Karşı Kültür	17
1.2. Alt Kültür	18
2. Samiri Kültürü	22
2.1. Samiri Takvimi	23
2.2. Samiri Kültürüne Özgü Gün ve Bayramlar	26
2.2.1. Samiri Bayramları	26
2.2.1.1. Fısıh ve Matsot.....	27
2.2.1.2. Haftalar Bayramı	28
2.2.1.3. Çadırlar Bayramı	29
2.2.1.4. Simmut Pesah ve Simmut Sikot.....	31
2.2.2. Samiri Özel Günleri	31
2.2.2.1. Yedinci Ayın İlk Günü	32
2.2.2.2. Kefaret Günü	32
2.2.2.3. Çadırlar Bayramı'nın Sekizinci Günü (Şimini Atseret) .	33
3. Kimlik Tanımları ve Çeşitleri	34
3.1. Samiri Kimlik İnşası	36
3.1.1. Samirilerin Kendilerini Tanımlama Pratikleri.....	37

3.1.2. Yahudi Perspektifinden Samiri Kimliği	38
3.1.3. İslam Geleneğinde Samiriler.....	40
4. Samiri İnanç Sistemi.....	44
4.1. Tanrı İnancı	44
4.2. Kutsal Kitap İnancı	45
4.3. Peygamber İnancı	46
4.4. Ahiret İnancı (Yom Nakam ve Şalem).....	51
4.5. Melek İnancı (Melahim)	52
4.6. Mesih İnancı (Ha-Taheb)	53
5. Samiriliğe Özgü Pratikler	57
5.1. Hac	58
5.2. Sünnet	59
5.3. İlk Doğan'ın Kurtarılması.....	61
5.4. Tevrat'ın Hatmi	62
5.5. Nişanlanma, Evlilik ve Boşanma.....	63
5.6. Ölüm	69

II. BÖLÜM77

KİMLİK, AİDİYET VE İNANÇ EKSENİNDE SAMİRİ TOPLULUĞUNA İLİŞKİN BULGULAR77

1. Katılımcıların Demografik Bilgileri	78
2. Samiri Kimliğinin Tanımı, Aidiyet ve Toplumsal Konumlanma.....	78
2.1. Samiri Kimliğinin Tanımı ve Aidiyet Biçimleri	79
2.1.1. Kolektif “Biz” Söylemi ve Tarihsel Süreklilik Vurgusu	82
2.1.1.1. Samirilerin Müslümanlar ve Yahudiler Tarafından Algılanışı: Kabul, Merak ve Yanlış Tanımlamalar	83
2.1.1.2. Toplumsal Görünürlük ve Kimliğin (Sessiz) Temsili.....	88
2.1.2. Azınlık Olmanın Gündelik Yaşama Etkisi	92
2.1.2.1. Ötekilerle İlişkiler, Benzerlikler ve Ayrışma Alanları	97
3. Samiri Kültüründe Değişim, Süreklilik ve Kültürün Korunmasına Yönelik Yaklaşımlar	102

4. Samiriler ile Yahudiler Arasındaki Benzerlikler ve Dinsel Ayrım Göstergeleri	109
4.1. Samiri Kültürel Değerlerinin İsraili-Yahudi Kültürüyle Karşılaştırmalı Görünümü	112
4.2. Müslümanlarla Kurban Pratiği Üzerinden Yakınlık ve Ortodoks Yahudilerden Ritüel Ayrışma	116
4.3. İnanç Temelli Sınırlarla Şekillenen Toplumsal Uyum	121
4.4. İnanç Sistemi, Kutsal Metin, Mekan ve Ritüel Ayrışma	124
4.4.1. Samirilerin Kutsal Kitap Anlayışı ve Dini Yorumu: Yahudi Geleneğinden Ayrışan Yönler	126
4.4.1.1. Samiri Pentateuh'un Muteberliği ve Rabbani Metinlerin Reddedilmesi	131
4.4.2. Gerizim Dağı - Kudüs Ayrımının Samiri İnancındaki Anlamı ...	135
4.4.2.1. Gerizim Dağı'nın Samiri İnancındaki Merkezi Önemi	141
4.4.2.2. Samiri İnancında Kudüs'ün Konumlandırılması	144
4.4.3. Samirilerin Başlıca İbadetleri ve Ortodoks Yahudi İbadetlerinden Ayrışan Yönleri	148
4.4.4. Samiri İnancında Mesih Anlayışı ve Ortodoks Yahudilikten Ayrışma	152
4.5. Samiri İbadetlerinde ve Kutsal Günlerinde Özel Anlam Taşıyan Unsurlar	156
4.6. Samiri Perspektifinden Ortodoks Yahudi İbadetlerine Yönelik Meşruiyet ve Doğruluk Değerlendirmeleri	160
4.7. İbadet Dilinin Meşruiyeti	164
4.7.1. Samirilerde İbadet Dilinin Kültürel Biçimleri	168
4.7.2. Kutsal Metin Dili ve Dini Otantizmin Yüceltilmesi	175
5. Diaspora Koşullarında Kimliğin Korunması ve Kültürel Direniş	179
5.1. Kuşaklar Arası Aktarım Yoluyla Kimliğin Geleceğe Taşınması	181
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	181
KAYNAKÇA	194
EKLER	199
EK-1. YARI YAPILANDIRILMIŞ GÖRÜŞME FORMU	199
ÖZET	202
ABSTRACT	204

GİRİŞ

Dinsel bir alt kültür grubu olarak Samiriler, kökenlerini İsrailoğullarına ve inanç sistemlerini Tevrat'a dayandırmakla birlikte, Ortodoks Yahudilik tarafından dini bir cemaat olarak kabul edilmeyen özgün bir topluluktur. M.Ö. 8. yüzyılda İsrail Krallığı'nın yıkılmasını takiben Yahudi toplumundan ayrılarak kendilerine has bir dini ve etnik kimlik geliştiren Samiriler, Yahudi tarihindeki ilk büyük dini/etnik bölünmeyi temsil etmektedir. Bu tarihsel ayrışma yalnızca antik döneme ilişkin bir olgu olarak değil, aynı zamanda Yahudi kimliğinin oluşum sürecindeki belirleyici rolü nedeniyle de büyük önem taşımaktadır.

Samiri toplumu içe kapalı yapısı ve dış dünyayla sınırlı temasları sayesinde kültürel ve dini geleneklerini büyük ölçüde muhafaza edebilmiş, bu durum onların kendilerini tanımlama ve farklılıklarını koruma becerilerini güçlendirmiştir. Kendi alt kültür alanlarında kimliklerini özgürce ifade edebilen Samiriler dini ritüellerinden gündelik yaşam pratiklerine kadar uzanan ayırt edici özellikleriyle hakim kültürlerden belirgin biçimde ayrılmaktadır. Bu özgüllük, Samirilerin bir alt kültür grubu olarak akademik incelemeye konu edilmesini gerekli kılmaktadır.

Bu araştırma, Samirilerin tarihsel süreçte nasıl bir kimlik inşası gerçekleştirdiklerini, hâkim kültürlerle ilişkilerini ve bu ilişkilerin günümüzdeki sosyo-dini yapıları üzerindeki etkilerini disiplinler arası bir yaklaşımla ele almayı hedeflemektedir. Araştırmada, Samirilerin inanç sistemleri, toplumsal organizasyonları ve kültürel pratikleri hem kendi iç işleyişleri hem de geniş kültürel bağlam içerisinde çözümlenmektedir. Bu özelliğiyle araştırma, modern dünyada varlığını sürdüren Samirilerin, bir alt kültür grubu olarak kimliklerini hangi mekanizmalarla yeniden ürettiklerini ve koruduklarını akademik bir perspektifle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Araştırmanın Problemi

Modern toplumlarda kültürel ve dini kimliklerin geçirdiği dönüşüm özellikle azınlık toplulukları bağlamında dikkatle incelenmesi gereken bir sosyolojik olgu olarak öne çıkmaktadır. Küreselleşme, sekülerleşme ve toplumsal bütünleşme süreçleri, dinsel aidiyetin yalnızca inançsal değil aynı zamanda sosyal, mekânsal ve sembolik düzeyde yeniden tanımlanmasına neden olmaktadır. Bu çerçevede, çok sayıda azınlık grubu ya asimilasyonla erime riskiyle karşı karşıya kalmakta ya da karşı kültürel tepkilerle varlığını sürdürmeye çalışmaktadır. Ancak bazı dinsel azınlık toplulukları, bu iki uç arasında, görünürlüğü düşük ama dirençli bir kimlik stratejisiyle süreklilik sağlamaktadır. Samiri topluluğu bu noktada dikkat çekici, özgün ve istisnai bir örnek sunmaktadır.

Tarihsel olarak İsrailoğulları soyundan geldiklerini iddia eden, yalnızca Musa'nın Beş Kitabı'nı kutsal kabul eden ve ibadet merkezlerini Kudüs yerine Gerizim Dağı'na yönlendiren Samiriler hem Yahudilikten hem de İslam'dan ayrışan, ancak bu ayrışmayı protesto ya da ideolojik karşıtlık yoluyla değil, sessiz ve ritüel temelli bir direniş stratejisiyle gerçekleştiren bir topluluktur. Sınırlı nüfuslarına rağmen kültürel ve inançsal bütünlüklerini sürdürebilmeleri, özellikle modernleşme, teknolojik dönüşüm ve hakim kültürle temas gibi sosyolojik süreçlerle nasıl başa çıktıkları sorusunu gündeme getirmektedir.

Bu bağlamda araştırmanın temel problemi, Samiri topluluğunun dinsel kimliğini modern toplum bağlamında nasıl inşa ettiği, söz konusu kimliği hangi sosyal ve sembolik araçlarla sürdürdüğü ve dış dünyayla ne çatışmacı ne de bütünleşmeci bir zeminde nasıl bir ilişki biçimi geliştirdiği soruları etrafında şekillenmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu araştırma; Samirilerin bir dinsel alt kültür olarak kimliklerini nasıl tanımladıkları, nasıl aktardıkları ve modern dünyayla temaslarını ne şekilde yönettikleri gibi temel sosyolojik meseleleri irdelemeye çalışmaktadır.

Bu araştırmanın problemi, yalnızca Samiri topluluğunun özgünlüğünü ortaya koymakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda modern toplumlarda azınlık dini grupların varoluş stratejilerinin anlaşılması açısından da geniş bir teorik çerçeve sunmaktadır. Bu doğrultuda Samirilik örneği din sosyolojisi disiplinine hem mikro ölçeğe bir kültürel direncin işleyiş biçimini hem de makro ölçeğe dinsel kimliğin sosyal alanla ilişkisini incelemek adına katkı sunacak bir araştırma problemi olarak konumlandırılmaktadır.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın temel amacı tarihsel kökenleri antik dönemlere uzanan Samiri topluluğunun, modern toplum koşullarında dinsel kimliğini nasıl koruduğunu, bu kimliğe nasıl süreklilik kazandırdığını ve toplumsal çevresiyle ne tür ilişki biçimleri geliştirdiğini sosyolojik bir perspektifle incelemektir. Çalışma, Samiriliğin yalnızca teolojik yönünü değil, aynı zamanda bir yaşam tarzı, sosyal örgütlenme biçimi ve kültürel aidiyet sistemi olarak nasıl varlık gösterdiğini anlamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda araştırma, Samiri kimliğinin ritüel pratikler, kutsal mekân ve kutsal metinlerle kurulan ilişkiler, gündelik yaşam sembolleri ve sosyal dayanışma ağları üzerinden nasıl inşa edildiğini ve nasıl yeniden üretildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın temel odak noktası, Samiri topluluğunun herhangi bir protesto ya da ideolojik karşıtlık geliştirmeksizin, sessiz ve içe dönük bir kimlik stratejisiyle modernleşme, dijitalleşme ve sekülerleşme gibi toplumsal dönüşüm süreçlerine nasıl adapte olduğunu ve bu süreçlerle kurduğu mesafeli uyum biçimini anlamaktır. Topluluğun sınırlı nüfusuna rağmen, ritüel süreklilik ve sembolik sadakat aracılığıyla kimliksel bütünlüğünü nasıl koruduğu, araştırmanın açıklığa kavuşturmayı hedeflediği önemli bir sorunsaldır. Bu amaçla çalışma, Samiriliğin bir “dinsel alt kültür” olarak konumlanıp konumlanamayacağı sorusunu da teorik ve ampirik düzeyde tartışmaya açmaktadır.

Araştırmanın önemi hem incelenen topluluğun özgünlüğünden hem de din sosyolojisi açısından sunduğu geniş gözlem imkânlarından kaynaklanmaktadır. Samiriler gibi mikro ölçekli, tarihsel ve ritüel temelli dini topluluklar, modern toplumlarda kültürel süreklilik, kimlik aktarımı ve sembolik sınır yönetimi gibi temel sosyolojik konuların daha görünür ve derinlemesine analizine olanak tanımaktadır. Çalışma, yalnızca Samiri topluluğunun güncel durumuna dair ampirik bir katkı sunmakla kalmayıp; aynı zamanda azınlık dinî grupların kimlik koruma stratejileri, içsel örgütlenmeleri ve dış dünyayla kurdukları ilişki biçimleri hakkında din sosyolojisi literatürüne kavramsal düzeyde katkı sunmayı amaçlaması bakımından önemlidir.

Bu bağlamda çalışma, dinin yalnızca bir inanç sistemi değil; aynı zamanda bir kültürel aidiyet ve sosyal bağ inşa mekanizması olarak işlev gördüğü durumları anlamaya yönelik teorik ve metodolojik yaklaşımların gelişimine de katkı sağlayacaktır. Samirilik örneği üzerinden ortaya konulacak çözümlemeler, yalnızca bu topluluğa ilişkin değil, genel olarak modern toplumlarda marjinalleşme riski taşıyan dini kimliklerin nasıl süreklilik kazandığına dair daha geniş bir perspektifin oluşmasına imkân tanıyacaktır.

3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Bu araştırma, Samiri topluluğunun dinsel kimlik inşası, bu kimliğin toplumsal ve ritüel düzeydeki tezahürleri ile modern toplumla kurduğu ilişki biçimlerini din sosyolojisi perspektifinden ele almaktadır. Çalışmanın kapsamı, Samiriliğin günümüzde nasıl yaşandığını, hangi sosyal, sembolik ritüellerle sürdürüldüğünü ve bu süreçlerin bireysel ve kolektif düzeydeki yansımalarını analiz etmeyi içermektedir. Araştırma, dinin yalnızca metafizik bir inanç sistemi değil; aynı zamanda sosyal örgütlenmeyi, gündelik yaşam pratiklerini ve kültürel sürekliliği şekillendiren bir yapı olduğunu kabul ederek, bu çok katmanlı yapının Samirilik özelinde nasıl işlediğini anlamayı amaçlamaktadır.

Çalışma, özellikle Samiri topluluğunun dinî ritüelleri, kutsal mekânla kurduğu ilişki, kolektif hafıza biçimleri, topluluk içi denetim mekanizmaları ve modernleşme süreçleri karşısında geliştirdiği stratejilere odaklanmakta; bu bağlamda Samiriliğin bir “dinsel alt kültür” olarak nasıl konumlanabileceğini tartışmaya açmaktadır. Araştırma sahası, Samirilerin topluluğunun yoğun olarak yaşadığı, Filistin’in Batı Şeria sınırları içerisinde yer alan Nablus şehrini kapsamaktadır. Bu bağlamda saha gözlemleri, katılımcı görüşmeleri ve gözlem notları çalışmanın nitel veri kaynaklarını oluşturmaktadır.

Bununla birlikte araştırmanın bazı sınırlılıkları da söz konusudur. Öncelikle, Samiri topluluğunun nüfus olarak oldukça sınırlı ve kapalı bir yapıya sahip olması, veri toplama sürecinde erişim konusunda belirli güçlükleri beraberinde getirmiştir. Topluluk üyelerinin dışa karşı temkinli tavırları, özellikle görüşme ve gözlem süreçlerinde araştırmacının rolünü daha dikkatli bir biçimde kurmasını gerekli kılmıştır. Bu durum, veri derinliğini artırmak adına daha uzun süreli bir saha deneyimi gerektirmiştir. Ayrıca araştırma, sosyolojik bir çerçeveye sınırlandığı için teolojik tartışmalara, mezhepsel karşılaştırmalara ya da filolojik analizlere yer vermemektedir. Samiriliğin tarihsel süreci yalnızca kimlik inşası bağlamında ele alınmakta; tarihsel-kritik bir inceleme yöntemi kullanılmamaktadır. Bu yönüyle araştırma, teolojik bir perspektiften çok, sosyal bilimlerin dinamikleri doğrultusunda yürütülmüştür.

Diğer yandan araştırma, zamansal kısıtlılığı nedeniyle yürütüldüğü dönemde gerçekleştirilen mülakatlardan elde edilen verilerle sınırlıdır. Topluluğun geleceğe dönük değişim potansiyeli, ancak mevcut veriler üzerinden öngörülebilmektedir. Bu nedenle, bulguların zamana bağlı olarak değişebileceği ve farklı dönemlerde yapılacak benzer araştırmalarla karşılaştırmalı sonuçlara ulaşılabilmesi göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sınırlılıklara rağmen araştırma, Samiri topluluğu özelinde din

sosyolojisine katkı sunmayı ve modern toplumlarda azınlık dinî kimliklerin varoluş biçimlerine dair özgün ve anlamlı bir çerçeve oluşturmayı hedeflemektedir.

4. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, Samiri topluluğunun dinsel kimliğinin inşa ve sürdürülme süreçlerini modern toplumsal bağlam içerisinde ele alan nitel araştırma desenine dayanmaktadır. Araştırmada kimliğin sosyal, ritüel ve sembolik boyutları ile modern toplumla kurulan ilişki biçimleri analiz edilmiştir. Araştırma, anlamın toplumsal bağlam içinde inşa edildiğini kabul eden yorumlayıcı paradigma çerçevesinde konumlandırılmış ve sosyal olguların öznel anlamları, aktörlerin deneyimleri ve kimlik stratejileri üzerinden ele alınmıştır.

Bu bağlamda araştırmada, betimleyici değil, çözümleyici bir yaklaşım benimsenmiş; sosyal gerçekliğin bireylerin deneyimleri ve anlamlandırmalarıyla şekillendiği varsayımından hareket edilmiştir. Bu nedenle çalışmada nicel göstergelerden ziyade, katılımcı anlatıları ve sembolik yapıların sosyolojik çözümlemesi temel alınmıştır. Samiri topluluğu gibi kapalı, küçük ölçekli ve geleneksel yapıya sahip bir dinsel grubun analizinde nitel yöntem tercih edilmesi hem veri üretiminin doğasına hem de araştırmanın amaçlarına uygun düşmektedir.

4.1. Veri Toplama Teknikleri

Araştırma verileri, yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile toplanmıştır. Bu yöntem belirli temalar doğrultusunda esnek bir görüşme çerçevesi sunarak katılımcıların deneyimlerini daha derinlikli ve özgür biçimde ifade etmelerine olanak sağlamıştır. Görüşme soruları Samiri kimliğinin inşa süreçleri, ritüel pratiklerin taşıyıcılığı, kutsal mekâna atfedilen anlamlar, moderniteyle kurulan ilişki biçimleri ve gündelik hayatın dini semboller aracılığıyla nasıl düzenlendiği gibi temel temaları kapsayacak biçimde yapılandırılmıştır.

Görüşmeler öncesinde katılımcılardan sözlü onam alınmış, görüntü ve ses kaydı alınmasına izin veren katılımcılarla kayıtlı, izin vermeyenlerle ise yazılı not alma yöntemiyle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların kimlikleri gizli tutulmuş ve her biri için kod isimler kullanılmıştır. Görüşmeler, Samiri topluluğunun yoğun olarak yaşadığı Nablus şehrinden katılımcılarla Arapça olarak yürütülmüş; elde edilen veriler, araştırmacı tarafından Türkçeye çevrilerek analiz edilmiştir. Çeviri sürecinde anlam bütünlüğünün korunmasına özen gösterilmiştir.

Samiri topluluğunun yaklaşık 850 kişiden oluşan, demografik olarak sınırlı ve sosyokültürel açıdan kapalı bir dini azınlık niteliği taşıması araştırmanın dört katılımcı ile yürütülmesini mümkün kılmıştır. Nitel araştırma yaklaşımında temel amaç nicel çalışmalarda olduğu gibi genellenebilir sonuçlara ulaşmak değil; incelenen olgunun anlam boyutunu, aktörlerin deneyimleri ve anlatıları üzerinden derinlemesine çözümlemektir. Bu bağlamda katılımcı sayısının sınırlı olması, araştırmanın kapsamını zayıflatan bir unsur olarak değil; küçük ölçekli bir dini topluluğun kimlik inşasını, pratiklerini ve sembolik referanslarını bağlamsal bütünlüğü içinde analiz etmeye imkan tanıyan bir yöntemsel çerçeve olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla çalışmanın bilimsel katkısı örneklemin nicel genişliğinde değil; elde edilen verinin analitik derinliği ve açıklayıcılık kapasitesinde temellenmektedir

4.2. Verilerin Analizi ve Raporlanması

Görüşmelerden elde edilen veriler, tematik analiz yöntemi kullanılarak çözümlenmiştir. Verilerin analizinde betimleyici bir sınıflamadan öte, katılımcı ifadeleri arasındaki örüntüler, tekrar eden semboller, söylemsel vurgular ve kimlik inşasına dair yapılar belirlenmiştir. Kodlama işlemi, önce açık kodlama ile temel anlam birimlerinin çıkarılması; ardından bu kodların kavramsal kümelere ayrılması ve son olarak tematik başlıklar altında bütünleştirilmesi şeklinde gerçekleştirilmiştir.

Veri analiz sürecinde özel bir yazılım kullanılmamış, kodlama ve temalaştırma işlemleri manuel olarak yürütülmüştür. Bu süreçte hem içerik hem de bağlamsal çözümleme yapılmış; katılımcı anlatılarının yalnızca içerdiği bilgi değil, bu bilginin nasıl, ne zaman ve hangi sembolik anlamlarla dile getirildiği de dikkate alınmıştır. Böylelikle Samiri kimliğinin gündelik yaşam, ritüel uygulamalar ve mekânsal aidiyet üzerinden nasıl inşa edildiğine dair çok katmanlı bir analiz ortaya konmuştur.

Elde edilen bulgular, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde tematik bütünlük içerisinde sunulmuş; her bir tema, doğrudan katılımcı ifadeleriyle desteklenerek sosyolojik bağlamda yorumlanmıştır. Böylece veri, yalnızca betimleyici düzeyde değil; aynı zamanda eleştirel ve kavramsal bir düzlemde tartışmaya açılmıştır.

4.3. Araştırmacının Rolü

Samiri topluluğunun kimlik inşa süreçlerini konu edinen bu çalışmada araştırmacının konumu, araştırma sürecinin ayrılmaz bir unsurunu oluşturmaktadır. Konunun belirlenmesinden saha planlanmasına, katılımcıların seçilmesinden mülakat sürecinin yürütülmesine kadar tüm aşamalarda araştırmacı aktif bir rol üstlenmiştir.

Çalışmada ele alınan konu din sosyolojisi literatüründe sınırlı sayıda araştırmaya konu olmuş küçük ve kapalı dini toplulukların kimlik inşa süreçlerini anlamaya yönelik kuramsal ilgi doğrultusunda belirlenmiştir. Özellikle dini azınlıkların tarihsel sürekliliklerini hangi sembolik, ritüel ve mekansal referanslar üzerinden sürdürdükleri, bu kimliğin gündelik yaşam pratikleri içinde nasıl yeniden üretildiği sorusu araştırmanın çıkış noktasını oluşturmuştur. Samiri topluluğu hem yaklaşık 850 kişilik sınırlı bir nüfusa sahip olması hem de kendine özgü dini geleneklerini tarihsel süreklilik içinde muhafaza etmesi nedeniyle bu bağlamda dikkat çekici bir örnek olarak değerlendirilmiştir.

Bununla birlikte küçük ve kapalı bir dini topluluk üzerine çalışmanın doğası gereği erişim, temsil ve veri çeşitliliği bakımından birtakım sınırlılıkları bulunmaktadır. Bu sınırlılıkların aşılması amacıyla literatür incelemesi saha verileriyle desteklenmiş;

yazılı kaynaklara dayalı analiz, derinlemesine mülakat teknikleriyle bütünleştirilmiştir. Araştırmacının Arapça dil yeterliliği, mülakatların doğrudan Arapça yürütülmesine imkan tanımış, bu durum hem çeviri kaynaklı anlam kayıplarını azaltmış hem de katılımcılarla güvene dayalı bir iletişim zemini oluşturmuştur. Kimlik anlatılarının ana dilde ifade edilmesi, sembolik ve duygusal içeriklerin daha doğal ve ayrıntılı biçimde aktarılmasına katkı sağlamıştır.

Araştırmacı 13.01.2022-11.04.2022 tarihleri arasında sosyolojik gözlem ve saha bağlamını yerinde değerlendirebilmek amacıyla Filistin’de bulunmuş, bu sürenin bir ayı Nablus’ta geçirilmiştir. Ancak bölgede devam eden İsrail-Filistin çatışması, kontrol noktalarındaki yoğun denetimler ve gözetim uygulamaları Samiri topluluğunun yaşadığı alanlara doğrudan ve sürekli erişimi mümkün kılmamıştır. Güvenlik koşulları ve geçiş sınırlamaları nedeniyle klasik anlamda katılımcı gözleme dayalı uzun süreli saha çalışması yürütülememiş, veri toplama süreci gerçekleştirilebilen derinlemesine mülakatlar ve yazılı kaynak incelemeleri çerçevesinde şekillenmiştir.

Bununla birlikte araştırmacının bölgede belirli bir süre bulunmuş olması ve yerel kültürel bağlama aşinalığı saha erişimini görece kolaylaştırmış, toplumla kurulan ilişkinin karşılıklı güven temelinde ilerlemesine katkı sağlamıştır. Bu bağlamda araştırmacı konumu, tamamen “dışarıdan” bir gözlemci olmaktan ziyade kültürel ve dilsel yakınlık sayesinde “yarı-içerden” bir perspektif üretmiştir. Bölgede geçirilen zaman ve coğrafyaya duyulan akademik ilgi, konunun seçilmesinde ve bağlamsal duyarlılığın gelişmesinde etkili olmuştur.

Araştırmacının rolü, bu özgül topluluğun inanç temelli kimlik anlatılarını genelleyici iddialardan kaçınarak bağlamsal ve yorumsamacı bir çerçevede çözümlemekle sınırlandırılmıştır. Bu doğrultuda çalışma, nicel temsiliyet hedefinden ziyade dini kimliğin anlam dünyasını derinlemesine kavramaya yönelik nitel bir araştırma yaklaşımıyla sürdürülmüştür.

Araştırmacının Samiri topluluğuna dışarıdan bir gözlemci konumunda yaklaşması analitik mesafenin korunmasına katkı sağlamış; aynı zamanda yorum sürecinde öz-düşünsel bir tutum benimsenmiştir. Elde edilen veriler araştırmacının ön kabullerini doğrulayan unsurlar olarak değil, saha bağlamı içinde anlam kazanan anlatılar olarak değerlendirilmiştir. Küçük ve kapalı bir dini topluluk söz konusu olduğundan etik hassasiyetler gözetilmiş, katılımcıların anonimliği ve güvenliği öncelikli kabul edilmiştir. Görüşmeler sonucunda belirli temaların tekrar ettiği ve kavramsal örüntülerin belirginleştiği gözlemlenmiş; bu durum veri doyumuna ulaşıldığı şeklinde değerlendirilmiştir.

5. İlgili Araştırmalar

Samirilik üzerine yapılan çalışmalar hem yerli hem de yabancı literatürde sınırlı olmakla birlikte özgün içeriklere sahiptir. Bu araştırma, din sosyolojisi çerçevesinde Samiri topluluğunun kimlik inşası, ritüel sürekliliği ve modern toplumla ilişkisi üzerine odaklanırken, bu bağlamda mevcut literatürden kuramsal ve tarihsel bir zemin elde etmeyi hedeflemiştir.

Samiriler, tarihsel süreç içerisinde günümüze kadar intikal eden zengin bir literatür birikimi oluşturmuştur. Bu külliyyatın temel eksenini; Yahudilik ile aralarındaki teolojik ve pratik farklılıkları tarihsel temelde meşrulaştırmayı amaçlayan kronikler ile toplumsal yaşamı düzenleyen hukuk metinleri (halaha) teşkil etmektedir. Ayrıca Tevrat tefsirleri, ibadetleri esnasında okunan dua kitapları ve Samiri İbranicesi'ne yönelik filolojik (gramer) çalışmaları da bu literatürün vazgeçilmez unsurları arasında yer almaktadır. Tarih yazıcılığına dair eserlerde kadim diller olan İbrânîce ve Ârâmîce'nin yanı sıra Arapça da kullanılmıştır. Buna karşılık, tefsir çalışmaları ve hukuk metinlerinin önemli bir kısmı, Samir toplumunun Arapça'yı temel iletişim dili olarak benimsediği dönemde telif edildiği için ağırlıklı olarak Arapça kaleme alınmıştır. Samiri literatürünü türlerine göre şu şekilde tasnif etmek mümkündür: **A) Dua kitabı.** Samiri ibadet geleneğinde merkezi bir konuma sahip olan *Defter* isimli bu eser; dua ve

ilahilerin derlendiği bir derlemedir. Temelleri IV. yüzyılda atılmış, takip eden asırlarda yapılan eklemelerle muhtevası zenginleşerek günümüzdeki formuna kavuşmuştur. **B) Tarih kitapları.** 1. *Esatir* X. veya XI. yüzyıllarda Ârâmîce dilinde derlenen bu eser, Samiri tarih anlatısının erken dönem örneklerindendir. 2. *Ha-Tolidah*. Hz. Âdem'den itibaren başlayan kronolojik bir şecere kaydı niteliğindeki bu İbrânîce metin; Samiri başkohenlerinin listesini ve önde gelen ailelerin nesep bilgilerini ihtiva eder. 3. *Sefer Yuşa'b. Nuh*. XIII. yüzyılda Arapça olarak telif edilen eser, Yeşu'nun Hz. Mûsâ tarafından tayininden itibaren gelişen olayları Samiri perspektifiyle ele alır. 4. *Kitabü't-Tarih*. 1355 yılında Ebü'l-Feth tarafından kaleme alınmıştır. **C) Halaha kitapları. (Hukuki Literatür)** 1. *Kitabü'l-Kafi*. 1042 yılında Yûsuf el-Askerî tarafından telif edilen temel bir hukuk metnidir. 2. *Kitabü't-Tabbah*. XI. asırda Ebü'l-Hasan es-Sûrî tarafından kaleme alınan bir diğer hukuk kaynağıdır. 3. *Kitabü'l-Hilaf*. XII. yüzyılda Müneccâ b. Sadaka tarafından yazılmıştır. Eser, Samiri hukukunu ve inancını; Rabbânî Yahudilik ve Karâîlik ile mukayese ederek aradaki doktrinel farkları ortaya koyması bakımından kritiktir. 4. *Kitabü'l-Feraiz*. XIII-XIV. yüzyıllarda Ebü'l-Ferec b. İshak tarafından hazırlanan, Samiri hukuk normlarını sistematize eden bir çalışmadır.

Reinhard Pummer'ın Türkçeye çevrilen kapsamlı çalışması *Samiriler: Din, Tarih, Gelenek* (2020), topluluğun tarihsel kökenlerini, kutsal metin anlayışını ve ibadet pratiklerini ortaya koyarak bu araştırma için temel bir başvuru kaynağı olmuştur. Nuh Arslantaş'ın *İslam Dünyasında Samiriler* (2010) adlı eseri ise, İslam coğrafyasında Samirilerin tarihsel ve kültürel varlığını incelemesi açısından dikkate değerdir. Ayrıca Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde Mahmut Salihoğlu tarafından kaleme alınan “Samiriler” maddesi, konunun genel çerçevesine dair güvenilir bir özet sunmaktadır.

Makale literatürü açısından Muhammed Ali Bağır'ın *Günümüz Samirilerinde Dini Hayata Dair Bazı Uygulamalar* başlıklı makalesi, çağdaş ibadet pratiklerini ele

alırken, *Samiriler: Köken Sorunu ve Günümüz İsrail Devleti'ndeki Yansımaları* adlı çalışması ise etnik-kimlik tartışmalarına sosyopolitik bir boyut kazandırmaktadır.

Abdullah Altuncu'nun *Samirilerde Kutsal Mekân Anlayışı ve Kudüs Algısı* çalışması ise, mekân ve kutsallık ilişkisini analiz edebilme imkânı sunmuştur. Fatma Gerçekcioğlu'nun 2017 tarihli yüksek lisans tezi de kutsal metinler temelinde erken dönem Yahudi-Samiri ilişkilerini derinlemesine incelemiş ve bu araştırmanın tarihsel arka planını şekillendirmede kullanılmıştır.

Yabancı literatürde ise Samiri kimliğinin oluşum süreçleri, kutsal metin anlayışı, toplumsal yapısı ve modern dönem yansımalarına dair çok sayıda klasik ve güncel kaynak yer almaktadır. Aaron'un *The History and Religion of the Samaritans* adlı eseri ile William E. Barton'un *The Samaritan Pentateuch* adlı çalışması, Samiri metin geleneği ve mezhepsel ayrışmanın erken dönemlerine dair tarihsel bilgi sunmaktadır. John Mills'in *Three Months' Residence at Nablus* adlı eseri ise etnografik gözlemler açısından önem taşımaktadır. Kartveit'in *The Origin of the Samaritans* ve Montgomery'nin *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect* başlıklı eserleri, Samiriliğin kökenlerine dair teorik tartışmalar içermektedir.

Daha güncel çalışmalar arasında Monika Schreiber'in *The Comfort of Kin*, Benyamim Tsedaka'nın *Samaritans, Religion and Customs* ve Amit Yairah'ın *The Samaritans-Biblical Positions in the Service of Modern Politics* başlıklı makaleleri; Samirilerin aile yapısı, toplumsal temsiliyet stratejileri ve dinin politik alanla ilişkisi üzerine çok boyutlu veriler sunmaktadır. Ayrıca Bassam Banat'ın 2014 tarihli çalışması, kast sistemi perspektifinden Samiri toplumunu inceleyerek sosyal yapı çözümlemelerine katkıda bulunmuştur. Crown, Kaufman, Dexinger ve Tsedaka'nın akademik yayınları da Samirilik üzerine yapılan uluslararası tartışmaları kavramsal bir derinlikle sunmaktadır.

Bu araştırma, mevcut literatürdeki tarihsel, teolojik ve kültürel odaklı yaklaşımlardan farklı olarak, Samiri topluluğunu din sosyolojisi perspektifinden ve saha verileriyle analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle, literatürdeki tarihsel ve metinsel odaklı çalışmalara kuramsal bir katkı sunarken, sahadan elde edilen nitel veriler aracılığıyla Samiri kimliğinin güncel sosyolojik izdüşümlerine ışık tutmayı hedeflemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SAMİRİLİKTE KÜLTÜR, KİMLİK VE İNANÇ

1. Kültür: Tanımları ve Çeşitleri

Kültür, insan ve toplumla doğrudan ilişkili temel bir kavramdır. Kültür bir bireye, gruba ve topluma özgü özellikleri ifade etmektedir. Her birey, grup ve toplum kendine özgü bir yaşam biçimine sahiptir. Bireyler sosyal hayatlarını alışkanlıklar, değerler ve yaşam pratikleri doğrultusunda sürdürürler. Bu pratikler ve anlam dünyaları zaman içerisinde toplumun kültürel dokusunu oluşturan temel unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır.¹

Kültür, farklı bağlamlarda çeşitli şekillerde tanımlanabilen, oldukça kapsamlı ve çok boyutlu bir kavramdır. Kültür kavramı üzerine yapılan ilk sistematik bilimsel tanım, 1871 yılında antropolog Edward Burnett Tylor tarafından ortaya konmuştur. Tylor'a göre kültür, bir toplumun üyesi olan bireyin zamanla edindiği inançları, bilgileri, ahlaki değerleri ve gelenekleri, becerileri ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür.²

Türkiye’de kültür kavramına dair ilk sistematik tanımı yapan kişi Ziya Gökalp’tir. Gökalp, kültür yerine çoğunlukla “hars” terimini tercih etmiştir. Bunun temel nedeni, Fransızca *culture* sözcüğünün, Gökalp’in “hars” ile kastettiği anlamın ötesinde farklı boyutlar da içermesidir. Ona göre bu ikinci anlam, yani evrensel ve seçkin kültür düzeyi, “tehzib” kavramlarıyla ifade edilmelidir. “Hars ve Tehzib” başlıklı makalesinde Gökalp, harsı halkın gelenek, görenek ve örfünü içine alan yerli ve milli kültür biçimi olarak tanımlarken; tehzibi ise yükseköğrenim görmüş, seçkin bireylerin edinmiş olduğu entelektüel ve evrensel kültür düzeyiyle ilişkilendirmiştir. Başka bir ifadeyle Gökalp, hars kavramıyla milletin tarihsel süreçte geliştirdiği ve toplumun tüm katmanlarınca paylaşılan kültürel değerleri kastederken, tehzib ile bireylerin eğitim ve görgü yoluyla kazandığı, milletlerüstü nitelik taşıyan kültürel kazanımları ifade

¹ Ali Akdoğan, *Din Sosyoloji*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 393.

² Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990).

etmektedir. Gökalp'e göre kültür, dil, din, sanat, gelenek ve görenek gibi unsurlardan oluşan, milletin kimliğini şekillendiren, tarihsel olarak inşa edilmiş ve toplumsal düzeyde benimsenmiş değerler bütünüdür. Bu yönüyle kültür milli kimliğin mayasıdır ve her milletin kendine özgü bir kültürü vardır.³ Cemil Meriç'e göre kültür, "bir milleti millet yapan her şeydir"; başka bir ifadeyle kültür, bir dünya görüşünü ifade etmektedir. Kültür insani bir alandır ve insanın "has bahçesi" olarak nitelendirilmektedir. Bu yönüyle kültür, bir hayat üslubu olarak tanımlanmaktadır.⁴

TDK ise kültürü şöyle tanımlamaktadır; "Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin."⁵ Bu tanıma göre kültür, sadece bugünü değil, aynı zamanda geleceği de şekillendiren dinamik bir unsur olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle kültür hem bireysel değişimi hem de toplumsal dönüşüm süreçlerini etkileyen temel bir olgudur. Kültür kavramının kökenine inildiğinde, Latince *colere* fiilinden türediği görülmektedir. Colere; işlemek, yetiştirmek, düzenlemek ve onarmak gibi çeşitli anlamlara gelen çok yönlü bir terimdir. Bu etimolojik köken dikkate alındığında, kültürün durağan değil, sürekli değişen, gelişen ve dönüşen bir yapıyı ifade ettiği söylenebilir.⁶

Kültür, kuşaktan kuşağa aktarılan ve bireye toplum aracılığıyla kazandırılan bir yaşam biçimidir. Bireyin oluşturduğu ve şekillendirdiği bu kültürel çevre hem maddi hem de manevi öğeleri içerisinde barındırır. Kişi, bu çevrede yer alan geçmişten devralınmış unsurları kendi yaşantısıyla kısmen yeniden biçimlendirerek bir sonraki

³ İhsan Çapcıoğlu, "Ziya Gökalp'e Göre Kültür ve Medeniyet İlişkisi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/Ölümünün 100. yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı (2024), 85-96.

⁴ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 304-306.

⁵ Etem İzzet Benice, "Kültür", *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* (Erişim 07 Ocak 2026).

⁶ Can Bulubay, *Rock Kültürünün İstanbul'daki Yansımaları Üzerinden Küreselleşmenin Kültürel Boyutunun İncelenmesi: Kemancı Rock Bar Örneği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

nesle aktarır.⁷ Kültürel mirasın zamana direnerek bir sonraki nesle ulaşmasını sağlayan en temel araç şüphesiz ki dildir. Bir toplumun kültürel kodlarının taşınması ve sürekliliğinin sağlanmasında dil, özellikle Wilhelm von Humboldt'un yaklaşımı çerçevesinde merkezi bir konuma sahiptir. Humboldt, dili yalnızca kültürü ve tını biçimlendiren bir araç olarak değil, aynı zamanda kültür ve tını tarafından biçimlendirilen dinamik bir yapı olarak ele alır. Ona göre bir ulusun ya da kültürel topluluğun düşünme biçimi, bireyleri ve toplumsal yapıları belirli kalıplar içerisinde şekillendirme gücünü dilden almaktadır. Bireylerin ve toplumların dünyayı nasıl algıladığını, olayları hangi anlam çerçevesinde değerlendirdiğini ve gündelik yaşam pratiklerini nasıl kurduğunu kavrayabilmenin yolu, onların dilsel yapılarını incelemekten geçer; zira yaşam biçimleri dil aracılığıyla görünür hâle gelir. Bu bağlamda Humboldt'ta dil ile kültür arasında ayrılmaz bir bütünlük söz konusudur: Dil kültürü, kültür de dili temsil eder. Her ikisi de ortaya çıktıkları toplumun kimliğini ve dünya tasavvurunu karşılıklı olarak inşa eden ve bu tasavvur tarafından yeniden üretilen iki farklı fakat iç içe geçmiş boyut olarak değerlendirilir.⁸

Kültür, bireyin toplumun bir parçası olarak kazandığı bilgi, yasa, gelenekler, sanat anlayışı, inanç sistemi, ahlaki değerler ve çeşitli beceriler ile alışkanlıkları içeren çok katmanlı ve bütüncül bir yapıdır.⁹ Kültür, bireyin davranışlarını ve bu davranışlara verilen tepkilerin altında yatan soyut değerler, algılar ve inanç sisteminden oluşur.¹⁰ Kültür, edebiyat, semboller, müzik, sanat ve bu alanları biçimlendiren değer sistemleri, toplumsal kurumlar ve deneyimler aracılığıyla bir toplumun özgün ifadesini ortaya koyan yapıdır.¹¹

⁷ Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2006).

⁸ Rüveyda Çınar, "Halk İnanışlarında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Kabullerin Dini-Edebi Metinlere Yansıması", *Halk İnanışları ve Uygulamaları* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 279-280.

⁹ Peter Burke, *Kültür Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008).

¹⁰ William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020).

¹¹ Asa Briggs, "Kültür", çev. Sevim Kebeli, *Milli Folklor* 19/74 (2007).

Kültüre dair yapılan tanımların ortak noktasının grup ya da toplumun yaşam biçimi olduğu görülmektedir. İnsanların duygu, düşünce yapıları, inanç sistemleri, ahlaki değerleri, eylemleri ve yönelimleri toplumsal bağlamda anlam kazanarak kültürel bir bütünün parçası haline gelmektedir.¹² Bu noktada bir grubu ve topluluğu özgün kılan unsur, onların kendilerine özgü yaşam tarzıdır. Bireyler farklı kültürel çevrelerde doğarlar ve bu çevre içerisinde gelişerek kültürel normları öğrenirler. Kültür, öğrenilen bir olgu olarak, kültürel normlar aracılığıyla nesilden nesle aktarılır. Dil, davranış kalıpları, ideolojiler, geçim stratejileri, teknoloji kullanımı, değer sistemleri ve toplumsal bilgi birikimindeki benzerlikler bireyler arasında bir bağ kurar ve yaşadıkları dünyayı anlamalarını ve yön vermelerini sağlar.¹³

Kültür kavramı, tarihsel gelişimi boyunca yalnızca evrimsel bir değişime uğramakla kalmamış, aynı zamanda kendi içinde çeşitlenerek farklı alt kategorilere ayrılmıştır. Popüler kültür, alt kültür, karşı kültür, genel kültür, maddi ve manevi kültür, kitle kültürü, halk kültürü ve yüksek kültür gibi farklı türler, bu kavramın çok boyutlu yapısını ortaya koyar. Bu alt başlıklar, kültürün toplumsal yapılar üzerindeki etkisinin ne denli geniş ve çeşitli yollarla işlediğini göstermekte; toplumları zaman içerisinde hem bireysel hem de kolektif düzeyde dönüştüren önemli dinamikler arasında yer aldığını ortaya koymaktadır.

1.1. Karşı Kültür

Karşı kültür, alt kültürel bir oluşum olarak, normatif yapı ve yaşam tarzları bakımından toplumun baskın kültürel düzeniyle açık bir karşıtlık içinde konumlanan tutum ve pratikleri kapsamaktadır. Bu tür gruplar, içinde yer aldıkları toplumun benimsediği temel norm ve değerleri reddederek alternatif tutum ve davranış biçimleri geliştirmektedir.¹⁴

¹² İsmail Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014).

¹³ Erol Tümerterkin - Nazmiye Özgüç, *Beşeri Coğrafya* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2019).

¹⁴ Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş* (Adana: Ekin Basım Yayın, 2021), 79.

Karşı kültür kavramı, en genel anlamıyla, adından da anlaşılacağı üzere, hâkim kültürel yapıya yönelik bir karşıtlık ve itiraz biçimini ifade etmektedir. Bu karşıtlık, çoğunlukla toplumda genel kabul görmüş değerler, normlar ve ana akım kültürel pratiklere yönelen bir direnç şeklinde ortaya çıkmaktadır. İlk bakışta olumsuz çağrışımlar barındırıyor gibi görünse de karşı kültür hareketleri tıpkı diğer toplumsal hareketler gibi önceden bütünüyle öngörülebilir ya da planlanabilir olgular değildir. Nitekim karşı kültür, şiddet ve savaş karşıtı bir duruş temelinde gelişmiş kitle hareketleri olsa da kendi iç dinamikleri doğrultusunda farklı ve kimi zaman farklı sonuçlar üretmiştir. Bu sonuçlar, söz konusu hareketlerin gerçekleştirdiği dönüşümler, ileri sürdükleri düşünsel tezler ve toplumun geneline yönelik yaklaşımları aracılığıyla çeşitli biçimlerde görünür hale gelmiştir.¹⁵

1.2. Alt Kültür

Alt kültür, egemen kültür içinde konumlanmakla birlikte, belirli ölçüde bu yapının normlarına uyum sağlayan; ancak aynı zamanda kendine özgü değerler, tutumlar ve davranış kalıpları geliştiren grupları tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Bu tür gruplar, etnik, dinsel ya da cinsel kimlik temelinde şekillenmiş azınlık toplulukları olabileceği gibi, benzer dünya görüşü, yaşam tarzı veya ortak değerler çevresinde bir araya gelen bireylerden oluşan gruplar şeklinde de ortaya çıkabilir.¹⁶

Dick Hebdige alt kültürü “sırlarla yüklü bir kavram” olarak nitelendirir.¹⁷ Bu kavramsal belirsizlik, alt kültürün anlamlandırılmasına yönelik tartışmaları kaçınılmaz kılmaktadır. Alt kültür, bir yönüyle toplumsal yapı içerisinde dışlanmış, mülksüzleştirilmiş ya da kendini ifade etme imkânı bulamayan kesimlerin sesini görünür kılma potansiyeline sahipken; diğer yönüyle genel normların dışında kalan

¹⁵ Aslıhan Koç, *Kent Yaşamında Marjinal Bir Alt Kültür: Tofaş Serisi Kullanıcıları (Sivas Örneği)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 43.

¹⁶ Murat Tanrikulu, “Türkiye Coğrafyasında Genel Kültür, Alt Kültür ve Mozaik Kültür” (TÜCAUM VIII. Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2015), 476.

¹⁷ Dick Hebdige, *Alt kültür Tarzın Anlamı* (İstanbul: Urzeni Yayınevi, ts.), 11.

grupları “öteki” olarak konumlandırma, marjinalleştirme ya da denetim altına alma işlevi de görebilmektedir.¹⁸ Bu çerçevede alt kültür kavramı, toplumda baskın ve kolayca ayırt edilebilen bir üst kültürle kurduğu karşıtlık üzerinden anlam kazanmaktadır.¹⁹ Altkültürler, toplumsal yaşam alanı içerisinde, kendilerine özgü norm ve değerler etrafında şekillenen; belirli sosyal, etnik ya da benzeri gruplar tarafından inşa edilen ve baskın kültürel düzen karşısında alternatif bir kültürel yapı olarak konumlanan oluşumlar şeklinde tanımlanabilir.²⁰

Alt kültür kavramı, sosyal bilimler alanında sosyoloji ve kültürel çalışmalar bağlamında geliştirilerek ilk kez 1947 yılınca McCullung Lee ve Milton M. Gordon tarafından kullanılmıştır. Gordon, alt kültürü: “Ulusal kültürün içinde yer alan ve sınıf, etnik köken, coğrafi bölge, kırsal ya da kentsel yerleşim ve dini inanç faktörlere göre ayrılan, ancak bu öğelerin birleşimiyle birey üzerinde bütüncül ve işlevsel bir etkisi olan kültürel alt birim” olarak tanımlar.²¹

McCullung Lee ve Gordon, altkültür kavramını, hâkim kültürle olan bağlarını bütünüyle koparmadan, belirli düşünsel ve ideolojik ayrışmalar etrafında şekillenen grupları tanımlamak için kullanmaktadır. 1890’lı yıllarda Chicago Okulu kuramcıları, altkültür kavramını toplumsal yapı içerisindeki düzensizlikleri ve uyumsuz biçimleri açıklamak amacıyla kullanmıştır. 1970’li ve 1980’li yıllarda ise Birmingham Üniversitesi bünyesinde kurulan Kültürel Çalışmalar Merkezi, altkültürleri özellikle gençlerin hâkim toplumsal düzene karşı geliştirdikleri tarz, giyim ve müzik gibi sembolik pratikler üzerinden ele alan çalışmalara odaklanmıştır. 1990’lı yıllara gelindiğinde ortaya çıkan post-alt kültürel yaklaşımlar, Chicago Okulu ve Birmingham Üniversitesi kuramcılarının altkültürleri ağırlıklı olarak semboller, stiller ve işaretler çerçevesinde değerlendirmesini eleştirmiş; bu yaklaşımın kültürleri katı sınırlarla

¹⁸ Chris Jenks, *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 11.

¹⁹ Bozkurt Güvenç, *Kültür ve Demokrasi* (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995), 75.

²⁰ Meryem Nakiboğlu, *Hip Hop Kültürü: Küçük İstanbul Kreuzberg ve 36 Boys* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), 105-106.

²¹ Chris Jenks, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, çev. İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Atıf Yayınları, 2023), 22.

ayırarak gündelik yaşam pratiklerinin yeterince dikkate alınmadığını düşündükleri için eleştirirler. Post-alt kültürel teoriler alt kültürlerin tüketimle kurdukları yakın ilişkiye vurgu yaparak, bu yapıların daha akışkan, geçici ve bağlama göre değişen formlar kazandığına vurgu yaparak çalışmalarını yürütürler. Bu tarihsel gelişim süreci dikkate alındığında, toplumsal değişimlere paralel biçimde alt kültür kavramının da anlam ve kapsam bakımından önemli değişimler geçirdiği, dolayısıyla kavrama ilişkin farklı ve çoğul tanımların ortaya çıktığı görülmektedir.²²

Alt kültür çalışmalarına ilişkin bir diğer yaklaşım gençlik üzerinden yapılan analizlere dayanmaktadır. Bu bağlamda Mike Brake, alt kültür kavramının gençlik ve popüler kültür eksenindeki kullanım biçimlerini sınıflandırarak, kavramın tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümleri dört temel yaklaşım çerçevesinde ele almaktadır. İlk yaklaşım, 1960'lı yılların başlarında özellikle işçi sınıfı mahallelerinde ortak değer ve inançlar etrafında şekillenen gençlik gruplarının, toplumun geneliyle bütünleşememeleri sonucunda geliştirdikleri tepkisel pratikleri altkültürel bir olgu olarak değerlendirmektedir. İkinci yaklaşım ise suçlu altkültürler ile eğitim sistemi arasındaki ilişkiye odaklanmakta, boş zaman pratikleri ile gençlik kültürü arasında kurulan bağ üzerinden, okul başarısını etkileyen çeşitli sorunları ortaya çıkarmaktadır. Üçüncü yaklaşım, Birmingham Üniversitesi bünyesindeki Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'nin kültüre yaptığı vurgu doğrultusunda gençlerin tarz, sınıf ve hâkim ideoloji ile kurdukları ilişkileri Marksist bir perspektiften ele almaktadır. Son yaklaşımda ise Brake, yerel gençlik gruplarını merkezine alan mahalle çalışmalarına dayanarak, aykırılık biçimleri ve toplumsal tepkiler eşliğinde altkültür çalışmalarının varlığını ve önemini ortaya koymaktadır.²³

Alt kültür kavramı, toplumun belirli kesimleri tarafından sergilenen kültürel farklılaşmalara işaret eden, genel kültürün sınırları içinde öğrenilen ancak kendine özgü

²² Jenks, *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 23.

²³ Michael Brake, *The Sociology of Youth Cultures and Youth Subcultures* (USA and Canada: Routledge, 1985), 50.

düşünme ve eylem biçimleriyle toplumun geri kalanından keskin sınırlarla ayrılan grupları tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır. Bu tanımlardan hareketle, kavramın tarihsel gelişiminin, içinde bulunan dönemin siyasal koşulları ve eleştirel dinamikleriyle yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Bu bağlamda alt kültür, toplumsal gerçekliğin yekpare bir yapı olarak ele alınmasından uzaklaşılarak parçalanma ve farklılaşma süreçleri üzerinden öznenin failliğinin görünür kılındığı bir kavramsal zemine işaret etmektedir. Böylece kimlik, farklılık ve benlik gibi kavramlar ekseninde alt kültürel olana yeni bir anlam ve konum atfedilmektedir. Alt kültür kavramı sadece toplum içindeki norm çeşitliliğini açıklamakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda aykırı davranışların normatif boyutlarına dikkat çekmek amacıyla sosyolojik ve antropolojik araştırmalarda yaygın ve işlevsel bir biçimde kullanılmaktadır.²⁴

Alt kültür çalışmalarının temel amacı, toplumun belirli bir kesiminin gündelik yaşam pratikleri ile hâkim toplumsal düzenin normatif pratikleri arasındaki uyumsuzlukları görünür kılmak ve buna ek olarak, söz konusu grupların bu uyumsuzluklarını süreklileştirmek ve yeniden üretmek amacıyla geliştirdikleri stratejileri ortaya koymaktadır. Bu çerçevede altkültürler, yalnızca edilgen toplumsal oluşumlar değil, failliğini etkin biçimde kullanan, farklılıklarını bilinçli ve anlam yüklü eylem örüntüleri aracılığıyla kuran yapılar olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, altkültürlerin kendilerini bilinçli biçimde toplumun genel normatif çerçevesinin dışında konumlandıklarını da ortaya koymaktadır.²⁵

Alt kültür, genel kültürde olduğu gibi kolektif bir nitelik taşımakta; ani biçimde ortaya çıkan bir olgu olmaktan ziyade, tarihsel ve sosyal değişim süreçleri sonucunda şekillenmektedir. Kendilerini toplum içindeki “öteki” olarak konumlandıran bireylerin bu dışlanmışlık duygusunu aşmak ve ortak sorunlarına çözüm üretmek amacıyla bir araya gelmeleriyle oluşan bir kültürel yapılanma niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle alt

²⁴ Jenks, *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 24.

²⁵ Jenks, *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı*, 24.

kültür, baskın kültürel tutum ve normlara karşı eleştirel ve çoğu zaman karşıt bir duruş geliştirmektedir. Bununla birlikte alt kültürün parçası olan bireyler, hakim kültürden belirli ölçülerde uzaklaşmış olsalar da içinde yaşadıkları toplumun kültürel değer ve inançlarını bütünüyle dışlamazlar. Ancak bu durum çoğunlukla yeniden yorumlanmakta; çarpıtma, aşırılaştırma veya tersyüz etme yoluyla alt kültürel bağlamda farklı anlamlar kazanmaktadır.²⁶

Alt kültürler her zaman alt kültür olarak kalmayabilir. Özellikle kendilerine özgü yapısı, kendi içinde kullandığı dilsel kodlarını ve hareketlerini kamusal alanda görünür kıldıkça daha geniş toplumsal kesimler tarafından tanınır ve ayırt edilir hale gelmektedir. Paul Willis'e göre alt kültürel yapı içerisinde yer alan her bir unsur, diğer unsurlarla güçlü ve karşılıklı bir ilişki ağıyla bağlantılıdır. Bu bütünlüklü yapı sayesinde alt kültürün her bir üyesi paylaşılan bağlar ve uyum çerçevesinde dünyayı kendi kolektif anlamlandırma biçimleri doğrultusunda anlamlandırabilme yetisi kazanmaktadır.²⁷

2. Samiri Kültürü

Samiriler, tarihin derinliklerinden süzülerek günümüze ulaşan, kendine özgü ritüelleri ve inanç dünyasıyla bir kültürel mirası temsil ederler. İsrailoğullarının kadim bir kolu olarak köklerini antik döneme dayandıran bu topluluk, Ortodoks Yahudiliğin dışında kendine has bir dini kimlik geliştirerek binlerce yıldır varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Tarih boyunca onları birbirine bağlayan ve çeşitli zorluklara rağmen toplumsal varlıklarını korumalarını sağlayan en temel unsur, kuşkusuz dinleridir. Günlük ibadet pratiklerinden büyük bayram kutlamalarına, sünnet ritüellerinden defin törenlerine kadar uzanan zengin dini uygulamalar, Samiri kimliğinin omurgasını

²⁶ Fatma Gerçekcioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 3-4.

²⁷ Serhat Kaymas, "Egemen Direniş Olarak Alt Kültürü Okumak: Alt Kültür Örüntüsü Olarak Ankaralı Şarkıcıları Anlamlandırmaya Dair Bir Deneme", *Sosyal Bilimler Dergisi / Journal of Social Sciences* 5/2 (2012), 189.

oluşturur. Bu durumun en açık göstergelerinden biri, yüzyıllar boyunca oluşmuş ve günümüzde de üretilmeye devam eden zengin litürjik mirastır.²⁸

2.1. Samiri Takvimi

Samiriler toplumsal ve dinî hayatlarını düzenleyen kendilerine özgü bir takvime sahiptir. Samiri takvimi, yapısı ve işleyişi bakımından Yahudi takviminden farklılık gösterdiği için, kutsal kitaplarına dayalı dinî bayramlar da Yahudi geleneğinden farklı günlerde idrak edilir.²⁹ Bu sayede takvim, Samirilerin dinî pratiklerinde hem bağımsızlık hem de süreklilik sağlayan temel bir kurumsal yapı olarak işlev görmektedir.

Samiri takvimi, ay ve güneş döngülerinin bir araya getirildiği karma bir sistem üzerine kuruludur. Bu hibrit yapı, birkaç yüzyıllık bir süreç içerisinde şekillenmiş ve farklı kültürel geleneklerden alınan unsurların bütünleşmesiyle oluşmuştur. Temel referans noktası Kitab-ı Mukaddes olmakla birlikte, takvim aynı zamanda Jülyen takviminden ve Arap astronomi tablolarından da çeşitli hesaplama yöntemlerini bünyesine katmıştır. Yahudi takviminin ayın gözlemlenmesine dayalı belirleme yönteminin aksine, Samiri takvimi tamamen matematiksel hesaplamalar yoluyla oluşturulur. Bu hesaplamaların yöntemi ve ayrıntıları, yirminci yüzyıla kadar Samiri topluluğu tarafından sıkı biçimde gizli tutulmuştur. Takvim hesaplamaları Başkohen'in yetkisi altında yürütülmüş; sonuçlar ise sembolik nitelikte yarım şekel—günümüzde yaklaşık beş Yeni İsrail Şekeli—karşılığında cemaatin on dokuz yaşından büyük bütün erkek üyelerine iletilmiştir. Bu dağıtım uygulaması, yılda iki kez olmak üzere altı aylık periyotlarla gerçekleştirilmiştir ve bu gelenek günümüzde de devam etmektedir. 1980'li yıllardan itibaren takvimin hesaplanması ve basıma hazır hâle getirilmesi için bilgisayar

²⁸ Reinhard Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 246.

²⁹ Alan Dawid Crown - Lucy Davey, *New Samaritan Studies of the Société D'Études Samaritaines* (Sidney: Mandelbaum University of Sidney, ts.), 57-78.

teknolojisinden yararlanılmaya başlanmış; böylece geleneksel hesaplama yöntemleri modern araçlarla desteklenerek daha sistematik bir hâle getirilmiştir.³⁰

Samiri dinî yılı, Yahudi takvimindeki Nisan ayına tekabül eden ve Samiri takviminde Çıkış 12:2 uyarınca “Birinci Ay”, Tesniye 16:1’de ise “Aviv Ayı” olarak adlandırılan dönemle başlar. Samiriler, Yahudi geleneğinde kullanılan ay adlarını benimsemek yerine, ayları birinciden on ikinci aya kadar sıralı sayılarla ifade etmeyi tercih ederler. Birinci ay, Gregoryen takvimine göre genellikle nisan ile mayıs aylarına denk gelir. Bununla birlikte tarihsel süreç içerisinde, özellikle dış etkileşimlerin arttığı dönemlerde bazı Samiri metinlerinde Müslüman ve Hristiyan takvimlerine ait ay adlarının da kullanıldığı görülmektedir.³¹

Samiriler, yazmalarını tarihlendirirken iki farklı kronolojik başlangıç noktası kullanmışlardır: Yaratılış yılı ve İsrailoğullarının Kenan diyarına giriş yılı. Bununla birlikte, ay adlarında olduğu gibi tarih belirtirken zaman zaman Hicrî takvime ve diğer yerel takvim sistemlerine de başvurdukları görülmektedir. Yaratılış ve Kenan’a giriş tarihlerinin kesinliği konusunda gelenek içi kaynaklar arasında bazı farklılıklar bulunsa da genel kabul gören hesaplamalara göre Gregoryen takviminde yaratılış yılı yaklaşık MÖ 4438’e, Kenan’a giriş ise yaklaşık MÖ 1638’e tekabül etmektedir. Bu tarihler günümüz Samiri topluluğu tarafından kronolojik hesaplamaların temel referans değerleri olarak kullanılmaktadır. Buna göre Gregoryen takvimindeki 2014–2015 yılları, Samiri takviminde Kenan’a girişten sonraki 3652–3653. Yıllara; yaratılıştan sonraki 6452–6453. yıllara karşılık gelmektedir. Bu çok katmanlı tarih sistemi, Samirilerin hem kendi kutsal tarihsel hafızalarını hem de çevre kültürlerle etkileşimlerini yansıtan özgün bir kronolojiyi muhafaza etmelerini sağlamaktadır.³²

Ay–güneş esaslı karma takvimlerde mevsimlerin her yıl aynı dönemlere denk gelmesini sağlamak amacıyla on dokuz yıllık döngü içerisinde yedi kez artık bir ay

³⁰ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 247.

³¹ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 247.

³² Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 248.

eklenmesi gerekmektedir. Hem Yahudi hem de Samiri takvim sistemlerinde bu uygulama bulunmakla birlikte, iki topluluğun artık ay ekleme yöntemleri birbirinden farklıdır. Yahudiler, artık yıllarda dinî yılın son ayı olan Adar'dan önce ek bir ay ilave ederken, Samiriler bu düzeltmeyi sabit bir kurala bağlı kalmaksızın ihtiyaç ortaya çıktığında gerçekleştirirler. Bu farklı uygulama, Yahudi ve Samiri bayramlarının bazı yıllarda birbirinden bir ay farkla kutlanmasına yol açmaktadır. Örneğin 2013 yılında Fısıh Bayramı Yahudiler tarafından 25 Mart'ta, Samiriler tarafından ise 23 Nisan'da başlatılmıştır. Buna karşılık 2014'te iki takvim arasındaki fark ortadan kalkmış; Yahudiler Fısıh'ı 14 Nisan'da, Samiriler ise 13 Nisan'da kutlayarak bayramı neredeyse aynı gün gerçekleştirmişlerdir. Samiriler liturjik yıl boyunca çeşitli dinî bayramları belirli tarihlerde idrak ederler. Buna göre birinci ayın on beşinci günü Fısıh Bayramı (*Pesah*), yine aynı ayın yirminci günü Mayasız Ekmek Bayramı (*Matsot*) kutlanır. Üçüncü ayın altıncı günü Haftalar Bayramı (*Şavuot*), beşinci ayın on beşinci günü ise *Simmut Sukot* olarak bilinen bayram gerçekleştirilir. Yedinci ayın ilk günü kutsal bir gün olarak kabul edilir; onuncu gün Kefaret Günü (*Yom ha-Kippurim*), on beşinci gün Çadırlar Bayramı (*Sukot*) ve yirminci gün de Çadırlar Bayramı'nın sekizinci günü olan *Şimini Atseret* kutlanmaktadır. Ayrıca on birinci ayın on beşinci günü *Simmut Pesah* bayramı yer alır. Samiriler, üç hac bayramında Gerizim Dağı'nın zirvesine hac maksadıyla giderler. Buna ek olarak yeni ayın başlangıcı da ikincil bir bayram günü olarak kabul edilir.³³

Giriş bölümünde de belirtildiği üzere Samiriler, Ester Kitabı'nda anlatıldığı şekliyle Yahudilerin Pers ülkesinden kurtuluşunu anmak amacıyla kutlanan Yahudi Purim Bayramı'nı kutlamazlar. Bununla birlikte, 1855 ve 1860 yıllarında Samiri topluluğunu ziyaret eden John Mills (1812–1873), *Three Months' Residence at Nablus* adlı eserinde Samiriler arasında Purim'e benzer nitelikte bir kutlamaya tanıklık ettiğini

³³ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 248.

aktarır. Mills'in gözlemlerine göre bu tören, Yahudi takvimindeki Adar ayından önce gelen Şevat ayında icra edilmekte ve "ayın son üç şabanında, Yahudilerin Ester aracılığıyla kurtuluşunu değil, Musa'nın İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarma görevini anmak amacıyla" gerçekleştirilmektedir. Yaklaşık altı saat süren bu tören hakkında Mills "Bu bayramı, bir kohenin yönettiği gibi yönetecek yasal bir yetkili yoktur" demiştir.³⁴ Bu kutlamanın Samiri takvimine ne zaman girdiği ve hangi dönemde sonlandırıldığına ilişkin kesin bir bilgi mevcut değildir. Dahası, sonraki Samiri kaynaklarında bu uygulamaya dair herhangi bir atfa rastlanmamakta ve günümüzde Samiri bayramlarının bir parçası olarak kabul edilmemektedir. Benzer şekilde, Kudüs Tapınağı'nın MÖ 164 yılında Yahuda Makabi tarafından yeniden inşa edilmesini ve kutsanmasını anmak amacıyla kutlanan sekiz günlük Hanuka Bayramı'nın (I. Makabeler 4:36–59; II. Makabeler 1:10–2:18) Samiri geleneğinde yer almadığı da açıktır.³⁵

2.2. Samiri Kültürüne Özgü Gün ve Bayramlar

Samiri toplumunun dini yaşamında gün ve bayramlar, yalnızca takvime bağlı ritüel pratiklerin ötesinde, köklü bir tarihsel geleneğin günümüze uzanan canlı tanıkları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kutlamalar, Samirilerin kendilerini hem Yahudi dünyası içinde konumlandırma hem de farklılıklarını vurgulama biçimlerinin en belirgin ifadelerinden birini oluşturmaktadır. Geleneksel Yahudi takviminden hem tarihlendirme hem de uygulama bakımından önemli farklılıklar gösteren Samiri bayramları, bu topluluğun Tevrat yorumundaki özgünlüğünü ve Gerizim Dağı merkezli teolojik yaklaşımını yansıtmaktadır.

2.2.1. Samiri Bayramları

Samiri bayramları, kendine özgü takvim sistemleri içinde hem dini hem de kültürel kodlarla örülmüş, derin anlamlar taşıyan kolektif pratiklerdir. Bu bayramlar,

³⁴ John Mills, *Three Months Residence at Nablus and an account of the Modern Samaritans* (London: John Murray, 1865), 266-267.

³⁵ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 249.

yalnızca dini bir takvimin ritüel uygulamaları olmanın ötesinde, Samirilerin tarihsel hafızasını, kimlik inşasını ve toplumsal bağlarını güçlendiren önemli kültürel mekanizmalardır. Bu ritüel pratikler, Samiri toplumunun dini kimliğini koruma ve gelecek nesillere aktarma işlevi görmekte, aynı zamanda antik İsrail geleneğinin sürekliliğini kanıtlayan yaşayan belgeler niteliği taşımaktadır. Fısıh ve Matsot'tan Simmun Sukot'a kadar uzanan bu bayramlar dizisi, Samirilerin binlerce yıldır süren kültürel direnişinin ve kimlik mücadelesinin en canlı ifadelerinden birini oluşturur.

2.2.1.1. Fısıh ve Matsot

Yabancılar tarafından en iyi bilinen Samiri bayramı Fısıh'tır (*Pesah*). Her yıl çok sayıda turist, seyirci ve basın mensubu, bu bayramın icrasına tanıklık etmek üzere Gerizim Dağı'nda toplanmaktadır.³⁶ Yahudi geleneğinde zamanla koyun kurbanının aile sofrası etrafında gerçekleştirilen *Pesah Sederi*yle sembolik bir anmaya dönüşmesine karşın, Samiriler bu dönüşümü benimsememiştir. Onlar Fısıh'ı, Çıkış 12. bölümde yer alan hükümler doğrultusunda, kurban ritüelini fiilen uygulayarak kutlamaya devam ederler. Samiri inancına göre Fısıh, Musa'nın bir tapınak inşa edilmeden önce yerine getirdiği bir ibadet olduğu için, mabet olmaksızın icra edilebilen tek Kurban Bayramı olma özelliğini taşır.³⁷

Yahudi geleneğiyle bir diğer fark ise Samirilerin Mayasız Ekmek Bayramı'nı Fısıh'tan bağımsız, müstakil bir bayram olarak kutlamalarıdır. Samiri geleneğine göre Fısıh kurbanı, Kitab-ı Mukaddes dönemlerinden bu yana kesintisiz biçimde Gerizim Dağı'nda sunulagelmıştır. Bununla birlikte, Samirilerin tarih boyunca değişen siyasî otoriteler altında yaşamak zorunda kalmaları, kurban ibadetinin her zaman aynı mekânda icra edilmesine imkân tanımamıştır. Ritüelin ayrıntıları zaman içinde bazı değişikliklere uğramış olsa da törenin temel yapısı korunmuştur.³⁸

³⁶ Emma Boltanski Aubin - Claudine Gauthier, *Penser la fin du monde* (Cnrs Éditions, 2014), 363-390.

³⁷ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 249.

³⁸ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 250.

Kurban edilmek üzere seçilen bir yaşındaki erkek kuzuların sayısı, topluluğun nüfusuna göre farklılık göstermiştir. Zira Kitab-ı Mukaddes'te “her ev halkı için bir kuzu” emredilmekte, “eğer bir kuzunun tamamı bir aile için fazla geliyorsa, komşu aileyle paylaşılabilir” belirtilmektedir (Çıkış 12:3–4). Nitekim topluluğun nüfusunun oldukça az olduğu 1970'lerin sonlarında yalnızca yedi kuzu kesilirken, günümüzde nüfusun artmasıyla kırkın üzerinde kuzu kurban edilmektedir. Kurbanlık kuzular yüzüldükten sonra olası kusurlara karşı dikkatlice incelenir, ardından şişlere geçirilir, tuzlanır ve taşla kaplı çukurlar—*tannurim* olarak adlandırılan fırınlar—içerisine yerleştirilir. Kurban hazırlığı ve pişirme işlemleri sırasında Fısıh'la ilgili Kitab-ı Mukaddes metinleri okunur ve dualar edilir. Gece yarısına doğru kuzular fırınlardan çıkarılır ve topluluk tarafından hep birlikte tüketilir.³⁹

Birinci ayın yirmi birinci gününde Mayasız Ekmek Bayramı kutlanmakta ve Tesniye 16:16 ile Çıkış 23:14–17 ve 34:18–23'te yer alan hac emirlerini yerine getirmek üzere yılın ilk hac yolculuğu Gerizim Dağı'nın zirvesine doğru gerçekleştirilmektedir. Tarihsel olarak, on dördüncü yüzyıldan yirminci yüzyılın başlarına kadar hacılar, Nablus dağının eteklerinde bulunan mahallelerinden yürüyüşe başlardı. Günümüzde ise hac ritüeli sabah erken saatlerde—yaklaşık saat dört civarında—Gerizim Dağı'ndaki sinagogda başlamakta ve sabah dokuz sularında dağın zirvesinde sona ermektedir. Hacılar, duaların okunduğu makamlarda veya sunaklarda defalarca durmaktadır.⁴⁰

2.2.1.2. Haftalar Bayramı

Levililer 23:15-16'da bildirildiği üzere Haftalar Bayramı (Şavuot), Fısıh'tan itibaren elli günün tamamlanmasının ardından kutlanmaktadır: “Şabat'tan sonraki gün, sallamalık demet sunusunu getirdiğiniz günden başlayarak tam yedi hafta sayın. Yedinci

³⁹ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 250-251.

⁴⁰ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 251.

Şabat'tan sonraki güne kadar elli gün sayın; o gün Rab'be yeni tahıl sunusu sunacaksınız.” Rabbin buyrukları doğrultusunda hesaplanan bu süre, yorum farklılıklarına neden olmuştur. Yahudi geleneksel yorumuna göre burada geçen “Şabat” ifadesi Fısıh gününü işaret ederken, Samiriler ve diğer Yahudi grupları bu ifadeyi kelimeyi literal biçimde ele almış dolayısıyla Haftalar Bayramı her zaman sekizinci haftanın ilk günü (Pazar) kutlanmıştır. Haftalar bayramı lüturjik yılın ikinci hac bayramıdır ve kutlamalar yedi gün boyunca sürmektedir.⁴¹

Bayram haftasının çarşamba gününe “Tevrat’ı Okuma Günü” ya da “Sina Dağı’nda Duruş Günü” adı verilmektedir. Bugün, Tanrı’nın Musa’ya On Emir’i vahyettiği zamanın anısı olarak kabul edilir. Anma kapsamında salı gecesi yarısından başlayıp çarşamba günü öğleden sonra saat altıya kadar süren özel bir ibadet programı düzenlenir. Törenin merkezinde Tevrat’ın tamamının okunması yer alır. Her bir On Emir bölümü okunduğunda Başkohen Tevrat tomarını yüksekçe kaldırarak metne sembolik bir vurgu yapar. Ayrıca Şavuot’tan hemen önceki Şabat günü “On Emir Şabatı” olarak isimlendirilir.⁴²

2.2.1.3. Çadırlar Bayramı

Yahudi dini takviminde yedinci ayın on beşinci gününe tekabül eden Sukot, yani Çardaklar Bayramı, Samiri topluluğunda da üçüncü hac bayramı olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte bayramın günümüzde Samiriler tarafından icra edilmiş biçimi Yahudi geleneklerinden belirli yönleriyle ayrılmaktadır. Bu farklılıklar arasında en dikkat çekici olanı, Samiri sözlü aktarımına göre Roma ya da Bizans dönemlerinde veya Müslüman egemenliğinin ilk yüzyıllarında şekillendiği kabul edilen bayram süresince inşa edilen çardakların açık alanlar yerine doğrudan evlerin içine yerleştirilmesi uygulamasıdır.⁴³

⁴¹ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 251.

⁴² Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 251.

⁴³ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 253.

Samiri toplumu, *Levililer* 23:40'ta zikredilen ve gelenekte “dört tür” olarak bilinen bitkisel öğeleri kullanarak Sukot, yani Çardaklar Bayramı için ritüel hazırlıklarını gerçekleştirir. İlgili ayette geçen “güzel meyve ağacı”, “hurma dalları”, “sık yapraklı ağaç dalları” ve “dere söğütleri”, Samiriler tarafından tek tek temin edilerek çardakların yapımında kullanılır.⁴⁴ Bu uygulama Yahudi geleneksel pratiğinden belirgin biçimde farklılık gösterir. Zira Yahudi cemaati bu dört türü bir demet hâline getirip ibadet sırasında ellerinde tutar ve belirli yönlerde sallayarak sembolik bir ritüel icra ederken Samiriler bu bitkileri doğrudan çardaklarının süslenmesinde kullanmaktadır.⁴⁵

Samirilerin inşa ettikleri çardakların bir diğer karakteristik özelliği yalnızca üst kısmının, başka bir ifadeyle çatısının bitki ve meyve süslemeleriyle donatılması, yan duvarlara yer verilmemesidir. Bu açık mimari form, ritüel ile doğa arasında doğrudan bir temas kurma anlayışını yansıtmaktadır. Günümüz Samirileri *Levililer*'de geçen güzel ağaç meyvesi ifadesini narenciye türleriyle ilişkilendirir; buna ek olarak hurma dalları, sık yapraklı ağaçlardan elde edilen dallar ve akarsu kenarlarında yetişen özel bitki türleri kullanılmaktadır. İlginç biçimde kırmızı biber gibi gelenekte yer almayan unsurların da süsleme amaçlı kullanıldığı görülmektedir.⁴⁶

Samiri sözlü geleneği bu dört tür bitkiyle çardakların inşasına başlanmasının kadim bir uygulama olduğunu aktarmaktadır; ancak bu geleneğin sözlü aktarımın ötesine geçen daha eski köklere sahip olabileceği düşünülmektedir. *Nehemya* 8:15'te anlatıldığı üzere İsrailoğulları dağlara çıkarak “zeytin, yabani zeytin, mersin, hurma ve sık yapraklı ağaçların dallarını” toplayarak çardaklar inşa etmişlerdir. Bu durum benzer bir uygulamanın tarihsel olarak daha geniş bir İsraili topluluk pratiği içinde yer aldığına

⁴⁴ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 253.

⁴⁵ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 253.

⁴⁶ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 253.

işaret etmektedir. Nitekim, Karaai Yahudileri de çardaklarını benzer biçimde bu dört türle inşa etmeye devam etmektedir.⁴⁷

Yedi gün süren bayramın ilk günü Samiriler için hac ibadetinin yerine getirildiği gündür. Bugün, özel duaların okunması, sevinçli bir atmosferin hâkim olması ve topluluk içinde dayanışma ruhunun öne çıkmasıyla şekillenir. Aile bireyleri sukka olarak adlandırılan çardakların altında bir araya gelir, bu kutsal yapıları ziyaret eder ve onlara saygı gösterirler. Ancak Yahudi uygulamasından farklı olarak Samiriler bu çardakların altında geceyi geçirmezler.⁴⁸

2.2.1.4. Simmut Pesah ve Simmut Sikot

Biri Pesah'tan altmış gün, diğeri ise Sukot'tan altmış gün önce ve daima bir Şabat günü kutlanan iki yarı-bayram niteliğindedir. Bu özel günlerden bir hafta önce başkohen, önümüzdeki altı aylık döneme ait takvimi hazırlayıp cemaate dağıtır. Aynı zamanda cemaat üyeleri, *Çıkış* 30:11–16'da bahsi geçen “fidye”yi, günümüzde beş Yeni İsrail şekeli olarak sembolik bir bedelle öderler.⁴⁹

“Simmut” terimi kelime anlamıyla “buluşma” ya da “birleşme”yi ifade etmekle birlikte kavramsal içeriği tam olarak açıklık kazanmamıştır. Günümüzde Samiri topluluğu Simmut Pesah'ta, Tanrı'nın Harun'u Musa'ya gönderdiği ve Musa'nın Tanrı'dan aldığı tüm mesajları Harun'a aktardığı olayı (*Çıkış* 4:27–28) hatırlamaktadır. Simmut Sukot ise *Sayılar* 20:22–29'da anlatıldığı üzere, Eleazar'ın Hor Dağı'nda kohenlik görevine atanmasının anıldığı gündür.⁵⁰

2.2.2. Samiri Özel Günleri

Samiri dini takviminde yer alan özel günler bu kadim topluluğun kendine has teolojik yapısını ve ritüel geleneğini yansıtan önemli zaman dilimleridir. Geleneksel Yahudi takviminden tarihsel, uygulama ve anlam bakımından farklılık gösteren bu

⁴⁷ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 253.

⁴⁸ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 253.

⁴⁹ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 254.

⁵⁰ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 254.

günler Samirilerin dini kimliklerinin korunmasında ve nesiller arası aktarımda kritik rol oynamaktadır. Özellikle yedinci ayın ilk günü (Yom Teruah), Kefaret Günü (Yom Kippur) ve Çadırlar Bayramı'nın sekizinci günü (Şemini Atseret) gibi özel zamanlar Samiri ritüel yaşamının teolojik ve toplumsal boyutlarını ortaya koyan önemli örneklerdir.

2.2.2.1. Yedinci Ayın İlk Günü

Yahudi takvimine göre Tişri ayının ilk günü dini yılın başlangıcı olarak kabul edilir ve bugün, Yahudilikte Yeni Yıl'ın (Roş Haşanah) başlangıcını simgeler. Ancak aynı gün Samiriler açısından farklı bir anlam taşımaktadır. Samiriler için bugün bir bayram günü olarak kutlanmakta olup Yahudi geleneklerindeki gibi Yeni Yıl olarak değerlendirilmemektedir. Tarihsel olarak Samiri toplumu bu günde şofar çalma uygulamasını benimsememiştir; ancak günümüzde belirli ölçüde Yahudi pratiklerine yaklaşarak bu ritüeli uyguladıkları gözlemlenmektedir. Bu gün aynı zamanda On Pişmanlık Günü'nün ilki olarak kabul edilir ve yaklaşan Kefaret Günü'ne (Yom Kippur) manevi hazırlığın bir parçasıdır. Bu çerçevede yapılan ibadet ve dualar, özellikle tövbe ve arınma temaları etrafında şekillenmektedir.⁵¹

2.2.2.2. Kefaret Günü

Yom Kippur, yani Kefaret Günü Samiri liturjik takviminde en kutsal ve en önemli dini günlerden biri olarak kabul edilir. Bu günde topluluğun bir yaşını doldurmuş tüm bireylerinin – kadın, erkek ve çocuk ayrımı gözetmeksizin – yirmi dört saat süreyle yiyecek ve içecekten tamamen uzak durmaları gerekmektedir. Bununla birlikte yalnızca anneleri tarafından emzirilen bebekler bu yükümlülüğün dışında tutulur. Oruç ibadetinde olduğu gibi sinagogta gerçekleştirilen ibadetler de kesintisiz yirmi dört saat sürer; ancak bu durum her bireyin ibadet süresince sinagogda fiziken bulunması gerektiği anlamına gelmez. Bu kutsal günde her türlü dünyevi çalışma da

⁵¹ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 252.

kesin biçimde yasaktır.⁵² Günümüzde Samiri toplumu bu özel günü şofar sesiyle başlatıp yine şofar sesiyle sonlandırmaktadır; bu uygulama kadınların sinagogtaki toplu ibadetlere katılım gösterdiği nadir günlerden biridir. Kutsal metinlerde özellikle *Levililer* (16; 23:27–32) ve *Sayılar* (29:7–11) kitaplarında belirtildiği üzere cemaatin tüm üyeleri bu günde bireysel ve kolektif günahlarından arınmak amacıyla tövbe ederler. Gerizim Dağı üzerinde bulunan sinagogta Samiri geleneğinin en kutsal nesnelerinden biri olan Abişa Tomarı törenle çıkarılır ve cemaat bu tomar aracılığıyla kutsanır. Aynı zamanda cemaat üyeleri festival boyunca Başkohen'e iyi dileklerini sunar; bu pratik sembolik bir kutsama biçimi olarak kabul edilir.⁵³

Kefaret Günü'nün sona ermesinin ardından topluluk üyeleri geleneksel bir bayram yemeğiyle oruçlarını açar. Bu yemeğin ardından ertesi sabah Samiri dini takviminin bir diğer önemli festivali olan Çardaklar Bayramı'na (Sukkot) yönelik hazırlıklar başlatılır. Hazırlık süreci bayram boyunca kullanılacak olan sukka ya da diğer adıyla “çardak”ın temel yapısal iskeletinin kurulmasıyla başlamaktadır.⁵⁴ Bu çardaklar hem sembolik hem de ritüel işlev taşıyan mekânlardır ve bayram süresince ibadetler ile toplu etkinliklerin merkezi konumundadır.

2.2.2.3. Çadırlar Bayramı'nın Sekizinci Günü (Şimini Atseret)

Yedinci ayın yirmi ikinci günü, yani Çadırlar Bayramı'nın sekizinci günü, kutlamalar Tevrat'ı taşıyan kohen ya da kanturun sinagog cemaati etrafında dans benzeri bir hareketle dolaşmasıyla sona erer. Samiri geleneğinde kökeni Bizans dönemine uzanan bir uygulamaya göre, Şimini Atseret gecelerinde Sukot Bayramı'nda kullanılan hurma dalları yakılır; aynı zamanda çardaklar sökülür ve kurumuş dallar ateşe verilir. Hem Ebü'l-Feth'in kroniğinde hem de 1908 yılında derlenen II. Kronik'te bu uygulama Samiri lideri Baba Raba ve yeğeni Levi'nin önderliğinde Bizans kuvvetlerine karşı

⁵² Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 252.

⁵³ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 252.

⁵⁴ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 252.

kazanılmış bir zaferin anısı olarak açıklanır. Günümüzde de Samiri topluluğu bu uygulamayı söz konusu tarihsel zaferin anılması bağlamında sürdürmektedir.⁵⁵

3. Kimlik Tanımları ve Çeşitleri

“Kimlik” kavramı günümüzde sosyal bilimler, kültür ve siyaset alanlarında yoğun biçimde tartışılan ve geniş bir literatür üreten temel kavramlardan biridir. Başta sosyoloji, sosyal psikoloji, felsefe, edebiyat, siyasal bilimler ve antropoloji olmak üzere pek çok disiplin kimliği kendi kuramsal çerçevesi ve yöntemsel yaklaşımı doğrultusunda ele almaktadır. Farklı disiplinlerin aynı kavrama çeşitli perspektiflerden yönelmesi kimlik literatürünün zenginleşmesine önemli katkılar sunmakla birlikte, kavramın çok boyutlu yapısı analitik düzeyde belirli güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle kimlik çalışmalarında ele alınan sorunsalın hangi boyut üzerinden inceleneceğinin açık biçimde belirlenmesi ve buna uygun bir kavramsal sınırlandırmanın yapılması önem taşımaktadır.⁵⁶

Bu bağlamda kimlik ve toplumsal kimlik kavramlarına ilişkin literatürde çok sayıda tanımla karşılaşmak mümkündür. Aydoğdu’ya göre, kimlik tanımlarının çok boyutlu ve çeşitli bir görünüm sergilemesine rağmen bu tanımların ortak paydasında “özne” olma vurgusunun yer alması kavramın anlaşılmasını, çözümlenmesini ve eleştirel biçimde sorgulanmasını kolaylaştırmaktadır.⁵⁷ Kimlik kavramı köken itibarıyla Latince *idem* sözcüğünden türemiş olup aynılık ve süreklilik anlamlarını içermektedir. Türkçe’de ise “kimlik” terimi, “kim” soru kökünden hareketle oluşmuş; bireyin kim olduğunu, başkalarından nasıl ayrıştığını ve belirli bir topluluğa aidiyetini ifade eden bir anlam alanı kazanmıştır.⁵⁸ Connolly’ye göre kimlik, bireyin bilinçli tercihlerinden ya da

⁵⁵ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 254.

⁵⁶ Ramazan Saim Dalbay, “Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/31 (2018), 162.

⁵⁷ Hüseyin Aydoğdu, “Modern Kimlikte Öznenin Ölümü”, *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 116-117.

⁵⁸ Aydoğdu, “Modern Kimlikte Öznenin Ölümü”, 117.

gönüllü kabullerinden ziyade ne olduğu ve toplumsal bağlam içinde nasıl tanımlandığıyla yakından ilişkilidir. Bununla birlikte kimlik, varlığını sürdürebilmek için zorunlu olarak farklılığa ihtiyaç duymakta; kendi sınırlarını ve kesinliğini pekiştirme sürecinde bu farklılığı çoğu zaman ötekileştirici bir mekanizma aracılığıyla yeniden üretmektedir.⁵⁹ Gleason’a göre “kimlik” kavramı, sosyal bilimlerde özellikle 1950’li yıllardan itibaren birey ile toplum arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla yaygın biçimde kullanılmaya başlanmış; bireyin kendisini nasıl tanımladığı ve hangi toplumsal bağlamlara ait hissettiği sorularıyla doğrudan ilişkilendirilmiştir.⁶⁰

Weeks’e göre ise kimlik, bireyin başkalarıyla paylaştığı benzerlikler ve ayrıştığı farklılıklar çerçevesinde şekillenen bir aidiyet meselesi olarak ortaya çıkmaktadır.⁶¹ Türk Dil Kurumu’nun Türkçe Sözlüğü’nde kimlik, toplumsal bir varlık olarak insanı tanımlayan belirti, nitelik ve özellikler ile bireyin belirli bir kişi olarak tanınmasını mümkün kılan koşulların bütünü şeklinde açıklanmaktadır.⁶²

Bauman’a göre kimlik, temelde belirsizlikten kaçma arayışını ifade eden bir kavramdır. Birey kendisini nereye ait hissettiğinden emin olamadığı; davranış kalıpları ve toplumsal beklentiler arasında hangi konumda durduğunu ve çevresindekiler tarafından bu konumun nasıl kabul edileceğini kestiremediği anlarda kimlik üzerine düşünmeye başlar. Bu yönüyle kimlik, bireyin yaşadığı ontolojik ve toplumsal belirsizliğe verilen bir yanıttır. Bauman, “kimlik” kavramının her ne kadar sabit bir adlandırma izlenimi verse de gerçekte bir yüklem gibi işlediğini ve daha çok geleceğe dönük bir yönelim taşıdığını vurgular. Çoğu zaman maddi ya da toplumsal bir varlığın değişmez bir niteliği olarak algılansa da kimlik, ontolojik açıdan tamamlanmış bir durumdan ziyade bir proje ve tasarım niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda kimlik, arzu

⁵⁹ Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, 92-93.

⁶⁰ Philip Gleason, “Identifying Identity: A Semantic History”, *Journal of American History* 69/4 (1983), 194.

⁶¹ Jeffrey Weeks, *Farklılığın Değeri, Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, çev. İrem Sağlam (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), 85.

⁶² *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 1324.

edilen ya da hedeflenen durumun mevcut olana yansıtılması olarak ortaya çıkmakta; ancak bu süreçte “olan”, “istenen”e karşı kendi sınırlılıklarıyla direnmektedir. Dolayısıyla kimlik mevcut olanın eksikliği ve tamamlanmamışlığının dolaylı biçimde kabul edilmesini de içeren bir inşa sürecine işaret etmektedir.⁶³

3.1. Samiri Kimlik İnşası

Samiriler, Kudüs’ten yaklaşık seksen kilometre uzaklıkta işgal altındaki Batı Şeria’nın kuzeyinde “Küçük Şam” olarak da adlandırılan Nablus şehrinin Gerizim dağı eteklerinde bulunan Luza Köyü’nde ve Tel Aviv’in Holon şehrinde yaşamlarını sürdüren, yaklaşık 800 kişilik nüfuslarıyla günümüzde yaşayan etnik temelli bir azınlık dini gruptur. Azınlık topluluklar, hemen her toplumda ya çoğunluğun dayattığı dışlayıcı ve ayrıştırıcı politikalar (segregasyon) ya da kendi kimliklerini ve bütünlüklerini muhafaza etme yönündeki savunmacı tutumları (separasyon) sonucunda, belirli coğrafi alanlarda yoğunlaşarak demografik bir bölgede gettolaşmaktadır.⁶⁴ Ancak Samirî topluluğunun mekânsal yoğunlaşması, klasik anlamda bir dışlama ya da zorunlu yerleştirme politikasının ürünü değildir. Samirîlerin tarihsel olarak Gerizim Dağı ve çevresinde konumlanmaları herhangi bir devlet politikası, hukuki yaptırım ya da idarî dayatma sonucunda ortaya çıkmamış; aksine kutsal mekân anlayışlarının ve dinî yükümlülüklerinin doğal bir uzantısı olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda Gerizim Dağı, Samirîler açısından yalnızca tarihsel bir yerleşim alanı değil, ibadet pratiklerinin, kolektif hafızanın ve kimlik inşasının merkezinde yer alan teolojik bir odak noktasıdır. Dolayısıyla Samirîlerin mekânsal yoğunlaşması zorunlu bir gettolaşmadan ziyade, inanç temelli ve gönüllü bir yerleşim tercihi olarak değerlendirilmelidir.

“Samiriler kimdir?” sorusu, ilk bakışta basit bir kimlik tespiti gibi görünse de bu soruya verilen yanıtlar çoğu zaman cevabı verenin konumuna, inanç sistemine ve

⁶³ Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 112.

⁶⁴ Ramazan Çınar - İhsan Çapcıoğlu, “Dini-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi: Altındağ Olayları Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 12.

tarihsel bakış açısına göre değişkenlik göstermektedir. Samiriler, bu soruyu kendi dinsel gelenekleri ve tarihsel hafızaları üzerinden yanıtlarken; Yahudiler bu topluluğa dair kendi teolojik ve tarihsel yaklaşımlarını esas alarak farklı bir tanımlamada bulunmaktadır. Literatürde ise Samiri kimliği çoğunlukla tarihsel belgeler, kutsal metin okumaları, etnografik gözlemler ve dinler tarihi çerçevesinde ele alınmakta; bu da kimliğin çok katmanlı ve tartışmalı bir yapıda değerlendirildiğini göstermektedir.

3.1.1. Samirilerin Kendilerini Tanımlama Pratikleri

Samiriler, kendi kimliklerini tarihsel süreklilik, kutsal metinlere bağlılık ve ilahi emirleri eksiksiz şekilde uygulama ilkesi üzerinden tanımlarlar. Bu topluluğun mensupları için Samirilik, etnik veya kültürel bir aidiyetten öte, Tanrı'nın Musa Peygamber aracılığıyla İsrailoğullarına ilettiği hakiki yolun bugünkü temsilidir.⁶⁵

Samiriler, kendilerini İsrailoğullarının asli ve özgün mirasçıları olarak görmekte, Yahudiler'in ise doğru yoldan uzaklaştıklarına inanmaktadır. Orta Çağ kroniklerinde Yahudileri; “hakikatten sapan İsrailoğulları”, “isyancılar”, “heretikler”, “dalalet ehli” gibi ifadelerle nitelemişlerdir.⁶⁶

Samiri inancına göre “Samiri” ismi İbranice שמר kökünden türemiş olup “korumak”, “gözetmek”, “muhafaza etmek” anlamlarını taşımaktadır. Samiri topluluğu bu kelimeye “*yasanın koruyucuları*” anlamını yüklemiştir.⁶⁷ Bunun yanı sıra Samiriler, soylarını ve dini kimliklerini farklı biçimlerde ifade etmektedir. İsrailoğulları soyundan geldiklerini vurgulamak amacıyla kendilerini “*İsrailoğulları*”⁶⁸ *İsrailoğlu Şamerimler* (*Samiriler*)⁶⁹; Yusuf'un ve Harun'un torunu Pinehas'ın soyuna mensup olduklarını

⁶⁵ John Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (London: SCM Press, 1964), 22-25.

⁶⁶ Abu'l-Fath, *The Kitâb al-Tarikh of Abu' l-Fath*, çev. Paul Stenhouse (Sydney: Mandelbaum Trust, 1985), 305-306.

⁶⁷ Gerçekcioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, 19.

⁶⁸ *The Samaritan Chronicle: Or the Book of Joshua the Son of Nun*, çev. Oliver Turnbull Crane (New York: John B. Alden, 1890), 68.

⁶⁹ Cohen, *A Samaritan Chronicle*, s. 6 (I:6), s. 12 (IV:10); Adler ve Seligsohn, “Une Nouvelle Chronique Samaritaine”, *Revue des Études Juives* 44 (1902), s. 74.

belirtmek için *Yusuf ve Pinehas oğlu Samiriler*”,⁷⁰ *Yusuf oğlu Şamerimler*, *Yusuf ve Pinehas oğlu Şomrimler*,⁷¹ Musa’nın getirdiği ilahi yasanın koruyucu olduklarına dair inançlarını ifade etmek için *koruyan / gözeten İsrailoğulları* ve *Samiri* kelimesinin Arapça karşılığı olan *el- hafizin (koruyanlar, muhafaza edenler)*⁷² şeklinde nitelendirirler.

3.1.2. Yahudi Perspektifinden Samiri Kimliği

Samiri: Tanah’ın II. Krallıklar Kitabı’nda yer alan anlatıma göre “Samiri” terimi, İbranice şomronim kelimesinden türemektedir. Bu ifade “Şomron (Samiriye şehrinde ikamet edenler” anlamına gelmektedir. Söz konusu terim Asur istilasından önce kuzeyde yer alan İsrail Krallığı’na bağlı olan Samiriye bölgesinde yaşayan halkı tanımlamak amacıyla kullanılmıştır.⁷³ Tanah’ta yalnızca bir yerde zikredilen şomronim kelimesi yalnızca Samiriye bölgesinde yaşayan halkı nitelendirmektedir. Buna karşılık Talmud ile Flavius Josephus’un Yahudi tarihine dair aktarımlarında aynı terim yine Samiriye yöresinde yaşayan fakat etnik ve dini bakımdan heterojen bir topluluğu tanımlamak için kullanılmaktadır.⁷⁴ Şomronim terimi tarihsel süreçte anlam genişlemesine uğramış ve ilk kullanımındaki yerel tanımlayıcı işlevinin ötesine geçerek, kimlikel bir içeriğe bürünmüştür.

Kutim: Talmud’da Samiriler için kullanılan “Kutim” terimi günümüzde Irak sınırları içinde bulunan Kuta (Tel İbrahim) şehrinden gelmektedir. Geleneksel Yahudi kaynaklarına göre bu adlandırma Asur İmparatorluğu’nun İsrail’in kuzeyinde yer alan Samiriye bölgesini ele geçirmesinin ardından uyguladığı iskan politikasıyla doğrudan ilişkilidir. Geleneksel Yahudi kaynaklarına göre Samiriler, Asur İmparatorluğu’nun

⁷⁰ Abu’l-Fath, *The Kitâb al-Tarikh of Abu’ l-Fath*, 68,75.

⁷¹ Elkan N. Adler - M. Seligsohn, *Une Nouvelle Chronique Samaritaine* (Revue Des Etudes Juives, 1902), 44/70.

⁷² Abu’l-Fath, *The Kitâb al-Tarikh of Abu’ l-Fath*, 56.

⁷³ Gerçekcioğlu, *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*, 20.

⁷⁴ Montgomery - James Alan, *The Samaritans, the earliest Jewish sect; their history, theology and literature* (Philadelphia,: The John Winston Co., 1907), 155-156.

İsraililere ait olan Samiriye şehrini ele geçirmesinin ardından bu bölgeye kendi egemenliği altında bulunan çeşitli bölgelerden halklar getirerek bölgeyi yeniden iskan etmiş, böylece homojen olmayan, etnik ve dini bakımdan çeşitlenmiş bir toplum yapısı ortaya çıkmıştır. Talmud'da ve Josephus'un tarihsel anlatılarında Samiriler için en yoğun nüfusun geldiği bölgeye nispeten Kuta'dan gelenler anlamında Kutim adı kullanılmıştır.⁷⁵

Minim: Talmud'da Samiriler için yalnızca “Kutim” ifadesi değil, aynı zamanda “Yahudi inancından sapanlar” anlamına gelen *Minim* terimi de kullanılmaktadır.⁷⁶ İbranice kökenli bu kavram Yahudi geleneğine ve inanç sistemine aykırı görüşlere sahip kişiler için tercih edilir. Talmud'da Samiriler için hem etnik bir aidiyeti ima eden “Kutim” hem de inançsal sapmayı ifade eden *Minim* terimlerinin kullanılması, bu topluluğun Yahudi otoriteleri nezdindeki dini ve etnik düzeyde eşzamanlı bir dışlama sürecine tabi tutulduklarını göstermektedir. Yahudi dini geleneğine aykırı düşen, mezhep dışı ya da heterodoks grupları tanımlamak için kullanılan “Minim” terimi sadece teolojik bir ayrım değildir, aynı zamanda dini kimliğin sınırlarını çizmektedir. Ayrıca bu kullanım klasik “öteki” inşası süreçlerinden biri olarak da değerlendirilebilir. İnanç sistemi içinde sapkın olarak etiketlenen gruplar genellikle sosyal bütünlüğü tehdit eden unsurlar olarak görülür. Samiriler de bu bağlamda hem teolojik hem toplumsal normlara aykırı olarak konumlandırılarak Yahudi cemaatinin dışına itilmiştir.

Yahudi literatüründe Samirileri tanımlamak amacıyla kullanılan *Kutim* ve *Minim* gibi terimlerin yanı sıra, Şekem bölgesine atıfla “Şekemde yaşayan akılsız insanlar” gibi ifadeler de kullanılmıştır.⁷⁷ Öte yandan tarihçi Josephus, Samirileri coğrafi yerleşim

⁷⁵ Babil Talmudu, Sanhedrin, 21b–22a.

⁷⁶ Babil Talmudu, Sanhedrin, 90b.

⁷⁷ Sirak, 50:25-26.

bağlamında tanımlayarak, yaşadıkları bölgeye nispetle “Şekemiler” ifadesini kullanmıştır.⁷⁸

3.1.3. İslam Geleneğinde Samiriler

İslam geleneğinde Samiriler, müstakil ve tarihsel bir topluluk incelemesinden ziyade öncelikli olarak Kur'an'da zikredilen Samiri figürü çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu nedenle konuya ilişkin değerlendirmelerin temel referans zeminini Kur'an oluşturmaktadır.

Samiri kıssasının yer aldığı Taha suresi, araştırmacıların tahminlerine göre 615 yılı civarında Mekke'de nazil olmuştur. Kur'an'da Samiri ismi yalnızca üç kez geçmekte olup bu atıfların tamamı Taha suresi içerisinde yer almaktadır. Buna karşılık buzağı heykeline ilişkin anlatı Samiri ismi zikredilmeksizin Taha suresinden birkaç yıl önce nazil olan Araf suresinde de yer almaktadır. Bu çerçevede buzağı heykeli anlatımı Samiri kıssasından önce yapılmıştır. Ancak Araf suresinde tevhid inancından şirke sapma bağlamında daha genel bir çerçevede zikredilen kıssa Taha suresinde Samiri adı verilen belirli bir figür üzerinden aktarılmaktadır. Araf suresindeki genel tasvire ek olarak Taha suresinde Samiri karakteri buzağıyı yapma metodu, Hz. Musa'nın buzağıyı parçalaması ve Samiri'yi cezalandırması gibi detaylara yer verilmesi Mekke'de Samiri'ye denk gelen özel bir karaktere işaret olarak anlaşılabilir.⁷⁹

Kur'an'da Samiri, özellikle Taha Suresi'nde Hz. Musa kıssası çerçevesinde zikredilmekte ve İsrailoğulları'nın buzağıya tapma hadisesiyle ilişkilendirilmektedir.⁸⁰ Bu anlatıda Samiri, Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda bulunduğu sırada kavmi arasında fitne çıkaran ve altından buzağı yaparak topluluğu saptıran kişi olarak tasvir edilmektedir.

⁷⁸ 10.03.2026 10:23:00

⁷⁹ Yasin Meral, *SamiriMeral, _ITEM* (Ankara: Ankara Okulu YayATION {"citationID"

⁸⁰ Taha, 20: 85-97.

Samiri ismi, Taha suresinde buzağıyı yapan şahsiyeti ifade etmek üzere üç kere zikredilmektedir. Buna karşılık buzağı heykelinden bahseden Araf suresinde ise Samiri adına açıkça bir atıf yapılmamaktadır. Bu farklılık, iki surenin anlatı kurgusu ve vurgu noktaları bakımından ayrıştığını göstermektedir. Nitekim bazı araştırmacılar Taha suresinde buzağının yapımını ve Samiri'nin bireysel rolünün ön plana çıkarıldığını; Araf suresinde ise Allah'ın emrine muhalefetin ön plana çıkarıldığına dikkat çekmektedirler.⁸¹ Samiri kelimesinin anlamı, özel isim niteliği taşıyıp taşımadığı ve etnik aidiyetinin ne olduğu gibi pek çok husus tartışılmalıdır.⁸²

Tefsirlerde Samiri'nin kimliğine ilişkin çok farklı yorumlar yer almaktadır. Bu yorumlar temelde iki ana eksen etrafında tasnif edilebilir. Birincisi, Samiri kelimesinin etimolojik kökeni, ikincisi ise Samiri'nin özel adı, mesleği, kabilesi gibi şahsiyetiyle ilişkilendirilen rivayetleri kapsamaktadır. Bu yorumlar şu şekilde listelenebilir:

Samiri kelimesinin etimolojisine yönelik rivayetler:

1. Samiri, Yahudi mezhebi olan Samiri topluluğuna nispet edilmektedir. Bu çerçevede kelimenin, “Samirilere mensup” anlamı taşıdığı ileri sürülmektedir. Bu iddia kavramı aynı zamanda “Samaryalı”, “Samireli”⁸³ ya da “Şomronlu” şeklindeki coğrafi ve etnik nispetlerle ilişkilendirmektedir.⁸⁴

⁸¹ İADDIN ZOTERO_ITEQurDIN ZOTERO_ITEM CSL_CITATION
{citationID:"TywYsd11",properties:{formattedCitationID:"(The University of Leeds, Doktora Tezi, 2000)",105.

⁸² İADDIN ZOTERO_ITEM CSL_CITATION
{citationID:"MHkeL7n5",properties:{formattedCitationID:"Hollow Sound Q.20:83-0:83N ZOTERO_ITEM CSL_CITATION {citationID:"MHkeL7nJournal of Semitic Studies 47/1 (2002), 45-46.

⁸³ İbn Atiyye, Samire beldesini Mısır'da gösterirken, Kurtubi Şam'da göstermektedir. Blkz. Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2021), 106.

⁸⁴ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camimmed b. Cerir et-Taberi, ON İli*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki (Kahire: Daru Hicr, 2001), c. 16: 152; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefs. Abdullah b.*, ed. Halil Me b. Abdulmuhsin et-Turki (Kahire: Daru Hicr, 2001), c. 16: 152; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *iTefs. Halil Me b. Abdulmu*, ed. Mustafa es-Seyyid Muhammed (Kahire: Mire: Daru Hicr, 2001), c. c. 9: 363; Mahmud el-Âlûsî, *R ed. Mustafa*, ed. Muhammed Hüseyin el-Arab (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997),c.9: 357; es-Süyûti, *ed-Durruhammed Hü*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Tyrut: Daru'l-Fikr, 1997),c.9: 357;c.10: 235; Muhammed Emin el-Hararî, *Hadd. Abdullah b. Abdulmu*, ed. Hadullah b. Abdulmuhsin et-Tyrut: Darvkî'n-Necât, 2008), c. 17: 374; Muhammed et-Tahir İbn Âşûr, *et-Tahradullah b. Abd* (Tunus: ed-Dh b. Abdulmuhsin et-Tyrut: Darvkî c.16: 279; Fahreddin er-Râzî, *Tefs nus: ed-Dh b. Abdu* (Beyrut: Daru b. Abdulmuhsin c.11: 101; Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyt: Daru b. Abdulmuhsin*,

2. Samiri “Sümerli” manasına gelmektedir.⁸⁵

Samirinin adı ve özelliklerine dair rivayetler:

1.İsrailoğullarının ileri gelenlerindendir.⁸⁶

2.Kirman beldesindendir.⁸⁷

3.Bacerma beldesindendir.⁸⁸

4.Adı, Munda’dır.⁸⁹

5. Adı, Musa b. Zafer’dir.⁹⁰

6.Hz. Musa’nın Kıbtî bir komşusu olup İsrailoğullarından değildir.⁹¹

ed. Ahmed Habib Kasiruuhsin c.11: 101; Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-c. 7: 205; Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Ğarnâtî, *el-Bahrumed Habi*, ed. Adil Ahmed Ali Muavvad (Beyrut: Daruu Daruumed Ali Muavvad (Bey c.6: 248.

⁸⁵ EbuDIN ZOTERO_ITEM CTefsIN ZOTERO_IT, fhIN ZOTERO_ITEM (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), c.3:245.

⁸⁶ b. SSIN ZOTERO_ITEM CTefsIN ZOTERO_, fsIN M.BeIN ZOTERO_ITEM CSL_CITATION {"citationID":"J6sQNEc.3: 37; el-Hararî, *HadeIN ZOTERO_ITEM CSL_CI*, c.17: 374; el-Ğarnâtî, *el-Bahru374; el-*, c. 6: 248; Ebu Muhammed Abdulkahir İbn Atiyye, *el-Muharrer; Ebu Muh*, ed. Mecd Mekki (Beyrut: Daru hak İbn Atiyye, J6sQNEc.3: 37; *et-Tibyecd Mekki* (Beyrut: Dar, c. 7: 205.

⁸⁷ ez-ZemahOTERO_TefsahOTERO_IT, 663; hOTERO_ITEMTefs3; hOTERO_ITEM CSL_CI, c.9: 363; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-C9: 363; Muhammed b. Ahm*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), c. 14: 118; el-Âlûsî, *R ed. Abdulla*, c.9: 357; es-Süyûtî, *ed-Durru57; es-Sü*, c.10: 231; el-Hararî, *Had.10: 231; el-HarReyh10*,c.17: 374; İbn Âşûr, *et-Tahr4; İbn Âşûr*, c.16: 280-294; er-Râzî, *Tefs16: 280-294; er-Râ*, c.11: 101; el-Ğarnâtî, *el-Bahru101; el-*, c.6: 248; İbn Atiyye, *el-Muharrer İbn Atiy*, 1261; et-Tİbn Aet-Tiby et-Tİbn Atiyye, *sin*, c.7: 205; Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *Kit.7: 205; Ahmed b. M*, ed. Muhammed Ali el-Meliced es-Sa’lebl-Matbaatü’l-Amîretü’ş-Şarkiyye, 1907), 117.

⁸⁸ ez-ZemahahOTERO_TefsahOTERO_IT, 663; hOTERO_ITEMTefs3; hOTERO_ITEM CSL_CI, c.9: 363; el-Âlûsî, *R c.9: 363; e*, c.9: 357; es-Süyûtî, *ed-Durru57; es-Sü*, c.10: 228; el-Ğarnâtî, *el-Bahru228; el-*, c.6: 248; es-Sa’lebî, *Kit.6: 248; es-Sa’lebî*, 117.

⁸⁹ el-l-DIN ZRI-DIN ZOTERO, c.9: 357; el-Ğarnâtî, *el-Bahru57; el-Ğ*, c.6: 248; es-Sa’lebî, *Kit.6: 248; es-Sa’lebî*, 117; Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî - William M. Brinner, *‘Arā’is al-Majālis fî Qişāş al-Anbiyā’* (Leiden: Brill, 2002), 345.

⁹⁰ ez-ZemahahOTERO_TefsahOTERO_IT, 663; Muhammed b. Cerir et-Taber"ciT 663; Muhammed b. Cerir, ed. Muhammed Ebu Cerir et-Taber"citationID":"jN4zuiW6","properties":{"formattedCTefs. Muhammed Ebu Cerir, c.9: 363; Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *Durcu: 363; A*, ed. Tal3; Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî, erties":{"fo}, c. 2: 293; el-Âlûsî, *R ed. Tal3; A*, 357; el-HararulkHad57; *el-Hararulkahir b.*, c.17: 375; İbn Âşûr, *et-Tahr 375; İbn Âşûr*, c.16: 280; el-Ğarnâtî, *el-Bahru280; el-*, c.6: 248; es-Sa’lebî, *Kit.6: 248; es-Sa’lebî*, 117.

⁹¹ el-KurtubZOTel-CtubZOTERO_ITEM CSL_CITA, c. 14: 118; el-Âlûsî, *R c. 14: 118;*, c.9: 357; er-Râzî, *Tefs9: 357; er-Râzî, î*, c.11: 101; el-Ğarnâtî, *el-Bahru101; el-*, c.6: 248; İbn Atiyye, *el-Muharrer İbn Atiy*, 1261; Mahmut Salihoe, TATION {"ciT 1261; Mahmut Salkfî İslâm Ansiklopedisi (Ankara: Tmut Salkfî İslâm AnsiklopedisinID":"cwIrrhj6","p

7.Münafık bir sihirbazdır.⁹²

8.Samiri'nin gerçek adı Harun'dur.⁹³

9.Hz. Musa'nın halasının oğludur.⁹⁴

10.Hz. Musa'nın amcasının oğludur.⁹⁵

11.İneğe tapan bir kavimdendir. Sonra da İsrailoğullarına katılmıştır.⁹⁶

12.Samiri Hint asıllıdır.⁹⁷

Tefsir literatüründe Samiri kimliğine ilişkin ortaya konan bu rivayet çeşitliliği, figürün sabit ve tarihsel olarak netleşmiş bir kişilikten ziyade, yorum geleneği içerisinde anlamı genişleyen ve yeniden üretilen bir karakter olduğunu göstermektedir. Etimolojik nispetlerden biyografik atıflara kadar uzanan farklı açıklamalar, erken dönem İslam düşüncesinde kimlik kategorilerinin çoğu zaman metinsel boşlukların yorum yoluyla doldurulması üzerinden şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, Samiri figürünün yalnızca bir tarihsel şahsiyet olarak değil, aynı zamanda teolojik ve toplumsal sınır çizme süreçlerinde işlevsel bir sembol olarak konumlandırıldığını düşündürmektedir.

Dolayısıyla Samiri'nin tefsir geleneğinde kazandığı bu çok katmanlı anlam, kimliğin özsel ve değişmez bir nitelik değil; söylemsel, bağlamsal ve yorumlayıcı süreçler içinde inşa edilen bir kategori olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu

⁹² Muhammed b. Ahmed el-KelbTATKitammed b. Ahmed el-KelbTATION {"ed. Rıza Fezah el-Himâmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), c.3: 33-34.

⁹³ İADDIN ZOTETefsİN ZOTERO_ITEM CSL_CI, 359.

⁹⁴ el-l-DIN ZRI-DIN ZOTERO, c.9: 357; el-Hararî, Had.9: 357; el-Hararî, CI, c.17: 375; el-Ğarnâtî, el-Bahru375; el-, c.6, 248; İbn Atiyye, el-Muharrer İbn Atiy, 1261.

⁹⁵ el-l-DIN ZRI-DIN ZOTERO, c.9: 357; el-Hararî, Had.iku'r-Rûh ve'r-Reyhân, c. 17: 375; el-Ğarnâtî, el-Bahru 375; el, c.6: 248.

⁹⁶ İADDIN ZOTETefsİN ZOTERO_ITEM CSL_CI, c.9: 363; es-Süyûtî, ed-Durru63; es-Sü, c.10: 228-229; el-Âlûsî, R c.10: 228-2, c.9: 357; el-Hararî, Had.9: 357; el-Hararî, sî, c.17: 374; er-Râzî, Tefs17: 374; er-Râzî, , c.11: 101; el-Ğarnâtî, el-Bahru101; el-, c.6: 248; es-Sa'lebî, Kit.6: 248; es-Sa'lebâ, 117.

⁹⁷ Muhammed Hamidullah, Aziz Kur Ha, iz Kur Hamidullah, L_ ve Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 464, dn. 4.

çerçevede Samiri figürü, dini kimliğin nasıl tanımlandığı, sapma ve aidiyet sınırlarının nasıl belirlendiği ve “öteki”nin hangi anlatı stratejileriyle kurulduğu sorularına ışık tutan analitik bir örnek olarak değerlendirilebilir.

4. Samiri İnanç Sistemi

Samiriler, dini öğretilerini beş temel ilke üzerine inşa ederler. Buna göre öncelikle mutlak birliğe sahip Tanrı’nın varlığına iman esastır. Ardından, Tanrı’nın kulu ve elçisi olarak kabul edilen Musa’nın peygamberliği ikinci temel ilkeyi oluşturur. Üçüncü esas, kutsal metin olarak yalnızca Tora’nın otoritesini tanımaya dayanır; Samiriler için İlahi iradenin bağlayıcı biçimde tecelli ettiği yegâne metin, Musa’ya nispet edilen bu beş kitaptır. Dördüncü temel inanç ise kutsal mekân anlayışıyla ilgilidir: İlahi huzurun yeryüzündeki merkezi ve gerçek Mabet’in bulunduğu yerin Gerizim Dağı olduğu kabul edilir. Beşinci ilke ise ölüm sonrası hesap, adalet ve karşılık düşüncesini ifade eden “yom nakam ve şalem” anlayışıyla ilişkilidir. Samiriler, Yahudi topluluğunun inanç ve amel esaslarının büyük bir kısmını benimsememektedir.

Yahudi geleneğinde yer alan birçok doktrinel ve pratik unsurdan ayrılmakta olan Samiriler, kendi metinsel kabulleri, kutsal mekân vurgusu ve eskatolojik perspektifiyle özgün bir inanç sistemi oluşturmaktadır.

4.1. Tanrı İnancı

Samiri inanç sisteminde Tanrı’nın mutlak varlığı ve birliği doktrinin merkezinde yer alır. Hiçbir ortakla ilişkilendirilmeyen ve herhangi bir yardımcıya ihtiyaç duymayan Tanrı’nın mahiyet itibarıyla yaratılmış varlıklara benzemediği vurgulanır. Bu nedenle Samiriler Tanrı’yı beşerî niteliklerle tasvir eden her türlü antropomorfik yorumu kesin biçimde reddederler. Samiri geleneğinde tevhid anlayışının en temel ifadesi, günlük ibadetlerde tekrarlanan “Tanrı’dan başka ilah yoktur” anlamına gelen *Leit ela elah Ehad* formülüdür; bu ifade, hem inanç ikrarı hem de ibadet pratiğinin ayrılmaz bir unsurudur. Samiri öğretisine göre Tanrı, âlemi mutlak iradesinin tezahürü olan “Ol” emriyle var

etmiş ve yaratma fiilinin ardından “dinlenmiştir”. Ancak bu anlatım Tanrı’nın yorulması veya bir eksiklik taşıması anlamına gelmez; bilakis O’nun kudretinin ve yaratma iradesinin tamlığını ifade eden sembolik bir üslup olarak değerlendirilir. Tanrı’nın hakiki zatı insan idrakinin kavrayışı dışında olmakla birlikte, O’nun varlığı hem yaratılmış düzenin işleyişinden hem de Tevrat’ta yer alan vahiy bilgisine dayalı olarak aklen tasdik edilir.⁹⁸

Samiri dini literatüründe Tanrı’ya yönelik olarak sıklıkla “Adonay”, “Şeday”, “El”, “Ela” ve daha seyrek biçimde “Elohim” gibi lafızlar kullanılmıştır. Ancak İslami dönemle birlikte, İbranice’de çoğul form taşıyan “Elohim” ifadesi şirk çağrışımı nedeniyle Samiriler arasında tercih edilmeyen bir kullanım haline gelmiştir. Tanrı’nın sıfatlarına ilişkin olarak ise Samiri metinlerinde çeşitli nitelemeler öne çıkar. Bunlar arasında “Var Olan/Varlık Sahibi (Ka’ima), “Evvel ya da “Başlangıçsız” (Kamay), “Ezeli” (Kamay Briut), “Varlığın Müsebbibi” (İkar), “Yüce”, “Kadir” (Heyola/Gadol), Aziz (Natsu’a) ve “Kurtarıcı” (Gael/Goel) gibi sıfatlar yer almaktadır.⁹⁹

4.2. Kutsal Kitap İnancı

Samiriler kutsal metin olarak yalnızca Tora’nın ilk beş kitabını benimsemekte ve bu beş kitabın haricinde herhangi bir kitabı vahiy niteliğinde görmemektedir. Samiri topluluğunun kullandığı Tevrat metni, Yahudi geleneğindeki Masoretik Tevrat’tan içerik ve üslup bakımından belirgin şekilde ayrılmaktadır.¹⁰⁰ Literatürde iki metin arasında altı binden fazla farklılık bulunduğu ve bu ayrımların yalnızca dilsel değil, teolojik sonuçlar doğuran mahiyette olduğu ifade edilmektedir.¹⁰¹ Samiriler Tevrat hükümlerini yorumlayıcı bir tevil yöntemine başvurmaksızın metnin zahiri anlamı

⁹⁸ Cowley, “Samaritans”, *Jewish Encyclopedia JE*, X, s. 673-674; es-Sahib, *es-Samiriyyun*, s.167.

⁹⁹ Bkz. es-Sâhib, *es-Sâmiriyyûn*, s. 169 vd.

¹⁰⁰ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, II, s. 149; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, s. 478; Kalkaşendî, *Subhu’l-A’şâ*, XIII, s. 269.

¹⁰¹ Ben Tsivi, *Nidhey Yisrael*, s. 152; Baron, *SRHJ*, II, s. 30.

üzerinden uygulamayı esas alır; bu yaklaşım onların dinsel pratiklerinin temel belirleyicilerinden biridir.¹⁰²

Samiri doktrinine göre Tevrat hem içeriği hem de ilahi kaynaklı bütünlüğü bakımından tam ve mükemmeldir; bu nedenle tüm zamanlarda geçerliliğini koruyan değişmez bir vahiydir. Samiriler Yahudilerin elindeki Tevrat'ın tarihsel süreçte tahrife uğradığını, ilahi kelamın asıl ve sahih biçiminin ise kendi topluluklarında muhafaza edildiğini savunmaktadır.¹⁰³ Ayrıca Samiri geleneğine göre Tevrat, yaratılmış evrenin öncesinde var edilmiş ezeli bir kitaptır. Dolayısıyla bu metne herhangi bir dönemde—vahiy niteliğinde olduğu iddia edilse dahi—yeni bir hüküm eklenmesi mümkün değildir. Tevrat'ı okuyan ve onun öğretilerini öğrenen kimsenin ebedi mutluluğa erişeceğine olan inanç da Samiri düşüncesinin temel unsurlarından biri olarak görülür.¹⁰⁴

4.3. Peygamber İnancı

Samiri geleneğine göre Musa'dan sonra İsrailoğulları'na yeni bir peygamber gönderilmemiştir. Bu nedenle Yeşu'dan sonraki dönemde yaşayan Davud, Süleyman, Zekeriya ve Yahya gibi birçok peygamber Samirilerin kutsal metinlerinde isimleri bulunmadığı için peygamber olarak kabul edilmez. Klasik İslam literatüründe de Samirilerin bu tutumu ayrıntılı biçimde zikredilir.¹⁰⁵

Samiriler peygamberlik kurumunu yalnızca Musa ile sınırlamaz; ancak Musa'yı *Navi ha-Ne'eman* (Güvenilir Peygamber) ve *ha-Şaliah* (Elçi) unvanlarıyla diğerlerinden üstün bir konumda görürler.¹⁰⁶ Bununla birlikte Samiri öğretisi Âdem, Şît, Nûh,

¹⁰² Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, XIII, s. 269.

¹⁰³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, II, s. 149; Makrîzî, *el-Hutat*, II, s. 478; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, XII, s. 269.

¹⁰⁴ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 148.

¹⁰⁵ Ya'kübî, *Târîh*, I, s. 64; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, I, s. 59; Ebü'l-Me'ânî, *Beyânü'l-Edyân*, s. 23; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, IV, s. 34; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, I, s. 102–103; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Kilânî, Kahire, 1961, I, s. 218; Ebü'l-Fidâ, *Takvîmü'l-Büldân*, s. 241; Makrîzî, *el-Hutat*, II, s. 478; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, XIII, s. 269.

¹⁰⁶ Moses Gaster, “Samiriler”, *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, XI, s. 150.

İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kub, Yusuf ve Harun gibi erken dönem şahsiyetlerin peygamberliğini kabul eder.¹⁰⁷

İslami dönem Samiri tarihçilerinden Ebü'l-Feth, kroniğinin giriş bölümünde hamdeleden sonra yalnızca Musa'nın peygamberliğini anmakta, başka bir peygambere yer vermemektedir.¹⁰⁸

Samiri kroniklerinin bir kısmında özellikle Davud hakkında olumsuz değerlendirmelere rastlanır; bunun temel nedeni Mabel'di Şekem'de değil Kudüs'te inşa etmiş olmasıdır.¹⁰⁹ Samirilerin en büyük günah olarak nitelendirdiği hususlardan biri ise Harun'un ilahi olarak belirlenmiş liderliğinin inkâr edilmesidir.¹¹⁰

Samiri inanç geleneğinde Tevrat'ta isimleri zikredilen Âdem, Şît, Nûh, İbrahim, İshak, Yakup, Yusuf ve Harun, topluluğun ataları ve üstün niteliklere sahip kutsal şahsiyetler olarak kabul edilir. Yahudi geleneğinde olduğu gibi Samiri Tevratı'nda da peygamberlik silsilesinin ilk ismi İbrahim olarak geçse de Samiriler açısından ilahî vahyin nihai ve en yetkin muhatabı Musa'dır. Samiri doktrinine göre Musa'dan önce onun derecesinde bir peygamber gönderilmemiştir; aynı şekilde Musa'dan sonra da yeni bir peygamber ortaya çıkmayacaktır. Bu nedenle Yahudilerin peygamber olarak kabul ettiği sonraki dönem şahsiyetleri, Samiriler nazarında peygamberlik makamına sahip değildir.¹¹¹

Samiri teolojisinde Tanrı'nın birliğine olan imanı takip eden en temel ilke Musa'nın peygamberliğine duyulan kesin inançtır. Samirilere göre Musa yalnızca ilahî mesajın ileticisi değil; aynı zamanda hukuki düzenlemeleri belirleyen bir kanun koyucu, İsrailoğullarını esaretten kurtaran seçkin bir rehber ve insanlık içinde en yüce mertebeye sahip örnek şahsiyettir. Bu çerçevede Musa, peygamberlik misyonunun ötesine geçerek bir *kohen*, bir hâkim, bir elçi, bir siyasi ve ruhani lider ile Tanrı katında bir şefaatchi

¹⁰⁷ es-Sahib, *es-Samiriyyun*, s.184.

¹⁰⁸ Ebü'l-Feth es-Sâmîrî, *The Samaritan Chronicle of Abu'l-Fath*, ts., s. 3.

¹⁰⁹ Mesela bkz. Ebü'l-Feth es-Samiri, *The Samaritan Chronicle of Abu'l-Fath*, s.46, İng. trc. 58.

¹¹⁰ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, XIII, s. 270..

¹¹¹ John Macdonald (ed.), *The Teaching of Marqah*, çev. John Macdonald (Berlin, 1963), 47-48.

olarak konumlandırılır. Samiriliği Yahudilikten ayıran en dikkat çekici noktalardan biri Musa'nın ontolojik statüsüne ilişkin bu yorumdur. Samiri inancına göre Musa, yaratılış sürecinin ilk halkası olarak Tanrı tarafından yaratılmış ilk insan, aynı zamanda ilahî kelamın taşıyıcısıdır. Musa'nın bu aşkın konumu Samiri teolojisinin merkezî bir ögesi olarak öne çıkmaktadır.¹¹²

Samiri teolojisinde Musa, Tanrı'nın insanlığa gönderilmiş en seçkin ve en sevgili peygamberi olarak konumlandırılır; onunla aynı mertebeye ulaşabilecek başka bir beşer bulunduğu düşünülmez. Samiri literatürüne göre Musa, Tanrı'nın sırdaşlık makamına erişmiş ve Tanrı ile doğrudan konuşma ayrıcalığına sahip tek kişidir.¹¹³

Montgomery, Samiriler ile Müslümanların peygamber tasavvurları arasında genel anlamda benzerlikler bulunsa da Samiri anlayışının bu konuda İslamî çerçeveyi aşan yönleri sahip olduğunu belirtir. Ona göre İslam peygamberlik anlayışı peygamberleri beşerî özellikleriyle birlikte ele alırken, Samiri teolojisi Musa'ya insanüstü bir mahiyet atfetmekte ve bu yaklaşım Hristiyanlıktaki İsa telakkisiyle belirli paralellikler göstermektedir.¹¹⁴ Yine Montgomery, Samirilerin tarihsel süreç içerisinde Hristiyan etkisiyle Musa'yı "ilahî vahyin yazıcısı", "yeryüzündeki tek ışık kaynağı" ve "âlemin nuru" gibi tanımlamalarla yücelttiklerini belirtir. Bu çerçevede Musa'nın adı, Tanrı'nın adıyla birlikte anılabilecek tek isim olarak kabul edilir. Nitekim Samiri yazışmalarında "Biz konuşmalarımıza Tanrı'nın adıyla başlar, Musa'nın adıyla bitiririz" ifadelerinin yer aldığı aktarılmaktadır.¹¹⁵

Samiri literatürünün temel kaynaklarından biri olan *Memar Marqa*, Musa'nın yalnızca tarihsel bir peygamber değil, yaratılışın başlangıcında Tanrı'nın huzurunda bulunan bir varlık olarak tasavvur edildiğini ortaya koyar. Bu esere göre Musa, yaratılış

¹¹² John Macdonald, "The Discovery of Samaritan Religion" 2/2 (1972), 148.

¹¹³ Macdonald, *The Teaching of Marqah*, 3-4.

¹¹⁴ Montgomery - Alan, *The Samaritans, the earliest Jewish sect; their history, theology and literature*, 225.

¹¹⁵ Montgomery - Alan, *The Samaritans, the earliest Jewish sect; their history, theology and literature*, 226.

sürecine tanıklık eden ve kozmik düzenin sırlarına vakıf kılınan seçkin bir figürdür. Aynı metinde ahiret gününde bütün insanlığa hesap sorulacağı anda Musa'nın hazır bulunacağı ve bu esnada kendi topluluğuna şefaateceği de ifade edilir. Samiri inanç sisteminde Musa'nın bu aracılık rolü dünyevi hayata da yansımaktadır. Samirilere göre inananların kalpten yaptığı duaların kabulünde Musa'nın özel bir konumu vardır ve Tanrı'ya yönelen niyazlar, onun aracılığıyla ilahi katmanda karşılık bulmaktadır.¹¹⁶

Memar Marqa'da, Musa'nın Sina Dağı'nda yaşadığı vahiy tecrübesi ayrıntılı ve sembolik bir anlatımla ele alınır. Bu anlatım Samirilerin Musa'yı nasıl olağanüstü bir konumda gördüklerini anlamak açısından büyük önem taşır. Marqa'ya göre Musa, Sina'da geçirdiği süre boyunca meleklerle birlikte ders görmüş, onların beslendiği rızıklarla beslenmiş ve onların arınma ritüellerine katılarak meleklerin kullandığı sularla yıkanmıştır. Bu ilahî eğitim sürecinde Musa'nın görkemli bir taht üzerinde oturarak Tanrı'nın yasasını kaleme aldığı ve nihayetinde meleklerin bile üzerinde bir konuma yükseldiği aktarılır.¹¹⁷ Metinde meleklerin Musa'ya hitaben “Ey efendimiz, başla ve oku! Dinleyin dostumuzu! O, şeref sahibi Tanrı'nın sesinden başka nedir ki? Göğün kapıları ona açıktır; yıldızlar onu dinler, güneş ve ay ona görünür ve ‘Efendimiz’ diye seslenirler” şeklinde övgülerde bulunduğu belirtilir. Bu yüceltici söylem, Musa'ya atfedilen vasıfların Samiri kozmolojisindeki yerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca Samiri yorum geleneğinde, Tevrat'ta Tanrı'ya nispet edilen bazı ifadelerin aslında Musa'nın şahsında tecelli ettiğine inanılır. Yasa'nın Tekrarı 33:2'de geçen “Rab Sina Dağı'ndan geldi, halkına Seir'den doğdu ve Paran Dağı'ndan parladı” ayeti de bu bağlamda yorumlanır; burada ilahî nurun Musa'da zuhur ettiği ve Musa'nın Sina'dan Tanrı suretinde indiği kabul edilir. Bunun yanı sıra Samiriler, Tanrı'nın ruhunun yaratılışın başlangıcından itibaren Musa'da bulunduğu ve Tanrı'nın Musa'nın gözüyle gördüğüne inanmaktadır. Bununla birlikte Samiri öğretisi, Musa'yı

¹¹⁶ Macdonald, *The Teaching of Marqah*, 142-143.

¹¹⁷ Macdonald, *The Teaching of Marqah*, 156.

ne kadar yüceltirse yüceltsin onu nihayetinde yaratılmış bir varlık olarak değerlendirmeye devam eder. Musa ilahî değildir; fakat yaratılmışların en üstünü ve en mükemmelidir.¹¹⁸

Samiri inanç sisteminde Musa'nın peygamberliği eşsiz ve tekildir; bu nedenle Musa'dan sonra herhangi bir peygamberin gönderildiği kabul edilmez. Yahudi geleneği ise Musa'yı peygamberlerin en üstünü olarak görmesine rağmen onun ardından birçok peygamberin geldiğini ve bu peygamberlerin Musa'nın yolunu takip ettiğini savunur. Samiriler açısından Musa'dan sonraki dönemde bazı ruhani önderlerin, özellikle de kohenlerin büyük bir otoritesi olmuştur; ancak bu kişiler peygamber konumunda değerlendirilmez ve hiçbiri Musa'nın ulaştığı seviyeye yaklaşmaz. Harun buna önemli bir örnektir: Mısır'dan çıkış anlatılarında ve Samiri Tevratı'ndaki çeşitli pasajlarda merkezi bir rol oynamasına rağmen Samiri anlayışında peygamberlik makamına sahip değildir. Harun yalnızca bir kohen olarak görülür; oysa Musa hem peygamber hem kohen hem de Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi, gölgesi ve ruhunun tecelligâhıdır. Samiri teolojisinde bu üstünlük hiyerarşisi sembolik bir anlatımla da ifade edilir: Musa güneş, Harun ise ay olarak tasvir edilir.¹¹⁹

Musa'nın peygamberliğine verdikleri istisnai değer ve ondan sonra bir peygamber gelmediğine dair inançlarının doğal bir sonucu olarak Samiriler, dini otoritenin sürdürücüsü olan kohenlik kurumuna da büyük önem atfetmişlerdir. Geleneklerine göre Harun'dan itibaren kesintisiz bir kohenler silsilesi bulunmaktadır ve bu silsile topluluğun en önemli tarihsel kayıtlarından biri olarak görülür. Samiriler, her bir kohenin adını ve görev dönemini titizlikle kaydederek kapsamlı bir “kohen zinciri” listesi oluşturmuşlardır.¹²⁰

¹¹⁸ Montgomery - Alan, *The Samaritans, the earliest Jewish sect; their history, theology and literature*, 227-229.

¹¹⁹ Montgomery - Alan, *The Samaritans, the earliest Jewish sect; their history, theology and literature*, 229-230.

¹²⁰ Samirilerin kohen zinciri için bkz. Moses Gaster, “The Chain of Samaritan High Priests”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (1909), 393-420.

4.4. Ahiret İnancı (Yom Nakam ve Şalem)

Samiri inanç sisteminde ölümden sonra diriliş temel doktrinlerden biri olarak kabul edilir. Buna göre insan dünya hayatının ardından yeniden yaratılacak ve büyük hesap gününde herkes yaptıklarıyla yüzleşecektir. Bu eskatolojik tasavvurda iyiler ile kötüler kesin biçimde ayrılacak; iyiler Tanrı'ya sadakatlerinin karşılığında cennetle ödüllendirilirken, kötüler ise cehennemde cezalandırılacaktır. Samiri metinlerinde bu ayrım açık biçimde zikredilir ve ahiretteki karşılık fikri güçlü bir biçimde vurgulanır.¹²¹

Tevrat'ın bütününe bakıldığında açık ve sistematik bir ahiret doktrininden söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte Samiri Tevratı ile Yahudi Tevratı arasında Yasa'nın Tekrarı 32:35 ayetinde yer alan belirgin bir farklılık, Samiri eskatolojisinin şekillenmesinde özel bir önem taşımaktadır. Yahudi metninde söz konusu ifade “Öç benimdir, karşılığını ben vereceğim...” biçiminde yer alırken, Samiri Tevratı'nda aynı ayet “Öç alma ve ceza verme gününde...” şeklinde okunmaktadır.¹²² Bu ikinci versiyonda yer alan “gün” vurgusu, Samiriler tarafından hesap ve cezanın gerçekleşeceği belirli bir zaman dilimine işaret eden açık bir referans olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu pasaj Samiri inanç sisteminde ahiret gününün kabul edilmesine teolojik zemin hazırlayan temel metinlerden biri olarak görülür. Öte yandan Yahudi geleneği, bu farklılığın Samiri topluluğu tarafından metnin tahrif edilmesinin bir sonucu olduğunu ileri sürmekte ve Samiri Tevratı'ndaki bu okunuşu özgün kabul etmemektedir.¹²³

Samirilerin yalnızca ahiret gününe ilişkin inançları değil aynı zamanda ahir zamana dair geliştirdikleri düşünceler de dikkat çekici bir teolojik çerçeve sunmaktadır. Bu inanç sisteminin merkezinde, *Taheb*¹²⁴ adı verilen mesihanik bir figür yer alır.

¹²¹ Macdonald, *The Teaching of Marqah*, 154; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, 207.

¹²² The Torah: Jewish and Samaritan Versions Compared, Yasa'nın Tekrarı, 32:35, s. 584

¹²³ Gaster Moses, *The Samaritans* (London: British Academy, 1925), 89.

¹²⁴ Aramice “dönmek” anlamındaki *t-w-b* kökünden türeyen kelime “geri dönen kişi” manası taşımaktadır. Bkz. Reinhard Pummer, *The Samaritans: A Profile* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B.

Samiri geleneğine göre kurtarıcı Taheb'in gelişi, Eli döneminde sona erdiğine inanılan ilahî lütuf yıllarının, yani Rahuta Yıllarının yeniden başlamasına işaret edecektir. Samiri rivayetlerine göre İsrailoğulları, Uzi dönemine kadar Tanrı'nın inayetinin doğrudan tecelli ettiği bir dönem yaşamışlardır. Ancak Uzi zamanında Eli önderliğinde ortaya çıkan ve Samirilerin “ayrılıkçı hareket” olarak nitelendirdiği gelişmenin ardından bu ilahî lütuf soyutlanmış; Tanrı, huzurunun ve kutsiyetinin sembolü olan Toplanma Çadırı'nı ve içindeki kutsal eşyaları gizlemiştir. Bu nedenle Samiriler tarih boyunca dağılmış halde bulunan İsrailoğullarını yeniden bir araya getirecek, Tanrı'nın rahmetini toplum üzerine tekrar celbedecek ve mevcut sıkıntılardan kurtaracak bir kurtarıcıyı beklemeye devam etmişlerdir.¹²⁵

Samiri kaynaklarına göre bu beklenen kurtarıcı Musa'nın tarihsel rolüyle paralellik gösteren bir misyon üstlenecektir. Musa'nın İsrailoğullarını Mısır'dan çıkararak özgürlüğe kavuşturması gibi Taheb'in de Samiriler için yeniden müstakil ve özgür bir krallık kuracağına inanılır. Bu nedenle Samiri metinlerinde Taheb çoğu kez Musa'ya benzetilmiştir. Ayrıca onun Gerizim Dağı'ndaki mabedi yeniden inşa edeceği ve Samirilerin itikadî olarak haklılığını ispatlayacağı da düşünülür. Samiri eskatolojisine göre Mesih'in gelişiyle birlikte Yahudiler gerçeği görecek, Samirilerin haklılığını kabul edecek ve onların safında yer alacaklardır.¹²⁶

4.5. Melek İnancı (Melahim)

Samiri inanç sistemi içinde melek inancı özellikle modern araştırmalarda İslamiyet'in etkisiyle doktrine dâhil olmuş bir unsur olarak değerlendirilmektedir.¹²⁷ Samiri teolojisine göre melekler fiziksel olarak algılanamayan ruhani varlıklardır ve Tanrı'nın kudretinin tezahüründe aracı bir role sahiptir. Tanrı'nın dünya üzerindeki

Eerdmans Publishing Co., 2016), 63; Alan D. Crown vd. (ed.), *A Companion to Samaritan Studies* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 224.

¹²⁵ Moses Gaster, *Samaritan Eschatology* (Search Publishing Company, 1932), 224.

¹²⁶ Macdonald, *The Teaching of Marqah*, 186; Gaster, *Samaritan Eschatology*, 210.

¹²⁷ Ben Tsivi, *Nidhey Yisrael*, s. 152.

tasarruflarının melekler eliyle yürütüldüğüne inanılır. Aynı şekilde Musa'nın aldığı vahyin de bir melek aracılığıyla iletildiği Samiri kaynaklarında ifade edilmektedir.¹²⁸ Samiri geleneğinde dört iyi meleğin adı bilinmektedir: Penu-El, Anusa, Kebal'e ve Nasi. Bunun yanı sıra Azazel, Belial ve Gasara gibi kötücül varlıkların da melekî bir kategoride düşünüldüğü belirtilir. Ancak bu meleklerin işlevlerinin, hiyerarşilerinin ve teolojik rollerinin nasıl anlaşıldığı konusunda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Melek tasavvurunun kavramsal çerçevesi hakkında yalnızca isim düzeyinde bilgiler mevcuttur. Samiriler, melekleri nitelemek için çeşitli unvanlar da kullanmışlardır. Bunlar arasında “Tanrı Vekili” (*Şaliah*), “Göklerin Askerleri” (*Tsava ha-Şamayim*), “Ruhâniler” (*Rohot*), “Kudretliler” (*Haylan/Givoron*) ve “Yüce Varlıklar” (*‘Am ‘Alay*) gibi tanımlamalar öne çıkar.¹²⁹

4.6. Mesih İnancı (Ha-Taheb)

Samirilerde mesih beklentisine ilişkin kavramların Aramice kökenli olması bu inanç anlayışının miladî IV. yüzyılda şekillenmeye başladığına işaret etmektedir. Bu dönem Samiri topluluğunun Roma yönetimi altında yoğun baskı ve ağır yaptırımlara maruz kaldığı bir süreçle örtüştüğü için mesihanik bir kurtarıcı fikrinin ortaya çıkması tarihsel bağlam açısından makul bir açıklama sunmaktadır.¹³⁰

Samiri inanç geleneğine göre yaratılışla birlikte Adem'in varlığıyla başlayan dönem ilahî düzen ve uyumun hâkim olduğu ideal bir süreçtir. Ancak Adem'in vefatının ardından Sina'da Musa'ya vahyin gelişine kadar insanlık bu ilahî lütuftan mahrum bırakılmıştır. Musa'ya vahyin tebliğ edilmesi ve Mısır'dan çıkışın gerçekleşmesiyle birlikte Tanrı'nın lütfu yeniden tezahür etmiş ve İsrailoğulları bu ilahî inayete tekrar

¹²⁸ Cowley, “Samaritans”, *Jewish Encyclopedia (JE)*, X, s. 674; es-Sâhib, *es-Sâmiriyyûn*, s. 210.

¹²⁹ Montgomery - Alan, *The Samaritans, the earliest Jewish sect; their history, theology and literature*, 216; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, 149.

¹³⁰ Ferdinand Dexinger, “Samaritan Eschatology”, *The Samaritans*, ed. Alan D. Crown, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989, s. 277.

erişmiştir. Samiri tarih yazımında söz konusu bu dönem, Arapça “rıza” anlamındaki *Eyyâmu ’r-rıza* ya da Aramice karşılığıyla *rahota* olarak adlandırılmaktadır.¹³¹

Samiri anlatı geleneğine göre Tanrı’nın İsrailoğullarına bahsettiği bu ilahî lütuf, Eli’nin çağdaşı olarak kabul edilen ‘Uzzi’nin büyük kohenliği dönemine kadar sürmüştür. Ancak ‘Uzzi’nin görev yaptığı yıllarda Eli, Büyük Kohenlik makamını ele geçirme amacıyla çevresinde güçlü bir destek topluluğu oluşturmuş ve Şilo’da sahte bir silsileye dayanan yeni bir kohenlik düzeni ile ayrı bir mezbah tesis etmiştir. Samiri kroniklerinin aktardığına göre bu ayrılık İsrailoğullarının Kenan diyarına girişlerinin 260. yılında ve ‘Uzzi’nin kohenliğinin yirmi beşinci yılında meydana gelmiştir. Bu hadise Samiri kaynaklarında ilahî düzenin bozulduğu bir dönüm noktası olarak değerlendirilir. Eli’nin meşruiyeti tartışmalı girişiminden sonra Mişkan’ın (Mabed) Tanrı tarafından gizlendiğine ve bununla birlikte ilahî lütfun İsrailoğullarının üzerinden çekildiğine inanılmaktadır.¹³²

Samiri inanç geleneğine göre Eli ve ‘Uzzi döneminde meydana gelen bu kopuşun ardından İsrailoğulları sürekli bir felaket ve huzursuzluk döngüsüne girmiştir. Bu dönem, Samiri terminolojisinde *Fanuta* olarak adlandırılmakta olup Tanrı’nın lütfunun İsrailoğullarından geri çekildiği bir zaman dilimini ifade eder. Samiri yorumuna göre topluluğun tarih boyunca maruz kaldığı acıların, karışıklıkların ve siyasi çalkantıların temelinde bu ilahî lütuf yoksunluğu bulunmaktadır. Bu çerçevede mesih figürü olan *Taheb*, Fanuta döneminin sona ermesi için beklenen ilahî kurtarıcıdır. Samiri eskatolojisine göre Taheb’in gelişiyle Tanrı’nın lütfu İsrailoğullarına yeniden dönecek ve topluluk, kaybettiği eski kudret ve ihtişamına tekrar kavuşacaktır.¹³³

Samiri literatüründe Mesih’in taşınması beklenen nitelikler belirli başlıklar altında ifade edilmektedir. Buna göre Mesih, Nuh, Ya’kub, Yusuf ve Musa’nın soyundan

¹³¹ *Sefer Yûşa‘ b. Nûn*, nşr. Juynboll, s. 37.

¹³² *ha-Tolîdâ*, s. 76; Ebü’l-Feth es-Sâmirî, *Kitâbü ’l-Târîh*, s. 37–39; İng. trc., s. 48; *Şalşelet ha-Kohanim*, s. 132.

¹³³ Cowley, “Some Remarks on Samaritan Literature and Religion”, *Jewish Quarterly Review (JQR)*, o.s., VIII (1896), s. 572; Montgomery, s. 241–242; Gaster, “The Chain of Samaritan High Priests”, s. 488.

gelecektir. Tevrat'ta geleceği bildirilen (bkz. Tesniye 18:18) bu kurtarıcının adı açıkça belirtilmez; ancak Samiri geleneğinde onun “Musa gibi” olacağı vurgulanır. Mesih'in ne zaman ortaya çıkacağı kesin olarak bilinmemekle birlikte olgunluk çağına eriştiğinde Tanrı tarafından kendisine vahyedileceği, bir kitapla görevlendirileceği ve peygamberlik misyonunu üstleneceği kabul edilir. Samiri inancına göre inananların tövbe, ibadet ve nefis terbiyesiyle bu gelişe hazırlanması ve bu süreci hızlandırmaya katkı sağlaması gerekmektedir.¹³⁴

Samiri eskatolojisinde Taheb'in ortaya çıkışı belirli işaretlerle ilişkilendirilir. Buna göre Taheb doğu yönünden gelecek ve hükümlerini kutsal mekân kabul edilen Gerizim Dağı'nda tesis edecektir. Onun gelişiyi birlikte İsrailoğullarının —özellikle Samiri topluluğunun— kaybettiği eski ihtişam yeniden ihya edilecek ve Taheb, gizlendiğine inanılan Ahid Sandığı'nı da beraberinde getirecektir. Bu olay, Samiri inancında Tanrı'nın lütfunun çekildiği *Fanuta* döneminin sona ermesi ve ilahî rızanın yeniden tecelli ettiği *Rahota* döneminin başlaması anlamına gelmektedir.¹³⁵

Samiri geleneğinde geleceği bildirilen Mesih, hem peygamberlik makamını taşıyan bir elçi hem de siyasî otoriteyi temsil eden güçlü bir kral olarak tasavvur edilir. Ona atfedilen bu çift yönlü misyonun sonucunda Taheb'in kuracağı ikinci krallığın (*Mamlaha şenit*) dünya çapında egemenlik tesis edeceğine ve bu hâkimiyetin hem evrensel hem de ebedî bir nitelik taşıyacağına inanılmaktadır. Bu dönemle birlikte İbranice'nin bütün insanlığın ortak dili hâline geleceği Samiri kaynaklarında özel bir vurgu ile ifade edilir. Samiri eskatolojisine göre Taheb'in vefatından sonra defnedileceği yer de anlamlıdır: O, kutsallığıyla öne çıkan Gerizim Dağı'na, Yusuf'un yanına defnedilecektir. Bu yaklaşım, Taheb'in hem tarihsel-soy bağlamındaki köklü

¹³⁴ Ebü'l-Feth es-Sâmirî, *Kitâbü't-Târîh*, s. 128; İng. trc., s. 177; Montgomery, s. 247–248; Dexinger, “Samaritan Eschatology”, s. 273. Bu durum Baba Raba gibi Samiri kroniklerde de sıkça dile getirilmektedir; bkz. *Baba Rabbah*, s. 7; İng. trc., s. 60.

¹³⁵ Montgomery - Alan, *The Samaritans, the earliest Jewish sect; their history, theology and literature*, 247-248; Ferdinand Dexinger, *Samaritan Eschatology* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), 273.

konumunu hem de Gerizim merkezli Samiri kutsallık anlayışındaki yerini yansıtmaktadır.¹³⁶

Samiri eskatolojisinde Taheb'in hakiki Mesih olduğunun anlaşılmasını sağlayacak üç temel alamet olduğu kabul edilir. Buna göre öncelikle Taheb, Samiri geleneğinde son derece kutsal kabul edilen ve Tevrat'ta (Tesniye 31:26) zikredilen Ahit Sandığı'nı yeniden ortaya çıkaracaktır. İkinci olarak, Musa'nın mucizelerini gerçekleştirmekte kullandığı asaya sahip olmalıdır; bu asa hem Musa'nın peygamberlik otoritesinin hem de ilahî kudretin bir sembolü olarak görülür. Üçüncü alamet ise İsrailoğullarının çölde bulundukları dönemde ilahî bir ikram olarak kendilerine verilen "kudret helvasının" yeniden indirilmesidir. Bu üç unsurun gerçekleşmesi Taheb'in gelişinin kesin ve tartışmasız işaretleri olarak değerlendirilir.¹³⁷

Yahudi geleneğinde Yahudi prototipi Davud figürü iken, Samiri inanç dünyasında bu rolün karşılığı Musa'dır. Samiriler, mesihi karakteri ve kurtarıcı misyonu Tanrı tarafından gönderilmiş ideal bir önder olarak Musa'nın şahsında somutlaştırırlar. Bu nedenle Samiri tarihinde ortaya çıkan bazı liderler de Musa'ya benzetilerek mesihanik bir çerçevede yorumlanmıştır. Örneğin Baba Raba'nın Roma idaresine karşı yürüttüğü direniş, İsrailoğullarını örgütlemesi ve kırk yıl boyunca topluluğa önderlik etmesi, Samiri anlatılarında Musa'nın misyonu ile paralellik kurularak ele alınmış ve onun Mesih olabileceğine dair ima niteliğinde değerlendirmelere konu olmuştur.¹³⁸

İslami dönem boyunca Samiri topluluğunun dinî ve toplumsal hayatında mesih inancının canlılığını koruduğu görülmektedir. Özellikle düğün, bayram ve toplu ibadet gibi özel zamanlarda okunan dualarda, ilahî kurtarıcının bir an önce gelmesi yönündeki beklenti açıkça dile getirilmiştir. Nitekim Samirilerin Fısıh bayramında okudukları dualarda da bu umut güçlü bir biçimde vurgulanır. Dualarda, Taheb'in gelişiyi birlikte Tanrı'nın lütfunun yeniden topluluk üzerine döneceği, Samirilerin eski ihtişamına tekrar

¹³⁶ Montgomery, s. 247-248; Dexinger, "Samaritan Eschatology", s. 273.

¹³⁷ Dexinger, *Samaritan Eschatology*, 274.

¹³⁸ *Baba Rabbah*, s. 11; İng. trc., s. 64.

kavuşacağı ve yaşadıkları zilletin sona ereceği ifade edilir. Bu beklenti Taheb'in gelişiyile Samiri toplumunun nihai huzur ve güvenliğe ulaşacağına dair güçlü bir inancın yansımasıdır.¹³⁹

Samiri geleneğinde mesih beklentisinin ne derece güçlü olduğunu gösteren bir diğer örnek, *Defter* ve *Duran* gibi ayinsel metinlerde yer alan dualardır. Bu metinlerde, topluluk tarafından dinî törenlerde yüksek sesle okunan ilahiler ve yakarışlar arasında Taheb'e duyulan umut açık biçimde ifade edilir. Bu dualardan birinde, "Ne mutlu Taheb'e ve ona uyanlara! Ne mutlu Taheb'in dünyaya getireceği mutluluğa! Taheb gelecek, ilahî lütuf geri dönecek! Rabbin vereceği büyük zaferle İsrail'i kötülüklerden kurtaracak ve tüm dünyanın İsrail'e boyun eğmesini sağlayacaktır." ifadeleri yer alır. Bu söylem, Samiri eskatolojisinde Taheb'in yalnızca ruhani bir kurtarıcı değil, aynı zamanda toplumsal ve kozmik düzeni yeniden tesis edecek güçlü bir figür olarak algılandığını göstermektedir.¹⁴⁰

İslami dönem Samiri literatüründe kaleme alınan *Esatir* gibi bazı kroniklerde, Samiri takvimi kozmik bir perspektifle ele alınmış ve yaratılıştan Taheb'in gelişine kadar uzanan dönemler belirli safhalar hâlinde sınıflandırılmıştır. Bu metinlerde hem tarihsel hem de eskatolojik çerçeve içinde Taheb'e ilişkin çeşitli bilgiler aktarılmış; böylece mesih beklentisi Samiri tarih anlayışının merkezî unsurlarından biri olarak konumlandırılmıştır.¹⁴¹

5. Samiriliğe Özgü Pratikler

Samiri dini yaşamının temelini oluşturan özgün pratikler, bu kadim topluluğun kimliğini şekillendiren ve diğer inanç sistemlerinden ayrışmasını sağlayan ayırt edici unsurlardır. Hac ibadeti Gerizim Dağı'nın kutsal merkez kabul edilmesiyle özel bir anlam kazanırken; sünnet, ilk doğanın kurtarılması, Tevrat'ın hatmi toplumsal hafızanın

¹³⁹ Dexinger, *Samaritan Eschatology*, 278.

¹⁴⁰ Dualar için bkz. Dexinger, *Samaritan Eschatology*, 277-278.

¹⁴¹ Tal, "Samaritan Literature", *The Samaritans*, ed. Alan D. Crown, Reinhard Pummer ve Abraham Tal, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989, s. 467.

korunmasında merkezi role sahiptir. Toplumsal yaşamda ise nişanlanma, evlilik ve boşanma kuralları, endogami (iç evlilik) prensibiyle şekillenirken, ölüm ritüelleri, arınma ve yas pratikleriyle Samiri kimliğinin sürekliliğini pekiştirir. Bu pratiklerin tümü Samirilerin binlerce yıldır sürdürdüğü kültürel direncin somut ifadesidir.

5.1. Hac

Samiri toplumu, yılda üç kez Gerizim Dağı'nın zirvesine gerçekleştirdikleri hac yolculuğuyla Kutsal Kitap'taki ilahi buyruğu yerine getirmektedir. Bu emir, *Tesniye* 16:16'da şu şekilde ifade edilir: “Yılda üç kez — Mayasız Ekmek Bayramı'nda, Haftalar Bayramı'nda ve Çardaklar Bayramı'nda — tüm erkekler Tanrınız Rab'bin önünde, O'nun seçtiği yerde bulunacaktır.” Samiri Tevratı'nda bu ifade, “O'nun seçeceği yerde” yerine “seçtiği yerde” şeklinde geçmekte, ayrıca *Çıkış* 23:17 ve 34:23'te yer alan benzer ifadeler “Tanrınız Rab'bin önünde” değil, “Yahve'nin sandığı önünde” biçiminde aktarılmaktadır.¹⁴²

Samiri hacıların yürüyüş noktası günümüzde Gerizim Dağı'ndaki sinagogtur; ancak tarihsel süreçte bu görev Nablus'taki sinagogdan başlatılmaktaydı. Hac sırasında, her biri Kutsal Kitap'ta yer alan şahsiyetler ya da olaylarla ilişkilendirilen ve “makam” ya da “sunak” olarak adlandırılan çok sayıda kutsal durak ziyaret edilir. Bu duraklar arasında *Yeşu'nun On İki Taşı* (Samiri Tevratı'nda *Tesniye* 27:4 ve *Yeşu* 4:20), *Adem ile oğlu Şit'in Sunağı* (karş. *Tekvin* 4:25), *Ebedi Tepe* (Samiri Tevratı *Tesniye* 33:15), “Tanrı tedarik edecek” (*Tekvin* 22:8), *İshak'ın Sunağı* (*Tekvin* 22:9), *Nuh'un Sunağı* (*Tekvin* 8:20) ve son olarak tekrar *Ebedi Tepe* yer alır. Bu kutsal noktalar günümüzde hac yolculuğu kapsamında ziyaret edilmeye devam etmektedir. Ancak Aramice dönem kaynaklarına göre geçmişte Samiriler yalnızca iki kutsal mekanı ziyaret etmekteydi: İbrahim'in ve Nuh'un sunakları.¹⁴³

¹⁴² Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 254.

¹⁴³ 10.03.2026 10:23:00

Ebedi Tepe, Samiri dini geleneğinde son derece ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu tepe, Gerizim Dağı'nın en yüksek noktasında yer alan düz bir kireçtaşı oluşumdur ve fiziksel yapısıyla olduğu kadar İsrail tarihindeki en önemli dini olayların gerçekleştiği yer olarak kabul edilmesiyle de dikkat çeker. Hac ibadetinin son durağı olan bu kutsal noktada katılımcılar kayanın çevresinde sembolik anlam taşıyan iki buçuk tur atarlar. Tıpkı diğer kutsal duraklarda olduğu gibi burada da Başkohen, elindeki Tevrat tomarıyla hacıların her birini kutsar. Ardından topluluk üyeleri birbirlerine barış ve huzur dileklerini ileterek hac törenini sonlandırırlar. Bu son tören genellikle sabahın erken saatlerinde, yaklaşık olarak 04.00 ile 09.00 arasında icra edilir. Hac süresince ibadetlerde çoğunlukla kısaltılmış biçimiyle *qataf* adı verilen özel dualar okunur ve Kutsal Kitap'tan belirli metinler seslendirilir.¹⁴⁴

5.2. Sünnet

Samiri toplumu, her erkek çocuğun doğumunu takiben sekizinci günde sünnet edilmesini zorunlu bir dini görev olarak kabul eder. Bu uygulama hiçbir koşul altında ertelenmez. Bu yaklaşım *Tekvin* 17:14'ün Samiri Tevratı'ndaki versiyonunda geçen şu ifade ile temellendirilir: “Sekizinci günde fazlalık derisini kesmeyen sünnetsiz bir erkeğin canı, halkının arasında kesilecektir; çünkü antlaşmamı ihlal etmiştir.” “Sekizinci gün” vurgusu yalnızca Samiri Tevratı'nda değil, aynı zamanda *Septuagint* çevirisinde de yer almaktadır.¹⁴⁵

Samiriler, sünnetin sekizinci günde gerçekleştirilmesinin taşıdığı mutlak önemi vurgulamak amacıyla Cumhurbaşkanı Yitzhak Ben-Zvi dönemine ait çarpıcı bir olayı anlatırlar. Bu olayda, ikiz erkek bebeklerin tıbbi nedenlerle sekizinci günden uzun süre kuvözde kalmaları gerekmiştir. Ancak bebeklerin erken çıkarılıp sünnet edilmesi hayati risk oluştuyordu. Bu durum karşısında Samiri cemaatinin ileri gelenleri ve başkohen bir araya gelerek kuvözü annenin rahminin bir devamı olarak değerlendirdiklerini ilan

¹⁴⁴ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 255.

¹⁴⁵ Sekizinci gün için bkz. Levililer, 12:3.

etmişlerdir. Böylelikle, çocukların kuvözden çıkarıldıkları andan itibaren sekiz gün sayılarak sünnet edilmeleri yönünde bir karar alınmıştır.¹⁴⁶ Bu örnek, Samiri geleneğinde hem kutsal metinlere bağlılığın hem de zorunlu durumlarda teolojik esnekliğin nasıl birlikte işlediğini göstermektedir.

Mevcut tarihsel kaynaklarda yer alan deliller Samirilerin sünnet emrini tarih boyunca istikrarlı ve titiz bir biçimde yerine getirdiklerini açıkça ortaya koymaktadır.¹⁴⁷ Ne Flavius Josephus ne de rabbanî kaynaklar, Samirileri bu konuda ihmalkârlıkla suçlamaktadır; aksine, sonraki dönem belgelerinde de bu uygulamanın sürdürüldüğü teyit edilmektedir. Samiri kroniklerinde Roma-Bizans döneminde Samirilerin çocuklarını sünnet etmelerinin yasaklandığı bir olaya yer verilir. Bu anlatıya göre başkohenin yeni doğmuş oğlu gizlice ve bir hileyle sünnet edilir; o dönemde Samirileri denetlemekle görevli yetkili Germanus (Samiri kaynaklarında Garmon), bu yasa dışı işlemin yapılmasına göz yumar. Samiriler, bu anlayışlı tavrı dolayısıyla kendisine duydukları şükranı ifade etmek amacıyla günümüzde dahi sünnet törenlerinde onun ismini hayırla anmaktadırlar.¹⁴⁸ Bununla birlikte daha önce de belirtildiği üzere Samiri kronikleri, öncelikle derlendikleri dönemin toplumsal ve dini anlayışlarını yansıtır. Bu nedenle Garmon'a dair rivayet önceki dönemlerin geleneklerine ilişkin sağlam bir delil olarak kabul edilemeyebilir.¹⁴⁹

Geçmişte sünnet işlemi bu görevle yetkilendirilmiş bir kohen tarafından gerçekleştirilirdi; günümüzde ise bu görev Yahudi geleneğine mensup bir *mohel* (sünnetçi) tarafından yerine getirilmektedir. Zamanla değişen bir diğer unsur ise törenin yapıldığı mekândır. Önceleri sünnet işlemi çocuğun babasının evinde icra edilirken, günümüzde bu uygulama topluluğun ortak salonunda gerçekleştirilmektedir. Yahudi sünnet pratiğinden farklı olarak Samiriler, sünnet sonrası uygulanan *peri'a*

¹⁴⁶ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 257.

¹⁴⁷ Abu'l-Fath, *The Kitâb al-Tarikh of Abu' l-Fath*, 209-211.

¹⁴⁸ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 257.

¹⁴⁹ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 257.

(sirkumzasyon) ve *metzitza* (yaradan ağızla kan çekilmesi) işlemlerini uygulamazlar. Tören esnasında çocuğu genellikle aileden bir kadın akraba kucağında tutar. Yahudilikte görülen *sandal* ya da “manevi baba” geleneği Samirilerde bulunmaz. Sünnetin tamamlanmasının ardından çocuk resmi olarak ismini alır. Bu ritüel Samiri topluluğunda dini bir yükümlülük olmasının ötesinde sosyal açıdan da sevinçle karşılanan bir olaydır ve buna uygun biçimde kutlanır.¹⁵⁰

5.3. İlk Doğan'ın Kurtarılması

Çıkış 13:11–16, 34:20 ve *Sayılar* 18:15–16'ya göre tüm ilk doğan erkek çocuklar fidyeye verilerek kurtarılmalıdır. Bu uygulama Tanrı'nın Mısır'daki tüm ilk doğanları yok ettiği sırada İsrailoğullarının ilk doğanlarını koruduğu olayın anısına gerçekleştirilir. Mısır'dan çıkış sürecinde Firavun'un İsrailoğullarının özgür bırakılmasına karşı direnişi nedeniyle Tanrı'nın uyguladığı cezaya atıfla bu fidyeye bir tür teşekkür ve anma işlevi taşır. Samiri tarihinde bu ritüel geçmişte her zaman düzenli olarak uygulanmamıştır; bazı dönemlerde kesintiye uğradığı dönemin tanıklıkları ve yazılı kaynaklarında yer almaktadır.¹⁵¹ Günümüzde ise uygulama daha istikrarlı bir biçimde sürdürülmektedir. İlk doğan çocuk bir aylık olduğunda veya kısa bir süre sonra aile tarafından başkohen davet edilir ve küçük çaplı bir tören düzenlenir. Törende başkohen çocuğa hayır duasında bulunur; ardından *Sayılar* 18:16'da belirtilen beş şekel gümüşü bedeline karşılık gelen sembolik bir ödeme aile tarafından kendisine takdim edilir.¹⁵²

Samirilerde de olduğu gibi gebelik ve doğum törenleri etrafında şekillenen ritüeller, genellikle birbirini tamamlayan bütüncül bir geçiş sürecini ifade eder. Özellikle ilk doğumda doğan çocuğun erkek olması durumunda kadına annelik kimliği üzerinden yeni bir toplumsal statü kazandırılması doğumu, yalnızca biyolojik bir olay olmaktan çıkararak kadının sosyal rollerinde dönüşüm yaratan simgesel bir geçişe

¹⁵⁰ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 257.

¹⁵¹ Mills, *Three Months Residence at Nablus and an account of the Modern Samaritans*, 191-192.

¹⁵² Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 258.

karşılık gelmektedir.¹⁵³ Bu bağlamda Gennepe'nin geçiş ritlerinin Samiri kültüründeki karşılığı, dinsel ayrımlarla iç içe bir yapı sergileyerek alt kültür grubu olarak dinsel niteliğini öne çıkarması açısından önem arz etmektedir.

5.4. Tevrat'ın Hatmi

Samiri toplumunda hem erkek hem de kız çocuklara¹⁵⁴ geleneksel değerler öğretilmekte, özellikle dört ila beş yaşlarından itibaren Tevrat'ın okunması eğitime başlanmaktadır. Günümüzde bu eğitimi çocuklara kohenler, din alimleri, babaları veya topluluğun kadın üyeleri verebilmektedir. Öğrenim süreci çocukların Samiri alfabesini ve Samiri İbranicesi'ne özgü telaffuz biçimini sıklıkla metin okuyarak kavramalarıyla ilerler. Çocuklar Tevrat metninin tamamını okumayı başardıklarında bu önemli başarı Hatimat Torah — yani “Tevrat'ın Hatmi” — adlı özel bir törenle kutlanır. Bu tören çocukların hayatlarında farklı yaşlarda gerçekleşebilir; ancak genellikle altı ile on yaşları arasında uygulanır. Topluluk bu vesileyle mümkün olduğunca eksiksiz şekilde bir araya gelir.¹⁵⁵ Törende erkek çocuk özel olarak süslenmiş bir sandalyeye oturtulur. Ardından babası tarafından iç çamaşırlarına kadar soyundurulur ve yetişkin kıyafetleri giydirilir. Bunun ardından beyaz bir dua cübbesi giyer ve topluluk önünde *Tesniye* 33 ve 34. bölümlerden oluşan Musa'nın kutsamasını ezbere okur; kısa bir konuşmayla da süreci tamamlar. Kız çocukları için kıyafet değiştirme ritüeli uygulanmaz. Onlar bu özel güne en iyi elbiseleriyle katılır, Musa'nın kutsamasını okuyarak kısa bir konuşma yaparlar. Hatimat Torah hem kız hem de erkek çocuklar için sembolik bir ergenliğe giriş töreni niteliği taşır. Ancak erkeklerin aksine kız çocuklar Tevrat okuma yetkinliğine ulaşırsalar bile sinagogdaki toplu ibadetlere katılmazlar; bunun yerine Şabat günlerinde evde Tevrat okumaya devam ederler. Bu tören Yahudi geleneğindeki Bar ve Bat

¹⁵³ Arnold van Gennepe, *Geçiş Ritleri* (İstanbul: Nora Kitap, ts.), 53.

¹⁵⁴ Kız çocuklarının her zaman için dahil edilmediği, daha yaşlı Samirilerin hatıralarıyla ortaya konuldu (bkz. Stefan Schorch, “Das Lernen der Tora bei den Samaritanern heute und drei samaritanische Erzählungen über das Lernen, “Wort und Dienst 26(2001): 107-126).

¹⁵⁵ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 258.

Mitzvah uygulamalarına benzemekle birlikte, Samiri ve Yahudi çocuklarının dini açıdan yetişkin sayıldığı yaşlar arasında gözle görülür bir fark olduğu dikkate değerdir.¹⁵⁶

5.5. Nişanlanma, Evlilik ve Boşanma

Son birkaç yüzyılda Samiri topluluğunda evlilik gelenekleri ve hukuki uygulamalarda çeşitli dönüşümler yaşandığı gözlemlenmektedir. Bu değişimlerin ilki evlilik yaşı ile ilgilidir. Her ne kadar farklı yazarlar erkekler için on dört ile on altı, kızlar için ise sekiz ile on iki yaş arasında değişen yaşlar zikretmiş olsalar da 19. yüzyılda Samiriler arasında evlilik yaşı genel itibariyle çok düşüktü. Günümüzde ise gelinlerin daha ileri yaşlarda evlendiği ve evlilik yaşının geçmişe kıyasla belirgin biçimde yükseldiği açıktır. İkinci önemli değişiklik Samiri olmayan kadınlarla evliliğe ilişkin yaklaşımlarda ortaya çıkmıştır. Geçmişteki bazı Samiri kaynakları bu tür evlilikleri kesin biçimde yasaklarken, 19. yüzyıla ait Batılı seyyah ve araştırmacıların gözlemleri bu konuda daha esnek uygulamaların varlığına işaret etmektedir. Bazı yazarlar Samirilerin dışarıdan evlilik yapmadığını ifade ederken, başka gözlemciler Yahudi ve Hristiyan kadınların Samiri inanç sistemini benimsemeleri şartıyla kabul gördüklerini bildirmiştir. Günümüzde de bu yaklaşım sürmekte olup Yahudi, Hristiyan, Müslüman ya da herhangi bir inanca bağlı olmayan kadınlar Samiri yaşam tarzını benimsemeye hazır oldukları takdirde evliliğe uygun kabul edilmektedir. Üçüncü değişiklik ise çok eşlilik uygulamasının zamanla ortadan kalkmış olmasıdır. Geçmişte bir kez bu uygulamaya izin verilmiş olsa da daha sonra hukuki ve toplumsal düzeyde yürürlükten kaldırılmıştır. Özellikle kadın ve erkek nüfusu arasındaki dengesizlik bu pratiğin fiilen sona ermesine neden olmuştur. Günümüzde Samiri topluluğunda çok eşlilik kesin olarak bulunmamaktadır.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 258.

¹⁵⁷ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 258-259.

Günümüzde Samiriler arasında uygulanmakta olan evlilik pratikleri tarihsel süreçte çeşitli değişimlere uğramış olup güncel biçimiyle üç temel aşamadan oluşur: Kız isteme (kiduşin), nişan ('erusin) ve evlilik töreni (nisu'in). İlk aşama olan kız isteme merasimi gelin adayının ailesi, bazı erkek akrabaları ve bir kohenin huzurunda gerçekleştirilir. Bu süreçte kısa dualar eşliğinde kızın rızası alınarak önceden var olan gayri resmi mutabakat resmiyet kazanır. Bu noktadan itibaren çift sözlü sayılır ancak dini kurallar gereği aralarında cinsel temas kurulmasına henüz izin verilmez. Nişan yalnızca boşanma yoluyla sonlandırılabilir. Öte yandan iki bireyin oluşturduğu toplumsal birlikteliğin yalnızca bu bireylerle sınırlı kalmayıp daha geniş akrabalık ve topluluk yapıları üzerinde belirleyici etkiler yarattığı göz önünde bulundurulduğunda, Samiri kültüründe nişanlanma geçiş ritüelinin önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu ara dönem (nişanlanma) çoğu toplumda evliliğe dair ritüel dizgenin ayrıcalıklı ve özerk bir alt evresi olarak konumlandırılmaktadır. Nişan ritüelleri hem ayrılma hem de geçiş (liminal) aşamalarına dair unsurlar içerir; bireylerin mevcut toplumsal konumlarından sembolik olarak ayrıldığı ve yeni bir toplumsal formasyona geçiş için hazırlandığı bir geçici eşik evresini temsil eder. Bu evre genellikle yeni toplumsal bağlamla kaynaşmaya hazırlık niteliğinde törenlerle son bulur¹⁵⁸ ki Samiri kültüründe evliliğin üçüncü ve nihai aşaması olan nisu'in töreninde resmi bir evlilik sözleşmesi hazırlanır. Bu belge tarihsel süreçte farklı adlarla anılmış olmakla birlikte günümüzde Samiriler Yahudi terminolojisine yaklaşarak bu belgeye ketuba adını vermektedir. Genellikle bir kohen tarafından kaleme alınan ve çoğu zaman geometrik ve bitkisel motiflerle süslenen ketuba dini bir ilahi ile başlar. Belge; evlilik tarihiyle birlikte damadın ve gelinin babalarının ve büyükbabalarının adlarını -saygı ifadesiyle birlikte- içerir, gelin için belirlenen mehir miktarını belirtir, tarafların karşılıklı sorumluluklarını listeler ve nihayetinde belgeyi hazırlayan yazarın imzası ise tanıkların

¹⁵⁸ Gennepe, *Geçiş Ritleri*, 138.

adlarıyla tanımlanır. Gelin için belirlenen mehir, günümüzde damadın ailesi tarafından sembolik bir bedel olarak gelinin babasına ödenen bir meblağ niteliğindedir. Geçmişte ise bu miktar gelinin statüsüne göre farklılık göstermekteydi: Bakireler için 4.900, bir kohenin kızı için 6100 ve dul ya da boşanmış kadınlar için ise 2500 gümüş para öngörülmekteydi. Ketuba metninin cemaat huzurunda bir kohen tarafından okunması, törenin en önemli anlarından birini teşkil eder. Çoğu zaman nişan ve düğün kutlamaları birleştirilerek gerçekleştirilir ve bu kutlamalar günümüzde yaklaşık bir hafta sürmekte olup, çeşitli halk geleneklerini ve sosyalleşmeyi de içerir.¹⁵⁹

Diğer toplumlarda olduğu gibi Samiri toplumunda da tüm evlilikler kalıcı olmayabilir ve bazıları hukuki boşanma ile sonuçlanabilir. Boşanma durumlarında herhangi bir dini ritüel uygulanmamakla birlikte süreç resmi bir belge ile kayıt altına alınır. İbranice ve Tesniye 24:1'den alıntı yapan Boşanma Sözleşmesi: “Şayet bir adam bir kadınla evlenir (Samiri Tevratı, Tsedaka'nın İngilizce çevirisi: Ne zaman ki bir erkek kendisine bir eş alır ve ona yaklaşırsa, ancak kadında uygunsuz bir durum görür de kadın onu memnun etmezse, o zaman erkek ona bir boşanma belgesi yazar ve belgeyi eline vererek onu evinden gönderir”. Buradaki “uygunsuz şey” ifadesinin yorumu tarihsel süreçte farklılık arz etmiştir. Geçmişte bu ifade oldukça geniş anlamlarda yorumlanırken, günümüzde Samiriler arasında boşanma gerekçeleri üç ana kategori altında toplanmaktadır: (1) eşlerden birinin ya da her ikisinin birlikte gerçekleştirdiği menfur uygulamalar; (2) eşlerden birinin hayatını katlanılamaz hale getiren şiddetli geçimsizlik ve sürekli kavga; (3) eşlerden her ikisinin de sadakatsizlik içinde olduğuna dair söylentiler ve güvenilir kanıtların mevcudiyeti.¹⁶⁰ Boşanmasının meşru sayılabilmesi için iki veya üç tanığın beyanıyla desteklenmesi gerekir. Genellikle bir yıllık uzlaştırma süreci yürütüldükten ve bu süreçten olumlu sonuç alınamadığında

¹⁵⁹ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 259.

¹⁶⁰ Benyamim Tsedaka in *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 17, s. 732. Schreiber, *The Comfort of Kin*'de bazı boşanma vakalarını anlatır.

boşanma topluluğun en yüksek dini otoritesi olan başkohen tarafından gerçekleştirilir. Günümüzde ise başkohen yalnızca tarafların karşılıklı rızasına dayalı boşanma işlemlerine öncülük etmektedir, ihtilafı vakalar ise İsrail hukuk mahkemesi tarafından çözüme kavuşturulmaktadır.¹⁶¹

Samiri kültürüne özgü nişanlanma, evlenme ve boşanma ritüelleri de her kültürde psişik bir birliği olduğu varsayılan geçiş ritleri olarak; bireyin ergenlik ve toplumsal yetişkinliğe kabul etme sürecinin devamındaki olgunluk evresi olarak kültürde yer edinir ve genellikle bireyin bir aile kurmasıyla somutlaşır. Aile kurumu, toplumsal kategoriler içerisinde en köklü statü dönüşümlerinden birini temsil eder; çünkü bu aşama yalnızca bireysel değil topluluk düzeyinde de -klan, köy ya da kabile bağlamında- mekânsal ve sosyal düzenlemeleri beraberinde getirir. Nitekim bireyin önceki sosyal bağlarından belirli ölçüde koparak yeni bir sosyal formasyona geçişini temsil eden ritüel bir süreç olarak olgunluk döneminin başlangıcına eşlik eden nişanlanma, evlenme ve boşanma uygulamaları hem bireysel hem de toplumsal dönüşümün maddi ve simgesel boyutlarını yansıtır.¹⁶² Samiri kültüründe ise bu ritüellerin toplumsal grubun hegemonik kültürle tam örtüşmeyen ancak kendine özgü bir yapısal örüntüye sahip niteliği haiz olması itibarıyla dinsel formda görünmesi özgün bir kimlik inşasına sebep olmuştur.

Ardından gelen evlilik ritüelleri esasen yeni toplumsal çevreyle bütünleşmeyi kesinleştiren ve daha sınırlı biçimde de olsa iki birey arasındaki bağı simgesel düzeyde meşrulaştıran uygulamalardan oluşur. Bu bağlamda evlilik süreci geçiş ritüellerinin kuramsal yapısına uygun olmakla birlikte daha önce incelenen ritüel örneklerine kıyasla daha karmaşık ve çok katmanlı bir yapıya sahiptir.¹⁶³

Evlilik, bireyin yalnızca çocukluk ya da ergenlik evresinden yetişkinliğe geçişini değil, aynı zamanda ait olduğu sosyal birimden —örneğin bir aile, klan ya da sıklıkla

¹⁶¹ Monika Schreiber, *The Comfort of Kin* (Brill, 2014), 61.

¹⁶² Gennep, *Geçiş Ritleri*, 138.

¹⁶³ Gennep, *Geçiş Ritleri*, 138.

bir köy topluluğundan— başka bir sosyal yapıya intikalini de ifade eder. Bu geçiş bireyin birden fazla toplumsal alan arasında paylaşılmasına neden olur; bu durum bazı sosyal bağlamların zayıflamasına, bazılarının ise güçlenmesine yol açar. Zayıflama sadece nicel (demografik) anlamda değil, aynı zamanda ekonomik kaynakların paylaşımı ve duygusal bağlılık düzeylerinde de kendini gösterebilir. Ancak bireyin içinde yer aldığı yeni ortamlar çoğu zaman kan bağı, etnik-kültürel aidiyet ya da mevcut ve potansiyel karşılıklı ilişkileri aracılığıyla pekiştirilir. Böylece belirli bağlamlardaki çözülme, diğerlerinde kurulan ya da güçlendirilen ilişkiler aracılığıyla dengelenir. Bu durum bireyin toplumsal yeniden konumlanma sürecinin, çok katmanlı ve dengelere dayalı bir dönüşüm olduğunu ortaya koyar.¹⁶⁴

Yukarıda aktarılan değerlendirmeler evlilik sürecinin —özellikle de ilk aşama olan nişanlılık döneminin— öncelikle ekonomik boyutuyla öne çıktığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Evlilik yalnızca iki bireyin birleşimi olarak değerlendirilmemelidir; zira bu birliktelik çoğu zaman geniş akrabalık ağlarını, hane yapısını ve topluluğun farklı kesimlerini de içine alan çok katmanlı bir toplumsal dönüşüm yaratır. Bu dönüşüm karşılıklı ilişkiler içindeki çeşitli sosyal birimlerin konumlarının yer değiştirmesiyle kendini gösterir. Bu yer değiştirme süreci ani değil, zaman içerisinde aşamalı olarak gelişir; ancak bu durum toplumsal yapının mevcut dengesinde geçici bir kırılmaya yol açabilir. Bu tür etkiler büyük şehirlerde görece daha az hissedilirken, özellikle kırsal bölgelerde ve toplumsal yapının daha sıkı dokunduğu yerleşim birimlerinde daha belirgin hale gelir. Sözgelimi düğünler kimi zaman yerel üretim faaliyetlerinin geçici olarak durmasına, hane bütçelerinde beklenmedik harcamalara ve toplumun genellikle ilgisiz kaldığı alanlara karşı kolektif duyarlılığın artmasına neden olabilir. Bu yönüyle evlilik yalnızca bireysel değil, aynı zamanda ekonomik ve sosyo-kültürel düzeyde çok yönlü etkiler yaratan bir kurum olarak değerlendirilmelidir.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Genep, *Geçiş Ritleri*, 146.

¹⁶⁵ Genep, *Geçiş Ritleri*, 163.

Evlilik ritüellerine karşıt biçimde konumlanan boşanma ve dulluk törenleri toplumsal çözülme süreçlerinin ritüel ifadesi olarak değerlendirilebilir. Ancak boşanma ritüelleri birçok toplumda oldukça sadeleştirilmiş ve sembolik düzeyi düşük pratiklerle temsil edilmektedir. Genellikle kadının evliliğin sona ermesiyle birlikte baba evine geri dönmesi ya da kocanın eşini evden uzaklaştırması gibi sembolik değeri zayıf fakat işlevsel anlamı güçlü eylemler bu süreçten sayılmaktadır. Bununla birlikte etnografik literatürde boşanma süreçlerinin bu denli yüzeysel biçimde ele alınması gözlemcilerin söz konusu ritüel dinamikleri yeterince derinlemesine analiz edemedikleri izlenimini doğurmaktadır. Özellikle boşanmanın yalnızca hukuki ya da ekonomik bir işlem olarak değerlendirilmesi bedenin, duyguların ve sosyal bağın çözülmesiyle ilgili ritüel boyutların göz ardı edilmesine neden olmuştur. Oysa uzun süreli kolektif ve bireysel yatırımlarla inşa edilmiş bir ilişkinin tek bir eylemle ya da karar anıyla sonlandırılmaması son derece doğaldır. Bu nedenle boşanmanın da evlilik kadar ritüelleşmiş bir toplumsal yeniden yapılandırma süreci olarak ele alınması gerekmektedir.¹⁶⁶

Evliliğin gerçekleşmesiyle birlikte kız ve oğlan toplumsal anlamda ergin kadın ve erkek kategorisine dahil olur ve bu statü, evlilik birliğinin sona ermesiyle dahi geri alınmaz. Boşanma ya da dulluk gibi durumlar toplumsal erginliğin kazandırdığı statü üzerinde etkili değildir; bireyler bu dönüşüm eşiğini geçtikten sonra artık önceki toplumsal konumlarına dönemezler. Aynı şekilde evlilikle kurulan akrabalık ilişkileri de hukuki bağların kopmasıyla tamamen sona ermez. Aileler arasında inşa edilen toplumsal bağlar boşanmayla sembolik düzeyde zedelenebilir ancak genellikle ortadan kalkmaz; çünkü bu bağları tehdit edebilecek potansiyel gerilimler, ayrılık sonrası yapılan toplumsal, ekonomik veya hukuki pazarlıklarla denge altına alınmıştır. Bu tür pazarlıklar yalnızca bireylerin değil, onları çevreleyen geniş sosyal yapının da yeniden

¹⁶⁶ Genep, *Geçiş Ritleri*, 166.

örgütlenmesini mümkün kılar. Çocukların varlığı ise bu ilişkilerin çözülmesini daha da güçleştirir; birçok toplumda çocuk sahibi evliliklerde boşanmaya kültürel düzeyde sınırlamalar getirilir ya da tamamen reddedilir. Böylece duygusal ve kolektif bağların sürekliliği evliliğin sona ermesine rağmen belirli toplumsal koşullar altında korunmaya devam eder.¹⁶⁷

5.6. Ölüm

Samiri toplumu içerisinde ölüm ve cenazeye ilişkin ritüeller diğer dini pratiklerde olduğu gibi tarihsel süreç içinde çeşitli dönüşümler geçirmiştir.¹⁶⁸ Antik dönemlere ait uygulamaların mahiyetini ortaya koymak güçtür; zira erken dönemlere dair yazılı veya arkeolojik belgeler son derece sınırlıdır. Özellikle Helenistik dönemde Gerizim Dağı çevresinde yoğun bir Samiri yerleşiminin bulunduğu bilinmesine rağmen, bu bölgedeki mezarlıkların bugüne dek tespit edilememiş olması erken dönem cenaze pratiklerinin rekonstrüksiyonunu zorlaştırmaktadır.¹⁶⁹

Roma dönemine gelindiğinde ise bazı Samiri grupların ölümlerini taş lahitler içinde defnettiklerine dair bulgulara ulaşılmıştır. Nitekim Kedumim ve Khirbet Samara bölgelerinde açık bir şekilde Samirilere ait olduğu arkeolojik bağlamda belirlenebilen, Roma-Bizans dönemine tarihlendirilen kaya mezarlarına rastlanmıştır. Bu tür mezarlar yalnızca Samiriye sınırları içerisinde değil aynı zamanda Tel Aviv'in kuzeyinde, Samiriye dışındaki alanlarda da keşfedilmiştir. Örneğin Khirbet el-‘Aura (Tel Barukh), Khirbet el-Hadra ve Tell Qasile gibi bölgelerde Samiri topluluklarına ait olduğu düşünülen mezar mağaraları gün yüzüne çıkarılmıştır.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Gennepe, *Geçiş Ritleri*, 168.

¹⁶⁸ Definle ilgili on dokuzuncu yüzyıla ait bir metin için bkz. Hillukh ve Alan David Crown, “A Critical Edition and Translation of the Samaritan Burial Services and a Comparative Study of the Related Jewish Liturgies”, yüksek lisans tezi, University of Leeds, 1958.

¹⁶⁹ Bkz. Yitzhak Magen, “Samaritan Burial”, *The Samaritans and the Good Samaritan*, Judea and Samaria Publications, 7, Jerusalem, Staff Officer of Archaeology – Civil Administration of Judea and Samaria; Israel Antiquities Authority, 2008, s. 197.

¹⁷⁰ Bu buluntuların kapsamlı bir incelemesi için bkz. Oren Tal ve Itamar Taxel, *Samaritan Cemeteries and Tombs in the Central Coastal Plain: The Archaeology and History of the Samaritan Settlement Outside Samaria (ca. 300–700 CE)*, Agypten und Altes Testament, 82, Münster, Ugarit-Verlag, 2015.

Söz konusu mezarların tipolojik açıdan farklı biçimlerde düzenlenmiş olduğu gözlemlenir. Bunlar arasında arkosolyum tipi mezarlar—yani duvar içine oyulmuş nişler üzerine cesetlerin yerleştirildiği merkezi mezar odaları—belirgin bir örnektir. Bunun yanı sıra bazı mezarlar birden fazla defin tarzını bünyesinde barındıran karmaşık yapılar olarak inşa edilmiştir. Özellikle Kedumim'deki bet-‘Aura yerleşiminde tespit edilen “Cave 5” olarak adlandırılan yapıda bu çoklu mezar mimarisi dikkat çekicidir. Her ne kadar bu alanlardan elde edilen maddi kültür öğeleri önemli bilgiler sunsa da Samiri ve Yahudi mezarlarını ayırt etmek çoğu zaman oldukça güçtür. Bu zorluk mezar mimarisinin ve süslemelerinin çoğunlukla benzerlik göstermesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda yalnızca mezarların konumu, buluntu bağlamı ve mezar yazıtları, mezarın Samiri kökenli olduğunu belirlemekte sınırlı ölçüde yardımcı olmaktadır.¹⁷¹

Ayrıca akademik literatürde “Samiri lahit” şeklinde tanımlanan mezar yapılarının her zaman Samirilere özgü olduğu varsayımı da temkinle ele alınmalıdır. Zira bu lahit türü, yalnızca Samiri toplulukları tarafından değil, aynı zamanda pagan gruplar tarafından da kullanılmış; dolayısıyla bölgesel ve kültürel olarak daha geniş bir çerçevede yayılım göstermiştir. Bu mezar tipinin Samiriye bölgesi dışında özellikle Şefela ve kıyı şeridinde daha yoğun biçimde kullanılması, söz konusu defin geleneğinin Kudüs merkezli bir gelenekten ayrılarak farklı gruplar arasında yaygınlaşmış olabileceğine işaret eder.¹⁷² Bu bağlamda lahit kullanımının Samiriler arasında da benimsenmiş olması bu kültürel geçişkenliğin somut bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

¹⁷¹ Güney Şaron'daki mezarlıklar ve mezar mağaralarının Samiri özelliğiyle ilgili olarak, bkz. Tal and Taxel, *Samaritan Cemeteries and Tombs*, s. 193: “Tarihsel ve coğrafi faktörlerle birleşen bazı yapay ve mimari kalıntıların Tel Barukh, Khirbet el- Hadra ve Tell Qasile'deki mezarlıkları kullanan halkın gerçekten de Samiri olduğuna neredeyse kesin bir şekilde işaret ettiği görülür.” Kitabın geri kalanında yazarlar kanaatlerinin ayrıntılı bir gerekçesini sunarlar.

¹⁷² Magen, “Samaritan Burial,” ss. 209-216'da ayrıntılı ve resimli bir analiz sunar.

Samiri inanç sistemi içerisinde Gerizim Dağı kutsiyetin en yüksek düzeyde tecessüm ettiği mekân olarak kabul edildiğinden tarihsel olarak ölümlerin bu dağa defnedilmesinden imtina edilmiştir. Dağın ritüel saflığını koruma kaygısıyla şekillenen bu yaklaşım defin yerlerinin başka bölgelerde konumlanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda cenazelerin bir dönem Ebal Dağı'nın eteklerine gömülmüş olabileceği yönünde çeşitli görüşler mevcuttur. Ancak zaman içinde toplumsal yapıdaki değişim ve mekânsal zorunluluklar neticesinde Gerizim Dağı'na yakın bir bölgede Samiri cemaatine ait bir mezarlık inşa edilmiştir.¹⁷³

Samiri cenaze törenleri hem dini hem de toplumsal ritüel normlara sıkı sıkıya bağlı olarak icra edilmektedir. Ölen bireyin bedenine dokunan kişiler—ister yıkama ister taşıma işlemi esnasında olsun—ritüel açıdan kirlenmiş sayılır ve bir gün boyunca bu statüde kalırlar.¹⁷⁴ Bu arınma süreci cenazenin defnedildiği günün sonunda gerçekleştirilen bir suyla yıkanma işlemiyle tamamlanır.¹⁷⁵ Böylece ilgili kişiler dini saflık statüsünü yeniden kazanır ve cemaat içi ibadet pratiğine tam katılım hakkını geri elde eder.

Ölüm sonrası hazırlık işlemleri cemaat dayanışmasının önemli bir göstergesi olarak ölen kişinin yakınları tarafından yerine getirilir. Bu işlemler arasında mevtanın bedeninin yıkanması, beyaz kefene sarılması ve toprağa verilmesi yer alır. Defin töreninin ruhani liderliğini ise cemaatin en yaşlı koheni üstlenir. Kohen cenaze alayına eşlik ederek Tesniye 32. bölümü başlar ve bu okuma Tesniye'nin tamamı bitene kadar sürdürülür. Bu uygulama hem kutsal metinle ölüm arasındaki teolojik ilişkiyi pekiştirir hem de topluluğun dini sürekliliğini sembolik düzeyde yeniden üretir.¹⁷⁶

¹⁷³ 1951-1966 arasında ölenlerin tamamı Tel Aviv'in kuzeyindeki Kiryat Şaul mezarlığına gömüldü. 1967 Haziran'ından bu yana tüm Samiri defin törenleri Gerizim dağı üzerindeki Kiryat Luza mezarlığında gerçekleşir.

¹⁷⁴ Bu kural, Müslümanlara tabut taşıma zorunluluğunu önlemek için Başkohen Yakub b. Harun (1840-1916) tarafından tesis edildi.

¹⁷⁵ Bir kişi Şabat'ta ölürse cumartesi günü gömülecektir. Şayet çok önemli bir kişi Cuma günü ölürse cemaat tevrati yedi kez okur ve defin töreni Pazar günü gerçekleşir.

¹⁷⁶ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 263.

Samiri toplumunda yas dönemi cenazenin ardından yedi gün boyunca sürmektedir ve bu süreç hem dini hem de toplumsal düzlemde belirli uygulamaları içermektedir. Yas süresince ölen kişinin yakınları evlerinden çıkmamayı tercih edebilirler; ancak Yahudi yas geleneklerinden farklı olarak, Samiriler bu süre zarfında dışa dönük ya da gözle görünür yas işaretleri sergilemezler. Yas ritüellerinin en önemli unsurlarından biri mevtanın evinde Tevrat'ın sürekli ve kapsamlı bir şekilde okunmasıdır. Cenaze töreninden önce Tevrat'ın tamamı Tesniye 31:24 ayetine kadar okunur; geri kalan bölümler ise cenaze töreni esnasında tamamlanır. Takip eden yedi gün boyunca her gün Tevrat yine Tesniye 31'e kadar baştan sona okunur. Bu günlük okumalara ek olarak, Tesniye 32–34 bölümleri de her akşam mevtanın evinde düzenlenen özel dua merasimlerinde seslendirilir. Yas süresince Şabat günleri hariç her sabah erken saatlerde ölüm temasıyla ilişkili özel bölümleri içeren qataf duaları icra edilir. Ayrıca mevtanın birinci derece yakınları bu yedi günlük dönem boyunca yine Şabat hariç olmak üzere Tevrat'ın tamamını günlük olarak okuyarak yas görevini yerine getirirler.¹⁷⁷

Yukarıda bahsi geçtiği üzere alt kültür grubu olarak çalışmanın hipotezinde belirlendiği gibi dinsel bir altkültür grubu olarak Samiri kültürüne özgü pratikler, her biri doksadan beslenen pek çok ortopraksis görüngülerini içkindir. Samiri inancı, pek çok pratiğinde insan hayatının erginlik geçişlerini toplumsal anlamda ihya etmeyi önceleyen tören ve ritüelleri takip eder. Bu anlamda ilgili kültüre ait geçiş ritleri (doğma-yetişkinlik (erginlik ve evlilik)-ölüm)¹⁷⁸ de inanç sistemiyle iç içe görülür.

¹⁷⁷ Pummer, *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*, 263.

¹⁷⁸ Her birey, yaşam döngüsü boyunca bir dizi toplumsal konumdan diğerine geçmek durumundadır; bu geçişler belirli başlangıç ve bitiş noktalarıyla örülüdür. Doğumdan ölüme uzanan çizgide; çocukluk, ergenlik, evlilik, ebeveynlik, mesleki uzmanlaşma ve toplumsal statüdeki yükseliş gibi aşamalar hem bireysel hem de kolektif anlam dünyasında ritüel biçiminde düzenlenen eşiklerle ifade edilir. Bu ritüellerin ortak yönü, bireyi bir toplumsal konumdan diğerine taşıma işlevi görmeleridir. Her ne kadar kültürel detaylarda farklılıklar gözlene de bu geçişlerin altında yatan amaç benzer olduğundan, törenlerin yapısal bileşenlerinde de ortaklıklar ortaya çıkar.

Geçişlerin birey üzerinde dönüştürücü bir etkisi vardır; bu süreçlerde toplumsal rol değişikliği ile kimlik inşası oluşur.¹⁷⁹

Cenaze törenleri söz konusu olduğunda, ilk bakışta ayrılma evresine ait ritüellerin törenin merkezinde yer aldığı ve buna karşılık geçiş (ara) ile yeniden bütünleşme (kaynaşma) aşamalarının daha az gelişkin olduğu yönünde bir izlenim oluşabilir. Ancak detaylı vaka incelemeleri bu varsayımı bütünüyle doğrulamaz. Nitekim bazı toplumsal örüntülerde ara evreye ait ritüeller yalnızca geçici bir aşama olarak değil, kendi başına özerklik kazanabilecek ölçüde karmaşık ve uzun süreli yapılar halinde tezahür etmektedir. Bu durum ölen bireyin biyolojik ölümünden sonra da sosyal statüsünün ve ruhani konumunun yeniden inşasına dair sürecin belirli bir törensel devamlılık içinde sürdüğünü gösterir. Bu bağlamda cenaze törenleri içinde en yüksek sembolik ve işlevsel önemin, ölüyü yaşayanlar dünyasından ayırmakla kalmayıp, onu ölümler âlemine dahil eden, yani ölüyle atalar ya da ruhlar topluluğu arasındaki bütünleşmeyi sağlayan kaynaştırma ritüellerine verildiği söylenebilir.¹⁸⁰ Bu ritüeller yalnızca bireyin değil aynı zamanda kolektif hafızanın ve kozmolojik düzenin sürekliliğini temin eden yapılar olarak işlev görür.

Cenaze ritüellerinin bireyin mensubu olduğu toplumun kültürel yapısı, yaşı, cinsiyeti ve toplumsal konumu doğrultusunda çeşitlendiği yaygın olarak kabul edilen bir olgudur. Ancak bu farklılıklara rağmen ritüel formlarda tekrarlayan ve baskın niteliklere sahip bazı yapısal unsurların saptanması mümkündür. Öte yandan bir toplum içerisinde ölüm sonrası yaşama ilişkin birden fazla hatta birbirine zıt inanç sisteminin eş zamanlı olarak varlık gösterebilmesi cenaze ritüellerinin sembolik ve törensel yapısına doğrudan yansımakta ve bu yapıyı karmaşıklştırmaktadır. Nitekim birçok kültürel bağlamda insanın yalnızca tek bir özden oluşmadığı aksine beden, yaşamsal güç, soluk-ruh, gölge-ruh, parmak-ruh, hayvani ruh, kan-ruh ve baş-ruh gibi çok sayıda unsurdan meydana

¹⁷⁹ Gennep, *Geçiş Ritleri*, 171.

¹⁸⁰ Gennep, *Geçiş Ritleri*, 171.

geldiği inancı mevcuttur. Bu unsurların ölüm anında aynı kadere tabi tutulmadığı düşüncesi cenaze ritüellerine derinlik ve katmanlılık kazandırır. Bazı bileşenlerin ebedi bir varoluşa sahip olduğu, bazılarının geçici süreyle yaşamaya devam ettiği, kimilerinin ise ölümle birlikte tamamen yok olduğu inancı ritüel kurgunun biçimsel çeşitliliğini artıran temel etkenlerden biridir. Ancak bu çeşitlilik geçiş ritüellerinin temel yapısal çerçevesini değil, yalnızca biçimsel ve simgesel boyutlarını etkilemektedir.¹⁸¹

Geride kalanlar için yas süreci esasen bir tür geçiş evresi olarak değerlendirilebilir. Yas, bireylerin ayrılma ritüelleriyle içine girdikleri ve toplumsal yaşamla bağlarının sembolik düzeyde askıya alındığı bir ara dönemi temsil eder. Bu ara evre, yasin sona erdiğini ilan eden ve bireyleri toplumsal düzene yeniden entegre eden ritüeller aracılığıyla son bulur. Bazı kültürel bağlamlarda yaşayanların deneyimlediği bu geçici ara durum, ölen kişinin yaşadığına inanılan ara dönemle yapısal bir paralellik taşır. Bu durumda, yaşayanların topluma yeniden katılımı ile ölünün öteki dünyayla bütünleşmesi ritüel düzlemde eşzamanlı olarak gerçekleşir. Böylelikle hem yaşayanlar hem de ölen kişi, kendilerine ait geçiş süreçlerinin tamamlanmasıyla, birer toplumsal ve kozmik düzene yeniden yerleştirilmiş olurlar.¹⁸²

Yas süreci, yaşayanlar ve ölen kişi arasında geçici fakat ritüel olarak tanımlanmış bir toplumsal formasyon yaratır. Bu özel yapı ne bütünüyle yaşayanların dünyasına ne de tamamen ölümlerin âlemine aittir; ara bir konumda yer alır ve yas tutan bireyler ölenle olan akrabalık derecelerine göre bu geçici toplumdan farklı zamanlarda ayrılırlar. Yas yükümlülüklerinin kapsamı ve süresi akrabalık ilişkilerinin düzeyine göre belirlenir ve bu belirleme, toplumun soy sistemine —baba soylu, ana soylu ya da başka grup temelli akrabalık tanımlarına— göre sistematik bir biçimde düzenlenmiştir. Bu ara evrenin en uzun süreli üyeliği ise çoğu zaman dul kalan eşe aittir. Dul birey, yalnızca belirli ritüel yükümlülükleri tamamladığında bu geçici konumdan çıkarılabilir; bazı

¹⁸¹ Gennep, *Geçiş Ritleri*, 171.

¹⁸² Gennep, *Geçiş Ritleri*, 172.

durumlarda ise bu aidiyet o denli güçlüdür ki, bireyin fiziksel durumları (örneğin hamilelik) dahi ölen kişiyle olan sembolik bağın süregeldiği şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla yas sürecine özgü kıyafetler, davranış kalıpları ve diğer yasakların ortadan kaldırılmasını sağlayan ritüeller bireyin sosyal yaşama kısmen ya da bütünüyle yeniden entegre edilmesini simgeler. Yas, bireyin toplumsal katılımını askıya alan geçici bir statü değişikliğidir ve bu kesinti ölenle kurulan ilişkinin yakınlığıyla doğru orantılı olarak uzar. Merhumun aile içindeki veya toplumsal yapıdaki konumu ne kadar yüksekse yasın süresi ve kapsamı da o denli genişler. Özellikle siyasal ya da toplumsal lider konumundaki bir figürün ölümü durumunda, yas sadece bireyleri değil bütün toplumu etkileyen kolektif bir geçiş durumuna dönüşebilir.¹⁸³

Cenaze ritüellerindeki ara dönem, merhumun tabutunun kısa ya da uzun bir süre boyunca evin belirli bir alanında —örneğin odasında ya da kanepede— tutulmasıyla somut biçimde görünürlük kazanır. Bu evrede sınırlı biçimde uygulanan ritüeller ölünün henüz ölümler dünyasına tam olarak geçmediği bir eşik durumunu temsil eder.¹⁸⁴ Öteki dünyaya geçiş ise kültürel olarak tasavvur edilen bu âlemin uzaklığı ve yapısına bağlı olarak farklılık gösteren bir dizi geçiş ritüeli içerir.¹⁸⁵

Cenaze törenlerine eşlik eden kaynaşma ritüelleri arasında ölüm sonrası düzenlenen toplu yemekler ve anma şölenleri başlıca uygulamalar arasında yer alır. Bu tür yemeklerin temel amacı zayıflayan toplumsal bağları yeniden pekiştirmek ve merhumun ardından oluşan boşluğu kolektif bir paylaşım aracılığıyla telafi etmektir. Yasın sona erdiğini simgeleyen bu tür yemekler çoğu zaman sembolik bir yeniden birleşme anlamı taşır. Törenin iki aşamalı olarak kurgulandığı durumlarda —geçici ve kesin — genellikle ilk törenin ardından ölen kişinin ruhunun da katıldığı kabul edilen bir “komünyon yemeği” düzenlenir. Eğer törene klan, kabile ya da köy gibi geniş

¹⁸³ Gennep, *Geçiş Ritleri*, 173.

¹⁸⁴ Gennep, *Geçiş Ritleri*, 174.

¹⁸⁵ Gennep, *Geçiş Ritleri*, 179.

topluluklar dâhilse davetin biçimi (örneğin tellal, davul veya ulak aracılığıyla yapılması), bu etkinliğin kolektif ve ritüel niteliğini açık biçimde vurgular.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Genep, *Geçiş Ritleri*, 191-192.

II. BÖLÜM

KİMLİK, AİDİYET VE İNANÇ EKSENİNDE SAMİRİ TOPLULUĞUNA İLİŞKİN BULGULAR

Bu bölümde, araştırmanın çalışma grubunu oluşturan dört Samiri katılımcı ile gerçekleştirilen nitel görüşmelerden elde edilen bulgulara yer verilmektedir. Bulgular, araştırmanın amacı ve araştırma soruları doğrultusunda analiz edilerek sistematik bir biçimde sunulmuştur. Görüşmelerden elde edilen verilerin analizinde tematik analiz kullanılmış; katılımcı anlatılarında öne çıkan temalar, alt temalar ve anlam örüntüleri belirlenmiştir. Elde edilen bulgular, ilgili literatür çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmıştır.

Araştırmada çalışma grubunun sınırlı sayıda katılımcıdan oluşması, Samiri topluluğunun günümüzde son derece küçük bir nüfusa sahip olması ve kapalı bir toplumsal yapı sergilemesi ile doğrudan ilişkilidir. Samiriler, tarihsel ve dini kimliklerini koruma konusunda temkinli davranan bir azınlık topluluğu olup bu durum, saha erişimini ve katılımcı sayısını doğal olarak sınırlandırmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın amacı, nicel anlamda genellenebilir sonuçlar elde etmekten ziyade, az sayıda katılımcının derinlikli anlatıları üzerinden Samiri kimliği, inanç sistemi ve kültürel pratiklerine ilişkin anlam dünyasını ortaya koymak olmuştur. Nitel araştırma yaklaşımının doğasına uygun olarak sınırlı örneklem büyüklüğü, araştırmanın bir kısıtı olmaktan ziyade, katılımcı anlatılarına yoğunlaşmayı mümkün kılan metodolojik bir tercih olarak değerlendirilmiştir.

Bu kapsamda bulgular; “Sosyo-demografik Özellikler”, “Samiri Kimliğinin Tanımı, Aidiyet ve Toplumsal Konumlanma”, “Ötekilerle İlişkiler, Benzerlikler ve Ayrışma Alanları”, “İnanç Sistemi, Kutsal Metin, Mekan ve Ritüel Ayrışma”, “Dil, Aktarım, Direniş ve Gelecek Tasavvuru” olmak üzere beş ana başlık altında ele

alınmıştır. Katılımcıların kimliklerinin gizliliğini korumak amacıyla görüşme yapılan kişiler metin içerisinde Katılımcı 1 (K1), Katılımcı 2 (K2), Katılımcı 3 (K3) ve Katılımcı 4 (K4) şeklinde kodlanarak ifade edilmiştir.

1. Katılımcıların Demografik Bilgileri

Samiri topluluğunun nüfus bakımından oldukça sınırlı olması ve topluluğun yaşadığı coğrafyanın Filistin–İsrail bağlamındaki siyasal ve toplumsal koşullar nedeniyle karmaşık bir yapıya sahip olması araştırmanın saha sürecini doğrudan etkilemiştir. Güvenlik, erişim ve iletişimle ilgili sınırlılıklar nedeniyle geniş ölçekli bir katılımcı grubuna ulaşmak mümkün olmamıştır. Bu doğrultuda araştırma, çalışmaya gönüllü olarak katılmayı kabul eden dört katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubundaki 4 kişiden 3 kişinin biyolojik cinsiyeti erkek, 1 kişinin biyolojik cinsiyeti kadındır.

Çalışma grubunun yaş aralığı 27 ile 55 arasında değişmektedir. Katılımcılardan K(1) 28 yaşında, K(2) 55 yaşında, K(3) 27 yaşında, K(4) ise 52 yaşındadır.

Katılımcıların tamamı lisans mezunudur. Araştırmaya katılan katılımcıların mesleki profilleri çeşitlilik arz etmektedir. K(1) lojistik sektöründe, K(2) diplomasi alanında, K(3) resepsiyonist olarak hizmet sektöründe, K(4) ise gazetecilik alanında faaliyet göstermektedir. Bu mesleki çeşitlilik katılımcıların toplumsal deneyimlerinin ve kimlik algılarının farklı bağlamlar içerisinde şekillenmesine imkân tanımakta; Samiri kimliğinin gündelik yaşamda nasıl deneyimlendiğine ilişkin çok boyutlu bir bakış açısı sunmaktadır.

2. Samiri Kimliğinin Tanımı, Aidiyet ve Toplumsal Konumlanma

Bu tema, katılımcıların Samiri kimliğini nasıl tanımladıklarını ve bu kimliği hangi tarihsel, dini, mekânsal ve deneyimsel referanslar üzerinden anlamlandırdıklarını ortaya koymaktadır. Katılımcı anlatıları Samiri kimliğinin tek boyutlu ya da sabit bir aidiyet olarak değil; tarihsel süreklilik, kutsal mekân algısı, hukuki statüler ve gündelik

yaşam deneyimleri üzerinden şekillenen çok katmanlı bir yapı olarak kurulduğunu göstermektedir.

2.1. Samiri Kimliğinin Tanımı ve Aidiyet Biçimleri

Bu bölümde katılımcılar, Samiri kimliğini öncelikle İsrailoğullarının asli soyuna dayanan köklü bir tarihsel aidiyet olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Samirilik, binlerce yıl boyunca dini ve toplumsal geleneklerin korunmasıyla sürdürülen kolektif bir kimlik olarak ifade edilmektedir. Topluluğun günümüzde sayıca oldukça küçük olmasına rağmen tarihsel sürekliliğini muhafaza etmiş olması kimliğin merkezî bir unsuru olarak vurgulanmaktadır. Bu anlamda K(1) Samirilerin İsrailoğulları halkının gerçek soyunu temsil ettiğini ve bu kimliğin kuşaklar boyunca korunduğunu şu sözlerle dile getirmektedir:

“Biz Samirileriz ve İsrailoğulları halkının gerçek soyunu temsil ettiğimizi kabul ederiz. Binlerce yıl boyunca dinî ve toplumsal geleneklerimizi koruduk.”

K(1)’in ifadesi, Samiri kimliğinin yalnızca güncel bir aidiyet biçimi olarak değil tarihsel süreklilik ve otantiklik iddiası üzerinden inşa edildiğini göstermektedir. Katılımcının “İsrailoğulları halkının gerçek soyunu temsil ettiğimizi kabul ederiz” ifadesi Samiri kimliğinin meşruiyetini soy, köken ve tarihsel öncelik üzerinden temellendiren güçlü bir “biz” anlatısına işaret etmektedir. Bu söylem, Samirilerin kendilerini Yahudilikten ayrıran bir mezhep ya da tali bir grup olarak değil, İsrailoğulları geleneğinin asli ve kesintisiz taşıyıcısı olarak konumlandıklarını ortaya koymaktadır.

Katılımcının vurguladığı “binlerce yıl boyunca dinî ve toplumsal geleneklerimizi koruduk” ifadesi ise kimliğin kuşaklar arası aktarım yoluyla sürdürüldüğünü ve bu sürekliliğin Samiri kimliğinin temel dayanaklarından biri olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda geleneklerin korunması, yalnızca kültürel bir pratik olarak değil, kimliğin doğruluğunu ve meşruiyetini kanıtlayan bir unsur olarak anlamlandırılmaktadır.

Tematik olarak değerlendirildiğinde bu anlatı, Samiri kimliğinin değişimden ziyade süreklilik, kopuştan ziyade koruma ekseninde kurulduğunu ve bu yönüyle azınlık olma durumunun kimlik bilincini daha da pekiştirdiğini ortaya koymaktadır.

K(2) Samiri kimliğini, tarihsel köken anlatılarıyla birlikte kutsal mekân algısı ve teolojik ayrışma üzerinden de tanımlamaktadır:

“Samiriler İsrailoğullarının ayrılmaz bir parçasıdır. Biz, Kenan diyarının yerli halkıyız ve bu topraklarda yaşadığımız için birlikte yaşadığımız birçok uygarlığın kimliğini benimsedik. Asıl İsrailoğulları bizleriz. Kenan diyarına 3000 sene önce girdik. Daha sonra İsrailoğulları Yahuda Krallığı ve Samiriye krallığı olmak üzere ikiye ayrıldı. Bu ayrılıktan sonra Samiriye krallığı Filistin’in kuzeyinde, Yahuda Krallığı ise Filistin’in güneyinde bulunuyordu. Samirilerin merkez noktası Nablus şehriydi ve özellikle de kutsal dağları olan Gerizim Dağı’yı. Burası yeryüzündeki en kutsal noktadır. Samiriler günlük hayatlarında Arapça konuşurlar. Ancak Samirilerin asıl dili, onların Tevrat’ına ait olan eski İbranice’dir. İsrail’de Yahudiler tarafından kullanılan ise modern İbranice’dir ve bu, Aşurî yazısına dayanan bir yazı biçimidir. Bu arada, Yahudiler ile Samiriler arasındaki Tevrat anlayışının farklı olmasının en önemli sebeplerinden biri de budur; çünkü Aşurî yazısının kullanılması harflerde ve yazımda bazı değişikliklere yol açmış, bu da anlam farklılıklarına neden olmuştur.”

K(2)’nin ifadeleri, Samiri kimliğinin yerlilik ve tarihsel öncelik iddiası üzerinden temellendirildiğini ortaya koymaktadır. Samirilerin Kenan diyarının yerli halkı olarak konumlandırılması kimliğin yalnızca dini değil aynı zamanda toprakla kurulan tarihsel bağ üzerinden inşa edildiğini göstermektedir. Bu anlatıda İsrailoğullarının Yahuda ve Samiriye krallıkları olarak ayrışması, Samirilerin kendilerini Yahudi kimliğinden bilinçli ve tarihsel gerekçelere dayalı biçimde ayırtmalarının temel dayanağı olarak sunulmaktadır. Gerizim Dağı’nın “yeryüzündeki en kutsal nokta” olarak tanımlanması, Samiri kimliğinde kutsal mekânın merkezi rolünü ve Kudüs merkezli Yahudi geleneğinden kopuşu simgelemektedir. Bununla birlikte dil ve yazı sistemi farklılıklarına yapılan vurgu, ayrışmanın yalnızca mekânsal değil, kutsal metnin otantikliğine ilişkin bir meşruiyet iddiası üzerinden de kurulduğunu göstermektedir. Bu ifade, Samiri kimliğinin; yerlilik, kutsal mekân ve metinsel sadakat eksenlerinde şekillenen çok katmanlı bir ayrışma söylemiyle inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

K(3) Samiri kimliğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Kendimi hem Filistin hem de İsrail vatandaşlığına sahip bir Filistinli birey olarak tanımlıyorum. Ayrıca Ürdün pasaportu da taşımaktayım. İnancım olarak, İsrailoğullarının dini geleneğine dayanan ‘İbrani’ inancına mensubum; Samiriler de bu inanç geleneğinin bir parçasını oluşturmaktadır.”

K(3), kendisini hem Filistin hem de İsrail vatandaşlığına sahip bir Filistinli birey olarak tanımlamakta; buna ek olarak Ürdün pasaportu taşıdığını belirtmektedir. Bu anlatıda Samiri kimliği, etnik ya da hukuki statülerden ziyade, İsrailoğullarının dini geleneğine dayanan daha geniş bir inanç sistemi içinde konumlandırılmaktadır.

K(4) Samiri olmayı modern dünya ile geleneksel Samiri yaşamı arasında süregelen bir denge ve gerilim alanı olarak şu sözlerle tanımlamaktadır:

“Bugün tanık olduğumuz dünyada, sayıca küçük ama binlerce yıl boyunca başına gelen her şeye rağmen inancına ve kimliğine sıkı sıkıya bağlı kalmış bir topluluğa mensubum. Günlük yaşamda iç içe olduğum modern dünya ile Samiri evinde yetiştiğim köklerime ve geleneklerime ait dünya arasında yaşıyorum.”

K(4) bir yandan modern dünya ile etkileşimde bulunurken diğer yandan Samiri geleneğiyle şekillenmiş ev içi kültürel kimliğini yaşatmaktadır. Bu durum iki dünya arasında geçiş yapan birey deneyimini temsil eder.

Genel olarak katılımcı ifadeleri, Samiri kimliğinin tarihsel süreklilik, kutsal mekân algısı, dini aidiyet, hukuki statüler ve gündelik yaşam pratikleri arasında kurulan çok katmanlı ve dinamik bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kimlik sabit ve tekil bir tanıma indirgenmemekte; aksine bireylerin yaşadıkları toplumsal bağlam, ötekilerle kurulan ilişkiler ve içsel aidiyet biçimleri doğrultusunda farklı şekillerde ifade edilmektedir. Katılımcıların anlatıları, Samiri kimliğinin yalnızca inanç temelli bir aidiyet değil aynı zamanda tarih, mekân, dil ve ritüel üzerinden sürekli yeniden üretilen bir anlam alanı olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle kimlik, hem kolektif hafızaya dayanan bir sürekliliği hem de gündelik yaşamın koşullarıyla uyumlanan esnek bir yapı sergilemektedir.

2.1.1. Kolektif “Biz” Söylemi ve Tarihsel Süreklilik Vurgusu

Katılımcıların Samiri kimliğini tanımlama biçimlerinde, bireysel bir “ben” anlatısından ziyade kolektif bir aidiyet dili öne çıkmaktadır. Bu kolektif söylem, Samiriler’in tarihsel sürekliliği, ortak köken anlatısı ve topluluk bilinci etrafında şekillenmektedir. K(1), Samiri kimliğini doğrudan topluluğa atıf yaparak ifade etmekte ve bu kimliği tarihsel süreklilik vurgusuyla birlikte ele almaktadır:

“Biz Samirileriz ve İsrailoğulları halkının gerçek soyunu temsil ettiğimizi kabul ederiz. Binlerce yıl boyunca dinî ve toplumsal geleneklerimizi koruduk.”

K(1)’in ifadesi Samiri kimliğinin bireysel değil kolektif bir aidiyet olarak kurulduğunu ve meşruiyetini soya dayalı tarihsel süreklilik üzerinden temellendirdiğini göstermektedir. Kimlik, İsrailoğullarıyla kurulan kökensele bağ ve dinî-toplumsal geleneklerin kesintisiz muhafazası aracılığıyla tanımlanmakta; Samiri varoluşu, geçmişten bugüne taşınan bir devamlılık bilinciyle çerçevelenmektedir.

K(2)’nin anlatısında da kolektif “biz” dili açık biçimde görülmektedir:

“Asıl İsrailoğulları bizleriz. Kenan diyarına 3000 yıl önce geldiğimizde Samirilerin sayısı yaklaşık 1.000.000 kişiydi. Ancak savaşlar ve diğer olaylar nedeniyle sayımız yaklaşık 100 yıl önce 150 kişiye kadar düştü. Buna rağmen kimliğimizi, dinimizi, örf ve adetlerimizi korumayı başardık ve bugün sayımız 850 kişiye ulaştı.”

Bu ifade, Samiri kimliğinin kolektif “biz” söylemi üzerinden kurulduğunu ve kimliğin meşruiyetinin tarihsel derinlik, sayısal kayıp ve direnç anlatısıyla temellendirildiğini göstermektedir. Dramatik nüfus azalmasına rağmen dinî ve kültürel sürekliliğin korunması, Samiri varoluşunun özünü oluşturan dayanıklılık ve muhafaza bilincini öne çıkarmakta; güncel nüfus artışı ise bu sürekliliğin başarıyla sürdürüldüğünün kanıtı olarak sunulmaktadır.

K(4) ise Samiri kimliğini, tarihsel olarak varlığını sürdürmüş bir topluluğa mensubiyet üzerinden ifade etmektedir:

“Sayıca küçük ama binlerce yıl boyunca başına gelen her şeye rağmen inancına ve kimliğine sıkı sıkıya bağlı kalmış bir topluluğa mensubum.”

Bu ifade, Samiri kimliğinin niceliksel azlık karşısında tarihsel süreklilik ve inanca sadakat üzerinden anlamlandırıldığını göstermektedir. Kimlik, bireysel bir özellikten ziyade, zorluklara rağmen varlığını koruyabilmiş dayanıklı bir topluluğa aidiyet çerçevesinde tanımlanmakta; süreklilik ve bağlılık, Samiri varoluşunun kurucu unsurları olarak öne çıkmaktadır.

Bu ifadeler birlikte değerlendirildiğinde katılımcıların Samiri kimliğini ağırlıklı olarak tarihsel sürekliliğe sahip bir topluluğa aidiyet üzerinden tanımladıkları görülmektedir. Kimlik anlatılarında topluluk, ortak köken, paylaşılan geçmiş ve kuşaklar arası devamlılık vurgusu ön planda yer almakta; bu unsurlar, Samiri kimliğinin temel referans noktaları olarak öne çıkmaktadır. Katılımcıların söylemlerinde kimlik, bireysel tercihlere dayalı esnek bir tanımdan ziyade doğuştan aktarılan ve kolektif hafıza ile anlam kazanan bir mensubiyet biçimi olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda Samiri kimliği, bireyin kendisini tanımlamasından çok, ait olduğu topluluğun tarihsel anlatıları ve ortak değerleri üzerinden şekillenmektedir. Kimliğin bu şekilde kolektif bir çerçevede kurulması azınlık olma durumunun getirdiği koruma refleksi ve sınırları belirgin bir “biz” bilinci ile ilişkilendirilebilir. Katılımcı ifadeleri Samiri kimliğinin süreklilik, aidiyet ve kolektif hafıza eksenlerinde inşa edildiğini; bu yönüyle kimliğin hem geçmişle güçlü bir bağ kurduğunu hem de güncel toplumsal koşullar içerisinde yeniden üretilmeye devam ettiğini ortaya koymaktadır.

2.1.1.1. Samirilerin Müslümanlar ve Yahudiler Tarafından Algılanışı: Kabul, Merak ve Yanlış Tanımlamalar

Bu bölüm, katılımcıların birlikte yaşadıkları Müslüman ve Yahudi toplumların Samirilere yönelik bakışlarını nasıl değerlendirdiklerini ve bu bakışların hangi durumlarda rahatsızlık yarattığını ortaya koymaktadır. Katılımcı ifadelerinde toplumsal algı ağırlıklı olarak kabul görme, bilgi eksikliğinden kaynaklanan merak ve yanlış tanımlamalar ekseninde şekillenmektedir. Katılımcılar, genel olarak Müslüman ve

Yahudi toplumların Samirilere yönelik bakışını olumlu ve kapsayıcı olarak değerlendirmektedir.

K(1) Samirilerin yaşadıkları toplumda yabancılaştırılmadığını ve dışlanmadığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Yahudi ya da Müslüman olsun onlardan büyük bir kısmı bizi anlıyor ve gerçekten seviyorlar. Kendilerinden bir parça olarak görüyorlar. Bu da gerçekten güzel bir durum. Sonuç olarak bir azınlığımız yine de bizi yabancı olarak görmüyorlar ve dışlamıyorlar. Fakat bir kısmı Samirilerin ne demek olduğunu bilmiyorlar.”

K(1)’in ifadesi, Samiri topluluğunun Müslümanlar ve Yahudilerle kurduğu ilişkilerde genel olarak olumlu bir toplumsal kabul deneyimlediğini ortaya koymaktadır. “Bizi anlıyor ve gerçekten seviyorlar” ve “kendilerinden bir parça olarak görüyorlar” ifadeleri, Samirilerin çevre toplumlar tarafından yabancılaştırılmadan algılandığını ve bu durumun katılımcı açısından olumlu bir birlikte yaşama deneyimi olarak anlamlandırıldığını göstermektedir. Bu kabul, Samirilerin azınlık konumlarına rağmen toplumsal ilişkilerde dışlanmadıklarına dair bir algıyı yansıtmaktadır.

Bununla birlikte, K(1)’in “Fakat bir kısmı Samirilerin ne demek olduğunu bilmiyorlar” ifadesi, kabul duygusunun yanında tanınmama ve görünmezlik sorununa işaret etmektedir. Tematik açıdan değerlendirildiğinde bu söylem, Samiri kimliğinin toplumsal düzeyde tamamen reddedilmediğini; ancak yeterince bilinmeyen ve tam olarak kavranmayan bir kimlik olarak varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Böylece katılımcı ifadesi, Samiri kimliğinin toplumsal alanda kabul ile görünmezlik arasında konumlanan ikili bir deneyim alanında şekillendiğini göstermektedir.

K(2), özellikle Müslümanlarla kurulan gündelik ilişkilerin doğal ve huzurlu olduğunu vurgulamakta; bu ilişkilerde rahatsız edici bir bakış hissetmediğini belirtmektedir:

“Müslümanlarla sürekli iç içe yaşıyor ve onlarla çalışıyorum; bu nedenle bana yönelik garip bir bakış hissetmiyorum—olsa olsa merak içeren bakışlar olabilir.”

K(2)’nin ifadesi, Samirilerin Müslümanlarla kurduğu gündelik ilişkilerin doğal ve huzurlu bir zeminde ilerlediğini ortaya koymaktadır. “Garip bir bakış hissetmiyorum” ifadesi, ötekileştirici ya da dışlayıcı bir deneyimin yaşanmadığına işaret ederken; merak vurgusu, farklılığın tehdit edici değil, ilgi uyandıran bir unsur olarak algılandığını göstermektedir.

K(1) ve K(3) Samiri kimliğinin yeterince bilinmemesinin sebep verdiği bazı yanlış algıları da dile getirmektedir. Bu durumu bilgi eksikliğiyle ilişkilendirmekte; Samirilerin ne anlama geldiğinin toplum tarafından yeterince bilinmediğini vurgulamaktadır:

“Fakat bir kısmı Samirilerin ne demek olduğunu bilmiyorlar.” (K1)

“Genel olarak iki toplumun bakışı olumlu ve saygılıdır, ancak Samiri kimliğinin gerçek anlamda anlaşılmasında hâlâ bir eksiklik vardır.” (K3)

K(1) ve K(3)’ün ifadeleri, Samiri kimliğinin Müslümanlar nezdinde genel olarak saygı ve olumlu bir kabul gördüğünü ortaya koyarken bu kabulün tam bir tanınma ve anlama düzeyine ulaşmadığını da göstermektedir. “Samirilerin ne demek olduğunu bilmiyorlar” ve “gerçek anlamda anlaşılmasında eksiklik vardır” ifadeleri dışlayıcı bir tutumdan ziyade bilgi eksikliğine dayalı bir görünmezlik durumuna işaret etmektedir. Anlatılar, Samiri kimliğinin toplumsal alanda reddedilmediğini ancak yetersiz tanınma nedeniyle sınırlı ve yüzeysel bir görünürlükle varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. K(4)’ün anlatısında yanlış tanımlamalar daha ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Katılımcı, Samirilerin kimi zaman Müslümanlar tarafından “Yahudi”, kimi zaman ise Yahudiler tarafından “Arap” olarak etiketlendiğini ve bu durumun gerçek bilgiye dayanmadığını ifade etmektedir:

“Samiriler hakkında hatalı bilgilere sahip olan insanlar vardır; bu kişiler için en basit tanımlama, sizi “Yahudi” olarak nitelendirmektir. Buna karşılık bazı Yahudiler ise sizi “Arap” olarak tanımlayabilmektedir. Yani her iki taraf da gerçek bir bilgiye dayanmaksızın, kendi bakış açısına göre bir isimlendirme yapmaktadır.”

K(4)'e göre bu tür tanımlamalar, Samirilerin gerçek kimliğinin bilinmemesinden kaynaklanmakta, Samirileri gerçekten tanıyan çevrelerde ise ilişkiler son derece olumlu bir seyir izlemektedir:

“Bizi gerçekten tanıyanlar, Samirilerin ne anlama geldiğini bilen, dinimizi, inanç sistemimizi, yönelimlerimizi ve kültürümüzü yakından tanıyan Samiri çevremizdir.”

K(4)'ün söylemi, Samiri kimliğinin toplumsal alanda sıklıkla yanlış kategorilere dâhil edilerek tanımlandığını ortaya koymaktadır. Samirilerin kimi zaman Müslümanlar tarafından “Yahudi”, kimi zaman Yahudiler tarafından “Arap” olarak etiketlenmesi, kimliğin özgün yapısının yeterince bilinmediğine ve dış gruplar tarafından basitleştirici sınıflandırmalar yoluyla anlamlandırıldığına işaret etmektedir. Bu tür etiketlemeler, ötekileştirici olmaktan ziyade bilgi eksikliğine dayalı bir yanlış tanıma biçimi olarak sunulmaktadır. Bununla birlikte katılımcının, Samirileri gerçekten tanıyan çevrelerde ilişkilerin olumlu seyrettiğini vurgulaması tanınma düzeyi arttıkça kabulün de güçlendiğini göstermektedir. Tematik açıdan değerlendirildiğinde bu söylemler, Samiri kimliğinin toplumsal alanda kabul, görünmezlik ve yanlış tanımlama eksenleri arasında konumlandığını; gerçek bilginin ise kimliğin doğru temsili ve sağlıklı ilişkilerin kurulmasında belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

K(4), kişisel deneyimleri üzerinden Müslümanlar ve Hristiyanlarla kurulan ilişkilerin çoğunlukla dostluk ve kardeşlik temelinde ilerlediğini de vurgulamaktadır. Gündelik yaşamda ve iş ortamında ötekileştirici bir tutumla karşılaşmadığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Benim Müslüman ve Hristiyan arkadaşlarım, hatta dostlarım var; aramızdaki ilişki kardeşlik gibidir ve son derece iyidir. İş hayatında, çalışma ortamında ve eğitim sürecinde, yakın çevremden hiçbir zaman farklı olduğum yönünde bir his yaşamadım.”

K(4)'ün ifadesi, Samiri kimliğinin gündelik sosyal ilişkiler, iş ve eğitim yaşamında ayrımcılık yaşamadığını göstermektedir. Bu anlatı, farklı dini gruplarla

kurulan ilişkilerde eşitlik, yakınlık ve normalleşmiş birlikte yaşama algısının baskın olduğunu ortaya koymaktadır.

K(4) eğitim hayatında inanç temelli yönlendirme girişimleriyle karşılaştıklarını belirtmektedir. Ancak bu tür durumların, karşılıklı saygı çerçevesinde sınırlı kaldığı ifade edilmektedir:

“Açık konuşmak gerekirse, üniversite ve okul yıllarında bazı durumlarla da karşılaştık; örneğin bazı öğrenciler bizi İslam’a yönlendirmeye çalıştı. Ancak kişi kendi dinine inanmışsa, sonuçta herkes kendi inancında kalır. Nihayetinde “sizin dininiz size, benim dinim bana” anlayışıyla konu kapanır.”

K(4)’ün sözleri, eğitim ortamlarında zaman zaman inanç temelli yönlendirme girişimleri yaşandığını, ancak bu durumların karşılıklı saygı ve bireysel inanç sınırlarının kabulü çerçevesinde sınırlı kaldığını göstermektedir. Tematik olarak bu anlatı, dini farklılıkların çatışmaya dönüşmeden sınır bilinciyle yönetildiğini ortaya koymaktadır.

Genel olarak katılımcı ifadeleri, Samirilerin birlikte yaşadıkları Müslüman ve Yahudi toplumlar içinde büyük ölçüde kabul gördüklerini, yaşanan olumsuzlukların ise daha çok bilgi eksikliğine ve yanlış tanımlamalara dayandığını ortaya koymaktadır. Samiriler açısından rahatsızlık yaratan durumlar doğrudan dışlanmadan ziyade kimliğin yeterince tanınmaması ve doğru biçimde anlaşılmamasıyla ilişkilendirilmektedir.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samirilerin Müslümanlar ve Yahudiler tarafından algılanışının genel olarak olumlu ve kapsayıcı bir çerçevede şekillendiği görülmektedir. Katılımcılar gündelik yaşamda dışlanma ya da açık bir ayrımcılıkla karşılaşmadıklarını; aksine çoğu zaman kabul, saygı ve yakınlık temelinde ilişkiler kurduklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte, Samiri kimliğinin yeterince tanınmaması, yanlış adlandırmalar ve bilgi eksikliğine dayalı algılar, katılımcıların ortak biçimde vurguladığı temel sorun alanı olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, Samiriler açısından rahatsızlık yaratan bir dışlamadan ziyade, kimliğin doğru biçimde

anlaşılmamasına bağı bir görünmezlik sorunu olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla katılımcı anlatıları, Samirilerin toplumsal ilişkilerde büyük ölçüde uyumlu ve kabul gören bir konumda yer aldığını; yaşanan sorunların ise daha çok tanınırlık ve doğru temsil ekseninde yoğunlaştığını ortaya koymaktadır.

2.1.1.2. Toplumsal Görünürlük ve Kimliğin (Sessiz) Temsili

Bu bölümde katılımcı anlatıları doğrultusunda Samiri kimliğinin toplumsal alanda nasıl görünür kılındığı, hangi durumlarda sessiz ve dolaylı biçimle temsil edildiği ele alınmaktadır. Bu bağlamda katılımcıların gündelik yaşam pratikleri ve sosyal ilişkileri, kimlik görünürlüğünün bağlama göre değişen yapısını ortaya koymaktadır.

K(1), toplumsal yaşamda Samiri kimliğiyle ilgili deneyimlerini büyük ölçüde olumlu bir çerçevede aktarmaktadır:

“Yaklaşık on iki yıl boyunca Nablus’ta eğitim gördüm. Bu süre içerisinde, beni üzecek nitelikte yalnızca bir olayla karşılaştım; bunun dışında herhangi bir olumsuzluk yaşamadım. Aksine, çocukluk dönemimde dahi diğer öğrenciler Samiri olduğumu öğrendiklerinde, genellikle merak ettikleri konular hakkında sorular sorar ve samimiyetle iletişim kurarlardı. Yaşadığım tek ciddi olumsuzluk, bir öğrencinin bana “Yahudi misin?” şeklinde yönelttiği kırıncı bir soruydu. Bunun dışındaki tüm deneyimlerim oldukça olumluydu ve böylesine iyi bir toplumla birlikte yaşamaktan dolayı kendimi şanslı hissediyordum.”

K(1) Nablus’taki eğitim süreci boyunca Samiri kimliğinin genel olarak olumlu ve destekleyici bir toplumsal bağlam içerisinde deneyimlendiğini ifade etmektedir. K(1) Samiri kimliğinin öğrenilmesinin ardından diğer öğrencilerin merak temelli sorular yönelttiği ve samimi iletişim kurduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, eğitim ortamında kimliğin çoğunlukla olumsuz bir ayrımcılığa yol açmadan, gündelik etkileşimler içerisinde kabul gördüğüne işaret etmektedir.

K(1) Samirileri “Yahudi” veya “İsraili” olarak tanımlama eğiliminin daha çok bilgisizlikten kaynaklanan yüzeysel bir önyargının sonucu olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bana göre, Nablus’un dışında yaşayan bazı kişilerin Samirileri yeterince tanımamaları nedeniyle, yalnızca İsrail kimliği ve pasaportu taşımamıza bakarak

bizi “İsraili” ya da “Yahudi” olarak görmeleri ve buna bağı bir olumsuz tutum geliştirmeleri muhtemeldir. Oysa bu kimliği taşımamızın temel nedeni, bize önemli ölçüde ekonomik ve sosyal imkânlar sağlaması ve aynı zamanda Holon’da yaşayan Samiri topluluğunun diğer yarısıyla sürekli iletişim kurmamıza olanak tanınmasıdır. Bu bağlamda söz konusu kimlik, bir siyasi aidiyetten ziyade pratik ve yaşamsal ihtiyaçları karşılayan bir araç niteliğindedir.”

K(1)’in ifadeleri Samiri kimliğinin toplumsal algıda sıklıkla hukuki statü ve resmi belgeler üzerinden tanımlandığını ortaya koymaktadır. İsrail kimliği ve pasaportuna sahip olmanın, Samirilerin “İsraili” ya da “Yahudi” olarak etiketlenmesine yol açtığı; bu durumun ise yetersiz tanınma ve yanlış anlamalara dayalı olumsuz tutumlar üretebildiğini ifade edilmektedir. Anlatıda bu tür algıların, özellikle Samirileri yakından tanımayan çevrelerde daha olası olduğu vurgulanmaktadır.

K(2), toplum içindeki konumunu “farklı ama dışlanmayan” bir topluluk mensubu olarak betimlemekte ve Samiri kimliğinin çoğunlukla merak uyandırdığını ifade etmektedir:

“Biz bu topraklarda çok uzun zamandır yaşıyoruz; atalarımızdan beri burada varız. Yine de zaman zaman, az bilinen bir topluluk olduğumuz için kimliğimizle ilgili yanlış anlamalar yaşanabiliyor. Bizi tanımayan bazı insanlar Yahudi olduğumuzu sanıyor, bazıları Müslüman. Oysa biz ne Yahudiyiz ne de Müslümanız. Samiriyiz; kendimize özgü bir tarihimiz, kutsal kitabımız ve ibadet şeklimiz var.”

Katılımcının ifadesi, Samiri kimliğinin tarihsel yerlilik ve süreklilik iddiasına rağmen toplumsal alanda yeterince tanınmaması nedeniyle yanlış kategorilere dâhil edilerek algılandığını ortaya koymaktadır. “Yahudi” ya da “Müslüman” olarak tanımlanma deneyimleri, Samiri kimliğinin çoğunlukla hakim dini kategoriler üzerinden anlamlandırıldığını göstermektedir. Buna karşılık “Samiriyiz” vurgusu, bu yanlış tanımlamalara karşı geliştirilen özgünlük ve ayrışma söylemini yansıtmaktadır. Tematik olarak değerlendirildiğinde bu ifadeler Samiri kimliğinin yerlilik, tanınma eksikliği ve kendine özgü tarihsel–dini aidiyetin korunması eksenlerinde inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

K(2), farklılıkları ile tanınmanın zaman içinde saygıya dönüştüğünü belirterek, toplum içindeki ilişkileri merak ve mesafenin birlikte şekillendirdiğini belirtmektedir:

“Gündelik yaşamda insanlarla ilişkilerimiz genelde saygılı ve sakindir. Özellikle okula gittiğim dönemlerde, Samiri olduğum fark edildiğinde bu durum çoğu zaman insanlarda merak ve ilgi uyandırır. Kim olduğumuzu, nasıl yaşadığımızı soranlar olurdu. Zamanla insanlar bizi daha yakından tanıdıkça saygı ve anlayışları da artardı.” Toplum içinde bazen farklı bir topluluk olduğumuz hissedilir, ama bu doğrudan bir dışlanma değildir. Daha çok, merak ve mesafeli bir tanıma hâli diyebilirim. Bu da toplumda az sayıda olmamızla ve çok görünür olmamamızla ilgili olabilir. Bu da çok normal bir durum. Yine de biz kimliğimizi büyük bir içtenlikle taşıyoruz, yüksek sesle anlatma ihtiyacı duymadan.”

K(2) Samiri kimliğinin gündelik yaşamda saygılı ve sakin ilişkiler çerçevesinde deneyimlendiğini ifade etmektedir. Kimliğin fark edilmesi durumunda ortaya çıkan merak ve ilgi farklılığın dışlayıcı değil, tanımaya yönelik bir tutumla karşılandığına işaret etmektedir. Zamanla artan tanınmanın saygı ve anlayışı güçlendirmesi Samiri kimliğinin toplumsal alanda bilgiye dayalı bir kabul süreci içinde konumlandığını ortaya koymaktadır. Katılımcının “merak ve mesafeli bir tanıma hâli” vurgusu, Samiri kimliğinin ne tamamen görünmez ne de yüksek düzeyde görünür olduğunu; daha çok sessiz, temkinli ve bağlamsal bir temsil biçimiyle sürdürüldüğünü göstermektedir. Bu ifadeler Samiri kimliğinin azınlık olma durumuyla ilişkili olarak yüksek sesli bir ifade yerine içten ve örtük bir aidiyet biçimiyle taşındığını ortaya koymaktadır.

K(3) Samiri kimliğini sessiz bir devamlılık, içe dönük bir sadakat ve dış dünyayla kurulmuş dengeli bir mesafe üzerinden şu ifadelerle tanımlamaktadır:

“Samiri kimliğiyle yaşamak, çoğu zaman sessiz bir sürekliliğin içindeymiş gibi hissettirir. Toplumda kalabalıklar içinde değiliz, ama silinmiş de değiliz. Biz buradayız. Her sabah Gerizim Dağı’na bakan gözlerle, atalarımızın bıraktığı izi sürerek yaşıyoruz.”

Katılımcının ifadeleri, Samiri kimliğinin toplumsal alanda yüksek görünürlükten ziyade sessiz ve süreklilik arz eden bir varoluş biçimiyle deneyimlendiğini ortaya koymaktadır. “Kalabalıklar içinde olmamak” ifadesi, azınlık olma durumunu vurgularken; “silinmiş de değiliz” söylemi kimliğin kesintisiz biçimde sürdürüldüğüne işaret etmektedir. Gerizim Dağı’na yapılan vurgu ise Samiri kimliğinin kutsal mekânla kurulan güçlü bağ ve atalardan devralınan tarihsel miras üzerinden anlam kazandığını göstermektedir. K(1) Samiri kimliğinin sessiz

süreklilik, mekânsal aidiyet ve tarihsel hafıza eksenlerinde inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

K(2)'ye göre Samiri kimliğinin toplumsal görünürlüğü çoğu zaman “bilinmeme” ile “merak” arasında şekillenmektedir:

“İnsanların bize yaklaşımı genellikle saygılı bir mesafeyle karışık bir bilmeme hâli içinde oluyor. Çoğu zaman ‘kim olduğumuz’ bir cümlede açıklanamayacak kadar çok katmanlı. Ne Yahudiyiz, ne Müslüman. Bunu anlatmak bazen kelimededen çok duruşla oluyor. Bir selamda, bir bayram gününde, bir giyim detayında fark ediliyoruz.”

K(2)'nin söylemleri Samiri kimliğinin toplumsal alanda bilinmezlik ile saygılı mesafe arasında konumlandığını göstermektedir. “Bir cümlede açıklanamayacak kadar çok katmanlı” ifadesi, kimliğin basit kategorilerle tanımlanamadığını vurgularken; Yahudi ya da Müslüman olarak sınıflandırılmama durumu, sabit kimlik kategorilerine direnen özgün bir aidiyet biçimine işaret etmektedir. Kimliğin “kelimededen çok duruşla” ifade edilmesi ise Samiri kimliğinin gündelik yaşamda sözsüz pratikler, ritüeller ve sembolik göstergeler aracılığıyla tanındığını ortaya koymaktadır. Tematik olarak değerlendirildiğinde bu söylem Samiri kimliğinin örtük, ilişkisel ve çok katmanlı bir temsil biçimiyle sürdürüldüğünü göstermektedir.

Katılımcı ifadeleri değerlendirildiğinde Samiri kimliğinin Filistin toplumu içinde büyük ölçüde saygıyla karşılandığını ancak bu kimliğin çoğu zaman tanınmayan, sessizce sürdürülen bir aidiyet biçimi olarak yaşandığını göstermektedir. Samiriler, ayrımcılığa uğramaktan çok, çoğunlukla yanlış tanımlanma ve görünmez kalma gibi durumlarla karşılaşmakta; bu da kimliklerinin dışarıdan ziyade içeriden tanımlanmasına ve taşınmasına neden olmaktadır. Toplumun genel yaklaşımı belirgin bir dışlama içermemekle birlikte Samirileri tam olarak tanımayan bireylerde “Yahudi” ya da “Müslüman” olarak etiketleme eğilimi görülebilmektedir. Ancak bu algılar çoğunlukla bilgi eksikliğine dayalıdır ve doğrudan düşmanca tutumlara dönüşmemektedir.

Katılımcılar, bu kültürel “mesafeyi” bir sorun değil, kimliklerini muhafaza etmelerine imkân tanıyan bir sınır bilgisi olarak değerlendirmekte; dolayısıyla görünmezlik onlar açısından bir eksiklikten ziyade sessiz bir sadakatin dışavurumu şeklinde yorumlanmaktadır. Kimi ifadelerde merak ve ilgi toplumsal etkileşimi besleyen pozitif bir unsur olarak ortaya çıkarken, bazı ifadelerde bu ilginin zamanla yerini saygılı bir kabule bıraktığı vurgulanmaktadır. Bu anlamda Samiri kimliği dışsal bir gösteriyle değil içsel bir duruşla, “ispat etme” gereği olmadan yaşanarak sürdürülen bir kimlik olarak tanımlanmaktadır. Dış dünyayla kurulan ilişki çoğunlukla “saygılı bir mesafe” ve “karşılıklı sınır bilgisi” üzerinden şekillenmektedir.

Tüm bu veriler Samiri topluluğun kendilerini tanıyanlarla güçlü ilişkiler kurabildiğini; ancak tanımayan kesimler nezdinde kültürel olarak hâlâ “belirsiz” ve “karmaşık” bir konumda yer aldığını göstermektedir. Bununla birlikte bu belirsizlik duygusu katılımcılar tarafından bir kırılma noktası değil, kimlik bilincini besleyen bir içtenlik ve süreklilik zemini olarak değerlendirilmektedir.

2.1.2. Azınlık Olmanın Gündelik Yaşama Etkisi

Bu bölümde, katılımcı söylemleri doğrultusunda Samiri topluluğun azınlık yapısı içerisinde kimliğin nasıl deneyimlendiği ve bu yapının gündelik yaşam pratiklerine nasıl yansıdığı ele alınmaktadır. Katılımcıların ifadelerinde küçük bir topluluk olmanın sosyal ilişkiler, gündelik etkileşimler, kimlik beyanı ve toplumsal konumlanma bağlamlarında nasıl karşılık bulduğu betimlenmektedir. Bu kapsamda Samiri bireylerin gündelik yaşamda karşılaştıkları durumlar, kimliklerini ifade etme biçimleri ve toplumsal çevreyle kurdukları ilişkiler, katılımcı ifadeleri temel alınarak sunulmaktadır.

Bu bölümde yer alan bulgular Samiri kimliğinin azınlık koşulları içerisinde gündelik hayatla nasıl iç içe geçtiğini ortaya koyan anlatılar çerçevesinde düzenlenmiş;

kimliğin gündelik pratiklerde hangi bağlamlarda görünür olduğu ya da geri planda kaldığına ilişkin deneyimler ele alınmıştır.

K(1) küçük bir topluluğa mensup olmanın zaman zaman kimliğin gündelik yaşam içinde görünmezleşmesine neden olabileceğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Dini bir azınlık olmamız, Samiri inancının ve kimliğinin Samiri olmayanlar tarafından zaman zaman yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır. Bu durum yalnızca toplumsal düzeyde değil, aynı zamanda bireysel ve duygusal düzeyde de etkiler yaratmaktadır. Günlük yaşam içerisinde, örneğin Nablus gibi çok kültürlü bir şehirde bulunulduğunda, Samiri birey bazı anlarda kimliğine dair farkındalığının geçici olarak zayıfladığını hissedebilmektedir. Ancak gündelik hayatta dini pratiklerle karşılaşıldığında bu farkındalık yeniden belirginleşmektedir.”

K(1), Samiri kimliğinin dini azınlık olma durumu nedeniyle zaman zaman yanlış anlaşılmalara maruz kaldığını ortaya koymaktadır. Bu yanlış anlaşılmaların yalnızca toplumsal düzeyde değil, aynı zamanda bireysel ve duygusal deneyimler üzerinde de etkili olduğu ifade edilmektedir. K(1) çok kültürlü bir ortamda bulunmanın Samiri bireyin kimliğine yönelik farkındalığında geçici bir geri çekilme yarattığı; buna karşılık gündelik yaşamda dini pratiklerle karşılaşmanın bu farkındalığı yeniden görünür ve belirgin hâle getirdiği vurgulanmaktadır. Tematik olarak değerlendirildiğinde bu anlatı, Samiri kimliğinin gündelik yaşamın bağlamsal koşullarına bağlı olarak dalgalı ve ilişkisel bir deneyim olarak yaşandığını göstermektedir.

K(1) yemek kültürü üzerinden Samiri kimliğinin canlı tutulduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Özellikle et tüketimi söz konusu olduğunda, Samiri şeriatına uygun kesim şartları hatırlanmakta ve bu durum bireyin dini aidiyetini yeniden güçlü bir şekilde hissetmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda, Samiri olmayan restoranlarda et tüketimi dini açıdan mümkün değildir. Bu arada Samiri olmayan restoranlarda et tüketimi konusuna ilişkin olarak, Samiriler, kesim yönteminin teknik açıdan Samiri şeriatı ile İslami ve Yahudi şeriatları arasında özünde benzer olduğunu bilmektedir. Ancak İslami ya da Yahudi usullere göre kesilmiş etlerin tüketilmesinden kaçınılmasının nedeni, kesim tekniğinin kendisi değil, kesim sırasında yerine getirilen dini ritüellerdir. Samiri inancında, kesim esnasında okunan metinler ve ayetler, İslam ve Yahudilikte uygulananlardan farklıdır. Ayrıca kurbanın, Samiri inancında merkezi bir kutsallığa sahip olan Gerizim Dağı yönünde kesilmesi zorunlu bir şarttır. Bu ritüel koşullar yerine getirilmediği takdirde, söz konusu etlerin Samiri dini açısından tüketilmesi caiz kabul edilmemektedir.”

K(1) et tüketimi gibi gündelik bir pratiğin Samiri kimliğinde dini aidiyetin yeniden hatırlandığı ve pekiştirildiği önemli bir alan olduğunu ifade etmektedir. Samiri olmayan restoranlarda et tüketiminden kaçınılması, teknik kesim benzerliklerine rağmen ritüelin içeriği ve kutsal yönelimin belirleyici kabul edilmesiyle ilişkilendirilmektedir. Özellikle kesim sırasında okunan metinlerin farklılığı ve kurbanın Gerizim Dağı yönünde kesilmesi zorunluluğu, Samiri inancında ritüelin biçimsel değil, anlamsal ve mekânsal boyutuyla merkezi bir önem taşıdığını ortaya koymaktadır. Tematik olarak değerlendirildiğinde bu anlatı, dini kimliğin gündelik yaşamda ritüel sınırlar aracılığıyla korunup yeniden üretildiğini göstermektedir.

K(2) Samiriler'in küçük topluluk yapısını bir aidiyet ve sorumluluk alanı olarak şu sözlerle tanımlamaktadır:

“Küçük bir topluluk olmak hayatımızın her alanını etkiliyor aslında. Öncelikle, hepimizin birbirini tanıması, ilişkilerimizi çok daha yakın ve güçlü kılıyor. Düğünler, bayramlar, cenazeler... Her şey birlikte yaşanır. Bu da bize bir aile gibi olma duygusu verir. Yalnız hissetmeyiz çünkü topluluk hep yanınızdadır. Ama bu yakınlık bazen daha dikkatli yaşamayı da gerektiriyor. Çünkü az olduğumuz için her bireyin davranışı topluluğu yansıtır gibi görülür. Dışarıdan birinin gözünde, ben sadece birey değilim, Samiriyim. Bu yüzden davranışlarımızda biraz daha özenli olmaya çalışırız.”

K(2) küçük bir topluluk olmanın Samiri bireyler arasında yoğun sosyal yakınlık ve güçlü dayanışma ürettiğini ifade etmektedir. Düğün, bayram ve cenaze gibi yaşam döngüsü pratiklerinin birlikte deneyimlenmesi, topluluğun aile benzeri bir bağ üzerinden kurulduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte sayıca az olmanın birey üzerinde temsili bir sorumluluk yarattığı; bireysel davranışların topluluğun tamamını yansıtıyormuş gibi algılandığı vurgulanmaktadır. Tematik olarak değerlendirildiğinde bu ifadeler Samiri kimliğinin gündelik yaşamda yakınlık ve dayanışma kadar temkinli davranış ve öz-denetim pratikleriyle birlikte deneyimlendiğini ortaya koymaktadır.

K(2) Samiri kimliğini yalnızca dini bir inanç değil, aynı zamanda korunması gereken bir görev olarak konumlandırmaktadır:

“Küçük olmak bizi daha çok korumaya ve sahip çıkmaya yöneltiyor. Geleneklerimizi, dilimizi, ibadetlerimizi elimizden geldiğince yaşatmaya

alışıyoruz. Çünkü biliyoruz ki eğer biz yapmazsak, bunu bizden sonra kimse sürdüremez. Bu yüzden Samiri kimliği bizim için sadece bir inanç değil, aynı zamanda bir görev gibi. Sayımız az olabilir ama kimliğimizi kaybetmemek için daha çok çaba gösteriyoruz.”

K(2) küçük bir topluluk olmanın Samiri kimliğini koruma ve sahiplenme bilincini güçlendirdiğini dile getirmektedir. Gelenek, dil ve ibadet pratiklerinin sürdürülmesine yönelik vurgu kimliğin yalnızca bireysel bir inanç alanı olarak değil, kuşaklar arası aktarılması gereken kolektif bir sorumluluk olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Bu ifadeler Samiri kimliğinin azınlık koşulları içerisinde bilinçli bir çaba, özveri ve srekliplik üzerinden yaşandığını göstermektedir.

K(3), sayıca az olmanın bir eksiklik değil, bilinçli bir varoluş ve ahlaki sorumluluk biçimi olarak içselleştirildiğini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Kk bir topluluk olmak bizim için bir eksiklik değil, bir sınavdır ve aynı zamanda bir uyanıklıktır. Çünkü çok olduğunuzda fark edilmezsiniz, ama az olduğunuzda her adımıınız bir iz bırakır. Gündelik hayatımızda bu, bizi daima uyanık ve bilinçli kılar. Komşularımız, iş arkadaşlarımız, devlet dairesindeki memurlar... Kimseyi yabancı saymayız, ama biz her zaman hafifçe farklı olduğumuzu hissederiz. Bu fark bizi ie kapatmaz; aksine kimliğimizi diri tutar. Çünkü sayıca az olmak, unutulmaya karşı tetikte olmaktır.”

K(3), kk bir topluluk olmanın Samiri kimliğinde sürekli bir uyanıklık ve bilinç hâli ürettiğini göstermektedir. Sayıca az olmanın gündelik yaşamda bireyleri daha görünür kıldığına dair vurgu kimliğin her etkileşimde temsili bir anlam kazandığını ortaya koymaktadır. Anlatıda hissedilen “hafif farklılık” duygusu, dışlayıcı bir mesafeye dönüşmemekte; aksine kimliğin canlı tutulmasını ve unutulmaya karşı korunmasını sağlayan bir dinamik olarak ifade edilmektedir. K(3)’n söylemleri Samiri kimliğinin azınlık koşulları içerisinde farkındalık, srekliplik ve bilinçli kimlik taşıyıcılığı üzerinden deneyimlendiğini göstermektedir.

K(3) Samiri kimliğini sadece dışa dönük bir temsil değil, geçmişle kurulan bir sadakat ilişkisinin bugünkü karşılığı olarak da tanımlamaktadır:

“Biz, kimliğimizi dış dünyaya göstermek için değil, atalarımıza sadık kalmak için koruruz. Dilimiz, ibadetimiz, yazılı Tevrat’a bağlılığımız; bunların her biri birer parmak izi gibi bizde kalır. Az olmak, doğru kalmaya engel değildir.”

K(3), Samiri kimliğinin tanınma ya da görünürlük arayışından ziyade atalara sadakat ve içsel meşruiyet üzerinden korunduğunu göstermektedir. Dil, ibadet ve yazılı Tevrat'a bağlılık vurgusu, kimliğin bireysel tercihten çok aktarılmış ve ayırt edici bir miras olarak algılandığına işaret etmektedir. K(3) Samiri kimliğinin sayısal azlığına rağmen doğruluk, süreklilik ve otantik bağlılık eksenlerinde yaşatıldığını ortaya koymaktadır.

K(4) küçük topluluk yapısının gündelik yaşamda sıkı bir toplumsal denetim mekanizması oluşturduğuna şu sözlerle işaret etmektedir.

“Evden bir poşet alıp dışarı çıktığımda, çevremdekilerin “Nereye gidiyorsun?” diye sorması son derece olağandır. Bir gün bir kişi ibadete gelmediğinde, bu hemen fark edilir. Çünkü bizde sabah ve akşam duaları genellikle evde yapılır; ancak Cumartesi günü herkes topluca sinagoga gider. Eğer biri gelmezse, hemen “Neden gelmedi?” sorusu sorulur. Bu durum güçlü bir toplumsal denetim ve bağlılık duygusu oluşturur. Topluluk küçük olduğu için birinin ortalıkta görünmemesi hâlinde hasta olduğu düşünülür ve insanlar gidip hâlini hatırlarını sorar. Bu da toplum içindeki dayanışma ve kenetlenmeyi gösterir.”

K(4), küçük topluluk yapısı içerisinde gündelik yaşamın yüksek düzeyde karşılıklı farkındalık ve görünürlük üzerinden örgütlendiğini ifade etmektedir. İbadete katılımın yakından izlenmesi ve bireysel yokluğun hızla fark edilmesi toplumsal ilişkilerde örtük bir denetim mekanizmasının varlığına işaret etmektedir. Bununla birlikte yokluğun hastalıkla ilişkilendirilmesi ve hâl hatır sorma pratikleri, bu denetimin dışlayıcı olmaktan ziyade dayanışma ve kolektif sorumluluk temelinde işlediğini ortaya koymaktadır. Tematik olarak değerlendirildiğinde bu ifadeler, Samiri topluluğunda bağlılığın denetim ile dayanışmanın iç içe geçtiği ilişkisel bir yapı üzerinden sürdürüldüğünü göstermektedir.

K(4), Samiri topluluk yapısının bireyleri dini pratiklere yönlendirme gücüne sahip olduğunu ve mahalle yaşamında yüksek düzeyde bir şeffaflık ile sosyal gözetim oluşturduğunu ifade etmektedir:

“Bizler birbirimize son derece yakın bir topluluğuz. Gerizim Dağı'nda yaklaşık dört yüz Samiri yaşamaktadır ve bu durum toplumsal ilişkileri oldukça sıkı hâle getirmektedir. Hepimiz aynı bölgede yaşadığımız için birbirimizi çok iyi tanırız. Mahallemiz küçüktür; bu nedenle kimsenin başına buyruk bir yaşam sürmesi pek

mümkün değildir. Gündelik davranışlardan yeme içmeye kadar birçok ayrıntı herkes tarafından bilinir. Evlilikler ve ailevi meseleler dâhil olmak üzere, toplumsal hayatın pek çok yönü şeffaftır ve gizli kalan bir şey yoktur.”

Katılımcı söylemleri küçük bir topluluk yapısının Samiri kimliğinin yalnızca korunmasına değil, aynı zamanda canlı ve gündelik hayata içkin bir şekilde yaşatılmasına olanak sağladığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Topluluğun sınırlı sayıda bireyden oluşması hem bireyler arası ilişkileri yoğunlaştırmakta hem de dini ve kültürel normlara dair farkındalığı sürekli kılmaktadır. Bu durum bireyin sadece inançsal düzlemde değil, aynı zamanda gündelik davranışlarında da topluluğun değerlerine uygun hareket etmesine neden olan bir tür içsel ve dışsal denetim mekanizması üretmektedir. Katılımcıların ifadeleri küçük topluluk yapısının bireyde güçlü bir aidiyet duygusu oluşturduğunu, ancak bu aidiyetin aynı zamanda bir sorumluluk alanı yarattığını da göstermektedir. Her birey, yalnızca kendini değil tüm topluluğu temsil ettiği duygusuyla hareket etmekte; bu da kimlik bilincini pasif bir sahiplenmeden çıkarıp aktif bir yaşama biçimine dönüştürmektedir. Topluluğun fiziksel olarak birbirine yakın yaşaması, ritüellerin ortaklaşa yerine getirilmesi, herkesin birbirini tanıması ve görünürlüğün yüksek olması gibi etmenler, bireysel ibadetten toplumsal sorumluluğa uzanan bir bağlılık sistemini güçlendirmektedir. Böylelikle küçük ölçekli yapı sadece sosyal dayanışmayı pekiştiren bir toplumsal form değil; aynı zamanda Samiri kimliğinin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan kültürel bir taşıyıcı ve koruyucu zemin işlevi görmektedir.

2.1.2.1. Ötekilerle İlişkiler, Benzerlikler ve Ayrışma Alanları

Bu bölüm, katılımcıların Samirileri Müslümanlar ve diğer Yahudi gruplarla karşılaştırırken benzerlik ve ayrışma noktalarını hangi referanslar üzerinden tanımladıklarını ortaya koymaktadır. Katılımcı anlatılarında bu karşılaştırmaların, dini pratikler, kutsal metin anlayışı, ritüel uygulamalar, gündelik yaşam alışkanlıkları ve toplumsal ilişkiler gibi farklı alanlarda şekillendiği görülmektedir. Bu

kapsamda Samiri kimliğinin hangi yönleriyle diğer dini topluluklara yakınlaştığı ve hangi yönleriyle ayrıştığı, katılımcı ifadeleri temel alınarak aktarılmaktadır.

K(1) Müslümanlar ile diğer Yahudilerden ayrışma noktalarını şu sözlerle dile getirmektedir:

“Bizi Müslümanlardan ve diğer Yahudilerden ayıran şeylerden biri sadece Tevrat’a inanmamızdır. Müslümanlar Kur’an’ı okur ve ona inanırlar. Diğer Yahudiler ise modern Tevrat’ı ve bazı tarihçilerin yazılarını, yani onların “Tanah” dediği kitapları okur ve kabul ederler. Tevrat konusunda ise biz sadece beş kitaba (Musa’nın Beş Kitabı) inanırız.”

K(1), Samiri kimliğinin Müslümanlar ve diğer Yahudi gruplardan kutsal metin anlayışı temelinde ayrıştığını ifade etmektedir. Yalnızca Musa’nın Beş Kitabı’na (Pentateuh) bağlılık vurgusu, Samiri inancında metinsel otoritenin sınırlandırılmış ve saflaştırılmış bir çerçevede tanımlandığına işaret etmektedir. Tematik olarak değerlendirildiğinde bu ifade, Samiri kimliğinin dini meşruiyetini kutsal metnin kapsamını daraltma ve özgünleştirme yoluyla kurduğunu ortaya koymaktadır.

K(2) ve K(4) Samirilerin Tevrat’ın Samiri versiyonuna bağlı olduklarını ve bu metnin Yahudi geleneğinden farklılaştığını vurgulamaktadır:

“Biz, ceylan derisi üzerine yazılmış ve yaşı 3600 yılı aşkın olan Tevrat’ın en eski yazılı nüshasına sahibiz.” bu nüsha Samiri mabedinde muhafaza edilmektedir.”

Katılımcı ifadeleri, Samiri kimliğinin kutsal metnin tarihsel özgünlüğü ve maddi sürekliliği üzerinden temellendirildiğini göstermektedir. Tevrat’ın en eski yazılı nüshasına sahip olduğu vurgusu, Samiri inancında metinsel otantiklik ve ilahi emanet bilincinin merkezi bir yer tuttuğuna işaret etmektedir. Nüshanın Samiri mabedinde muhafaza edilmesi ise kutsal metnin yalnızca okunup inanılan bir kaynak değil, aynı zamanda korunması gereken kutsal bir miras olarak anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır.

K(4), kutsal metinle ilgili bazı ortak noktalar da dile getirilmektedir.

“Ortak nokta, Tevrat’a ve Hz. Musa’nın Allah’ın peygamberi olduğuna olan inançtır.”

K(4) Samiriler ile diğer Yahudiler arasında Tevrat'a olan inanç ve Hz. Musa'nın peygamberliği konusunda ortak bir referans alanı bulunduğunu göstermektedir. Samiri kimliğinin yalnızca ayrışma noktalarıyla değil, aynı zamanda paylaşılan kutsal figürler ve metinler üzerinden kurulan bir ortak dini zemine de sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

K(1), kutsal mekan merkezli ayrışmayı şu ifadeyle dile getirmektedir:

“Müslümanlar için Mekke, Yahudiler için Kudüs kutsaldır; bizim için ise kutsal yer Gerizim Dağı'dır.”

K(1)'in bu ifadesi, Samiri kimliğinin kutsal mekân anlayışı üzerinden nasıl sınırlandırıldığını ve diğer dinî geleneklerden ayrıştığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Katılımcı farklı dinlerin merkezî kutsal mekânlarını karşılaştırmalı olarak zikrederek Gerizim Dağı'nı Samiri inancının temel referans noktası olarak konumlandırmaktadır. Bu anlatı, kutsal mekânın Samiri kimliğinin inşasında yalnızca teolojik değil, aynı zamanda sembolik ve ayırt edici bir işlev üstlendiğini göstermektedir.

K(4), Samirileri diğer topluluklardan ayıran en temel özelliğini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Samirileri hem Müslümanlardan hem de Yahudilerden ayıran ya da onlarla yakınlaştıran unsurlar hem tarihsel hem de teolojik temellere dayanır. Öncelikle bizi diğer topluluklardan ayıran en temel özellik, ibadetlerimizde ve kutsal metin yorumlarımızda Gerizim Dağı'nın merkezî konumudur. Bu nokta, inancımızı Yahudilikten ayıran en belirgin unsurdur. Yahudiler Kudüs'ü kutsal merkeze alırken, bizim için ilahi seçilmiş mekân Gerizim'dir.”

K(4)'ün anlatısı, Samiri kimliğinin tarihsel ve teolojik eksenlerin kesişiminde kurulduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Katılımcı, Samirilerin diğer dinî topluluklarla olan ilişkisini mutlak bir karşıtlık üzerinden değil, hem ayrışma hem de yakınlaşma imkânlarını birlikte içeren bir çerçevede değerlendirmektedir. Bu bağlamda Gerizim Dağı'nın ibadet ve kutsal metin yorumlarında merkezî bir konuma sahip olması, Samiri inancının Yahudilikten ayrıştığı en belirgin nokta olarak vurgulanmaktadır. Kutsal mekânın ilahî seçilmişlik atfıyla tanımlanması, Gerizim'i

yalnızca coğrafi bir referans olmaktan çıkarak Samiri kimliğinin kurucu ve ayırt edici sembolü hâline getirmektedir.

K(2) Samirileri Müslümanlarla yakınlaştıran unsurları şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Müslümanlarla ise ibadet şekilleri, yorumlar ve teolojik temeller bakımından farklıyız. Fakat buna rağmen, özellikle tevhid inancı, geleneksel aile yapısı, toplumsal dayanışma ve ahlaki değerlere verilen önem gibi konularda Müslümanlarla belirgin benzerliklerimiz vardır.”

K(2)’nin ifadeleri Samiriler ile Müslümanlar arasındaki ilişkinin teolojik ve ritüel farklılıklara rağmen ortak inanç ilkeleri ve toplumsal değerler üzerinden kurulduğunu göstermektedir. Tevhid inancı, geleneksel aile yapısı, toplumsal dayanışma ve ahlaki değerlere yapılan vurgu, iki topluluk arasında değer temelli bir yakınlık alanı bulunduğuna işaret etmektedir. Katılımcı anlatısı Samiri kimliğinin ayrışma noktalarının yanı sıra paylaşılan etik ve toplumsal referanslar üzerinden de anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır.

K(3) namaz, bayramlar, temizlik ve helal kurallarına ile ilgili şu sözleri dile getirmektedir:

“Bizde de namaz, bayramlar, temizlik (arınma) ve helal kurallarına benzeyen bir sistem vardır. Bunlar Müslümanlar ve Yahudilerde farklı şekillerde bulunsada temel anlayış ortaktır.”

K(3) Samiri inancının namaz, bayramlar, arınma ve helal kuralları gibi gündelik dini pratikler bakımından Müslümanlar ve Yahudilerle ortak bir anlayış zeminine sahip olduğunu göstermektedir. Ritüellerin biçimsel olarak farklılaşmasına rağmen “temel anlayışın ortak” olduğu vurgusu, Samiri kimliğinin diğer dini geleneklerle işlevsel ve değer temelli benzerlikler üzerinden ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. K(3)’ün anlatısı Samiri inancının ayrışma kadar yakınlaşma alanlarını da içeren çok katmanlı bir dini yapı sergilediğini göstermektedir.

K(4) bayramların icrası, oruç uygulamaları ve Şabat günüyle ilgili pratikler Samiri toplumunun kendisini diğer topluluklardan ayırdığı alanlar olarak ifade edilmektedir:

“Bayramlar açısından Samiriler ve Yahudiler aynı bayramları kutlamaktadır; ancak Samiriler olarak bizler, eski ritüelleri eksiksiz ve aslına uygun biçimde muhafaza etmiş bulunmaktayız.”

K(4), Samiri toplumunun bayramlar, oruç uygulamaları ve şabat pratikleri gibi ritüel alanlarda, diğer topluluklardan uygulamanın aslına sadakati üzerinden ayrıştığını göstermektedir. Aynı bayramların kutlanmasına rağmen “eski ritüellerin eksiksiz biçimde muhafaza edilmesi” vurgusu Samiri kimliğinde dini pratiklerin süreklilik ve otantiklik temelinde anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. Samiri inancının benzer ritüel çerçeveler içinde dahi uygulama biçimi üzerinden özgünleştiğini göstermektedir.

K(4) Şabat günü pratiklerini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Samiriler olarak Şabat gününü de titizlikle muhafaza etmekteyiz. Cumartesi günü hiçbir dünyevî faaliyette bulunmayız; ders çalışmayız, dışarı çıkmayız, araç kullanmayız, yemek pişirmeyiz, temizlik yapmayız ve ne okullara ne de iş yerlerimize gideriz. Şabat günü bizim için yalnızca dua, ibadet ve karşılıklı ziyaretlere ayrılmış kutsal bir gündür. Yahudilerde ise Şabat uygulamasının günümüzde daha esnek bir biçimde yaşandığı görülmektedir.”

K(4) Samiri toplumunda Şabat gününün katı ritüel sınırlar ve dünyevî faaliyetlerden tam çekilme anlayışıyla muhafaza edildiğini dile getirmektedir. Şabat’ın yalnızca ibadet, dua ve topluluk içi ziyaretlere ayrılması, Samiri kimliğinde kutsal zamanın kesintisiz ve bütüncül biçimde yaşandığına işaret etmektedir. Yahudilerde Şabat uygulamasının daha esnek biçimde deneyimlendiğine yapılan vurgu ise Samiri inancının bu alanda uygulama titizliği ve ritüel sadakati üzerinden ayrıştığını ortaya koymaktadır.

K(2) Müslüman toplumla kurulan ilişkiler, kültürel yakınlık ve ortak yaşam pratiklerine dair şunları dile getirmektedir:

“Müslümanlarla ise ibadet şekilleri, yorumlar ve teolojik temeller bakımından farklıyız.” Buna rağmen, özellikle tevhid inancı, geleneksel aile yapısı, toplumsal dayanışma ve ahlaki değerlere verilen önem gibi konularda Müslümanlarla belirgin benzerliklerimiz vardır.”

K(4) ise Müslüman toplumla kurulan ilişkiler, kültürel yakınlık ve ortak yaşam pratiklerine dair şunları dile getirmektedir:

“Öte yandan Samiri toplumunda Müslümanlarla büyük ölçüde benzeşen pek çok gelenek ve uygulama bulunmaktadır. İbadetlerdeki rükû ve secde, abdest alma, namaz öncesi arınma gibi ritüeller buna örnektir. Bunun yanı sıra günlük yaşamda da adetler, gelenekler, giyim tarzı, düğünler ve yas törenleri bakımından Samiriler ile Müslümanlar arasında önemli benzerlikler mevcuttur.”

K(2) ve K(4)’ün ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samiriler ile Müslümanlar arasındaki ilişkinin teolojik farklılıklara rağmen paylaşılan inanç ilkeleri, ritüel pratikler ve gündelik yaşam biçimleri üzerinden kurulduğu görülmektedir. Tevhid inancı, aile yapısı, toplumsal dayanışma ve ahlaki değerlere yapılan vurgu, bu yakınlığın değer temelli bir zemine dayandığını ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra rükû, secde, arınma gibi ibadet pratikleri ile giyim, düğün ve yas törenlerine ilişkin benzerlikler, Samiri kimliğinin Müslüman toplumla gündelik yaşamda iç içe geçen kültürel bir yakınlık içerisinde deneyimlendiğini göstermektedir. Tematik açıdan bu anlatılar, Samiri–Müslüman ilişkilerinin ayrışmadan ziyade ortak yaşam ve pratik uyum ekseninde şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Genel olarak katılımcı ifadeleri Samirilerin Müslümanlar ve diğer Yahudilerle ilişkilerini tek yönlü bir ayrışma üzerinden değil, benzerlik ve farklılıkların birlikte var olduğu bir çerçevede tanımladıklarını göstermektedir. Bu ilişkiler, kutsal metin ve kutsal mekân anlayışı üzerinden ayrışırken; tevhid inancı, peygamberlere saygı ve gündelik yaşam pratikleri üzerinden kesişmektedir.

3. Samiri Kültüründe Değişim, Süreklilik ve Kültürün Korunmasına Yönelik Yaklaşımlar

Bu bölümde katılımcı söylemleri doğrultusunda Samiri kültürünün değişim ve süreklilik ekseninde nasıl anlamlandırıldığı ile kültürel unsurların korunmasına yönelik yaklaşımlar ele alınmaktadır. Katılımcıların ifadelerinde, Samiri kültürünün tarihsel köklerine bağlılık ile güncel toplumsal koşullar arasında nasıl bir denge kurulduğu incelenmektedir. Bu kapsamda gelenek, dil, dini pratikler ve gündelik yaşam

alışkanlıklarının hangi alanlarda sürdürüldüğü, hangi alanlarda ise değişime açık biçimde deneyimlendiği, katılımcı anlatıları temel alınarak sunulmaktadır.

K(1) Samiri kimliğinin anlamını “koruma” kavramı üzerinden tanımlamakta ve bu durumu şu sözlerle dile getirmektedir:

“Samiri kelimesinin anlamı aslında ‘koruyan, muhafaza eden kişi’ demektir.”

K(1) Samiri kimliğinin anlamının ”koruma” ve “muhafaza etme” kavramları üzerinden kurulduğunu ifade etmektedir. “Samiri” sözcüğünün koruyucu bir anlam taşıdığına yapılan vurgu, kimliğin yalnızca bir aidiyet değil, kültürel ve dini mirası sürdürmeye yönelik bir sorumluluk olarak algılandığına işaret etmektedir. K(1) Samiri kimliğinin süreklilik ve muhafaza bilinciyle tanımlandığını ortaya koymaktadır.

K(1) “muhafazakârlık” ile “gericilik” arasındaki farkı şu sözlerle ifade etmektedir:

“Biz değişime karşıyız; dinimizi, örf ve adetlerimizi çok uzun zamandır hiçbir değişiklik yapmadan koruyoruz. Ancak dünyanın değişmesi, hayatın ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte, yaşadığımız zamana uyum sağlamak için bazı değişiklikler olmuştur. Bu da ‘muhafazakârlık’ ile ‘gericilik’ arasındaki farkı ortaya koyar.”

K(1) söylemleriyle Samiri kimliğinde muhafazakârlığın değişimi bütünüyle reddetmek anlamına gelmediğini ortaya koymaktadır. Dini inançlar ile örf ve adetlerin özünü korurken, yaşam koşulları ve teknolojik gelişmeler doğrultusunda sınırlı uyumların kabul edilmesi, muhafazakârlık ile gericilik arasındaki ayrımı belirginleştirmektedir. K(1) Samiri kültüründe sürekliliğin seçici değişim ve bilinçli uyum yoluyla sürdürüldüğünü göstermektedir.

K(1) Samirilerin Osmanlı fesini kullanmalarını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Ayrıca Osmanlı fesinin kullanımı da Samirilerde nispeten yeni bir kültürdür; Osmanlı Devleti döneminde başlamış, ancak Osmanlı devleti yıkıldıktan sonra fes geleneği bizde sona ermemiştir. Bugün hâlâ dini ritüellerde ve ibadetlerde bu fesi takarız. Yaklaşık 600 –700 yıllık bir geleneğimizdir ve ibadet sırasında kutsal başlık hâline gelmiştir.”

K(1), Samiri topluluğunun dinî ve kültürel pratiklerini muhafaza etme konusunda yüksek bir kararlılık sergilediğini ve Samiri kimliğini bu süreklilik üzerinden tanımladığını ifade etmektedir. Bununla birlikte, Osmanlı fesi örneğinde görüldüğü üzere, tarihsel süreçte ortaya çıkan ve görece yeni sayılabilecek bazı kültürel unsurlara da açık olmaları, bu topluluğun kültürel yapısının donuk ve kapalı olmadığını göstermektedir. Bu durum, Samirilerin dışsal tarihsel etkileri bütünüyle reddetmek yerine, bu unsurları kendi inanç sistemi ve ritüel evreni içerisinde yeniden anlamlandırarak içselleştirdiklerine işaret etmektedir. Osmanlı döneminde benimsenen fesin, siyasal bağlam ortadan kalkmış olmasına rağmen ibadet ve dinî ritüellerde kullanılmaya devam etmesi, söz konusu nesnenin zamanla kutsal bir sembole dönüştüğünü göstermektedir. Bu yönüyle Samiri topluluğu, hem kendi özgün inanç ve pratiklerini koruyan bir alt kültür niteliği taşımakta hem de tarihsel etkileşimler yoluyla şekillenmiş sembolik unsurları bünyesinde barındıran, kendine özgü bir kimlik yapısı sergilemektedir. İbadet bağlamında kullanılan bu tür semboller Samiri kimliğinin sınırlarını belirleyen ve topluluğun dinî karakterini görünür kılan temel araçlar arasında yer almaktadır.

K(1) Samiri kültüründe zaman içerisinde gözlemlenen değişimleri özellikle gündelik sosyal ilişkiler ve komşuluk pratikleri üzerinden şu sözlerle ifade etmektedir:

“Filistin kültüründen de sosyal yaşam açısından etkilendik. Müslüman komşularımızla birlikte yaşadığımız için ziyaretleşme gibi sosyal adetleri biz de benimsedik; bazen aynı iş yerlerinde çalışıyoruz. Bu bence olumlu bir değişimdir çünkü bizi Filistin halkı gibi diğer kültürlerle karşı daha açık hâle getirdi.”

K(1) Filistin toplumuyla kurulan yakın temasın Samiri kültürünü dönüştürücü bir etkisi olduğu, ancak bu dönüşümün kimliği zayıflatıcı değil, aksine sosyal uyumu güçlendirici bir nitelik taşıdığı vurgulanmaktadır. Ziyaretleşme, birlikte çalışma ve ortak sosyal alanların paylaşılması gibi pratikler, Samiri topluluğunun kapalı bir yapıdan ziyade çevresindeki toplumlarla etkileşim kurabilen bir sosyal yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Katılımcının ifadeleri, Samiri kimliğinin korunmasının mutlak bir

yalıtlılmışlık üzerinden değil; kontrollü ve seçici etkileşimler aracılığıyla mümkün kılındığını ortaya koymaktadır. Katılımcının sözlerinde bu etkileşim, kültürel bir tehdit olarak değil, topluluğun farklı kültürlere karşı açıklığını artıran olumlu bir değişim olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle Samiri kültürü, dinî ve ritüel alanlarda sınırlarını muhafaza ederken, sosyal yaşam düzeyinde çevre kültürlerle uyumlu ilişkiler geliştiren bir alt kültür örneği sergilemektedir.

K(2) küreselleşme ve teknolojik gelişmelerin özellikle genç kuşakların yaşam tarzları üzerinde etkili olduğunu belirtmekle birlikte, Samiri kültürünün temel unsurlarının büyük ölçüde korunduğunu ifade etmektedir:

“Kültürümüzün temel unsurlarının — ibadet dili, ritüeller, bayramlar, kutsal metinlere bağlılık ve Gerizim Dağı’nın merkezi konumu — büyük ölçüde korunduğunu memnuniyetle gözlemliyorum.” Son yıllarda özellikle gençler arasında kimlik bilincinin yeniden güçlendiğini görüyorum. Gençler hem modern dünyanın gerekliliklerini yerine getirmeye çalışıyor hem de köklerini korumanın önemini daha iyi idrak ediyorlar. Bu çift yönlü farkındalık, kültürümüzün geleceği açısından umut verici bir gelişmedir.”

K(2) küreselleşme ve teknolojik gelişmelerin özellikle genç kuşakların yaşam tarzları üzerinde etkili olduğunu kabul etmekle birlikte, Samiri kültürünün temel ve kurucu unsurlarının korunmaya devam ettiğini ifade etmektedir. İbadet dili, ritüeller, bayramlar, kutsal metinlere bağlılık ve Gerizim Dağı’nın merkezi konumuna yapılan vurgu, kültürel sürekliliğin çekirdek alanlar üzerinden sürdürüldüğüne işaret etmektedir. Genç kuşakların hem modern yaşamla uyum sağlamaya çalışmaları hem de kimlik bilincini yeniden güçlendirmeleri, Samiri kültüründe değişim ile sürekliliğin eş zamanlı ve dengeli biçimde deneyimlendiğini ortaya koymaktadır. Bu ifadeler kültürel geleceğin bilinçli uyum ve kuşaklar arası aktarım yoluyla güvence altına alındığını göstermektedir.

K(4) ise kültürün korunmasını Samiri toplumunun varoluşsal bir meselesi olarak ele almakta; nüfusun sınırlı olması nedeniyle kültürel sürekliliğin hayati önemde olduğunu vurgulamaktadır:

“Sayısı yaklaşık 830 kişi ile sınırlı olan Samiri toplumu, nüfusunu ve geleneklerini korumadığı takdirde yok olma riskiyle karşı karşıya kalacaktır. Dinimiz ve kültürümüz olmasaydı, çevremizdeki diğer topluluklardan ayırt edici bir özelliğimiz de kalmazdı. Bu nedenle teknoloji hayatımıza girmiş olsa da gençlerin teknolojiye yönelmesine rağmen Şabat’a riayet, oruç, bayramlar ve geleneksel uygulamalar hâlen büyük ölçüde korunmaktadır.”

K(4) Samiri toplumunda kültürün korunmasının varoluşsal bir zorunluluk olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Nüfusun sınırlı olmasına yapılan vurgu, kültürel sürekliliğin topluluğun ayırıştırıcı ve ayakta tutucu temel unsuru olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Teknolojik gelişmelere ve gençlerin modern yaşama yönelimine rağmen Şabat, oruç, bayramlar ve geleneksel pratiklerin sürdürülmesi, Samiri kimliğinin bilinçli bir koruma refleksi üzerinden yaşatıldığını göstermektedir. Bu anlatı Samiri kültüründe sürekliliğin yok olma riskine karşı geliştirilen kolektif bir direnç ve sorumluluk bilinciyle ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır.

K(1) teknolojik gelişmelerin gençler üzerinde olumsuz etkiler yarattığını ve gençlerin Tevrat’tan uzaklaştığını belirtirken bu durumu kültürel bilinç kaybı olarak değerlendirmektedir:

“Teknolojinin gelişimi genç nesli daha fazla etkiledi. Gençler artık okumadan, Tevrat’tan uzaklaştılar. Eskiden teknoloji bu kadar gelişmiş olmadığı için gençlerin boş zamanı olur ve bu zamanı Tevrat veya diğer kitapları okuyarak geçirirlerdi. Bu da bilinçli ve kültürlü bir toplum oluşturmaya yardımcı olurdu. Şimdi ise bu durumdan çok uzaklar. Eğer onlara bir tavsiye verecek olsam, şu olurdu: “Okumaya geri dönün.”

K(1) teknolojik gelişmelerin genç kuşakların gündelik pratikleri üzerinde olumsuz bir etki yarattığına ve bunun Samiri toplumunda kültürel bilinç kaybı olarak algılandığına işaret etmektedir. Tevrat okumalarından uzaklaşma vurgusu, teknolojinin zaman kullanımını dönüştürmesiyle birlikte metinsel ve dini merkezin zayıfladığı bir duruma dikkat çekmektedir. Bu söylemler, Samiri kimliğinde kültürel sürekliliğin okuma ve kutsal metinle kurulan bağ üzerinden tanımlandığını ve bu bağın zayıflamasının kimlik açısından bir risk olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

K(2) gençler arasında kimlik bilincinin yeniden güçlendiğini ve bunun kültürün geleceği açısından umut verici olduğunu belirtmektedir:

“Son yıllarda özellikle gençler arasında kimlik bilincinin yeniden güçlendiğini görüyorum. Gençler hem modern dünyanın gerekliliklerini yerine getirmeye çalışıyor hem de köklerini korumanın önemini daha iyi idrak ediyorlar. Bu çift yönlü farkındalık, kültürümüzün geleceği açısından umut verici bir gelişmedir.”

K(2) genç kuşaklar arasında Samiri kimliğine yönelik farkındalığın yeniden güçlenmekte olduğunu ortaya koymaktadır. Modern yaşamın gereklilikleri ile kültürel köklere bağlılığın birlikte yürütülmesi, kimliğin güncel koşullar içerisinde denge kurularak yaşandığını göstermektedir. Bu durum, Samiri kültürünün geleceğine ilişkin iyimser bir perspektifin katılımcı anlatılarında yer bulduğunu ortaya koymaktadır.

K(3) teknolojiyi kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması için bir araç olarak değerlendirmektedir:

“Çevredeki toplumla kurulan açık ilişkiler, ekonomik ve eğitsel durumun iyileşmesi, topluluk bireylerinin sayısının artması ve iç ilişkilerinin güçlenmesi. Samiri dilini güçlendirmek ve mirasımızı dijital olarak belgelemek için yapay zekâyı kullanmak.”

K(3) teknolojiyi Samiri kültürü açısından bir tehditten ziyade koruma ve aktarma işlevi gören bir imkân olarak değerlendirmektedir. Yapay zekânın Samiri dilinin güçlendirilmesi ve kültürel mirasın dijital ortamda belgelenmesi amacıyla kullanılması, kimliğin yalnızca geleneksel yollarla değil, çağdaş araçlar aracılığıyla da sürdürülebileceğine işaret etmektedir. Bu yaklaşım, kültürel sürekliliğin açık toplumsal ilişkiler, eğitim ve teknolojik imkânlarla birlikte düşünülerek geleceğe taşınmasına yönelik bir perspektifi yansıtmaktadır.

K(4) benzer biçimde, modern teknolojinin kadim metinlerin ve tarihî belgelerin korunması amacıyla kullanılmasını gerekli gördüğünü ifade etmektedir:

“Gençlerimiz, maşallah, büyük ölçüde eğitilidir, dünyaya açıktır ve teknolojiyi iyi düzeyde kullanabilmektedir. Bu nedenle modern teknolojiyi, kadim kitaplarımızı ve eski yazmalarımızı, ayrıca tarihî belgelerimizi ve görsellerimizi korumak amacıyla değerlendirmek istemekteyiz. Samirilere ait çok sayıda eski kitap bulunmaktadır ve bu eserler son derece kıymetli bilgiler içermektedir. Bu mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması için çağdaş teknolojik imkânlardan yararlanmayı gerekli görüyoruz. Kısacası, gelişim ve modernleşmeden yanayım; ancak bu gelişimin, dinimizin ve kültürümüzün korunmasına hizmet etmesi gerektiğine inanıyorum.”

K(4) modern teknolojinin Samiri kültürü açısından bir tehdit değil, kadim metinlerin ve tarihî mirasın korunmasına hizmet eden stratejik bir araç olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Gençlerin eğitimi ve teknolojiye hâkim olmaları, kültürel birikimin dijital ortamda korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması için bir imkân olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, gelişim ve modernleşmenin, Samiri inancının ve kültürel değerlerinin sürekliliğini desteklediği sürece meşru ve gerekli kabul edildiğini göstermektedir.

K(4) Şabat’a riayet, oruç, bayramlar ve beslenme kuralları gibi uygulamaların hâlen titizlikle sürdürüldüğünü vurgulamaktadır:

“Teknoloji hayatımıza girmiş olsa da gençlerin teknolojiye yönelmesine rağmen Şabat’a riayet, oruç, bayramlar ve geleneksel uygulamalar hâlen büyük ölçüde korunmaktadır.”

K(4) teknolojik gelişmeler ve gençlerin modern yaşama yönelimi karşısında dahi Samiri toplumunda Şabat’a riayet, oruç, bayramlar ve beslenme kurallarının titizlikle sürdürüldüğünü dile getirmektedir. Bu anlatı dini pratiklerin gündelik yaşamda koruyucu ve düzenleyici bir çerçeve oluşturmaya devam ettiğini ve kültürel sürekliliğin somut uygulamalar üzerinden yaşatıldığını ortaya koymaktadır. Katılımcılar kültürün korunması konusunda gençlere yönelik önerilerinde kutsal metinlerin öğrenilmesi, ibadet dilinin sürdürülmesi, aile içi aktarımın güçlendirilmesi ve kültürel kimliğin bilinçli şekilde sahiplenilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

K(2) gençlere verilebilecek tavsiyeler arasında en hayati olanın kimlik bilinci olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“En hayati olanı, gençlerin kültürel kimliklerini bilinçli şekilde sahiplenmeleri ve bunu öğrenme motivasyonu ile birleştirmeleridir. Çünkü bir kültür, onu taşıyan bireylerin farkındalığı ve iradesi ölçüsünde varlığını sürdürebilir.”

K(2) Samiri kültürünün geleceğinin genç kuşakların bilinçli kimlik sahiplenmesi ve öğrenme isteği ile doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Kültürel sürekliliğin, bireylerin farkındalığı ve iradesiyle mümkün olabileceğine yapılan vurgu,

kimliğin yalnızca devralınan bir miras değil, aktif biçimde öğrenilmesi ve taşınması gereken bir sorumluluk olarak algılandığını göstermektedir.

Genel olarak katılımcı anlatıları, Samiri kültüründe değişimin kaçınılmaz olmakla birlikte, bu değişimin kültürel özün korunmasına hizmet edecek biçimde sınırlandırıldığını göstermektedir. Kültürün devamlılığı, katılımcılar tarafından bilinçli koruma, kuşaklar arası aktarım ve modern imkânların kontrollü kullanımıyla ilişkilendirilmektedir.

4. Samiriler ile Yahudiler Arasındaki Benzerlikler ve Dinsel Ayrım Göstergeleri

Bu bölümde katılımcı ifadeleri doğrultusunda Samiriler ile Yahudiler arasındaki benzerliklerin ve dinsel ayrım göstergelerinin hangi alanlarda ve hangi referanslar üzerinden tanımlandığı ele alınmaktadır.

K(1) Samiriler ile Yahudiler arasındaki dinsel ayrımı özellikle bayram pratikleri üzerinden ifade etmektedir:

“Samirilerin bayram kutlamaları farklılık gösteriyor. Fısıh bayramında biz Samiriler kurban keseriz fakat Yahudiler kurban kesmiyor.”

K(1) Samiriler ile Yahudiler arasındaki dinsel ayrımın bayram pratikleri üzerinden belirginleştiğini göstermektedir. Fısıh Bayramı’nda kurban kesme uygulamasının Samiriler tarafından sürdürülmesi, buna karşılık Yahudilerde bu pratiğin yer almaması iki topluluk arasındaki farklılığın ritüelin icra biçimi üzerinden ifade edildiğine işaret etmektedir. Bu anlatı bayramların her iki topluluk için ortak bir çerçeve sunmasına rağmen uygulamadaki farklılıkların kimlik ayrımını görünür kıldığını ortaya koymaktadır.

K(1)’e göre Samiriler ile Yahudiler arasında kurban pratiği farklılığını Yahudi itikadında kurban ibadetinin belirli şartlara bağlanmasıyla ilişkilendirilmektedir:

“Yahudi itikadına göre kurban kesilmesi için heykelin inşa edilmiş olması gerekiyor.”

K(1) Samiriler ile Yahudiler arasındaki kurban pratiği farklılığının itikadi koşullara dayandırıldığını dile getirmektedir. Yahudi inancında kurban ibadetinin belirli yapısal ve teolojik şartlara bağlanması, bu pratiğin güncel olarak icra edilmemesinin gerekçesi olarak sunulmaktadır. Bu anlatı iki topluluk arasındaki ayrışmanın ritüelin kendisinden ziyade ibadetin meşruiyet koşulları üzerinden tanımlandığını ortaya koymaktadır.

K(2) Samiriler ile Yahudiler arasındaki ayrışmayı doğrudan doktriner düzlemde ele almaktadır:

“İhtilaf, doktrinin yorumlanması ve özellikle onun dördüncü rüknü olan Gerizim Dağı’nın kutsallığına iman konusunda ortaya çıkmaktadır.”

K(2), Samiriler ile Yahudiler arasındaki ayrışmanın doktrinin yorumlanması ve özellikle Gerizim Dağı’nın kutsallığına iman noktasında yoğunlaştığını ifade etmektedir. Bu anlatı, iki topluluk arasındaki farklılığın uygulamadan ziyade, inanç esaslarının yorumlanması ve kutsal mekân anlayışı üzerinden temellendirildiğini ortaya koymaktadır.

K(2) Gerizim Dağı’nın Samiri inancın merkezinde yer aldığını ve ibadetlerden bayram düzenine kadar birçok unsurun bu kutsal mekânla doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmektedir:

“Biz Samiriler için Gerizim Dağı, inancımızın merkezidir; ibadetlerimizden bayramlarımızın düzenine kadar pek çok unsur doğrudan bu kutsal mekânla bağlantılıdır.”

K(2) Gerizim Dağı’nın Samiri inancında merkezî ve kurucu bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İbadetlerin icrası ve bayramların düzenlenmesinin bu kutsal mekâna referansla şekillenmesi, Samiri dini hayatında kutsal mekânın yalnızca sembolik değil, düzenleyici ve belirleyici bir işlev üstlendiğini göstermektedir.

K(2) Yahudilerin kutsallığını Kudüs’e atfetmesini, iki topluluk arasındaki temel ayrışma noktası olarak ifade edilmektedir:

“Yahudiler ise kutsallığı Kudüs’e atfettiği için aramızdaki temel ayrışma doğal olarak bu noktada şekillenmektedir.”

K(2) Samiriler ile Yahudiler arasındaki temel ayrışmanın kutsallığın atfedildiği mekân üzerinden tanımlandığını ifade etmektedir. Kudüs'ün Yahudiler için merkezi kutsal mekân olarak konumlandırılması, Samiri inancında Gerizim Dağı'nın sahip olduğu merkezi rolle karşıtlık oluşturarak iki topluluk arasındaki inançsal farklılığın mekânsal bir ekseninde belirlendiğini ortaya koymaktadır.

K(3) Samiriler ile Yahudiler arasındaki ilişkiyi hem benzerlikler hem de farklılıklar üzerinden değerlendirmektedir:

“Benzer yönler: Temel bayramlar, Tevrat’a iman, ortak tarihsel köken ve ailevi ritüeller.”

K(3) Samiriler ile Yahudiler arasındaki ilişkinin temel bayramlar, Tevrat’a iman, ortak tarihsel köken ve ailevi ritüeller gibi unsurlar üzerinden bir benzerlik alanı içerdiğini söylemektedir. Bu anlatı, iki topluluk arasındaki bağın belirli dini ve kültürel referanslar çerçevesinde paylaşılan bir geçmiş ve ortak pratikler temelinde ifade edildiğini ortaya koymaktadır.

K(3) iki inanç sistemi arasındaki farklılıkları şu sözlerle dile getirmektedir.

“Samiri inancı ile Yahudilik arasındaki farklılıklar 3600’e kadar ulaşır.” Bu farklılıklar arasında kutsal ibadet yerinin farklı olması, Tevrat’ın dili, kimlik anlayışı ve nüfus gibi unsurlar özellikle vurgulanmaktadır.”

K(3) Samiri inancı ile Yahudilik arasındaki farklılıkların uzun bir tarihsel geçmişe dayandığını ve bu ayrışmanın tek bir alana indirgenemeyecek kadar çok boyutlu olduğunu dile getirmektedir. Kutsal ibadet mekânının farklılığı, Tevrat’ın dili, kimlik anlayışı ve nüfus yapısına yapılan vurgu, iki inanç sistemi arasındaki ayrımın hem teolojik hem kültürel hem de toplumsal düzeylerde kurulduğunu ortaya koymaktadır.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samiriler ile Yahudiler arasındaki ilişkinin hem ortak dinsel kökenlere hem de belirgin doktriner ayrışmalara dayandığı görülmektedir. Tevrat’a iman, bazı bayramlar ve tarihsel köken ortak bir zemin oluştururken; Fısıh Bayramı’nda kurban uygulaması, kutsal mekânın konumu ve

doktriner yorum farkları iki inanç sistemi arasındaki temel ayırım göstergeleri olarak öne çıkmaktadır. Özellikle Gerizim Dağı'nın kutsallığına iman, Samiri kimliğini Yahudi inancından ayıran merkezî bir unsur olarak katılımcı anlatılarında belirginleşmektedir.

4.1. Samiri Kültürel Değerlerinin İsraili-Yahudi Kültürüyle Karşılaştırmalı Görünümü

Bu bölümde katılımcı ifadeleri doğrultusunda Samiri kültürel değerlerinin İsraili-Yahudi kültürüyle hangi alanlarda benzerlikler ve hangi alanlarda ayrışmalar içerdiği ele alınmaktadır.

K(2) Samiri kültürünü İsraili-Yahudi kültüründen ayıran en temel unsuru şu sözlerle dile getirmektedir:

“Bizim kültürel değerlerimiz, İsraili-Yahudi kültüründen bazı yönlerde ayrılır. En temel fark, kutsal merkeze bakışımızdır. Bizim için Gerizim Dağı, hayatımızın kalbidir; bayramlarımız, dualarımız, ailemize aktardığımız bütün gelenekler bu dağın etrafında şekillenir. Yahudiler için ise kutsal merkez Kudüs'tür.”

K(2) Samiri kültürünün İsraili-Yahudi kültüründen ayrışmasının temelinde kutsal merkeze atfedilen anlamın yer aldığını ifade etmektedir. Gerizim Dağı'nın bayramlardan ibadetlere, aile içinde aktarılan geleneklerden gündelik dini yaşama kadar kültürel hayatın merkezinde konumlandırılması Samiri kimliğinde kutsal mekânın düzenleyici ve bütünleştirici bir işlev üstlendiğine işaret etmektedir. Buna karşılık Kudüs'ün Yahudi kültüründe merkezi bir kutsallık alanı olarak tanımlanması iki kültür arasındaki ayrışmanın mekânsal ve sembolik bir eksen üzerinden kurulduğunu ortaya koymaktadır.

K(2) bu farklılığın ibadet biçimlerine ve kutsal metinle kurulan ilişkiye de yansıdığını ifade etmektedir:

“Biz, beş kitabın en eski haline bağlı kalırız; okuduğumuz Tevrat'ın yazımı, telaffuzu ve ritüelleri atalarımızın yoluna göre sürer. Yahudilerde ise hem kitapların yorumu hem de dini uygulamalar tarih boyunca daha geniş bir gelişim göstermiştir.”

K(2)'nin sözleri Samiri kültürü ile İsraili-Yahudi kültürü arasındaki ayrışmanın ibadet biçimleri ve kutsal metinle kurulan ilişki üzerinden derinleştiğini göstermektedir.

Musa'nın Beş Kitabı'nın en eski biçimine bağlılık vurgusu, Samiri inancında metnin yazımı, telaffuzu ve ritüel uygulamaların atalara dayalı bir süreklilik içinde muhafaza edildiğine işaret etmektedir. Buna karşılık Yahudi geleneğinde metin yorumlarının ve dini uygulamaların tarihsel süreç içerisinde genişlemesi iki kültür arasındaki farklılığın süreklilik ile gelişim anlayışları etrafında şekillendiğini ortaya koymaktadır.

K(2) Samiri topluluğunun küçük ve kapalı yapısı, kültürel değerlerin gündelik yaşamda daha yoğun ve kolektif biçimde yaşanmasına imkân tanıyan bir unsur olarak değerlendirilmektedir:

“Bizim topluluğumuz küçük olduğu için aile bağları, karşılıklı sorumluluk ve geleneksel düzen daha baskındır. Herkes birbirini tanır; bayramdan düğüne kadar çoğu şeyi birlikte yaşarız. Yahudi topluluğu ise hem kültürel hem demografik olarak daha büyük ve çeşitlidir, bu yüzden yaşam tarzları daha farklı dallara ayrılmıştır. Bütün bunlara rağmen, biz kendimizi bu coğrafyanın kadim halklarından biri olarak görürüz.”

K(2)'nin ifadeleri Samiri topluluğunun küçük ve görece kapalı yapısının kültürel değerlerin gündelik yaşamda daha yoğun ve kolektif biçimde deneyimlenmesine olanak sağladığını göstermektedir. Aile bağları, karşılıklı sorumluluk ve geleneksel düzenin belirginliği, kültürel pratiklerin topluluk içinde birlikte yaşanmasını güçlendiren unsurlar olarak ifade edilmektedir. Buna karşılık İsraili-Yahudi toplumunun daha geniş ve çeşitli yapısı, yaşam tarzlarının farklılaşmasına zemin hazırlayan bir özellik olarak dile getirilmektedir. Bu anlatı, Samiri kimliğinin topluluk ölçeği ve tarihsel aidiyet üzerinden anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır.

K(3) Samiri kültürünü İsraili-Yahudi kültüründen ayıran unsurları benzer başlıklar altında ele almakta; özellikle dinin merkezî rolü ve kolektif kimlik vurgusunu öne çıkarmaktadır:

“Samiri kültürü, İsraili Yahudi kültüründen birçok açıdan farklılık gösterir: Dinin merkezî rolü, aile bağlarının gücü, geleneğe bağlılık, kutsal mekân anlayışı, dil ve kolektif kimlik gibi unsurlar bu farkların başlıcalarıdır.”

K(3)'ün ifadesi, Samiri kültürünün İsraili-Yahudi kültüründen ayrışmasının dinin gündelik ve toplumsal yaşamda oynadığı merkezî rolle ilişkili olduğunu

göstermektedir. Aile bağlarının gücü, geleneğe bağlılık, kutsal mekân anlayışı, dil ve kolektif kimliğe yapılan vurgu, Samiri kültüründe bireysel tercihlerden ziyade topluluk temelli bir yaşam düzeninin öne çıktığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede farklılıklar kültürel değerlerin örgütlenme biçimi ve kimliğin topluluk ölçeğinde kurulması üzerinden ifade edilmektedir.

K(3) modern İsraili-Yahudi kültürünü ise daha heterojen bir yapı olarak tanımlamaktadır:

“Modern İsrail kültürü, din, sekülerlik, milliyetçilik ve büyük iç çeşitliliğin bir karışımını taşır.”

K(3)’ün ifadesi modern İsraili-Yahudi kültürünün tekil ve homojen bir yapıdan ziyade dinî, seküler ve milliyetçi unsurların bir arada bulunduğu çok katmanlı bir yapı olarak algılandığını göstermektedir. İç çeşitliliğe yapılan vurgu, bu kültürün farklı yaşam tarzları ve kimlik biçimlerini aynı toplumsal çerçeve içerisinde barındırdığını ortaya koymaktadır.

K(4) Samiri kültürünün İsraili-Yahudi kültüründen ayrıldığı bir diğer önemli boyutun dine yaklaşım biçimi ve tebliğ anlayışı üzerinden ele alınmak olduğunu dile getirmektedir:

“Açıkçası, bazı konularda daha katı oldukları söylenebilir. Bizim yaklaşımımız ise bu kadar sert değildir; aksine, biz kendimizi katı bir topluluk olarak görmeyiz ve dinî tebliğ anlayışına da sahip değiliz.”

K(4)’ün ifadesi, Samiri kültürünün İsraili-Yahudi kültüründen ayrıştığı alanlardan birinin dine yaklaşım biçimi ve tebliğ anlayışı olduğunu göstermektedir. Samiri toplumunun kendisini katı bir dini yapı olarak tanımlamaması ve tebliğ odaklı bir yaklaşımı benimsememesi, dini pratiğin içsel bağlılık ve bireysel sorumluluk çerçevesinde yaşandığına işaret etmektedir. Bu durum, iki kültür arasındaki farklılığın dini otorite ve dini yayma anlayışı üzerinden şekillendiğini ortaya koymaktadır.

K(4) Samiri toplumunda dinî soyun korunmasının önemli olduğunu dile getirmekle birlikte, bu durumun başkalarını dine davet etme ya da dinî yayılma amacı taşımadığını dile getirmektedir:

“Dinî soyun korunmasına büyük önem veririz. Zaman zaman evlilik yoluyla dışarıdan bazı kişilerin topluluğa dâhil olduğu görülebilir; ancak bu durum bir tebliğ faaliyeti olarak değerlendirilmez. Dinimize yeni insanlar kazandırmak ya da başkalarını dine davet etmek gibi bir anlayışımız yoktur.”

K(4)'ün ifadesi, Samiri toplumunda dinî soyun korunmasının kimliğin devamlılığına yönelik bir iç düzenleme olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Evlilik yoluyla topluluğa dâhil olan bireylerin varlığı kabul edilmekle birlikte bunun dinî yayılma ya da başkalarını dine davet etme amacı taşımadığı özellikle vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım Samiri toplumunda dinin korunması gereken bir miras olarak algılandığını; ancak bu mirasın tebliğ veya genişleme hedefiyle ilişkilendirilmediğini göstermektedir.

K(4) Yahudi toplumunun bazı konularda daha katı ve sınırları belirgin bir tutum sergilediğini dile getirmektedir.

“Yahudiler birçok konuda daha katı bir tutum sergilerken, biz bu meseleleri daha esnek ve yumuşak bir şekilde ele alırız.”

K(4)'ün ifadesi Samiri toplumu ile Yahudi toplumu arasındaki farklılığın dini ve kültürel tutumların esneklik derecesi üzerinden kurulduğunu göstermektedir. Yahudi toplumunun bazı konularda daha katı ve sınırları belirgin bir yaklaşım sergilediğine yönelik algı, Samiri toplumunun ise bu meseleleri daha esnek ve yumuşak bir çerçevede ele aldığını ortaya koymaktadır. Bu değerlendirme, iki topluluk arasındaki ayrışmanın yalnızca inanç esaslarında değil, dini pratiklerin yorumlanış biçimlerinde de şekillendiğine işaret etmektedir.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samiri kültürel değerlerinin İsraili-Yahudi kültüründen; kutsal merkezin konumu, dinin gündelik yaşamı belirleme derecesi, küçük topluluk yapısının güçlendirdiği kolektif aidiyet, aile ve soy temelli süreklilik ve dine yaklaşım biçimi üzerinden ayrıştığı görülmektedir. Gerizim Dağı etrafında şekillenen Samiri kültürü, katılımcıların anlatılarında daha bütüncül, korumacı

ve içe dönük bir yapı sergilerken; İsraili-Yahudi kültürü daha büyük, çeşitlenmiş ve farklı yaşam tarzlarını barındıran bir görünüm sunmaktadır. Bu bağlamda Samiri kültürü, katılımcılar açısından katılık üzerinden değil, süreklilik ve bilinçli koruma üzerinden tanımlanan özgün bir kültürel model olarak öne çıkmaktadır

4.2. Müslümanlarla Kurban Pratiği Üzerinden Yakınlık ve Ortodoks Yahudilerden Ritüel Ayrışma

Bu bölümde katılımcı ifadeleri doğrultusunda Samirilerin kurban pratiği üzerinden Müslümanlarla kurdukları yakınlık ilişkisi ile Ortodoks Yahudilerden hangi yönlerle ayrıştıkları ele alınmaktadır.

K(1) Müslümanların kurban ibadetini “aynı Tanrı’ya yönelme” çerçevesinde değerlendirmekte ve bu durumu kendisinde bir yakınlık hissi uyandıran bir pratik olarak tanımlamaktadır:

“Müslümanların Kurban Bayramı’nda, Gerizim Dağı’nın bulunduğu Nablus kentindeki halkın Allah’a yaklaşmak amacıyla kurban kesmesi, dinî farklılıklara rağmen aynı Tanrı’ya ibadet ettiğimiz için bize bir yakınlık hissi vermektedir.”

K(1)’in ifadesi, Müslümanların kurban ibadetinin Samiri inancıyla aynı Tanrı’ya yönelme anlayışı çerçevesinde anlamlandırıldığını göstermektedir. Nablus’ta icra edilen kurban pratiğinin Allah’a yaklaşma amacıyla yapılması, dinî farklılıklara rağmen ortak bir ilahi hedef algısı üzerinden Samirilerde bir yakınlık duygusu oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bu değerlendirme, kurban ibadetinin farklı geleneklerde benzer anlam ufukları yaratarak topluluklar arası ilişkilerde yakınlaştırmacı bir işlev üstlenebildiğine işaret etmektedir.

K(1) Samiri şeriatının kurban kesim usulleri, helal-haram anlayışı ve beslenme kurallarının kendine özgü sınırları bulunduğunu vurgulamaktadır:

“Öte yandan kurban kesim usullerimiz Müslümanlar ve Ortodokslardan farklıdır. Müslümanlar kesim sırasında ‘Bismillah Allahu Ekber’ derken, Ortodokslar İncil’den belirli ayetler okumaktadır. İslam’da helal olan birçok yiyecek Samiriler için de helaldir; ancak Ortodoksların bayramlarda domuz eti tüketmesi, hem Samiri şeriatında hem İslam’da yasak olduğundan, bizimle aralarında belirgin bir mesafe yaratmaktadır.”

K(1)'in ifadesi, Samiri şeriatında kurban kesim usulleri, helal–haram anlayışı ve beslenme kurallarının belirgin ve kendine özgü sınırlar içerdiğini göstermektedir. Kesim sırasında okunan metinlerin farklılığı ritüelin yalnızca teknik bir uygulama değil, dini içeriği ve sembolik anlamı bakımından da ayrıştığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte İslam ile paylaşılan helal anlayışına rağmen Ortodoks Yahudilikte domuz eti tüketiminin kabul edilmesi, Samiriler açısından ritüel ve beslenme kuralları üzerinden belirgin bir mesafe oluşmasına neden olmaktadır. Bu durum, Samiri kimliğinin dini sınırlarının gündelik pratikler aracılığıyla korunduğunu göstermektedir.

K(2) Samirilerin çevrelerindeki Müslümanların kurban kestiklerinde ne hissettiklerini şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Evet, çevremizde elbette kurban kesen Müslümanlar var. Onların bu ibadetini gördüğümde yabancılık hissetmem; çünkü bizim geleneğimizde de kurbanın çok köklü bir yeri vardır. Niyetlerini, şükran duygusunu, adanmışlığı bildiğim için, yapılan işi anlamak bana zor gelmez.”

K(2)'nin ifadesi, Müslümanların kurban ibadetinin Samiriler açısından yabancılaştırıcı bir pratik olarak algılanmadığını göstermektedir. Kurbanın Samiri geleneğinde de köklü bir yere sahip olması, ibadetin ardındaki niyet, şükran ve adanmışlık unsurlarının anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu değerlendirme, kurban pratiğinin farklı dini bağlamlarda benzer anlamlar taşıyarak topluluklar arasında duygusal ve sembolik bir yakınlık oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

K(2), Samiri kurban anlayışını iki temel teolojik nedene dayandırmakta; İsrailoğullarının Firavun'un köleliğinden kurtuluşu ve Hz. İbrahim–Hz. İshak anlatısını bu bağlamda öne çıkarmaktadır:

“Bizim için kurbanların iki sebebi vardır: Birincisi, İsrailoğullarının Firavun'un köleliğinden selamete çıkmalarıdır; onlar kurtuluşları için Allah'a şükür olarak kurban kestiler. İkincisi ise, Efendimiz İbrahim'in oğlu İshak'ın kurban edilmekten kurtulmasıdır. Bu uygulama biçimini de atalarımızdan öğrendik. Kendimize özgü ritüellerimiz vardır ve hiç kimseyi bizim yöntemimizi takip etmeye ya da taklit etmeye zorlamayız. Ama şunu da söylemek isterim: Bizim kurban anlayışımız Müslümanlarınkine benzer görünse de kökeni ve uygulama şekli tamamen atalarımızdan gelen farklı bir çizgidedir. Bu yüzden “kendimizi onlara yakın görüyoruz” demek yerine, “anlayabiliyoruz, yabancılaşmıyoruz” demek daha doğru olur.”

K(2)'nin ifadesi, Samiri kurban anlayışının iki temel teolojik gerekçeye dayandırıldığını ortaya koymaktadır: İsrailoğullarının Firavun'un köleliğinden kurtuluşu ve Hz. İbrahim–Hz. İshak anlatısı. Kurban, bu bağlamda şükür ve ilahi müdahale ile ilişkilendirilen tarihsel-dini bir uygulama olarak konumlandırılmaktadır. Uygulamanın atalara dayalı özgün ritüellerle sürdürülmesi ve başkalarına dayatılmaması, Samiri kurban pratiğinin içe dönük ve süreklilik esaslı bir yapı taşıdığını göstermektedir. Müslüman kurban pratiğiyle kurulan benzerlik ise yakınlık iddiasından ziyade, anlama ve yabancılaşmama düzeyinde ifade edilmektedir.

K(2) Ortodoks Yahudilerle yaşanan ayrışmayı ise kurbanın “yaşayan bir emir” mi yoksa “askıya alınmış bir ibadet” mi olduğu sorusu üzerinden açıklamaktadır:

“Çünkü biz Samiriler için kurban, sadece belirli bir yerde Gerizim Dağı’nda ve Tevrat’ta belirtilen şekliyle yapılabilir. Bu, bizim inancımızın değişmez temelidir. Ortodoks Yahudiler ise bugün kurban ibadetini tamamen durdurmuş durumdadır; onu ancak Kudüs’te yeniden bir mabet kurulursa mümkün görüyorlar. Aslında bizim Yahudilerden ayrıldığımız nokta tam da burasıdır. Onlar kurbanın bugün için askıda olduğunu düşünür. Biz ise kurbanın hâlâ yaşayan bir emir olduğuna inanır ve uygulamaya devam ederiz.”

K(2)'nin ifadesi, Samiriler ile Ortodoks Yahudiler arasındaki ayrışmanın kurban ibadetinin güncelliği ve bağlayıcılığı üzerinden tanımlandığını göstermektedir. Samiri inancında kurbanın, Gerizim Dağı’nda ve Tevrat’ta belirtilen biçimde icra edilmesi gereken süregelen bir emir olarak kabul edilmesi, bu ibadetin kesintisiz biçimde yaşatıldığını ortaya koymaktadır. Buna karşılık Ortodoks Yahudilikte kurbanın, Kudüs’te bir mabet yeniden inşa edilene kadar askıya alınmış bir ibadet olarak görülmesi, iki topluluk arasındaki temel ayrımın ibadetin meşruiyet zamanı ve koşulları etrafında şekillendiğini göstermektedir.

K(3)'ün anlatısı, kurban ibadetini Samiri inancında “ilahî ahdin yenilenmesi” olarak konumlandırmaktadır. Müslümanların kurban kesimini gördüğünde hissettiği duyguyu şu şekilde ifade etmektedir:

“Evet, çevremizde kurban kesen Müslüman komşularımız var. Onlar Kurban Bayramı’nda, belirli kurallara uygun şekilde kurbanlarını keserler. Biz Samiriler olarak, bunu gördüğümüzde bazen içten bir yakınlık hissederiz. Çünkü kurban

ibadeti, Tanrı'ya bağlılığın ve teslimiyetin eski bir işaretidir — bu yönüyle bizim inancımızda da çok güçlü bir yere sahiptir.”

K(3)'ün ifadesi, kurban ibadetinin Samiri inancında ilahî ahdin yenilenmesi ve Tanrı'ya bağlılığın somut bir göstergesi olarak anlamlandırıldığını göstermektedir. Müslümanların Kurban Bayramı'ndaki uygulamalarının görülmesi, ibadetin ortak sembolik anlamı nedeniyle Samirilerde bir yakınlık duygusu uyandırmaktadır. Bu durum, kurbanın farklı dini geleneklerde benzer bağlılık ve teslimiyet anlamları taşıyarak topluluklar arasında anlama ve duygusal ortaklık zemini oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

K(3)'e göre Samiri kurbanı yalnızca belirli bir zaman ve mekânda, yani Gerizim Dağı'nda ve Tevrat hükümlerine harfiyen bağlı kalınarak yerine getirilen bir yükümlülüktür:

“Fakat bizdeki kurban ibadeti, yalnızca belirli zamanlarda ve yalnızca Gerizim Dağı'nda, Tanrı'nın emrettiği şekilde uygulanır. Özellikle Pesah (Fısıh) gecesi kesilen kurban, Musa peygamber zamanından bu yana sürekliliğini koruyan bir ibadettir. Kurbanın anlamı bizde sadece et kesmek değil; ahdin yenilenmesi, sözün tutulması ve ilahî düzene sadakatin gösterilmesidir. Hayvanın yaşı, türü, kesiliş şekli, zamanı, hatta etin paylaşımı bile Tevrat hükümleriyle belirlenmiştir. Bunlarda hiçbir esneme veya yorum yoktur.”

K(3)'ün ifadesi, Samiri kurban ibadetinin zaman, mekân ve uygulama bakımından kesin sınırlarla tanımlandığını göstermektedir. Kurbanın yalnızca Gerizim Dağı'nda ve özellikle Fısıh gecesinde icra edilmesi, bu pratiğin Musa döneminden beri kesintisiz bir süreklilik taşıdığını ortaya koymaktadır. Hayvanın özelliklerinden kesim biçimine ve etin paylaşımına kadar tüm ayrıntıların Tevrat hükümleriyle belirlenmiş olması, Samiri inancında kurbanın yoruma kapalı, ahde sadakat ve ilahî düzene bağlılık esasına dayalı bir yükümlülük olarak yaşatıldığını göstermektedir.

K(3) Ortodoks Yahudilerle ayrışmanın kurbanın tarihsel bir hatıra mı yoksa güncel bir yükümlülük mü olduğu noktasındaki görüşünü şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Ortodoks Yahudilerle aramızdaki fark, kurbanı bir tarihsel anı olarak değil, bugün hâlâ yaşanan bir yükümlülük olarak görmemizdir.”

K(3)'ün ifadesi Samiriler ile Ortodoks Yahudiler arasındaki ayrışmanın kurban ibadetinin güncelliği ve bağlayıcılığı üzerinden tanımlandığını göstermektedir. Kurbanın tarihsel bir hatıra olarak değil, bugün de yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük olarak kabul edilmesi, Samiri inancında ibadetin süreklilik ve fiilî icra esasına dayandığını ortaya koymaktadır.

K(4) ise konuya daha mesafeli ve sınırları net bir perspektiften yaklaşarak kurban hakkındaki görüşlerini şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Onların aramızda kurban kesmeleri doğal bir durumdur; ancak biz bu kurbanlardan yemeyiz. Biz yalnızca Samirilere ait özel kurbanlardan yeriz” Bu durum karşısında ne hissettiğim sorulduğunda, saygı ve takdir duyduğumu söyleyebilirim. Nasıl ki biz kendi inancımıza göre kurban sunuyorsak, onlar da kendilerine emredilen şekilde ibadetlerini yerine getirirler.”

K(4)'ün ifadesi, Samiri kurban pratiğinin net sınırlar ve ritüel özgünlük üzerinden tanımlandığını göstermektedir. Samirilerin yalnızca kendi inançlarına özgü kurbanlardan tüketmeleri, kurbanın dini sınırlarla belirlenen bir ibadet olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Müslümanların kurban ibadetine yönelik yaklaşımın saygı ve takdir çerçevesinde ifade edilmesi, farklı dini uygulamaların karşılıklı tanıma ve hoşgörü temelinde değerlendirildiğini göstermektedir.

K(4) Müslümanlarla kurulan ilişkinin bir ibadet ortaklığından ziyade karşılıklı saygıya dayalı olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bu noktada onlara bir yakınlık hissedip hissetmediğim sorulduğunda, evet, karşılıklı bir saygı duygusunun var olduğunu söyleyebilirim; çünkü herkes Tanrı'nın kendisine buyurduğu şekilde hareket etmektedir. Bu ibadette onlarla benzeşmemizin ve aynı zamanda Ortodokslardan ayrılmamızın sebebi, kurban sunma geleneğinin bizde hâlen canlı bir şekilde sürdürülmesidir. Bu yönüyle Müslümanlar bize daha yakındır. Ben şahsen, ister benzerlik ister farklılık olsun, gerek onlarla gerekse diğer dinlerle olan tüm bu durumlara saygı duyarım.”

K(4)'ün ifadesi, Samiriler ile Müslümanlar arasındaki ilişkinin ibadet ortaklığından ziyade karşılıklı saygı temelinde kurulduğunu göstermektedir. Kurban sunma geleneğinin Samiri inancında canlı biçimde sürdürülmesi, bu pratiğin Müslümanlarla bir yakınlık noktası oluşturmasına karşın Ortodoks Yahudilerden

ayrışmayı da belirginleştirmektedir. Bununla birlikte farklılık ve benzerliklerin saygı çerçevesinde değerlendirilmesi, Samiri yaklaşımında dini sınırların hoşgörü ve karşılıklı tanıma anlayışıyla birlikte ele alındığını ortaya koymaktadır.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samirilerin Müslümanlarla kurban pratiği üzerinden kurdukları ilişkinin duygusal bir yakınlıktan çok, teolojik bir aşinalık ve ritüel ortaklık algısı içerdiği görülmektedir. Buna karşılık Ortodoks Yahudilerle yaşanan ayrışma, kurban ibadetinin güncelliği, mekânsallığı ve ilahî emir olarak algılanışı üzerinden şekillenmektedir. Kurban, Samiri inancında yalnızca geçmişe ait bir hatıra değil; Gerizim Dağı'nda icra edilen, sürekliliği olan ve kimliği yeniden üreten merkezi bir ibadet olarak konumlanmaktadır.

4.3. İnanç Temelli Sınırlarla Şekillenen Toplumsal Uyum

Bu bölümde katılımcı anlatıları doğrultusunda Samiri topluluğunun çevre toplumlarla kurduğu ilişkilerin hangi inanç temelli sınırlar çerçevesinde şekillendiği ele alınmaktadır.

K(1) dilsel ve kültürel benzerliklerin toplumsal uyumu kolaylaştırdığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Önceden bahsettiğim gibi bizim hem Arapçayı hem de yeni İbraniceyi ana dilimiz gibi konuşabilmemiz bize bu konuda çok büyük etki sağladı. Aynı zamanda et ürünlerin haricinde kültürel yemeklerimiz, dinlediğimiz şarkı ve müziklerimiz yaklaşık olarak hepsi aynıdır. Yine de örnek olarak şu anda Gerizim dağında yaşayan bir sürü Müslüman komşumuz var.”

K(1)'in dilsel yeterlilik ve paylaşılan kültürel pratiklerin Samirilerin çevre toplumlarla kurduğu ilişkilerde toplumsal uyumu kolaylaştıran unsurlar olarak öne çıktığını göstermektedir. Arapça ve modern İbraniceyi akıcı biçimde kullanabilme, gündelik iletişimi güçlendirirken; yemek kültürü, müzik ve ortak yaşam alışkanlıklarındaki benzerlikler, komşuluk ilişkilerinin sürekliliğine katkı sağlamaktadır. Bu durum, Samiri topluluğunun inanç temelli sınırlarını korurken, gündelik yaşamda uyumlu bir birlikte yaşama pratiği geliştirdiğini ortaya koymaktadır.

K(2), Samirilerin Filistinli Müslümanlarla olan ilişkilerini karşılıklı saygıya dayalı olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

“Biz burada, yani Gerizim Dağı’nda uzun zamandır yaşıyoruz. Komşularımız Filistinli Müslümanlardır ve aramızda genelde saygıya dayalı bir ilişki vardır. Pazarda, sokakta, devlet dairelerinde hep iç içeyiz. Çoğu zaman insanlar bize karşı naziktir. Onlar bizim kim olduğumuzu bilir, biz de onların yaşamına saygı duyarız. Yani, birlikte yaşama konusunda uyumlu bir durum var diyebilirim. Ama entegrasyon dediğinizde, bizim açımızdan bu her zaman sınırlı olur. Çünkü biz hem sayıca çok azız hem de inanç olarak kendimizi ayrı bir yolun takipçileri olarak görüyoruz. Dolayısıyla herkesle iyi geçinsek de kendi ibadetlerimizi, bayramlarımızı, kutsal günlerimizi kendi içimizde yaşarız. Toplumun çoğunluğuyla aynı takvimi, aynı ibadet anlayışını paylaşmadığımız için, ister istemez bir mesafe oluyor.”

K(2)’nin ifadesi, Samirilerin Filistinli Müslümanlarla gündelik yaşamda karşılıklı saygı ve temas temelinde ilişki kurduklarını göstermektedir. Pazar, sokak ve resmî kurumlar gibi kamusal alanlarda kurulan bu etkileşimler, birlikte yaşamın uyumlu biçimde sürdürüldüğüne işaret etmektedir. Bununla birlikte entegrasyonun Samiriler açısından inanç temelli sınırlar nedeniyle sınırlı kaldığı; ibadet, bayram ve kutsal zamanların topluluk içinde yaşatıldığı vurgulanmaktadır. Bu durum, toplumsal uyum ile dini ayrışmanın eş zamanlı biçimde deneyimlendiğini ortaya koymaktadır.

K(2) Holon’da yaşayan Samirilerin kimliklerinin kamusal ve özel alanlarda farklı şekillere ifade edildiğini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Gündelik yaşamda modern İbranice konuşurken; ibadetlerinde hâlâ antik Samiri İbranicesi’ni ve geleneksel ritüelleri kullanmaktadırlar... Bu da kimliklerinin kamusal ve özel alanlarda farklı şekillerde ifade edildiğini gösterir.”

K(2)’nin ifadesi, Holon’da yaşayan Samirilerin kimliklerini kamusal ve özel alanlarda farklı biçimlerde ifade ettiklerini göstermektedir. Gündelik yaşamda modern İbranice’nin kullanılması kamusal uyumu sağlarken, ibadetlerde antik Samiri İbranicesi ve geleneksel ritüellerin sürdürülmesi dini ve kültürel kimliğin özel alanlarda korunmasına imkân tanımaktadır. Bu durum, Samiri kimliğinin bağlama göre değişen ifade biçimleriyle sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır.

K(3) entegrasyon sürecini “kabuğunda yaşayan ama içini koruyan bir meyve”

metaforuyla tanımlamıştır:

“Samiri topluluğunun yaşadığı toplumla ilişkisi, kabuğunda yaşayan ama içini hep koruyan bir meyve gibidir. Biz burada, Nablus’un eteklerinde, Gerizim Dağı’nın gölgesinde yüzyıllardır varız. Çevremizdeki toplumla selamlaşırız, alışveriş yaparız, çocuklarımız birlikte oyun oynar. Fakat bizim yolumuz, inancımız, ritüellerimiz ve zaman algımız farklıdır. İşte bu fark, görünmeyen bir sınır gibi aramızda durur.”

K(3)’ün ifadesi, Samiri topluluğun çevre toplumla kurduğu ilişkinin kamusal temas ile inanç temelli ayrışmanın birlikte var olduğu bir yapı sergilediğini göstermektedir. Gündelik etkileşimlerin sürdürülmesine rağmen, inanç, ritüel ve zaman anlayışındaki farklılıkların topluluklar arasında görünmez fakat belirleyici sınırlar oluşturduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, Samiri kimliğinin toplumsal hayata katılım ile içsel bütünlüğün korunması arasında kurulan bir denge üzerinden yaşatıldığını ortaya koymaktadır.

K(3) tanınırlık eksikliğinin yanlış anlamalara ve zaman zaman siyasi bağlamda olumsuz etiketlenmelere yol açabildiğini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Karşılaştığımız en büyük engel tanınma eksikliğidir. Çoğu insan Samiri adını duymamıştır bile. Kimliğimiz, tarihimiz, kutsal dağımız olan Gerizim’in anlamı çoğu kez bilinmez. Bu eksiklik bazen yanlış anlamalara yol açar. Özellikle dinî veya siyasi hassasiyetlerin yükseldiği dönemlerde, yanlış etiketlenmek bizi tedirgin edebilir.”

K(3)’ün ifadesi, Samiri kimliğine ilişkin tanınırlık eksikliğinin yanlış anlamalara ve özellikle hassas dönemlerde siyasi çağrışımlı olumsuz etiketlenmelere yol açabildiğini göstermektedir. Kimlik, tarih ve kutsal mekân bilgisinin yeterince bilinmemesi, Samirilerin kamusal algıda kırılgan bir konumda deneyimlenmesine neden olmaktadır. Bu durum, topluluğun toplumsal görünürlüğüne bilgi eksikliğiyle birlikte kaygı ve temkin duygularını beraberinde getirdiğini ortaya koymaktadır.

Katılımcı ifadeleri Samirilerin yaşadıkları toplumlarla kurdukları ilişkinin tamamen dışa açık ya da tamamen içe kapalı bir modelden ziyade, inanç odaklı bir mesafe ve denge üzerine kurulduğunu göstermektedir. Entegrasyon süreci, kültürel

benzerliklerle kolaylaşsa da; dini kimliğin korunması, bu süreci sınırlayan ve aynı zamanda yönlendiren belirleyici bir faktör olarak öne çıkmaktadır.

4.4. İnanç Sistemi, Kutsal Metin, Mekan ve Ritüel Ayrışma

Bu bölüm, katılımcıların Samiriler ile Yahudiler arasında geçmişte yaşanan en önemli ayrılığı nasıl tanımladıklarını ortaya koymaktadır. Katılımcı anlatılarında bu ayrışma, tarihsel bir kırılma, kutsal mekân anlayışı ve dinsel otoriteye ilişkin anlaşmazlıklar üzerinden ele alınmaktadır.

K(1) Samiriler ile Yahudiler arasındaki ayrışmayı belirli bir tarihsel olaya atıfla ifade etmektedir:

“2000 yıl önce yaşanan Yerboam / Jeroboam ayrılığı.” (K1)

K(1) Samirilerin Yahudilerden ayrılığını teolojik ya da kültürel gerekçelerle değil, tarihsel bir kırılma anına dayandırarak açıklama eğilimindedir. Katılımcı, Yeroboam (Yerboam) ayrılığına atıf yaparak bu kopuşun sıradan bir anlaşmazlık değil, kökeni Tanah’a (İbranî Kitabı) dayanan köklü bir ayrışma olduğunu vurgulamaktadır.

K(2) bu ayrışmanın temel nedenini kutsal mekânın belirlenmesi meselesi üzerinden açıklamaktadır:

“Biz Samiriler için Yahudilerle aramızdaki en mühim ayrılık, kutsal mekânın belirlenmesi meselesidir. Atalarımız, İbrahim’den beri Gerizim Dağı’nı Yüce Tanrı’nın seçtiği yer kabul etmişlerdir. Yahudiler ise bu kutsallığı Kudüs’e nispet etmişlerdir. Bu görüş ayrılığı zaman içinde ibadet şekillerini, dini uygulamaları ve toplumlar arasındaki münasebetleri de değiştirmiştir. İşin özü budur.”

K(2) Samiri kimliğinin merkezine mekânsal kutsallık bilincini yerleştirmektedir. Gerizim Dağı’nın kutsallığı, sadece bir ibadet yönelimi değil; toplumsal aidiyet, tarihsel bağlılık ve teolojik meşruiyetin taşıyıcısıdır. Katılımcının “işin özü budur” ifadesi, kutsal mekânın kimliğin kurucu ilkesi olduğuna dair güçlü bir vurgu taşır.

K(3) ayrışmayı doğrudan Tanrı’nın ibadet için seçtiği yer konusundaki anlaşmazlık üzerinden tanımlamaktadır:

“Samiriler ile Yahudiler arasındaki en büyük dönüm noktası, Tanrı’nın ibadet için seçtiği yer konusundaki anlaşmazlıktı: Gerizim Dağı mı, yoksa Kudüs mü? İkinci Tapınağın inşası sırasında ortaya çıkan bu ihtilaf, iki halk arasındaki dini ayrılığın temelini oluşturdu ve bu ayrım bugün hâlâ sürmektedir.”

K(3) Samiri-Yahudi ayrımının yüzeydeki farklılıklardan öte, Tanrı’nın otoritesini ve yönlendirmesini farklı şekilde okuma biçimlerine dayandığını ortaya koyar. Gerizim-Kudüs ikiliği, teolojik merkezilik, meşruiyet ve toplumsal aidiyet açısından belirleyici bir kırılma noktasıdır.

K(4) Samiriler ile Yahudiler arasındaki ayrışmanın tarihsel süreç içinde siyasal ve dinsel kurumların bölünmesini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Samiriye Krallığı ile Yehuda Krallığı arasında meydana gelen bölünmedir. Bu bölünmenin temel nedeni, başkâhinlik makamının kime ait olacağı konusunda yaşanan anlaşmazlıktır. Bu ihtilafın sonucunda Yehuda Krallığı ile Samiriye Krallığı ortaya çıkmış ve bu süreç, Samiriler ile Yahudiler arasındaki savaşların ve çatışmaların başlangıcını oluşturmuştur. Bu olay, iki taraf arasındaki en önemli ve en derin tarihsel ayrışma noktalarından biri olarak kabul edilmektedir.”

K(4)’ün ifadeleri Samiri kimliğinin oluşum sürecinde siyasal ve kurumsal çatışmaların ne denli etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Dinsel liderlik üzerindeki ihtilaf, sadece bir ibadet farkı değil; toplumun örgütlenme biçimini ve egemenliğini şekillendiren tarihsel bir kopuş olarak değerlendirilmektedir. Samiri kimliğinde bu tarihsel hafızanın güçlü bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.

K(4) Samiriler ve Yahudiler arasındaki tarihsel ayrışmanın etkilerinin günümüzde de sürdüğünü şu sözlerle dile getirmektedir:

“Günümüzde ise dindar Yahudilerle ilişkilerde hâlen bazı sorunlar yaşanmaktadır. Örneğin, bir Yahudi kişi selam verdiğinde ve karşısındakinin Samiri olduğunu bilmediğinde herhangi bir sorun yaşanmazken, Samiri olduğunu öğrendiğinde bazıları dinî gerekçelerle yıkanma ihtiyacı hissetmektedir. Bunun temelinde, Samirilerin Kudüs’teki mabedin yıkımından sorumlu olduklarına dair inanç yatmaktadır.”

K(4) Samirilerle ile Yahudiler arasındaki tarihsel kırılmanın yalnızca geçmişte kalmadığını, günümüzde sosyal ilişkiler düzeyinde de etkisini sürdürdüğünü ifade etmektedir. Bu ifade, tarihsel önyargıların hâlâ günlük dini pratikleri ve bireyler arası iletişimi şekillendirdiğini göstermektedir.

K(4) Samiriler ve Yahudiler arasındaki anlaşmazlığını kutsal mabedin konumuna ilişkin olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Buna karşılık Samiriler, kutsal mabedin Gerizim Dağı’nda bulunduğuna inanırken, Yahudiler mabedin Kudüs’te olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla iki topluluk arasındaki temel dinî ayrışma noktası, kutsal mekân anlayışında ortaya çıkmaktadır. Bu ayrışmanın tarihsel olarak en belirgin biçimde somutlaştığı olay ise, başkenti Kudüs olan Yehuda Krallığı ile başkenti Sebastia olan Kuzey Krallığı’nın ortaya çıkmasıdır.”

K(4) Samiriler ile Yahudiler arasındaki tarihsel-dini ayrımın merkezinde kutsal mabedin coğrafi konumuna ilişkin inanç farklılığı olduğunu vurgulamaktadır. Bu farklılık yalnızca bir ibadet yönelimi değil; aynı zamanda iki farklı dinî geleneğin ve kolektif hafızanın şekillenmesinde belirleyici rol oynamaktadır.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samiriler ile Yahudiler arasındaki en önemli tarihsel ayrışmanın, tekil bir olaydan ziyade tarihsel, teolojik ve siyasal boyutları olan çok katmanlı bir süreç olduğu görülmektedir. Yerboam dönemine atfedilen erken kopuş, başkâhinlik makamına ilişkin ihtilaflar ve özellikle Tanrı’nın ibadet için seçtiği yer konusundaki anlaşmazlık, bu ayrışmanın temel eksenlerini oluşturmaktadır. Gerizim Dağı ile Kudüs arasındaki kutsallık iddiası, hem tarihsel bölünmenin hem de günümüze kadar uzanan dinsel ayrımın merkezinde yer almakta; bu tarihsel kırılma, iki topluluk arasındaki ilişkilerin algısal ve pratik düzeyde şekillenmesinde etkisini sürdürmektedir.

4.4.1. Samirilerin Kutsal Kitap Anlayışı ve Dini Yorumu: Yahudi Geleneğinden Ayrışan Yönler

Bu bölümde katılımcı ifadeleri doğrultusunda Samirilerin kutsal kitap anlayışının nasıl tanımlandığı ve bu anlayışın Yahudi geleneğinden hangi yönleriyle ayrıştığı ele alınmaktadır.

K(1) Samiri ve Yahudi dini anlayışı arasındaki farkları özellikle bayram ritüelleri ve litürjik uygulamalar üzerinden açıklamaktadır. Samiri ve Yahudilik arasındaki bu farkın kurban anlayışına ilişkin teolojik yorumlardan kaynaklandığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Fısıh bayramında biz Samiriler kurban keseriz fakat Yahudiler kurban kesmiyor.” Yahudi itikadına göre kurban kesilmesi için heykelin inşa edilmiş olması gerekiyor. Bizde ise böyle bir inanç yok.”

K(1) bayram isimlendirmesinde dahi iki topluluk arasında ayrışma olduğunu şu sözlerle vurgulamaktadır:

“Fısıh bayramının isimlendirilmesi bile Samiri ve Yahudilerde farklılık göstermektedir. Samiri geleneğinde Fısıh Bayramı ”Bessaḥ” adıyla anılır ve özellikle “İlkdoğanların Ölümü” anlatısındaki koruyucu işarete vurgu yapar. Bu isimlendirme, Samirilerin ritüeli tarihsel kökenine—kapı sövelerine sürülen kurban kanı sayesinde ölüm meleşinin “üzerinden geçmesi”ne—dayandırdıklarını gösterir. Yahudi geleneğinde ise bayram “Pesah” (פסח) olarak adlandırılır ve anlamı yine “geçip esirgeme” kavramına gönderme yapsa da ritüel pratiği ve teolojik yorumu Samiri yorumundan ayrışır. Böylece aynı tarihsel olay iki topluluk tarafından ortak bir kökene sahip olsa da farklı litürjik vurgu ve isimlendirme biçimleriyle yaşatılır.”

K(1)’in ifadesi, Samiriler ile Yahudiler arasındaki ayrışmanın yalnızca ritüel uygulamalarda değil, bayramların adlandırılması ve teolojik vurgularında da ortaya çıktığını göstermektedir. Fısıh Bayramı’nın Samiri geleneğinde “Bessaḥ” adıyla, koruyucu işaret ve ilkdoğanların ölümü anlatısı etrafında anlamlandırılması; Yahudi geleneğinde ise “Pesah” adıyla farklı bir litürjik ve yorumlayıcı çerçevede ele alınması, ortak tarihsel kökene rağmen iki topluluğun ritüel hafızayı farklı sembolik odaklarla yaşattığını ortaya koymaktadır.

K(1) Sukkot Bayramı’nın Samiri geleneğinde evlerin içinde kurulan çardaklarla icra edildiğini ve bu uygulamanın kolektif kimliğin yeniden inşasında önemli bir rol oynadığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bizim geleneğimizde Sukkot Bayramı, evlerin dışında değil, evlerin içinde kurulan çardaklarla icra edilir. Bu uygulama, yalnızca bir bayram ritüeli değil; aile bireylerinin bir araya gelmesini, birlikte vakit geçirmesini ve Samiri kimliğinin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan önemli bir pratiktir. Ev içinde kurulan bu çardaklar sayesinde bayram, gündelik yaşamın merkezine taşınır ve kolektif kimliğimiz her yıl yeniden hatırlanır ve pekiştirilir.”

K(1)’in ifadesi, Sukkot Bayramı’nın Samiri geleneğinde mekânsal olarak evin içine taşınan bir ritüel olduğunu göstermektedir. Çardakların ev içinde kurulması, bayramın aile yaşamı ve gündelik pratiklerle bütünleşmesini sağlarken, Samiri kimliğinin kuşaklar arası aktarımında yeniden üretici bir işlev üstlenmektedir. Bu

uygulama, kolektif kimliğin her yıl tekrar eden ritüeller aracılığıyla canlı tutulduğunu ortaya koymaktadır.

K(2) Samiri ve Yahudi kutsal kitap anlayışı arasındaki temel farkı kutsal metnin kapsamı ve yorum geleneği üzerinden şu sözlerle tanımlamaktadır:

“Bizim kutsal kitabımız ile Yahudilerin kutsal kitabı arasındaki en büyük fark, kapsam ve yorumdadır. Biz Samiriler yalnızca Tevrat’ın beş kitabını kabul ederiz ve bunların en eski, korunmuş hâlinin bizde bulunduğuna inanırız.”

K(2)’nin ifadesi Samiri ve Yahudi kutsal kitap anlayışları arasındaki temel ayrımın kutsal metnin kapsamı ve yorum geleneği üzerinden kurulduğunu göstermektedir. Samirilerin yalnızca Tevrat’ın beş kitabını kabul etmeleri ve bu metnin en eski ve korunmuş biçimine sahip olduklarına inanmaları, Samiri inancında kutsal otoritenin sınırlandırılmış ve metne sıkı bağlı bir çerçevede tanımlandığını ortaya koymaktadır.

K(2) Yahudi geleneğinde kutsal metin külliyyatının daha geniş olduğunu ve sözlü geleneklerin dini pratiği şekillendirdiğini ifade etmektedir:

“Yahudiler ise Tevrat’ın yanı sıra Peygamberler ve Yazılar bölümlerini de kapsayan daha geniş bir kutsal metin külliyyatına sahiptir. Ayrıca onların dini uygulamalarının çoğunu şekillendiren Sözlü Tora ve rabbinik yorumlar vardır. Bizde ise kutsal metinlerin yanında böyle geniş bir sözlü geleneğe bağlılık yoktur; ibadetimiz daha sade ve doğrudandır.”

K(2)’nin ifadesi, Samiri ve Yahudi gelenekleri arasındaki ayrışmanın kutsal metin külliyyatının genişliği ve sözlü geleneğin rolü üzerinden şekillendiğini göstermektedir. Yahudi geleneğinde Peygamberler ve Yazılar ile birlikte Sözlü Tora ve rabbinik yorumların dini pratiği belirleyici bir konumda yer almasına karşılık, Samiri inancında ibadet anlayışının yazılı metinle sınırlı, daha sade ve doğrudan bir çerçevede kurulduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, iki gelenek arasındaki farkın metnin yoruma açıklığı ve dini otoritenin kaynağı üzerinden tanımlandığını ortaya koymaktadır.

K(2) Tanrı'nın seçtiği tek kutsal yer Gerizim Dağı olduğunu ve bu inancın zamanla ritüelleri ve kutsal metni okuma biçimlerini Yahudi geleneğinden ayırttığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Dini anlayışımızın merkezinde Gerizim Dağı bulunur. Tanrı'nın seçtiği tek kutsal yerin orası olduğuna inanırız. Yahudiler ise Kudüs'ü merkez kabul ederler. İşte bu ayrım, zamanla diğer ritüellerimizi, bayramlarımızın uygulanışını ve kutsal metni okuma biçimimizi de birbirinden uzaklaştırmıştır.”

K(2)'nin ifadesi, Samiri inancında Gerizim Dağı'nın tek ve seçilmiş kutsal mekân olarak kabul edilmesinin, dini hayatın bütününe yön veren temel bir ilke olduğunu göstermektedir. Kutsal merkezin Kudüs yerine Gerizim Dağı olarak belirlenmesi, zamanla ritüellerin icrası, bayramların uygulanışı ve kutsal metnin okunma biçimi gibi alanlarda Yahudi geleneğinden yapısal bir ayrışma doğurduğunu ortaya koymaktadır.

K(3) bu ayrımı kutsal metnin kapsamı ve dini gelişim süreci üzerinden açıklamaktadır. Samiri inancının Musa şeriatine sıkı bağlılık esasına dayandığı ifade edilmektedir:

“Dinimiz, yalnızca Allah'ın kelâmı olan Hz. Musa'ya indirilen beş kitap (Tevrat'ın ilk beş bölümü) üzerine kuruludur. İnançları, Musa şeriatına harfiyen bağlılık ve ona sıkı bir şekilde bağlılık esasına dayanır.”

K(3)'ün ifadesi Samiri inancının kutsal metnin kapsamının sınırlandırılması ve dini otoritenin Musa şeriatine harfiyen bağlılık üzerinden tanımlandığını göstermektedir. Yalnızca Hz. Musa'ya indirilen Tevrat'ın ilk beş kitabının esas alınması, Samiri dini anlayışında inanç ve pratiğin değişmez ve metin merkezli bir yapı içinde sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır.

K(3) Yahudi inancının Tevrat, Tanah ve Talmud üzerine inşa edildiğini ve tarihsel süreçte geniş bir kültürel ve dini gelişim gösterdiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Yahudi inanç sistemi, Tevrat, Talmud ve Tanah üzerine kuruludur. Zamanla büyük bir tarihî ve kültürel gelişim göstermiştir. Bu ayrışmanın kökeni, ibadet yeri konusundaki tarihî anlaşmazlık ve Samirilerin İkinci Tapınağın inşasına

katılmayı reddetmesidir. Bu olaydan sonra her iki taraf için ayrı dini gelişim yolları ortaya çıkmıştır.”

K(3)’ün ifadesi, Yahudi inancının Tevrat, Tanah ve Talmud’u kapsayan geniş bir kutsal ve yorumlayıcı çerçeve üzerine inşa edildiğini ve bu yapının tarihsel süreçte kültürel ve dini bir genişleme yaşadığını göstermektedir. İbadet mekânına ilişkin tarihî anlaşmazlık ve Samirilerin İkinci Tapınak’ın inşasına katılmayı reddetmesi, iki topluluk arasındaki ayrışmanın kurumsal ve tarihsel bir kırılma üzerinden derinleştiğini ortaya koymaktadır.

K(4) Samiri ve Yahudi Tevratları arasındaki farkları metinsel düzeyde ele almaktadır:

“Yahudi Tevratı ile Samiri Tevratı arasında, harf ve kelime düzeyinde olmak üzere yaklaşık yedi bin farklılık bulunmaktadır.”

K(4)’ün ifadesi, Samiri ve Yahudi Tevratları arasındaki ayrışmanın metinsel düzeyde somut farklılıklar içerdiğini ortaya koymaktadır. Harf ve kelime seviyesinde belirtilen çok sayıda fark, iki geleneğin kutsal metinlerinin yalnızca yorum bakımından değil, yazılı biçimleri açısından da ayrıştığını göstermektedir. Bu durum, Samiri kutsal kitap anlayışının metinsel özgünlük ve farklılaşma temelinde konumlandığını ortaya koymaktadır.

K(4)’e göre bu farklılıklar yalnızca dilsel değil, metinsel ayrımları da içermekte ve Samiriler, Tevrat’ın özgün nüshasını koruduklarına inanmaktadır:

“Bu farklılıklar yalnızca dilsel değil, metinsel açıdan da çeşitli ayrımları içermektedir. Biz, Tevrat’ın özgün ve gerçek nüshasını koruduğumuza inanıyoruz. Buna karşılık, onların metin üzerinde dil yoluyla bazı değişiklikler yapmaya çalıştıklarını düşünüyoruz. Ayrıca tarihsel süreç içerisinde onların kutsal topraklardan ayrıldıkları görülürken, biz Samiriler kutsal topraklarda kalmaya devam ettik ve bu topraklardaki varlığımızı kesintisiz biçimde sürdürdük.”

K(4)’ün ifadesi, Samiri kutsal kitap anlayışında metinsel farklılıkların yalnızca dilsel düzeyle sınırlı olmadığı, metnin bütününe ilişkin ayrımlar içerdiği inancını ortaya koymaktadır. Tevrat’ın özgün nüshasının Samiriler tarafından korunduğu yönündeki vurgu, kutsal metne dair otantiklik iddiasını güçlendirmektedir. Buna ek olarak kutsal

topraklarda kesintisiz varlık sürdürme vurgusu, metinsel süreklilik ile mekânsal ve tarihsel süreklilik arasında kurulan bağı yansıtarak Samiri kimliğinin hem dini hem de tarihsel meşruiyet temelini ortaya koymaktadır.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samirilerin kutsal kitabı ve dini anlayışının Yahudi geleneğinden; kutsal metnin kapsamı, metnin yorumlanma biçimi, sözlü geleneğe yaklaşım, kutsal mekân anlayışı ve ritüel uygulamalar üzerinden belirgin biçimde ayrıştığı görülmektedir. Samiriler, dini otoriteyi Musa'ya indirilen beş kitapla sınırlandırarak metinsel sadakati ve sürekliliği merkeze alırken; Yahudi geleneği tarihsel süreç içinde daha geniş bir metin külliyatı ve yorum geleneği geliştirmiştir. Bu ayrışma, katılımcıların anlatılarında yalnızca teolojik bir farklılık olarak değil, aynı zamanda tarihsel deneyimler ve kimlik inşasıyla iç içe geçmiş yapısal bir ayrım olarak ortaya çıkmaktadır.

4.4.1.1. Samiri Pentateuh'un Muteberliği ve Rabbani Metinlerin Reddedilmesi

Bu bölümde, Samiri inancında kutsal metnin kapsamı, otoritesi ve yorumlanma biçimi ele alınmaktadır.

K(1) metinsel ayrışmayı öncelikle dil ve yazı sistemi üzerinden temellendirmekte ve Samirilerin bugün hâlâ kullandığı antik İbraniceyi vurgulamaktadır:

“Tarihsel olarak, Yahudiler eski İbraniceyi —Samirilerin bugün hâlâ kullandığı ve Tevratlarında yer alan dili— kullanıyorlardı. Ancak kaynaklarda adı geçen Üzeyir adlı bir peygamberin döneminde, Samiriler ile Yahudiler arasındaki düşmanlık nedeniyle, Yahudiler eski İbraniceyi bırakıp dilsel ve yazımsal farklılıklar içeren modern İbraniceye geçmeye başladılar. Daha sonra Yahudiler Asurî İbranicesini kullanmaya yöneldiler.”

K(1)'in ifadesi, Samiri-Yahudi metinsel ayrışmasının dil ve yazı sistemi temelli bir kırılma üzerinden açıklandığını göstermektedir. Antik İbraniceyi muhafaza etme vurgusu, Samirilerin kutsal metni özgün dilsel formuyla koruduklarına dair süreklilik iddiasını öne çıkarırken; Yahudilerin modern ve Asurî İbranicesine

yöneldi, bu bakışta metnin aktarımı ve okunmasıyla ilgili tarihsel bir sapma olarak değerlendirilmektedir.

K(1) Samirilerin kendi Tevratlarını “doğru” kabul etmelerinin temel gerekçesi şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Samirilerin, kendilerinin İsrailoğullarının aslı ve temeli olduklarına ve kendi Tevratlarının doğru olduğuna inanmalarının nedeni ise, ibadet ve dualarını üç binden fazla yıldır hiçbir değişikliğe uğratmadan koruduklarına dair inançlarıdır. Ayrıca “Samiri” kelimesi, kök anlamı itibarıyla “koruyucu” ya da “muhafaza eden kişi” anlamına gelmektedir. İbadet dilimizin doğruluğunu bilgi, inanç, davranış, kültür biçiminin her birine dayandırmaktayız.”

K(1)’in ifadesi, Samirilerin kendi Tevratlarını “doğru” kabul etmelerinin temelinde süreklilik ve koruyuculuk bilincinin yer aldığını göstermektedir. Üç binden fazla yıldır ibadet ve duaların değişmeden muhafaza edildiğine dair inanç, kutsal metnin doğruluğunu tarihsel süreklilik, pratik tutarlılık ve kültürel sadakat üzerinden temellendirmekte; “Samiri” adının “koruyan” anlamıyla ilişkilendirilmesi ise bu kimliğin metni ve geleneği muhafaza etme sorumluluğuyla özdeşleştirildiğini ortaya koymaktadır.

K(2) Samiri kutsal metin anlayışını açık biçimde tanımlamakta ve Pentateuch’un tek ilahî metin olduğunu vurgulamaktadır:

“Biz Samirilerin kutsal kitabı, Tevrat’ın yalnızca ilk beş kitabıdır; yani Pentateuch. Bizim açımızdan tek ilahî metin budur. Musa’dan geldiğine, nesilden nesile hiç kesintiye uğramadan aktarıldığına, özünü kaybetmediğine inanırız.”

K(2)’nin ifadesi, Samiri kutsal metin anlayışının yalnızca Pentateuch’u kapsayan, tek kaynaklı ve kapalı bir ilahî otorite üzerine kurulduğunu göstermektedir. Musa’ya nispet edilen bu metnin kesintisiz aktarımı ve özünü koruduğuna dair vurgu, Samiri inancında kutsal metnin tamamlanmış, yeterli ve değişmez kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

K(2), Ortodoks Yahudilerin kullandığı metinlerle Samiri metinleri arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır:

“Ortodoks Yahudilerin kullandığı metinlerle aramızdaki fark ise oldukça belirgindir. Onların kutsal kabul ettiği kitaplar çok daha geniştir; Peygamberler (Neviim), Yazılar(Ketuvim) ve Talmud gibi sözlü geleneklerden oluşan büyük bir külliyat vardır. Biz ise bu sonradan oluşmuş metinlerin ilahî kaynağa dayanmadığını düşünürüz. Bize göre açıklamalar ve yorumlar zaman içinde özgün mesajı gölgeleyebilir.”

K(2)’nin ifadesi, Samiri kutsal metin anlayışının kapsamı sınırlı ve ilahî kaynağa dayalı bir çerçevede tanımlandığını göstermektedir. Peygamberler, Yazılar ve Talmud gibi geniş Yahudi metin külliyatının reddedilmesi, Samiri geleneğinde kutsal otoritenin sonradan oluşmuş yorum ve açıklamalardan arındırılma ilkesine dayandığını; bu tür metinlerin özgün ilahî mesajı gölgeleme riski taşıdığına inanıldığını ortaya koymaktadır.

K(2) Pentateuch’un muteberliğini şu gerekçelerle temellendirilmektedir:

“Pentateuch’un bizim için muteber olmasının sebebi de budur:

- Kökeninin saf olduğuna inanırız.
- Hiçbir peygamber veya yorumcu tarafından değiştirilmemiştir.
- Kutsal emirlerin tamamı burada yer alır.
- İncamızın özü, ibadetlerimizin şekli, Gerizim Dağı’nın seçilmişliği bu metinde açıkça belirtilmiştir.”

Kısacası, bizim için hakikat Musa’nın Tevrat’ında tamamlanmıştır. Bu nedenle başka metinlere yönelmeye, farklı yorumlara kapı açmaya gerek duymayız. Atalarımızdan gelen yol ne ise, biz de onu sürdürmeye çalışırız.”

K(2)’nin ifadesi, Pentateuch’un Samiri inancında tek, yeterli ve nihai ilahî kaynak olarak kabul edildiğini göstermektedir. Metnin saf kökene sahip olduğu, herhangi bir peygamber ya da yorumcu tarafından değiştirilmediği ve kutsal emirlerin tamamını içerdiği vurgusu, Samiri kutsal metin anlayışında hakikatin tamamlanmış ve kapalı bir yapı olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Gerizim Dağı’nın seçilmişliğinin ve ibadet düzeninin bu metinle temellendirilmesi ise Samiri dini hayatında başka metinlere veya yorumlara ihtiyaç duyulmayan süreklilik ve sadakat merkezli bir yaklaşımın benimsendiğini göstermektedir.

K(3) Samiri Tevratı’nı yalnızca bir dinî metin olarak değil, toplumsal hafıza, hukuk ve varoluş zemini olarak tanımlamaktadır:

“Kutsal kitabımız, ‘Sefer Torah’ olarak adlandırdığımız Musa’nın Tevratıdır. Bu metin, yalnızca bizim değil, tüm insanlık için Tanrı’nın ilk ve doğrudan hitabıdır.

Fakat biz Samiriler, bu kitabı sadece bir dini metin olarak değil, toplumumuzun hafızası, hukuku ve varoluş gerekçesi olarak yaşarız.”

K(3)’ün ifadesi, Samiri Tevratı’nın dini bir referans olmanın ötesinde toplumsal hafıza, normatif düzen ve varoluşsal dayanak işlevi gördüğünü göstermektedir. Musa’ya nispet edilen Tevratın Tanrı’nın doğrudan hitabı olarak kabul edilmesi, bu metnin Samiri topluluğunda yalnızca inancı değil, hukuku, kimliği ve kolektif sürekliliği belirleyen temel çerçeve olarak yaşatıldığını ortaya koymaktadır.

K(3) Samiri ve Ortodoks metinler arasındaki farkın yalnızca dilsel olmadığını; yaklaşık 6.000 metinsel farklılığın teolojik sonuçlar doğurduğunu ifade etmektedir:

“Bizim elimizdeki Tevrat, antik İbranice ile yazılmıştır ve Gerizim Dağı’nı kutsal mekân olarak tanımlayan ayetleri içerir. Ortodoks Yahudilerin Tevrat metniyle kıyaslandığında, yaklaşık 6.000 farklılık barındırır — çoğu küçük yazım farkları olsa da bazıları teolojik sonuçlar doğuracak kadar belirgindir. Örneğin, Yahudi metinlerinde 'Yeruşalayim' yani Kudüs merkezi ön plana çıkarken, bizim Tevratımızda 'Gerizim' adı açıkça geçer. Bu fark, yalnızca bir yer adı değildir; kutsal merkezin, yönelimin ve ahit anlayışının değişmesidir. Biz, bu değişikliğin tarihsel değil, bilinçli bir yorum kayması olduğuna inanırız.”

K(3)’ün ifadesi, Samiri ve Ortodoks Yahudi metinleri arasındaki ayrışmanın yalnızca dilsel değil, doğrudan teolojik sonuçlar üreten metinsel farklara dayandığını göstermektedir. Antik İbraniceyle muhafaza edilen Samiri Tevratı’nda Gerizim Dağı’nın kutsal merkez olarak açık biçimde yer alması, kutsal yönelim ve ahit anlayışının metin üzerinden belirlendiğini ortaya koymaktadır. Bu farklılıkların bilinçli bir yorum kayması olarak değerlendirilmesi, Samiri perspektifinde metinsel değişimin teolojik yönelimleri dönüştüren bir kırılma olarak algılandığını göstermektedir.

K(3) Rabbani literatürün açıkça ilahi otoritenin dışında bırakılması gerektiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Ortodoksların kabul ettiği Neviim, Ketuvim ve özellikle Talmud gibi metinler ise bizim geleneğimizde kutsal kaynak sayılmaz. Bunlar, insan eliyle oluşturulmuş dini literatürlerdir. Elbette ki bir toplumun dini hafızasıdır, fakat ilahi hükmün yerine geçemezler. Çünkü biz Tanrı’nın mesajını, yorumlarla değil, orijinal metnin kendisiyle kavrarız.”

K(3)'ün ifadesi, Samiri inancında rabbanî literatürün ilahî otorite alanının dışında konumlandırıldığını göstermektedir. Neviim, Ketuvim ve özellikle Talmud'un insan eliyle üretilmiş dini hafıza metinleri olarak değerlendirilmesi, Samiri kutsal metin anlayışında Tanrı'nın hükmüne ulaşmanın yorumlar aracılığıyla değil, orijinal ve yazılı metne doğrudan bağlılıkla mümkün görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, ilahî mesaj ile insanî yorum arasına net bir sınır çekildiğini göstermektedir.

K(4) ise Samiri kutsal metin anlayışını son derece net ve sınırları belirgin bir biçimde ifade etmektedir:

“Musa'nın 5 kitabı hariç başka bir kitaba inanmayız. Talmud'a inanmayız.”

K(4)'ün ifadesi, Samiri kutsal metin anlayışının kesin sınırlarla tanımlandığını göstermektedir. Musa'ya nispet edilen Beş Kitap dışındaki tüm metinlerin, özellikle Talmud'un reddedilmesi, Samiri inancında ilahî otoritenin tek ve sınırlı bir metin külliyyatına dayandırıldığını ortaya koymaktadır.

Katılımcı söylemleri birlikte değerlendirildiğinde, Samiri kutsal metin anlayışının metinsel sadakat, süreklilik ve mekân merkezli teoloji ekseninde şekillendiği görülmektedir. Pentateuch, Samiriler için yalnızca tarihsel bir metin değil; ilahî sözün değişmeden korunmuş, yaşayan ve bağlayıcı formu olarak kabul edilmektedir. Ortodoks Yahudilikte kutsal kabul edilen rabbanî ve sözlü gelenekler ise Samiri geleneğinde yorum ürünü olarak değerlendirilmekte ve bu nedenle ibadet, hukuk ve kutsal mekân anlayışı üzerinde otorite sahibi sayılmamaktadır. Bu yaklaşım, Samiri kimliğinin “koruma” ve “muhafaza” vurgusuyla bütünleşerek kutsal metnin sınırlarını bilinçli biçimde daraltan fakat otoritesini güçlendiren bir teolojik duruşu yansıtmaktadır.

4.4.2. Gerizim Dağı - Kudüs Ayrımının Samiri İnancındaki Anlamı

Bu bölüm katılımcıların Gerizim Dağı ile Kudüs anlayışları arasındaki farklılığı Samiri inancı açısından nasıl anlamlandırdıklarını ortaya koymaktadır.

K(1) Gerizim Dağı'nın kutsallığını ata anlatıları üzerinden temellendirmektedir:

“Samiri inanç geleneğinde, kurban anlatısında kurban edilmek istenen oğulun İshak olduğu kabul edilir ve bu olayın gerçekleştiği yer olarak da kutsallığı kadim dönemlerden beri vurgulanan Gerizim Dağı gösterilir.”

K(1)’in ifadesi Gerizim Dağı’nın Samiri inancındaki kutsallığının ata anlatıları ve kurban geleneği üzerinden temellendirildiğini göstermektedir. Kurban edilmek istenen oğulun İshak olarak kabul edilmesi ve bu olayın mekânı olarak Gerizim Dağı’nın işaret edilmesi, kutsal mekânın Samiri dini hafızasında kadim ve süreklilik taşıyan bir referans olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, Gerizim Dağı’nın kutsallığının tarihsel ve teolojik bir bütünlük içinde anlamlandırıldığını göstermektedir.

K(1) ayrıca Yakup anlatısını aktararak, Gerizim Dağı’nın ilahî bir mekân olarak kavrandığını vurgulamaktadır:

“Aynı şekilde Yakup’un ailesine dönmek üzere yola çıktığında Gerizim bölgesinden geçtiği ve burada bir taş üzerinde konakladığı aktarılır. Samiri rivayetlerine göre Yakup, bu esnada gördüğü rüyada meleklerin Gerizim’e inip göğe yükseldiğini müşahade etmiş; uyanmasının ardından söz konusu mekânın ilahî bir kutsiyet taşıdığını idrak edip Gerizim dağına “gökyüzünün kapısı” ismini vermiştir.”Böylece Gerizim Dağı, Samiri teolojisinde hem ata anlatılarıyla hem de tarihsel hafızayla bütünleşen merkezi bir kutsal alan niteliği kazanmıştır.”

K(1)’in ifadesi, Gerizim Dağı’nın Samiri inancında ilahî bir mekân olarak kavrandığını ve bu kutsallığın ata anlatılarıyla temellendirildiğini göstermektedir. Yakup’un rüyası ve meleklerin iniş-çıkışı anlatısı, Gerizim Dağı’nın “gökyüzünün kapısı” olarak adlandırılmasına dayanak oluşturarak mekânın ilahi temas noktası şeklinde anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. Bu vurgu, Gerizim Dağı’nın Samiri teolojisinde tarihsel hafıza ve kutsal anlatılarla bütünleşmiş merkezî bir kutsal alan konumuna sahip olduğunu göstermektedir.

K(2) Gerizim Dağı ile Kudüs arasındaki farkı Samiri inancının temelini belirleyen bir ayrım olarak tanımlamaktadır:

“Biz Samiriler açısından Gerizim Dağı ile Kudüs arasındaki fark, inancımızın temelini belirleyen bir ayrımdır. Gerizim Dağı’nı Tanrı’nın başlangıçtan beri kutsadığı yer olarak görürüz.”

K(2)’nin ifadesi, Gerizim Dağı ile Kudüs arasındaki ayrımın Samiri inancında kurucu bir ilke olarak kabul edildiğini göstermektedir. Gerizim Dağı’nın

Tanrı tarafından başlangıçtan itibaren kutsandığına dair inanç, Samiri teolojisinin mekânsal merkezini belirleyerek dini kimliğin temel referans noktasını oluşturmaktadır. Bu vurgu, kutsal mekân anlayışının Samiri inancında inanç sisteminin bütününe şekillendiren bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır.

K(2)'ye göre ibadetler, bayramlar ve dini düzen bütünüyle Gerizim Dağı esas alınarak sürdürülmektedir:

“Bize göre kutsal emirlerin indirildiği, bereketin yayıldığı, atalarımızın yöneldiği gerçek merkez orasıdır. Bu yüzden ibadetlerimiz, bayramlarımız ve dini düzenimiz hep Gerizim'i esas alır.”

K(2)'nin ifadesi, Gerizim Dağı'nın Samiri inancında ibadet, bayram ve dini düzenin tamamını belirleyen merkezî referans olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Kutsal emirlerin indirildiği ve bereketin yayıldığı yer olarak tanımlanan Gerizim Dağı, atalara yönelimle birlikte dini hayatın mekânsal ve teolojik odağını oluşturmaktadır. Bu vurgu, Samiri dini pratiğinin bütüncül biçimde Gerizim Dağı etrafında yapıldığını ortaya koymaktadır.

K(2) Kudüs'ün Samiri geleneğinde belirleyici olmadığını, Gerizim Dağı'nın aynı zamanda kimliği ayakta tutan bir unsur olarak tanımlamaktadır:

“Kudüs'ün Yahudiler için taşıdığı değerin farkındayız; fakat bizim geleneğimizde Kudüs böylesine merkezi bir konuma sahip değildir. Bu farklı anlayış, tarih boyunca iki topluluğun yürüdüğü yolları birbirinden ayırmıştır. Bizim için Gerizim Dağı, hem Tanrı'ya bağlılığımızın simgesi hem de kimliğimizi ayakta tutan direktir.”

K(2)'nin Kudüs'ün Samiri geleneğinde merkezî bir kutsal mekân olarak kabul edilmediğini, buna karşılık Gerizim Dağı'nın hem dini hem de kimliksel bir odak noktası olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Gerizim Dağı'nın Tanrı'ya bağlılığın simgesi ve kimliği ayakta tutan bir unsur olarak tanımlanması, bu mekânın Samiri topluluğunda yalnızca ibadetle sınırlı olmayan, tarihsel süreklilik ve kolektif kimlik açısından belirleyici bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır.

K(3) Gerizim Dağı'nı Tanrı ile kurulan ilişkinin değişmeyen ve yazılı metne dayanan merkezi olarak tanımlamaktadır:

“Gerizim Dağı bizim için, sadece ibadet ettiğimiz bir tepe değil, Tanrı ile bağımızın sabit noktasıdır. Her topluluğun yöneldiği bir merkez vardır; bizim yönümüzü belirleyen, ilahi bir seçimdir. Bu seçim, insanların tarih boyunca yaptığı tercihlerden değil, Tanrı’nın açık buyruğundan doğmuştur.”

K(3)’ün ifadesi, Gerizim Dağı’nın Samiri inancında Tanrı ile kurulan ilişkinin değişmez ve ilahi kaynaklı merkezi olarak kavrandığını göstermektedir. Bu merkezin tarihsel tercihlerden değil, Tanrı’nın açık buyruğundan doğduğuna yapılan vurgu, Gerizim Dağı’nın Samiri teolojisinde yazılı metne dayalı ve mutlak bir referans noktası olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır.

K(3)’e göre Gerizim’in kutsallığı, Tevrat’ta açık biçimde yer almakta; Kudüs’ün kutsallığı ise daha sonraki dönemlerin yorumu olarak görülmektedir:

“İnancımıza göre Tanrı, Musa’ya verdiği emirlerde 'adını yerleştireceği yer' olarak Gerizim’i işaret etti. Bu, yorum değil; yazılı metnin kendisidir. Tevrat’ta adı geçen tek dağ budur. Kudüs’ün kutsallığına dair inançlar daha sonraki dönemlerin yorumlarıdır. Elbette her toplum kendi yolunu seçer; fakat biz, değişmeyen kaynağa sadık kalmayı tercih ettik.”

K(3)’ün ifadesi, Gerizim Dağı’nın kutsallığının Samiri inancında doğrudan yazılı metne dayalı olarak temellendirildiğini göstermektedir. Tevrat’ta Tanrı’nın “adını yerleştireceği yer” olarak Gerizim’in işaret edilmesi, bu kutsallığın yorumdan değil, metnin açık ifadesinden kaynaklandığı şeklinde anlaşılmaktadır. Buna karşılık Kudüs’ün kutsallığının daha sonraki dönemlerde geliştirilen bir kabul olarak değerlendirilmesi, Samiri geleneğinde değişmeyen yazılı kaynağa sadakat ilkesinin belirleyici olduğunu ortaya oymaktadır.

K(3)’e göre Gerizim Dağı’nın kutsallığı, güncel dini pratiklerle de süreklilik kazanmaktadır:

“Gerizim, sadece geçmişe ait bir hatıra değil; bugün de yaşamaya devam eden bir kutsallıktır. Kurbanlarımızı burada sunar, bayramlarımızı burada kutlarız. Bu dağ, bizim için hem bir yön hem de bir şahitliktir.”

K(3)’ün ifadesi, Gerizim Dağı’nın Samiri inancında yalnızca tarihsel bir referans değil, güncel dini pratiklerle sürekli yeniden anlam kazanan bir kutsal merkez olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Kurban ve bayramların Gerizim’de icra edilmesi

bu kutsallığın yaşıyan bir gerçeklik olarak sürdürüldüğünü ve mekânın Samiri dini hayatında yönlendirici ve tanıklık eden bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır.

K(3) Gerizim Dağı'nı kaybetmenin Samiri kimliği açısından varoluşsal bir anlam taşıdığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Gerizim'i kaybetmek, sadece bir yönü kaybetmek değil; kökünü kaybetmektir. İşte bu yüzden, nesiller geçse de zaman değişse de biz yönümüzü değiştirmeyiz.”

K(3)'ün ifadesi, Gerizim Dağı'nın Samiri kimliğinde varoluşsal bir merkez olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Gerizim'in kaybının yön ve kök kaybı olarak tanımlanması bu kutsal mekânın yalnızca dini pratiklerle değil, kimliğin sürekliliği ve topluluğun varlığı ile doğrudan ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır.

K(4) ise Gerizim Dağı'nın kutsallığını hem coğrafi hem de ruhani merkez olma özelliği üzerinden açıklamaktadır:

“Gerizim Dağı, kutsal toprakların tam merkezinde yer alan bir mekân olarak kabul edilmektedir.”

K(4)'ün ifadesi, Gerizim Dağı'nın Samiri inancında coğrafi konum ile ruhani anlamın birleştiği merkezî bir kutsal mekân olarak kavrandığını göstermektedir. Kutsal toprakların tam merkezinde yer aldığına yapılan vurgu, Gerizim Dağı'nın Samiri dini düşüncesinde yalnızca sembolik değil, mekânsal olarak da belirleyici bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

K(4) dağın içindeki kaynaklara ve ata anlatılarına atıfla Gerizim'in çok katmanlı bir kutsallık taşıdığını vurgulamaktadır:

“Rivayete göre dağın içinde yirmi yedi kaynak bulunmaktadır ve bu yönüyle kutsal toprakların coğrafi ve ruhani merkezi sayılmaktadır.”

K(4)'ün ifadesi Gerizim Dağı'nın kutsallığının coğrafi özellikler ve ata rivayetleriyle iç içe geçmiş çok katmanlı bir anlam taşıdığını göstermektedir. Dağın içindeki kaynaklara yapılan atıf, Gerizim'in Samiri inancında yalnızca sembolik değil, doğal unsurlarla desteklenen ruhani bir merkez olarak kavrandığını ortaya koymaktadır.

K(4) Hz. İbrahim ve Hz. Yakup anlatılarının da Gerizim Dağı'yla ilişkilendirmekte ve Gerizim Dağı'nın Samiri inancındaki merkezî konumunu pekiştirmektedir:

“Samiri geleneğine göre, Hz. İbrahim, oğlu Hz. İshak yerine kurbanını bu dağda sunmuştur; bu anlatı Samiri Tevratı'na dayanmaktadır. Ayrıca Hz. Yakup'un meşhur rüyasında meleğin kendisine indiği ve bunun ardından adının İsrail olarak değiştirildiği olayın da Gerizim Dağı'nın zirvesinde gerçekleştiğine inanılmaktadır. Bu sebeple Gerizim Dağı, Samiri inancında pek çok dinî olay ve anlamla ilişkilendirilen, merkezi bir kutsal mekân konumundadır.”

K(4)'ün ifadesi, Hz. İbrahim ve Hz. Yakup anlatılarının Gerizim Dağı ile ilişkilendirilmesinin, bu mekânın Samiri inancındaki merkezî ve kurucu konumunu güçlendirdiğini göstermektedir. Kurban ve rüya anlatılarının Samiri Tevratı'na dayandırılması, Gerizim Dağı'nı birçok ilahî olayın gerçekleştiği yer olarak konumlandırarak kutsallığın tarihsel, metinsel ve mekânsal boyutlarını bir araya getirmektedir.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Gerizim Dağı ile Kudüs arasındaki ayrımın Samiriler açısından yalnızca iki kutsal mekân arasındaki bir tercih olmadığı; ilahî seçilmişlik, ata anlatılarına dayalı tarihsel hafıza, yazılı metne sadakat, güncel dini pratikler ve kolektif kimliğin sürekliliği ile iç içe geçmiş çok katmanlı bir anlam taşıdığı görülmektedir. Gerizim Dağı, Samiri inancında Tanrı'nın seçtiği tek merkez olarak kabul edilmekte; ibadetlerin yönünü, dini düzeni ve kimlik bilincini belirleyen asli unsur olarak öne çıkmaktadır. Kudüs'ün kutsallığı Yahudi geleneği bağlamında tanınmakla birlikte, Samiri anlatılarında bu merkezin belirleyici olmadığı açık biçimde vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Gerizim Dağı, katılımcılar için yalnızca geçmişin mirası değil, günümüzde de canlılığını sürdüren kutsal, kimlik kurucu ve varoluşsal bir merkez olarak anlamlandırılmaktadır.

4.4.2.1. Gerizim Dağı'nın Samiri İnancındaki Merkezi Önemi

Bu bölüm, Samirilerin ibadet yönü konusunda Ortodoks Yahudilerden neden ve nasıl ayrıştıklarını ve Gerizim Dağı'nın Samiri inancı açısından taşıdığı anlamı ortaya koymaktadır.

K(1) Gerizim Dağı'nın kutsiyetini Samiri yorum geleneği ve Tevrat merkezli rivayetler üzerinden temellendirmektedir:

“Daha önce de değindiğim üzere, Samiri inancında kutsal merkez olan Gerizim Dağı, Tevrat geleneğinde önemli bir konuma sahiptir. Samiri yorumuna göre Nuh'un (a.s.) gemisi sular çekildikten sonra Gerizim bölgesinden hareket etmiş ve insanlık burada yeniden yeryüzüne yayılmıştır.”

K(1)'in ifadesi, Gerizim Dağı'nın kutsiyetinin Samiri inancında Tevrat merkezli rivayetler ve yorum geleneği üzerinden temellendirildiğini göstermektedir. Nuh anlatısının Gerizim ile ilişkilendirilmesi, bu dağın Samiri teolojisinde yalnızca ibadet mekânı değil, aynı zamanda insanlığın yeniden başlangıcına atıfla kozmik ve tarihsel bir merkez olarak kavrandığını ortaya koymaktadır.

K(1) Gerizim Dağı'nın Tevrat'ta farklı adlarla anıldığını ve bu adlandırmaların kutsiyetini pekiştirdiğini belirtmektedir:

“Gerizim Dağı'nın Tevrat'ta farklı adlarla toplam on üç kez anıldığı kabul edilir; bu adlar arasında ‘Gökyüzünün Kapısı’, ‘Tanrı'nın Evi’ ve ‘Seçilmiş Mekân’ gibi ifadeler yer alır.”

K(1)'in ifadesi, Gerizim Dağı'nın Tevrat'ta farklı adlarla anılmasının, bu mekânın ilahî seçilmişlik ve kutsallık statüsünü pekiştiren bir unsur olarak görüldüğünü göstermektedir. “Gökyüzünün Kapısı”, “Tanrı'nın Evi” ve “Seçilmiş Mekân” gibi adlandırmalar, Gerizim'in Samiri inancında yalnızca coğrafi bir yer değil, teolojik ve sembolik bir merkez olarak kavrandığını ortaya koymaktadır.

K(1) Hz. Yusuf anlatısı gibi ata rivayetlerinin de Gerizim Dağı'nı merkez alan bir kutsallık hafızası oluşturduğunu ifade etmektedir:

“Samiri rivayetine göre Hz. Yusuf'un kardeşlerini aradığı sırada Gerizim Dağı'ndan geçtiği, bu esnada bir meleğin kendisine kardeşlerinin bulunduğu yönü gösterdiği aktarılmaktadır.”

K(1)'in ifadesi, Hz. Yusuf anlatısı gibi ata rivayetlerinin Gerizim Dağı'nı sürekli yeniden anlamlandıran bir kutsallık hafızası oluşturduğunu göstermektedir. Melekle ilişkilendirilen bu rivayet, Gerizim'in Samiri inancında ilahî müdahalenin gerçekleştiği, yön gösteren ve kutsiyetle yüklü bir mekân olarak kavrandığını ortaya koymaktadır.

K(2) Gerizim Dağı'nın Samiri inancındaki yerini açık biçimde ilahî seçilmişlik ve ahit kavramları üzerinden tanımlamaktadır:

“Gerizim Dağı'nın bizim inancımızdaki yeri, sadece bir coğrafya ya da ibadet edilen bir mekân değildir; o bizim için yaratılıştan beri kutsanan, Tanrı tarafından seçilmiş tek kutsal dağdır. Ortodoks Yahudiler Kudüs'e yönelirler, fakat bizim için Kutsal Kitap'ın en eski katmanlarında adı geçen ve kutsallığı açıkça belirtilen yer Gerizim Dağı'dır.”

K(2)'nin ifadesi, Gerizim Dağı'nın Samiri inancında ilahî seçilmişlik ve ahit bilinci temelinde konumlandırıldığını göstermektedir. Dağın kutsiyetinin coğrafi bir özellikten ziyade Tanrı tarafından başlangıçtan itibaren belirlenmiş bir merkez olarak görülmesi, Samiri dini düşüncesinde Gerizim'i tek ve asli kutsal mekân statüsüne yerleştirmektedir. Bu yaklaşım, Kudüs merkezli Yahudi yöneliminden ayrışmanın metinsel ve teolojik bir gerekçeye dayandırıldığını ortaya koymaktadır.

K(2)'ye göre Gerizim Dağı, Âdem'den başlayarak ata silsilesi boyunca Tanrı ile kurulan ilişkinin merkezinde yer almaktadır:

“Biz inanırız ki, Âdem'den başlayan, Nuh, İbrahim, İshak ve Yakup atalarımızın bağlı olduğu tek hakikî mabet burasıdır. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye hazırlandığı yer de burasıdır; Tanrı'nın seçtiği 'Bereket Dağı' budur.”

K(2)'nin ifadesi, Gerizim Dağı'nın Samiri inancında ata silsilesiyle süreklilik kazanan ilahî merkezin somut karşılığı olarak görüldüğünü göstermektedir. Âdem'den başlayarak Nuh, İbrahim, İshak ve Yakup anlatılarıyla ilişkilendirilen Gerizim, Tanrı ile kurulan ilişkinin kesintisiz mekânsal temsili ve bereketin kaynağı olarak konumlandırılmaktadır.

K(2) Samiri mabedinin tarihsel olarak yok edilmiş olmasına rağmen kutsallığın kaybolmadığı vurgulanmaktadır:

“Biz Samiriler için Gerizim, Tanrı ile halk arasındaki ahdin yaşayan bir işaretidir. Mabedimiz yok edilmiş olsa da dağın kutsiyeti asla kaybolmadı. Çünkü kutsallığı insan eliyle değil, Tanrı’nın kelamıyla belirlenmiştir.”

K(2)’nin ifadesi, Samiri inancında kutsallığın mimari yapıya değil, ilahî ahde ve kelama dayandırıldığını göstermektedir. Mabedin yok edilmiş olmasına rağmen Gerizim Dağı’nın kutsiyetinin sürmesi, bu mekânın Samiri teolojisinde insan eliyle ortadan kaldırılamayan, süreklilik taşıyan bir kutsal merkez olarak kavrandığını ortaya koymaktadır.

K(2) Ortodoks Yahudilerin Kudüs’e yönelmesini bir tercih olarak görmekte, bu yönelimin asli metinlerle uyumlu olmadığına inandıklarını belirtmektedir:

“Ortodoks Yahudilerin Kudüs’e yönelmelerini onların tercihi olarak görürüz, fakat bu yönelişin aslî metinlerdeki emirlerle uyuşmadığını düşünüyoruz. Yine de kavga etmeyiz; biz sadece bize emredileni yerine getiririz.”

K(2)’nin ifadesi, Ortodoks Yahudilerin Kudüs’e yönelmesinin Samiri perspektifinde teolojik bir zorunluluktan ziyade tarihsel bir tercih olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Bu yönelişin asli metinlerle uyumlu bulunmamasına rağmen, tutumun çatışmacı bir dile taşınmaması, Samiri inancında dini farklılıkların sükûnet ve metne bağlılık temelinde ele alındığını ortaya koymaktadır.

K(3) Gerizim Dağı’na yönelimin yalnızca mekânsal bir fark olmadığını, Samiri inanç sisteminin temelini oluşturduğunu ifade etmektedir:

“Evet, doğru. Biz Samiriler, ibadet yönü konusunda Ortodoks Yahudilerden ayırırız. Onlar Kudüs’e yönelir, bizse Gerizim Dağı’na. Ama bu fark, sadece yön farkı değil bütün inanç sistemimizin temelini oluşturan bir farktır.”

K(3)’ün ifadesi, Gerizim Dağı’na yönelimin Samiri inancında salt mekânsal bir tercih değil, inanç sisteminin kurucu ilkesi olarak konumlandığını göstermektedir. İbadet yönündeki bu ayrım, Samiri dini düşüncesinde teolojik bütünlüğü belirleyen ve diğer pratikleri de yapılandıran temel bir referans noktası işlevi görmektedir.

K(3) Gerizim Dağı’nın kutsallığını doğrudan Tevrat ayetlerine dayandırmaktadır:

“Gerizim Dağı bizim için, Tanrı'nın adını yerleştirdiği ve ibadet edilmesini emrettiği tek kutsal mekândır. Bu, tarihsel bir yorum değil; doğrudan Tevrat'ın açık ayetlerine dayanır. Özellikle *Tesniye 11:29* ve *Tesniye 27* bölümlerinde Tanrı, kutsama dağını yani Gerizim'i bizzat adıyla anmıştır. Biz bu ifadeyi mecaz değil, doğrudan bir ilahî emir olarak kabul ederiz.”

K(3)'ün ifadesi, Gerizim Dağı'nın kutsallığının Samiri inancında doğrudan Tevrat ayetlerine dayalı, yoruma kapalı bir ilahî emir olarak temellendirildiğini göstermektedir. Tesniye metinlerine yapılan açık atıf, Gerizim'in Samiri teolojisinde tarihsel bir gelenek ya da sembolik okuma değil, metinsel kesinlik ve ilahî buyruğa sadakat esasına dayanan tek kutsal merkez olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Gerizim Dağı'nın Samiri inancında Ortodoks Yahudilikten ayrılmayı belirleyen en temel unsur olduğu görülmektedir. Gerizim Dağı, Samiriler için yalnızca bir ibadet yönü değil; Tanrı'nın seçtiği tek kutsal merkez, ata anlatılarıyla pekiştirilen tarihsel hafıza, yazılı metne dayalı meşruiyet ve kolektif kimliğin taşıyıcısı olarak anlamlandırılmaktadır. Katılımcılar, Kudüs'e yönelimi Yahudi geleneğinin bir tercihi olarak kabul etmekle birlikte, kendi inanç sistemlerinde Gerizim Dağı'nın merkezi konumunun değişmez olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Gerizim Dağı, Samiri topluluğu açısından geçmişin bir mirası olmanın ötesinde, bugün de ibadetleri, yaşam döngüsünü ve kimlik bilincini şekillendiren canlı ve kurucu bir kutsal mekân olarak öne çıkmaktadır.

4.4.2.2. Samiri İnancında Kudüs'ün Konumlandırılması

Bu bölüm, Samirilerin Kudüs'ü kendi inanç sistemleri içinde nasıl konumlandıklarını ve bu konumlandırmanın hangi teolojik gerekçelere dayandığını ortaya koymaktadır.

K(1) Kudüs'ün farklı dinler açısından taşıdığı önemi teslim etmekte; ancak Samiriler açısından kutsallığın yalnızca Gerizim Dağı ile sınırlı olduğunu açıkça ifade etmektedir:

“Kuşkusuz Kudüs, İslam ve Hristiyanlık gibi birçok din için kutsal toprakların bir parçasıdır. Biz de bunu saygıyla karşılar, Kudüs’ü tıpkı Gerizim Dağı’nı sevdiğimiz gibi bir Filistin şehri olarak severiz. Ancak Samiriler açısından kutsal ve tek kutsal mekân yalnızca Gerizim Dağı’dır.”

K(1)’in ifadesi, Kudüs’ün farklı dinler açısından taşıdığı kutsiyeti tanıyan ve saygı temelinde kabul eden bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bununla birlikte, Samiri inancında kutsallığın tek ve sınırlandırılmış bir mekâna, yani Gerizim Dağı’na atfedildiği açıkça vurgulanmakta; bu durum Samiri dini kimliğinde kutsal mekân anlayışının çoğulcu saygı ile teolojik kesinlik arasında dengeli bir biçimde kurulduğunu göstermektedir.

K(1)’e göre Kudüs, Samiri inancında Beytullahim ve Halil (Hebron) gibi diğer Filistin şehirleriyle aynı kategoride değerlendirilmektedir:

“Bu nedenle Kudüs’ün bizim nazarımızdaki yeri, Beytullahim ve Halil gibi diğer kutsal şehirlerle aynıdır; zira Kudüs, inancımıza göre kutsal kabul edilmemektedir.”

K(1)’in ifadesi, Samiri inancında Kudüs’ün özel bir kutsiyet statüsüne sahip olmadığını ve diğer Filistin şehirleriyle aynı düzlemde değerlendirildiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, Samiri kutsal mekân anlayışının tek merkezli ve sınırları belirli bir yapıya sahip olduğunu; kutsallığın yalnızca Gerizim Dağı ile ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır.

K(2) Kudüs’ün Samiri inancında merkezî bir konuma sahip olmadığını daha açık ve doğrudan bir biçimde dile getirmektedir.

“Kudüs’ün bizim inancımızdaki yeri sanıldığı kadar merkezî değildir. Biz Samiriler için Kudüs, tarihî bir şehirden ibarettir — ne eksik ne fazla. Orada elbette hatıralar, eski izler, hikâyeler vardır; bunlar inkâr edilmez. Ama bizim ibadetimizin yöneldiği, kutsallığın konduğu yer Kudüs değil, Gerizim Dağı’dır.”

K(2)’nin ifadesi, Kudüs’ün Samiri inancında tarihsel değeri tanınan ancak teolojik merkez olarak kabul edilmeyen bir şehir olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Kutsallığın ve ibadet yöneliminin Kudüs’ten ayrıştırılarak Gerizim Dağı’na özgülenmesi, Samiri kutsal mekân anlayışının net, tek merkezli ve teolojik olarak sınırlandırılmış bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

K(2) Tanrı'nın adını yerleştirdiği tek mekânın Gerizim Dağı olduğuna inanıldığını ve bu nedenle Kudüs'e dinî bir kutsiyet atfedilmediğini vurgulamaktadır:

“Atalarımızdan beri bize aktarılan öğreti çok nettir: Tanrı'nın adını yerleştirdiği ‘tek’ yer Gerizim’dir. Bu nedenle bizim için gerçek mabedin bulunduğu, kurbanın kabul edildiği, bayramların anlam bulduğu yer orasıdır. Kudüs ise bizim nazarımızda diğer şehirlerden çok da farklı değildir. Elbette saygısızlık etmem; sonuçta hepimizin ortak coğrafyasının bir parçası, nice kavmin yaşadığı kadim bir yer. Ama biz ona dini bir kutsiyet atfetmeyiz.”

K(2)'nin ifadesi, Samiri inancında kutsal mekân anlayışının atalardan aktarılan öğretilerde kesin biçimde sınırlandırıldığını göstermektedir. Tanrı'nın adını yerleştirdiği tek yer olarak Gerizim Dağı'nın kabul edilmesi, ibadet, kurban ve bayramların anlamını bu mekâna özgülerken; Kudüs'ün tarihsel ve kültürel değeri tanınmakla birlikte dini kutsiyet kapsamı dışında bırakıldığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, Samiri teolojisinde kutsallığın saygı ile ayrımın birlikte korunduğu net bir çerçevede tanımlandığını göstermektedir.

K(3) Kudüs'ün tarihsel önemini kabul etmekle birlikte, bu önemin Samiri inancında kutsallık anlamına gelmediğini ifade etmektedir:

“Kudüs elbette tarihin önemli bir parçasıdır. İçinde pek çok hatıra barındırır, peygamberlerin yürüdüğü sokakları taşır. Ancak bizim inancımızda Kudüs, Tanrı'nın ibadet için seçtiği yer değildir. Tevrat'ta Kudüs'ün adı geçmez. Bu yüzden Kudüs, bizim için saygı duyulan ama kutsiyet atfedilmeyen bir şehirdir.”

K(3)'ün ifadesi, Kudüs'ün tarihsel ve sembolik önemini tanıdığını, ancak Samiri inancında ilahî bir kutsiyet statüsüne sahip olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Tevrat'ta Kudüs'ün adının geçmemesi vurgusu, Samiri kutsal mekân anlayışında kutsallığın metinsel dayanakla sınırlandırıldığını ve bu nedenle Kudüs'ün saygı duyulan fakat ibadetle ilişkilendirilmeyen bir şehir olarak konumlandırıldığını göstermektedir.

K(3)'e göre kutsallığın ölçütü, insanlara atfedilen anlamlar değil, Tanrı'nın doğrudan seçimidir:

“Biz Kudüs'ü dışlamayız, ama inancımızın merkezine de koymayız. Tanrı'nın açıkça seçmediği bir yeri, ne kadar tarihî önemi olursa olsun, kutsal mekân olarak görmeyiz. Çünkü biz inanırız ki kutsallığı veren, insanların niyeti değil; Tanrı'nın

doğrudan seçimidir. O seçim de bizim inancımıza göre, Gerizim Dağı'dır — dün de öyleydi, bugün de öyle, yarın da öyle olacak.”

K(3)'ün ifadesi, Samiri inancında kutsallığın ölçütünün insanî atıflar değil, Tanrı'nın doğrudan seçimi olarak belirlendiğini göstermektedir. Tarihsel önemin kutsiyet için yeterli görülmemesi ve Gerizim Dağı'nın değişmez biçimde tek kutsal merkez olarak vurgulanması, Samiri kutsal mekân anlayışının metne dayalı, süreklilik taşıyan ve ilahî iradeye bağlı bir çerçevede kurulduğunu ortaya koymaktadır.

K(4) Kudüs'ü Samiri inancı bağlamında diğer Filistin şehirleriyle eşdeğer bir konumda değerlendirmektedir:

“Kudüs Filistin'deki herhangi bir şehir gibidir: Beytlahim, el-Halil şehri gibi...”

K(4)'ün ifadesi, Samiri inancında Kudüs'ün ayrıcalıklı bir kutsiyet taşımadığını ve diğer Filistin şehirleriyle eşdeğer bir konumda değerlendirildiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, Samiri kutsal mekân anlayışının tek merkezli bir yapı sergilediğini ve kutsallığın yalnızca Gerizim Dağı ile sınırlandırıldığını ortaya koymaktadır.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Kudüs'ün Samiri inancında kutsal bir ibadet merkezi olarak konumlandırılmadığı, ancak tarihsel ve kültürel açıdan saygı duyulan bir şehir olarak kabul edildiği görülmektedir. Samiriler açısından kutsallığın ölçütü, tarihsel önem ya da farklı dinlerin atfettiği anlamlar değil; Tanrı'nın açık ve doğrudan seçimi olarak anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Gerizim Dağı, Samiri inancında Tanrı'nın adını yerleştirdiği tek kutsal mekân olarak kabul edilirken, Kudüs Beytullahim ve Halil gibi diğer Filistin şehirleriyle aynı kategoride değerlendirilmektedir. Bu konumlandırma, Samiri inanç sisteminde kutsal mekân anlayışının ne ölçüde metne dayalı, sınırlı ve merkezî olduğunu göstermektedir.

4.4.3. Samirilerin Başlıca İbadetleri ve Ortodoks Yahudi İbadetlerinden Ayrışan Yönleri

Bu bölüm katılımcıların Samiri ibadetlerinin neler olduğunu ve bu ibadetlerin Ortodoks Yahudi ibadetlerinden hangi açılardan ayrıldığını nasıl tanımladıklarını ortaya koymaktadır.

K(1) Samiri ibadet anlayışının temelini kutsal metin ve ibadet dili üzerinden tanımlamaktadır:

“Hristiyanlık, temel kutsal metni olan İncil üzerine kuruludur; ancak Samiriler İncil’i kutsal kabul etmez ve dinî otoritelerini yalnızca Tevrat’ın Samiri versiyonuna dayandırır.”

K(1)’in ifadesi, Samiri ibadet anlayışının kutsal metnin kapsamı ve ibadet dili üzerinden tanımlandığını göstermektedir. İncil’in kutsal kabul edilmemesi ve dinî otoritenin yalnızca Samiri Tevrat’ına dayandırılması, Samiri inancında ibadet ve yorumun tekil ve metin merkezli bir referans çerçevesinde şekillendiğini ortaya koymaktadır.

K(1) Samiri ibadet dilinin antik Samiri İbranicesi olduğunu ve bu yönüyle modern Yahudi İbranicesinden ayrıldığını vurgulamaktadır:

“Samiriler, antik İbranice’nin Samiri lehçesini kullanır ve bu dil, modern Yahudi İbranicesinden belirgin biçimde ayrılır.”

K(1)’in ifadesi Samiri ibadet dilinin antik Samiri İbranicesi olarak korunduğunu ve bu dilin modern Yahudi İbranicesinden belirgin biçimde ayrıldığını göstermektedir. Bu vurgu, Samiri inancında ibadet dilinin yalnızca iletişim aracı değil, kutsal metne sadakat ve tarihsel sürekliliğin bir göstergesi olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır.

K(2) Samiri ibadet düzenini ayrıntılı biçimde açıklayarak başlıca ibadetleri sıralamaktadır:

“Günde birkaç kez, özellikle sabah ve akşam vakitlerinde dua ederiz. Dualarımızın yönü daima Gerizim Dağı’dır. Okuduğumuz metinler Tevrat’tandır; başka yorum veya ek metinler kullanılmaz.”

K(2)'nin ifadesi, Samiri ibadet düzeninin zaman, yön ve metin bakımından belirli ve sabit kurallara dayandığını göstermektedir. Günlük ibadetlerin sabah ve akşam vakitlerinde düzenli biçimde yerine getirilmesi, duaların Gerizim Dağı'na yönelmesi ve yalnızca Tevrat metinlerinin okunması, Samiri ibadet anlayışının merkezî kutsal mekân ve yazılı metne bağlılık temelinde yapılandığını ortaya koymaktadır.

K(2) Şabat ibadetinin Samiri geleneğinde son derece sıkı biçimde uygulandığı ifade edilmektedir:

“Şabat’ı çok sıkı bir şekilde tutarız. O gün ateş yakmayız, hiçbir iş yapmayız ve tamamen ibadete ve huzura yöneliriz. Şabat’ın uygulaması Yahudilere benzese de bizim geleneğimizde daha sade ve metne bağlı bir yol izlenir.”

K(2)'nin ifadesi, Şabat’ın Samiri geleneğinde katı sınırlar ve metne bağlılık çerçevesinde uygulandığını göstermektedir. Dünyevi faaliyetlerden tamamen çekilme ve günün ibadet ile huzura ayrılması, Şabat’ın Samiri dini yaşamında merkezî bir disiplin alanı oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Yahudi uygulamalarıyla benzerlik kurulmasına rağmen, Samiri pratiğinin daha sade ve yoruma kapalı bir çizgide sürdürüldüğü vurgulanmaktadır.

K(2)'ye göre Samiri ibadetlerinin Ortodoks Yahudilikten en belirgin biçimde ayrıldığı alan Fısıh Bayramı'ndaki kurban pratiğidir:

“En belirgin fark burada ortaya çıkar. Biz Samiriler Pesah gecesinde hâlâ Gerizim Dağı'nda topluca kurban keseriz. Bu, bizim kimliğimizin en önemli parçasıdır. Ortodoks Yahudilerde ise kurban ibadeti mabedin yıkılışından beri uygulanmaz; onlar Pesah’ı sembolik ve ritüel düzenlemelerle kutlar.”

K(2)'nin ifadesi, Samiri ibadetlerinin Ortodoks Yahudilikten en belirgin biçimde Fısıh Bayramı'ndaki kurban pratiği üzerinden ayrıştığını göstermektedir. Pesah gecesinde Gerizim Dağı'nda topluca kurban kesilmesinin sürdürülmesi, bu ibadetin Samiri kimliğinde yaşayan ve kurucu bir unsur olarak konumlandığını ortaya koymaktadır. Buna karşılık Ortodoks Yahudilikte kurban ibadetinin uygulanmaması ve Pesah’ın sembolik ritüellerle icra edilmesi, ayrışmanın ibadetin güncelliği ve fiilî icrası üzerinden şekillendiğini göstermektedir.

K(2) büyük bayramların ve arınma kurallarının, herhangi bir rabbanî yorum olmaksızın Tevrat'ta yer aldığı biçimiyle uygulandığını vurgulamaktadır:

“Bizim arınma kurallarımız oldukça katıdır. Kan, ölüm ve doğum gibi durumlarda Tevrat'taki arınma hükümlerini aynen uyguluyoruz. Ortodoks Yahudilerin kuralları daha geniş rabbinik yorumlara dayanır; bizde ise bu yorum geleneği yoktur.”

K(2)'nin ifadesi, Samiri ibadet ve arınma düzeninin doğrudan Tevrat hükümlerine bağlı olarak uygulandığını göstermektedir. Kan, ölüm ve doğum gibi durumlarda arınma kurallarının aynen yerine getirilmesi, Samiri geleneğinde dini pratiğin yorumsuz ve metin merkezli bir çerçevede sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Buna karşılık Ortodoks Yahudilikte rabbanî yorumların belirleyici olması, iki gelenek arasındaki ayrışmanın dini otorite ve yorum geleneği üzerinden şekillendiğini göstermektedir.

K(3) Samiri ibadet anlayışını açık biçimde Yazılı Tevrat'a sadakat ilkesi üzerinden tanımlamaktadır.

“Biz Samirilerin ibadetleri, doğrudan ve yalnızca Musa Peygamber'e indirilen Tevrat'a dayanır.”

K(3)'ün ifadesi, Samiri ibadet anlayışının yalnızca Yazılı Tevrat'a sadakat ilkesi üzerine kurulduğunu göstermektedir. İbadetlerin Musa Peygamber'e indirilen metinle sınırlandırılması, Samiri dini pratiğinde otoritenin tekil ve metin merkezli bir kaynaktan toplandığını ortaya koymaktadır.

K(3) Samirilerin sözlü gelenekleri ve rabbanî yorumları kabul etmemekte; Tanrı'nın kelimelerinin tamamlanmış olduğuna inanmaktadır:

“Her ibadetimiz, Tanrı'nın emirlerinin doğrudan ve yorumsuz uygulanmasıdır. Sözlü gelenek ya da rabbanî yorumlara değil, yazılı vahye bağlıyız.”

K(3)'ün ifadesi, Samiri ibadet anlayışında Tanrı'nın kelimelerinin tamamlanmış ve yeterli kabul edildiğini göstermektedir. Sözlü gelenekler ve rabbanî yorumların reddedilmesi, dini pratiğin yazılı vahye doğrudan, yorumsuz ve bağlayıcı biçimde

dayandırıldığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, Samiri inancında dini otoritenin tek kaynağının Yazılı Tevrat olarak konumlandırıldığını göstermektedir.

K(3) Samiriliğin Ortodoks Yahudilikten farkını yön, yöntem ve kaynak temelinde ifade etmektedir:

“Sonuç olarak, ibadetlerimiz görünüşte benzer olabilir — dua, şabat, bayramlar... — ama niyet, yön, yöntem ve kaynak bakımından bizce çok derin farklar vardır. Bizim yolumuz, azınlıkta olsa da asıl metne sadakat yoludur. Bu sadakat, bizim inanç yolculuğumuzun temelidir.”

K(3)’ün ifadesi, Samiriliğin Ortodoks Yahudilikten ayrışmasının ibadetin niyeti, yönü, yöntemi ve kaynağı üzerinden kurulduğunu göstermektedir. Görünüşte benzer pratiklere rağmen, Yazılı Tevrat’a sadakatin belirleyici ilke olarak vurgulanması, Samiri inancında dini pratiğin metin merkezli ve ilkesel bir doğruluk anlayışı üzerine inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

K(4) ise Samiri ibadet anlayışını daha genel bir çerçevede ele almakta; Tanrı’ya iman, dua ve barış anlayışıyla birlikte inancın temel unsurlarını oluşturduğunu vurgulamaktadır:

“Tanrı’ya iman, bizim için elbette temel bir ilkedir ve ibadet, dua ve barış anlayışıyla birlikte inancımızın ana unsurlarını oluşturur.”

K(4)’ün ifadesi, Samiri ibadet anlayışında Tanrı’ya iman, dua ve barışın bütүнleştirici bir ilke olarak konumlandırıldığını göstermektedir. İbadet ve duanın barış anlayışıyla birlikte anılması, Samiri inancında dini pratiğin yalnızca ritüel bir yükümlölük değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal bir yönelim taşıdığını ortaya koymaktadır.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samiri ibadetlerinin Ortodoks Yahudi ibadetlerinden temel olarak kutsal metne yaklaşım, ibadetlerin yöneldiğı merkez, kurban pratiğinin sürekliliğı, arınma kurallarının yorumsuz uygulanışı ve sözlü geleneğın reddi üzerinden ayrıştığı görölmektedir. Samiri ibadet düzeni, Musa’ya indirilen Yazılı Tevrat’a mutlak sadakat ilkesine dayanmakta; ibadetler Gerizim Dağı merkezli olarak sürdürölmektedir. Ortodoks Yahudi geleneğinde ibadetler rabbanî

yorumlarla şekillenirken, Samiriler bu yorum geleneğini kabul etmeyerek ibadetlerini doğrudan metne dayalı biçimde icra etmektedir. Bu bağlamda Samiri ibadetleri, katılımcı anlatılarında yalnızca dini yükümlülükler değil, aynı zamanda topluluğun tarihsel sürekliliğini ve kimliğini koruyan temel bağlar olarak anlamlandırılmaktadır.

4.4.4. Samiri İnancında Mesih Anlayışı ve Ortodoks Yahudilikten Ayrışma

Bu bölüm, Samiri inancında Mesih kavramının nasıl anlamlandırıldığını ve Ortodoks Yahudilikte Mesih inancının neden daha merkezi bir konuma sahip olduğunun katılımcılar tarafından nasıl açıklandığını ortaya koymaktadır.

K(1) Mesih'i Samiri anlatısında tarihsel ve bilge bir figür olarak konumlandırmakta; ancak ona peygamberlik ya da ilahî bir kurtarıcılık atfetmemektedir:

“Mesih’e dair inancımız, onun Beytullahim’de doğduğu, Gerizim Dağı’nı ziyaret ettiği ve Samirilerle barış kurduğu yönündedir; ancak onu bir peygamber olarak kabul etmeyiz.”

K(1)’in ifadesi, Samiri inancında Mesih figürünün tarihsel ve uzlaştırmacı bir kişilik olarak konumlandırıldığını; ancak peygamberlik ya da ilahî kurtarıcılık vasfıyla ilişkilendirilmediğini göstermektedir. Bu yaklaşım, Samiri mesih anlayışının teolojik iddia yerine tarihsel hafıza ve toplumsal barış vurgusu etrafında şekillendiğini ortaya koymaktadır.

K1’e göre Mesih’in Hristiyanlıkta kabul görmesi, ilahî bir zorunluluktan ziyade dönemin toplumsal ve ruhsal ihtiyaçlarıyla ilişkilidir:

“Kişisel kanaatimce, Hristiyanların ona inanması, onun akılcı bir söylemle insanlara hitap etmesi ve dönemin toplumunun ruhsal boşluğunu doldurmasıyla ilişkili olabilir. Hiç şüphesiz, Mesih bilgelikle ortaya çıkmış bir kişiydi.”

K(1)’in ifadesi, Mesih’in Hristiyanlıkta kabulünün ilahî bir zorunluluktan ziyade tarihsel, toplumsal ve ruhsal koşullarla ilişkilendirildiğini göstermektedir. Mesih’in bilgelik ve akılcı söylemle öne çıkması, bu kabulün Samiri perspektifinde dönemin ihtiyaçlarına verilen bir karşılık olarak yorumlandığını ortaya koymaktadır.

K(2) Samiri inancında Mesih kavramının Yahudilikteki kadar merkezi olmadığını açıkça ifade etmekte ve Samiri geleneğinde yer alan “Taheb” anlayışını bu bağlamda açıklamaktadır:

“Mesih inancı biz Samiriler için Yahudilerdeki kadar merkezi bir konu değildir. Bizim geleneğimizde elbette ‘Taheb’ diye adlandırdığımız bir bekleyiş vardır; fakat bu, onların anladığı gibi dünyayı değiştirecek, ulusları sarsacak, siyasi anlamda kurtarıcı bir şahıs değildir.”

K(2)’nin ifadesi, Samiri inancında Mesih anlayışının merkezî ve siyasallaşmış bir kurtarıcı figür etrafında şekillenmediğini göstermektedir. “Taheb” beklentisinin varlığı kabul edilmekle birlikte, bu figürün dünya düzenini dönüştüren ya da politik bir kurtuluş vaat eden bir rol üstlenmediği vurgulanmakta; böylece Samiri mesih anlayışının daha sınırlı, manevi ve öğretici bir çerçevede konumlandırıldığı ortaya konulmaktadır.

K(2)’ye göre Taheb, Musa’nın yolunu yeniden hatırlatan bir rehberdir ve bu nedenle Samiri dini hayatında yoğun bir kurtarıcı beklentisi bulunmamaktadır:

“Bizim için Taheb, daha çok Musa’nın yolunu hatırlatacak, insanları Tevrat’ın hakikatine geri çağırarak bir yenileyicidir. Yani beklentimiz, büyük mucizelerle dünyayı altüst edecek bir kişiden ziyade, öğretinin aslını insanlara yeniden gösterecek bir rehberdir. Bu nedenle Samiriler arasında Mesih meselesi günlük dini hayatın merkezinde değildir. İnancımızın özünü biz zaten Tevrat’ın ilk beş kitabında buluruz. Kurtuluşumuz da bu emirleri doğru şekilde yerine getirmeye dayanır. Bir kurtarıcıya duyulan yoğun ihtiyaç bizde yoktur.”

K(2)’nin ifadesi, Samiri inancında Taheb’in kurtarıcıdan ziyade öğretinin aslını hatırlatan bir rehber olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Taheb beklentisinin Musa’nın yoluna dönüş ve Tevrat’a sadakatle sınırlandırılması, Samiri dini yaşamında kurtuluşun gelecek bir figüre değil, mevcut ilahî emirlere bağlılığa dayandırıldığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, Mesih anlayışının Samiri inancında ikincil ve merkezî olmayan bir yerde konumlandığını göstermektedir.

K(2), Ortodoks Yahudilerde Mesih inancının güçlü olmasını tarihsel travmalarla ilişkilendirmektedir:

“Onların tarih boyunca yaşadığı sürgünler, dağılıklar, siyasi baskılar ve kutsal kabul ettikleri Kudüs’ün defalarca yıkılıp ellerinden alınması, doğal olarak bir kurtarıcı beklentisini büyütüştür. Mesih onlar için hem dini hem de ulusal bir

umut taşır. Dünyayı değiştirecek, adalet getirecek, onları bir araya toplayacak bir figür olarak görürler. Biz ise kendimizi hâlâ atalarımızdan gelen yolun üzerinde, Gerizim Dağı'na bağlı bir topluluk olarak görüyoruz. Bizim için 'kurtuluş', gelecek bir kişiden çok, atalarımızın bıraktığı yolda sebat etmektir. Bu yüzden Mesih konusundaki farklılığımız, aslında tarihin ve coğrafyanın şekillendirdiği iki ayrı bakış açısının doğal sonucudur.”

K(2)'nin ifadesi, Ortodoks Yahudilerde Mesih beklentisinin tarihsel travmalar, sürgün deneyimleri ve siyasal kırılmalar bağlamında güçlendiğini göstermektedir. Buna karşılık Samiri inancında kurtuluşun, gelecekteki bir figüre yönelmekten ziyade atalardan devralınan yola bağlılık ve Gerizim Dağı merkezli süreklilik üzerinden tanımlandığı vurgulanmaktadır. Bu farklılık, Mesih anlayışlarının iki toplulukta tarihsel ve coğrafi koşulların şekillendirdiği ayrı dini ufuklara dayandığını ortaya koymaktadır.

K(3)'e göre Samiri düşüncesinde kurtuluş, dışsal bir figüre değil, bireyin ilahî emirleri yerine getirmesine bağlıdır:

“Mesih inancı, Yahudilik'te olduğu kadar biz Samiriler için belirleyici bir öge değildir. Elbette bizde de kutsal geleneklerde, sonradan ortaya çıkacak ve insanları Musa'nın getirdiği yola geri döndürecek bir yenileyici figürden söz edilir. Fakat bu figür, Yahudi düşüncesindeki gibi siyasal veya mesihanik bir kurtarıcı değildir; ona biz Taheb deriz — yani 'geri döndüren', 'yola çağırın'. Taheb, yeni bir yasa getirmez, yeni bir çağ başlatmaz. Bizim için zaten değişmemiş ve tahrif edilmemiş bir kutsal metin (Tevrat Moshe) vardır; dolayısıyla dini veya toplumsal bir çöküşten çıkmak üzere gönderilecek bir kurtarıcıya gereksinim duymayız. Kurtuluşun, dışsal değil içsel olduğunu, bireyin ilahî emirleri yerine getirmesiyle mümkün olduğunu düşünürüz.”

K(3)'ün ifadesi Samiri düşüncesinde kurtuluşun gelecek bir figüre değil, bireysel itaat ve ilahî emirlere bağlılığa dayandırıldığını göstermektedir. Taheb'in yeni bir yasa ya da siyasal dönüşüm getiren bir kurtarıcı olarak değil, Musa'nın yoluna geri çağırın bir yenileyici rehber olarak konumlandırılması Samiri inancında dini sürekliliğin zaten mevcut ve yeterli kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, kurtuluşun dışsal müdahale yerine içsel sadakat ve uygulama üzerinden tanımlandığını vurgulamaktadır.

K(3)'e göre Samiriler, Yahudi geleneğinde görülen eskatolojik ve ulusal kurtuluş beklentisini içselleştirmemektedir:

“Samiri düşüncesinde Tanrı'nın hükmü sürekli; emirleri tarihsel bağlamlara bağlı olarak geçerliliğini yitirmez. Bu nedenle, herhangi bir kurtarıcıya bağlı bir gelecek tasavvuru yerine, mevcut yükümlülüğe sadık bir varoluş anlayışı ön plandadır. Yani biz beklemekten çok sürdürmekle yükümlüyüz. _Biz Samiriler,

hiçbir zaman Gerizim Dağı'ndan ve yazılı Tevrat'tan kopmadık. Kurban ibadetimiz sürüyor, kiblemiz değişmedi, kutsal günlerimiz canlı. Bu nedenle, kaybı yeniden kurma ihtiyacından doğan bir Mesih anlayışını içselleştirmiyoruz. Bizim Tevrat anlayışımızda, ilahî düzen tamamlanmıştır. Ontolojik bir boşluk veya eskatolojik bir beklenti tanımıyoruz. Tevrat'ın kendisi hem başlangıç hem son, hem emir hem kurtuluştur. Bu yüzden Mesih kavramı, Samiri teolojisinde varoluşsal değil, sadece tarihsel bağlamda anlamlı olabilir.”

K(3)'ün ifadesi, Samiri düşüncesinde kurtuluşun geleceğe ertelenmiş bir beklenti değil, mevcut ilahî düzene sadakatle sürdürülen bir varoluş olarak kavrandığını göstermektedir. Gerizim Dağı'na yönelim, kurban ibadetinin devamı ve yazılı Tevrat'a kesintisiz bağlılık, Samiri inancında ilahî düzenin tamamlanmış ve geçerli kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Mesih anlayışı eskatolojik ya da ulusal bir kurtuluş beklentisi taşımaktan ziyade tarihsel bağlamla sınırlı bir anlam alanına yerleştirilmektedir.

K(4)'e göre bu güçlü Musa merkezli inanç, başka dinlere ve onların inanç figürlerine saygı duyulmasına engel teşkil etmemektedir:

“Biz Hz. Musa'ya tam bir imanla inanırız; o, inancımızın temelini oluşturur. Bununla birlikte, diğer dinlere de saygı duyarız ve bu durum, Musaî inancımıza bağlılığımızla çelişmez. Yani Hz. Musa'ya olan inancımız, başkalarının inançlarına saygı göstermemize engel değildir. Her dinin kendine özgü bir yapısı vardır; biz kendi inancımıza bağlı kalırken karşılıklı saygıyı koruruz.”

K(4)'ün ifadesi, Samiri inancında Musa merkezli güçlü bağlılığın dışlayıcı bir tutuma dönüşmediğini göstermektedir. Hz. Musa'ya tam iman, Samiri dini kimliğinin temelini oluştururken; diğer dinlere saygı gösterilmesi, bu bağlılıkla çelişmeyen çoğulcu ve dengeli bir dini duruş olarak konumlandırılmaktadır.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samiri inancında Mesih kavramının merkezî, zorunlu ve kurtarıcı bir figür olarak konumlandırılmadığı görülmektedir. Samiriler için kurtuluş, gelecek bir kişiye bağlanan eskatolojik bir beklentiden ziyade, Musa şeriatine sadakat ve ilahî emirlerin sürekliliği üzerinden anlam kazanmaktadır. Ortodoks Yahudilikte Mesih inancının güçlenmesi ise katılımcılar tarafından sürgün deneyimleri, tapınak yıkımları ve ulusal hafıza ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda Mesih inancı, Samiri teolojisinde tali ve tarihsel bir

anlam taşıırken, Yahudi geleneğinde hem dini hem de kolektif kurtuluş beklentisinin merkezinde yer almaktadır.

4.5. Samiri İbadetlerinde ve Kutsal Günlerinde Özel Anlam Taşıyan Unsurlar

Bu bölüm Samirilerin ibadetlerinde ve kutsal günlerinde Yahudilerden farklı olarak hangi unsurlara özel anlam atfettiklerini ve bu unsurların Samiri kimliği açısından nasıl bir önem taşıdığını ortaya koymaktadır.

K(2) Samiri ibadetlerinde Yahudilerden ayrılan unsurların basit ritüel farklılıkları olmadığını, bu farkların doğrudan kimliğin özüyle ilişkili olduğunu vurgulamaktadır:

“Bizim ibadetlerimizde ve kutsal günlerimizde Yahudilerden ayrıldığımız birkaç temel unsur vardır. Bu farklar bizim için sadece ‘ritüel’ değildir; kimliğimizin özü, atalarımızdan bize gelen mirasın ta kendisidir.”

K(2)’nin ifadesi Samiri ibadetleri ile Yahudi uygulamaları arasındaki ayrışmanın yüzeysel ritüel farklarının ötesinde, doğrudan kimliğin kurucu unsurlarına dayandığını göstermektedir. Kutsal günler ve ibadet pratikleri, Samiri topluluğu için atalarından devralınan mirasın sürekliliğini temsil eden kimlik belirleyici öğeler olarak konumlandırılmaktadır.

K(2)’ye göre bu ayrışmanın merkezinde Gerizim Dağı yer almakta; ibadetlerin yönü, bayramlar ve gündelik dini pratikler bu kutsal mekân etrafında şekillenmektedir:

“Birincisi, bütün ibadetimizin yönü Gerizim Dağı’dır. Dualarımızdan bayram hazırlıklarına, hatta günlük hayatımıza kadar her şey bu dağla bağlantılıdır. Yahudiler için Kudüs nasıl bir merkez ise, bizim için de Gerizim Dağı aynı anlamı taşır; fakat biz Gerizim’i Tanrı’nın seçtiği tek kutsal yer olarak görürüz. Bu nedenle kiblemiz, kurbanlarımız, bayramlarımız hep bu dağın etrafında şekillenir.”

K(2)’nin ifadesi, Samiri dini yaşamında Gerizim Dağı’nın kurucu ve belirleyici merkez olarak konumlandığını göstermektedir. İbadetlerin yönü, bayramların icrası ve gündelik dini pratiklerin bu kutsal mekân etrafında şekillenmesi, Gerizim Dağı’nın

Samiri kimliğinde teolojik, mekânsal ve yaşamsal bir eksen işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır.

K(2) Pesah Bayramı ve kurban ritüelinin Samiriler açısından hâlâ yaşayan bir ibadet olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Biz Samiriler, Pesah gecesi topluca kurban kesmeye devam ederiz. Bu, Musa zamanından beri sürekliliğini koruduğuna inandığımız bir ibadettir. Yahudilerde ise mabet yıkıldığından beri kurban ibadeti uygulanmaz. Bu yüzden Pesah, iki toplum için farklı bir ruh ve anlam taşır. Bizim için Pesah, sadece bir hatırlama değil, yaşayan bir ritüeldir.”

K(2)’nin ifadesi, Pesah Bayramı ve kurban ritüelinin Samiri inancında kesintisiz biçimde sürdürülen, yaşayan bir ibadet olarak kabul edildiğini göstermektedir. Kurbanın Musa dönemine dayandırılan sürekliliği, Pesah’ın Samiriler için sembolik bir anmadan ziyade fiili ve güncel bir dini yükümlülük olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Buna karşılık Yahudi pratiğinde kurban ibadetinin uygulanmaması, iki topluluk arasındaki ayrışmanın ibadetin sürekliliği ve anlamlandırılması üzerinden şekillendiğini göstermektedir.

K(3) Samiri ibadetlerini Tanrı ile yapılan kadim ahdin güncel bir ifadesi olarak tanımlamakta; her ibadetin bu ahdin yeniden teyidi olduğunu belirtmektedir:

“Biz Samiriler için ibadet, sadece bir ritüel değil; Tanrı ile yapılan kadim ahdin güncel ifadesidir. Her dua, her bayram, her kurban, bu ahdin bir hatırlatıcısı ve yeniden teyididir. Yahudilerle bazı ibadetlerimiz dışarıdan benzer görünse de uygulamanın kaynağı, yönü ve amacı bakımından derin farklılıklar taşır.”

K(3)’ün ifadesi, Samiri ibadet anlayışında dini pratiklerin Tanrı ile kurulan kadim ahdin sürekliliğini sağlayan canlı eylemler olarak görüldüğünü göstermektedir. Dua, bayram ve kurbanın her birinin bu ahdi yeniden teyit eden bir işlev taşıması, Samiri ibadetlerinin ritüel olmaktan öte teolojik ve varoluşsal bir bağlılık anlamı kazandığını ortaya koymaktadır. Buna karşılık Yahudi uygulamalarıyla görülen yüzeysel benzerliklerin, kaynak, yön ve amaç bakımından ayrıştığı vurgulanmaktadır.

K(3) Gerizim dağını hem yönelim hem de ilahî huzurun mekânı olarak ifade etmektedir:

“Kutsal mekan bilincimiz ibadetimizi şekillendirir. Bizim kiblemiz Kudüs değil, Gerizim Dağı’dır. Tanrı, adını yerleştireceği yeri açıkça bildirmiştir; bu dağ, bizim için sadece yön değil, ilahi huzurun mekânıdır. Dua ederken yöneldiğimiz yer, kurban kestiğimiz yer ve bayramlarda toplandığımız yer aynı noktadır: Gerizim. Yahudiler bu merkezi zamanla Kudüs’e taşımıştır; biz ise Tanrı’nın ilk ve açık emrine bağlı kalmaya devam ederiz.”

K(3)’ün ifadesi, Gerizim Dağı’nın Samiri inancında hem yönelim noktası hem de ilahî huzurun tecessüm ettiği mekân olarak konumlandırıldığını göstermektedir. İbadet, kurban ve bayramların aynı kutsal merkez etrafında toplanması, Gerizim’in Samiri dini yaşamında birleştirici ve belirleyici bir eksen işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, kutsal merkezin tarihsel tercihlerle değil, ilahî buyruğa sadakat temelinde korunduğunu vurgulamaktadır.

K(3)’ün anlatısında Kurban ibadetinin sürdürülmesi, sembolik değil, emirle devam eden canlı bir uygulama olarak tanımlanmaktadır:

“Biz samirilerde kurban ibadeti hala devam etmektedir. Yahudi halkı, mabet yıkıldığından beri bu uygulamayı durdurmuştur. Biz ise hâlâ, özellikle Pesah Bayramı’nda, kurbanı Tevrat’ın tarif ettiği gibi, bizzat Gerizim’de keseriz. Kurban bizde sembol değil; yaşayan bir ibadettir. Çünkü biz inanırız ki emir durmadıkça, ibadet değiştirilemez.”

K(3)’ün ifadesi, kurban ibadetinin Samiri inancında askıya alınmış bir hatırlama değil, ilahî emre dayalı ve fiilen sürdürülen bir yükümlülük olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Kurbanın Pesah Bayramı’nda Gerizim Dağı’nda Tevrat hükümlerine uygun biçimde icra edilmesi, Samiri dini pratiğinde ibadetin sembolik değil, yaşayan ve bağlayıcı bir nitelik taşıdığını göstermektedir.

K(4) Samiri kutsal günlerinde kadim ritüellerin korunmasına verilen önemi şu sözlerde ifade etmektedir:

“Elbette, biz bayramlarda kadim dinî ritüelleri korumaya büyük önem veririz. Buna karşılık, günümüzde Yahudilerin bu uygulamalara eskisi kadar önem vermediklerini düşünüyoruz.”

K(4)’ün ifadesi, Samiri kutsal günlerinde kadim ritüellerin titizlikle muhafaza edilmesinin temel bir ilke olarak benimsendiğini göstermektedir. Bayram uygulamalarında sürekliliğin vurgulanması, Samiri inancında dini pratiğin tarihsel sadakat ve koruyuculuk anlayışıyla sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Buna karşılık

Yahudi uygulamalarının daha gevşek algılanması, iki gelenek arasındaki farkın ritüel süreklilik ve bağlılık düzeyi üzerinden değerlendirildiğini göstermektedir.

K(4)'e göre özellikle Çardaklar Bayramı ve Fısıh Bayramı, Samiri geleneğinde görkemli ve ritüel bütünlüğü korunarak kutlanmaktadır:

“Çardaklar Bayramını en görkemli biçimde yerine getirir, Fısıh Bayramını ise geleneksel usullere uygun şekilde kutlarız; bu bayramda kurban kesme ritüelini de uygulamaya devam ederiz. Aynı şekilde, bu vesileyle kurban sunma geleneğini sürdürürüz.”

K(4)'ün ifadesi, Çardaklar Bayramı ve Fısıh Bayramı'nın Samiri geleneğinde ritüel bütünlüğü korunarak ve yüksek bir kutsiyet atfedilerek icra edildiğini göstermektedir. Bu bayramlarda kurban sunma geleneğinin sürdürülmesi, Samiri dini yaşamında kutsal zamanların yaşayan ve süreklilik taşıyan ibadet alanları olarak korunduğunu ortaya koymaktadır.

K(4) aynı zamanda oruç ibadetinin de Samiri inancında temel unsurlardan biri olduğu vurgulanmaktadır:

“Daha önce de belirtildiğim üzere oruç ibadetini inancımızın temel unsurlarından biri olarak yerine getiririz.”

K(4)'ün ifadesi, oruç ibadetinin Samiri inancında temel ve vazgeçilmez bir dini yükümlülük olarak konumlandığını göstermektedir. Oruç uygulamasının sürekliliği, Samiri dini pratiğinde ibadetlerin bütüncül ve düzenli bir yapı içerisinde ele alındığını ortaya koymaktadır.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samiri ibadetlerinde ve kutsal günlerinde özel anlam taşıyan unsurların, Yahudilikten ayrılan ritüel farkların ötesinde, ilahî emir anlayışı, kutsal mekân bilinci, metne sadakat ve tarihsel süreklilik ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Gerizim Dağı merkezli ibadet anlayışı, Pesah'ta kurban uygulamasının devamı, yalnızca Yazılı Tevrat'a bağlılık ve arınma kurallarının titizlikle korunması, Samiriler açısından dini pratiğin değişmez unsurları olarak öne çıkmaktadır. Bu unsurlar, katılımcılar tarafından bir üstünlük iddiası olarak değil; sayıca küçük bir topluluğun varlığını ve kimliğini korumasını sağlayan emanet bilinci olarak

anlamlandırılmaktadır. Böylece Samiri dini ritüelleri, yalnızca geçmişin hatırlanması değil, Tanrı ile kurulan bağın günümüzde de sürdüğüne dair canlı bir tanıklık olarak ifade edilmektedir.

4.6. Samiri Perspektifinden Ortodoks Yahudi İbadetlerine Yönelik Meşruiyet ve Doğruluk Değerlendirmeleri

Bu bölüm Samirilerin Ortodoks Yahudi ibadetlerinden hangi açılardan ayrıldıklarını ve bu ayrışmayı nasıl anlamlandırdıklarını ortaya koymaktadır.

K(1) Samiri–Yahudi ayrımını, istisnai bir durum olarak değil, tarih boyunca farklı inanç geleneklerinde görülen doğal bir ayrışma biçimi olarak çerçevelenmektedir:

“Dünya geneline baktığımızda, hemen her yerde çeşitli ayrışmaların var olduğu görülür: Sünni–Şii, Katolik–Ortodoks ayrımı ya da Güney Kore ile Kuzey Kore arasındaki bölünme bunun belirgin örnekleridir.”

K(1)’in ifadesi, Samiri–Yahudi ayrımının olağandışı veya istisnai bir kopuş olarak değil, tarih boyunca farklı inanç ve topluluklar arasında görülen doğal bir çoğullaşma süreci içinde konumlandırıldığını göstermektedir. Bu yaklaşım, ayrışmayı çatışmacı bir karşıtlık yerine, tarihsel ve yapısal bir farklılaşma olarak anlamlandırmaktadır.

K(2) ayrımın kökenini kutsal merkezin belirlenmesi meselesine dayandırmakta ve Samiri ibadet anlayışını “değiştirilmemiş olanın korunması” üzerinden tanımlamaktadır:

“Bize göre ayrılık çok eski zamanlarda, kutsal merkezin neresi olduğuna dair anlaşmazlıktan doğmuştur. Biz Gerizim’in, Tanrı’nın başlangıçtan beri seçtiği yer olduğuna inanırız. Yahudiler ise Kudüs’ü merkez almışlardır. Bu iki farklı yol zamanla farklı ibadet biçimleri ortaya çıkarmıştır. Bizim topluluğumuz küçük olduğu için geleneğimizi değiştirmeden sürdürmek temel bir ilke hâline gelmiştir.”

K(2)’nin ifadesi, Samiri–Yahudi ayrımının kökeninin kutsal merkezin belirlenmesi meselesine dayandığını göstermektedir. Gerizim Dağı’nın Tanrı tarafından başlangıçtan beri seçilmiş tek merkez olarak kabul edilmesi, Samiri ibadet anlayışının değiştirilmemiş olanı koruma ilkesi etrafında şekillendiğini ortaya

koymaktadır. Topluluğun küçük yapısı ise geleneğin sürekliliğini sağlamak adına istikrarlı ve muhafazakâr bir dini çizginin benimsenmesine zemin hazırlamaktadır.

K(2) “doğru ibadet” anlayışını Samiri perspektifinden açıklarken, bu doğruluğu atalarından devralınan ve değiştirilmeden sürdürülen uygulamalara bağlamaktadır:

“Musevi inancında hangi ibadet doğrudur sorusuna gelince bir Samiri olarak şunu söyleyebilirim: Bizim için doğru olan, atalarımızdan aldığı şekilde korunmuş ve değiştirilmemiş olandır. Yani Gerizim’e yönelen, Pesah kurbanını sürdüren, yalnızca beş kitabı esas alan yolun doğru olduğuna inanırız. Çünkü biz bu uygulamaların Musa’nın buyurduklarına en yakın hâl olduğuna düşünürüz.”

K(2)’nin ifadesi, Samiri geleneğinde “doğru ibadet” anlayışının atalardan devralınan ve değiştirilmeden sürdürülen uygulamalara sadakat temelinde tanımlandığını göstermektedir. Gerizim’e yönelme, Pesah kurbanının devamı ve yalnızca Musa’nın beş kitabının esas alınması, doğruluğun ölçütünü tarihsel süreklilik ve metne bağlılık üzerinden kuran bir dini yaklaşımı yansıtmaktadır.

K(2) Yahudi uygulamalarına yönelik eleştiriler ise saldırgan bir dil yerine, Samiri inanç çerçevesi içinde sınır çizen bir açıklama sunmaktadır:

“Yahudilerin uygulamalarını ‘batıl’ ya da ‘yanlış’ olarak görür müsünüz sorusuna gelince inancımıza göre, kutsal yerin Kudüs olarak seçilmesi, Tevrat’ın dışındaki sözlü yorumların ibadetin merkezine alınması ve kurban ibadetinin terk edilmesi, Musa’nın getirdiği asli yolun dışına çıkmak olarak değerlendirilir. Bu bizim bakışımızdır; birilerine saldırmak için değil, kendi yolumuzu açıklamak içindir. “Biz başkalarının ibadetini yargılamak için yaşamayız. Herkes kendi yolundan sorumludur. Biz ise atalarımızdan aldığımız yolu, Gerizim Dağı’nın etrafında —sükûnetle, tartışmadan, kimseyi zorlamadan— sürdürürüz.”

K(2)’nin ifadesi, Yahudi uygulamalarına yönelik değerlendirmelerin dışlayıcı ya da polemikçi bir dil yerine, Samiri inanç sınırlarını tanımlayan açıklayıcı bir çerçevede kurulduğunu göstermektedir. Kutsal merkezin Kudüs olarak benimsenmesi, sözlü yorumların ibadetin merkezine alınması ve kurban pratiğinin terk edilmesi, Samiri bakışında Musa’nın getirdiği asli yolun dışında kalma olarak yorumlanmakta; ancak bu tutum başkalarını yargılamaktan ziyade kendi dini yolunu gerekçelendirme amacı taşımaktadır. Bu yaklaşım, Samiri geleneğinde dini farklılıkların sükûnet, mesafe ve zorlamadan uzak bir duruşla ele alındığını ortaya koymaktadır.

K(3) Ortodoks Yahudi ibadetleri ile Samiri ibadetleri arasındaki farkı en açık biçimde yazılı vahye sadakat ilkesi üzerinden kurmaktadır:

“Biz Samiriler için ibadet, Tanrı’nın Musa Peygamber aracılığıyla emrettiği şekliyle yapılır. İbadet şeklimiz, zamanın ruhuna, tarihin akışına ya da yeni yorumlara göre değişmez. Biz, sadece ve yalnızca Beş Kitaplık Tevrat’a (Tora Moshe) bağlıyız. Bu, inancımızın temelidir.”

K(3)’ün ifadesi, Samiri ibadet anlayışının yazılı vahye mutlak sadakat ilkesine dayandığını göstermektedir. İbadetin zamanın koşullarına veya yeni yorumlara göre değişmemesi, Samiri inancında dini pratiğin sabit, bağlayıcı ve Musa’ya indirilen Beş Kitap ile sınırlı bir çerçevede sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır.

K(3) Ortodoks Yahudi geleneğinde yer alan rabbanî yorumları ve sözlü geleneği, ibadetin asli kaynağından uzaklaşma riski taşıyan unsurlar olarak değerlendirmektedir:

“Biz doğru ibadeti Tevrat’ta ne yazıyorsa o şekilde yaparak sürdürmeye çalışıyoruz. İbadetin doğruluğu, insan aklının yorumu değil; Tanrı’nın doğrudan emriyle belirlenir. Bu nedenle bizce Tanrı’nın sözü dışındaki her ekleme, her yorum ya da sapma, insan yapımıdır ve bu yönüyle hakikat çizgisinden uzaklaşma riski taşır.”

K(3)’ün ifadesi, Samiri inancında ibadetin doğruluğunun insanî yorumlardan değil, Tanrı’nın doğrudan buyruğundan türetildiğini göstermektedir. Rabbanî yorumlar ve sözlü geleneğin eleştirel biçimde değerlendirilmesi, Samiri ibadet anlayışında dini otoritenin yalnızca yazılı vahye dayandırıldığını ve bu sınırın korunmasının hakikatten sapmamak için temel bir ilke olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

K(3) batıl kavramını başka bir topluluğu değersizleştirmekten ziyade, insan kaynaklı eklemelere karşı bir uyarı olarak tanımlamaktadır:

“Batıl dediğimiz şey, çoğu zaman insanın kendi yaptığını Tanrı’ya mal etmesidir. Biz buna karşı çıkarız. Ve bu yüzden ibadetlerimiz, kutsalın izinden bir adım bile sapmadan yapılır.”

K(3)’ün ifadesi, “batıl” kavramının başka bir topluluğu değersizleştirmek için değil, ilahî olan ile insan kaynaklı eklemeler arasındaki sınırı korumaya yönelik bir uyarı olarak kullanıldığını göstermektedir. İbadetin kutsalın izinden sapmadan icra edilmesi vurgusu, Samiri inancında dini pratiğin insan yorumlarından arındırılmış, ilahî buyruğa sadık bir çerçevede sürdürülmesini temel ilke olarak konumlandırmaktadır.

K(4) Musevî inanç geleneği içindeki ibadetleri özünde doğru kabul eden kapsayıcı bir yaklaşım benimsemektedir:

“Bana göre Musevî inanç geleneği içindeki ibadetlerin tümü özünde doğrudur.”

K(4)'ün ifadesi, Samiri bakışında Musevî inanç geleneği içindeki farklı ibadet biçimlerinin meşruiyetini tanıyan kapsayıcı bir yaklaşımın benimsendiğini göstermektedir. Bu tutum, Samiri inancında kendi yoluna bağlılık sürdürülürken, diğer Musevî pratiklerin özsel düzeyde geçerliliğinin reddedilmediğini ve dini farklılıkların çatışmacı bir zeminde ele alınmadığını ortaya koymaktadır.

K(4) Yahudi geleneğinde gözlemlediği bazı dinî uygulamaları tarihsel ve mekânsal bağlam üzerinden açıklamaktadır.

“Yahudilerde gördüğüm ve sorunlu olarak değerlendirdiğim bazı dinî uygulamaların ise, onların kutsal topraklardan ayrılmalarının bir sonucu olabileceğini düşünüyorum. Zamanla bu durum, bazı ayrıntıların kaybolmasına ya da zayıflamasına yol açmış olabilir.”

K(4)'ün ifadesi, Yahudi geleneğinde gözlemlenen bazı dinî uygulamaların teolojik bir yanlışlıktan ziyade tarihsel ve mekânsal koşulların etkisiyle şekillendiği yönünde bir değerlendirme sunduğunu göstermektedir. Kutsal topraklardan uzaklaşmanın, ritüel ayrıntıların zamanla zayıflamasına yol açmış olabileceği vurgusu, dini farklılıkların bağlamsal ve tarihsel süreçler üzerinden açıklandığını ortaya koymaktadır.

K(4) Samiri topluluğunun sayıca az olmasının, dini geleneklerin korunması açısından bir avantaj sağladığı ifade etmektedir:

“Bizim daha küçük bir topluluk olmamız; dua, oruç günleri, bayramlar ve kadim dinî metinler gibi pek çok geleneği koruyabilmemizi sağlamıştır.”

K(4)'ün ifadesi, Samiri topluluğunun sayıca az olmasının dini geleneklerin korunmasında kolaylaştırıcı bir rol oynadığını göstermektedir. Küçük ve bütünlüklü yapı, dua, oruç, bayramlar ve kadim metinlerin daha sıkı bir süreklilik ve denetim içinde yaşatılmasına imkân tanıyan bir zemin olarak değerlendirilmektedir.

Katılımcı ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samirilerin Ortodoks Yahudi ibadetlerine yönelik değerlendirmelerinin homojen olmadığı; aksine çoğul ve katmanlı bir söylem yapısı sergilediği görülmektedir. Bununla birlikte Yahudi ibadetlerine yönelik eleştiriler, inancın geçersizliğinden ziyade tarihsel kopuşlar, mekânsal ayrılıklar ve ritüel sürekliliğin zayıflaması üzerinden açıklanmaktadır. Bu bağlamda “doğru ibadet” ve “sorunlu uygulama” kavramları, katılımcı söylemlerinde çoğunlukla kendi inanç yolunu tanımlama ve sınırlarını belirleme amacıyla kullanılmakta; doğrudan yargılayıcı ya da dışlayıcı bir dil üretilmemektedir. Bu çeşitlilik, Samiri topluluğu içinde dahi ibadetlerin doğruluğu ve meşruiyetine ilişkin algıların tek tip olmadığını ve bireysel dini konumların bu algıları şekillendirdiğini göstermektedir.

4.7. İbadet Dilinin Meşruiyeti

Bu bölümde, katılımcı anlatıları doğrultusunda Samiri ibadet dilinin nasıl meşrulaştırıldığı ve bu dilin doğruluğunun hangi referanslar üzerinden temellendirildiği ele alınmaktadır.

K(1) Ortodoks Yahudilerle aralarındaki ibadet dili farkını tarihsel bir kopuş üzerinden açıklamaktadır:

“Tarihsel olarak, Yahudiler eski İbraniceyi —Samirilerin bugün hâlâ kullandığı ve Tevratlarında yer alan dili— kullanıyorlardı. Ancak kaynaklarda adı geçen Üzeyir adlı bir peygamberin döneminde, Samiriler ile Yahudiler arasındaki düşmanlık nedeniyle, Yahudiler eski İbraniceyi bırakıp dilsel ve yazımsal farklılıklar içeren modern İbraniceye geçmeye başladılar. Daha sonra Yahudiler Asurî İbranicesini kullanmaya yöneldiler.”

K(1)’in ifadesi, ibadet dili konusundaki ayrışmanın tarihsel bir kırılma ve süreklilik iddiası üzerinden temellendirildiğini göstermektedir. Antik İbraniceyi muhafaza etme vurgusu, Samiri ibadet dilinin özgünlüğünü ve doğruluğunu kesintisiz aktarım ile ilişkilendirirken; Yahudilerin modern ve Asurî İbranicesine yönelmesi, bu bakışta dilsel ve yazımsal bir kopuş olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, ibadet dilinin meşruiyetinin tarihsel sadakat ve metinsel süreklilik üzerinden kurulduğunu ortaya koymaktadır.

K(1) Samiri ibadet biçiminin doğruluğu yalnızca geleneğe sadakat olarak değil, aynı zamanda bir kültürel görev ve ilahi bağlılık göstergesi olarak tanımlamaktadır:

“Samirilerin, kendilerinin İsrailoğullarının aslı ve temeli olduklarına ve kendi Tevratlarının doğru olduğuna inanmalarının nedeni ise, ibadet ve dualarını üç binden fazla yıldır hiçbir değişikliğe uğratmadan koruduklarına dair inançlarıdır. Ayrıca “Samiri” kelimesi, kök anlamı itibarıyla “koruyucu” ya da “muhafaza eden kişi” anlamına gelmektedir. İbadet dilimizin doğruluğunu bilgi, inanç, davranış, kültür biçiminin her birine dayandırmaktayız.”

K(1)’in ifadesi, Samiri ibadet biçiminin doğruluğunun yalnızca geleneğe bağlılıkla değil, ilahî sadakat ve kültürel sorumluluk bilinci ile temellendirildiğini göstermektedir. İbadet ve duaların binlerce yıldır değişmeden korunması, ibadet dilinin meşruiyetini bilgiye dayalı süreklilik, inançla içselleştirme, davranışla sürdürme ve kültür biçimi olarak yaşatma üzerinden tanımlamakta; “Samiri” adının “koruyucu” anlamıyla ilişkilendirilmesi ise bu pratiğin kutsal bir görev olarak kavrandığını ortaya koymaktadır.

K(2) Samiri ibadet dilini Musa, Harun ve Yeşu’nun kullandığı orijinal vahiy dili olarak tanımlamakta ve onun ilahî safiyetini vurgulamaktadır:

“Bizim ibadet dilimiz — yani İbranice’nin antik bir formu olan Samiri dili — atalarımızın, Musa Peygamber’in, Harun’un ve Yeşu’nun kullandığı orijinal dildir. Biz, Tanrı’nın Musa’ya indirdiği gerçek Tevrat’ı, hiçbir değişiklik olmadan, hala aynı dilde okuyoruz. Bu dil bizim kimliğimizin ve ibadetimizin temelidir.”

K(2)’nin ifadesi, Samiri ibadet dilinin vahyin indirildiği özgün dil olarak kabul edildiğini göstermektedir. Musa, Harun ve Yeşu ile ilişkilendirilen Samiri dili, ilahî kelamın değişmeden muhafaza edildiği dil olarak konumlandırılmakta; bu durum ibadet dilinin Samiri kimliği ve dini pratiği açısından kurucu ve vazgeçilmez bir unsur olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

K(2) ibadet biçiminin doğruluğunu sadece dini değil, ilahi emirlerin tahrif edilmeden uygulanmasına dayandırmakta ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Ortodoks Yahudilerle aramızdaki farkın kökeni, Babil sürgününe kadar gider. Onlar sürgünden döndüklerinde Tevrat’ta bazı değişiklikler yaparak Kudüs’ü merkez kabul ettiler. Biz ise Tanrı’nın seçtiği kutsal dağın Kudüs değil, Gerizim Dağı olduğuna inanırız. Bu yüzden hem dilde hem ibadet yönünde hem de uygulamada ayrıldık. Bizim ibadet biçimimiz, örneğin Şabat’ı

kutlamamız, bayramlarımız, kurbanlarımız ve arınma ritüellerimiz — hepsi Tevrat'taki asli hükümlere dayanır. Ne Talmud'a, ne sözlü geleneğe ihtiyacımız var. Çünkü bizler yalnızca yazılı Tevrat'a bağlıyız. Bu yüzden, bize göre bizim ibadet şeklimiz doğrudur. Çünkü biz, kesintisiz bir gelenekle, kutsal kitabı tahrif etmeden, dilini bozmadan ve ibadet biçimini değiştirmeden bugüne getirdik. Bu sadece bir inanç değil, aynı zamanda bir sorumluluktur.”

K(2)'nin ifadeleri Samiri ibadet anlayışında doğruluğun ölçütünün süreklilik ve metne sadakat olduğunu ortaya koymaktadır. İbadetin meşruiyeti, Babil sürgünü sonrası ortaya çıktığı düşünülen merkez ve yorum değişikliklerinden uzak durmaya; kutsal mekân, ibadet dili, yönelim ve ritüellerin yazılı Tevrat'taki asli hükümlerle birebir uyumlu biçimde korunmasına dayandırılmaktadır. Bu çerçevede ibadet, yalnızca bir inanç tercihi değil, ilahî emirlerin tahrif edilmeden muhafaza edilmesine yönelik tarihsel ve ahlaki bir sorumluluk olarak konumlandırılmaktadır.

K(3) ibadet dilini salt bir iletişim biçimi değil, Tanrı'ya yönelen davranışın taşıyıcısı ve hakikatin sesi olarak tanımlamaktadır:

“Biz ibadet dilini, sadece sözcüklerin taşıyıcısı değil, ilahi iletişimin özü olarak görürüz. Yani dil, bizim için Tanrı'ya yönelen davranışın taşıdığı doğruluk bilgisidir. Samiri İbranicesi dediğimiz bu kadim lisan, kutsal sözün ilk hâlini taşır. Bu dili kullanmamız, bize göre bir 'gelenegi yaşatma' meselesi değil, Tanrı'nın kelimasına sadakat gösterme biçimidir. Çünkü inanırız ki, ibadet ancak Tanrı'nın hitabına sadakatle yapılırsa anlam taşır.”

K(3)'ün yaklaşımı, ibadet dilini araçsal bir iletişim vasıtası olmaktan çıkararak ilahî hakikatin taşıyıcısı olarak konumlandırmaktadır. Samiri İbranicesi, bu çerçevede yalnızca tarihsel bir miras değil, Tanrı'nın hitabına doğrudan temas eden asli form olarak değerlendirilmektedir. Dilin korunması, geleneğin sürdürülmesinden ziyade ilahî kelama sadakat ilkesine dayandırılmakta; ibadetin anlamı ve geçerliliği, kullanılan dilin Tanrı'nın ilk ve değişmemiş hitabıyla uyumuna bağlanmaktadır.

K(3) ibadet diline yüklenen anlamı teolojik, davranışsal ve kültürel bir bütünlük taşıdığını şu sözlerle açıklamıştır:

“Bizim dualarımız, sadece ses değil, bir hafızadır; yüzyılların taşıdığı bir inancın yankısıdır. İbadetimiz, sadece ritüel değil, ahde sadakatin pratik karşılığıdır. Dilimiz, sadece anlam taşımaz, bağlılık üretir. Bu yüzden biz, ibadet dilimizi ve biçimimizi değiştirmeyiz. Çünkü hakikatin sesi değiştiğinde, yönü de değişir. Biz yönümüzü Gerizim Dağı'na çevirdik ve sesimizi, bize nasıl verildiyse öyle yükseltmeyi sürdürürüz. Doğruluk da işte bu kararlılıktır.”

K(3)'ün ifadeleri, ibadet dilini teolojik ilke, davranışsal süreklilik ve kültürel hafıza arasında kurulan bütüncül bir yapı olarak konumlandırmaktadır. Dil, bu çerçevede yalnızca anlam ileten bir unsur değil, ahde sadakatin ve yönelimin somutlaşmış biçimi olarak görülmektedir. İbadet dilinin ve pratiğinin değiştirilmemesi, geleneğe bağlılıktan ziyade hakikatin değişmezliğiyle ilişkilendirilmekte; doğruluk, Gerizim Dağı'na yönelimle birlikte ilahî hitabın ilk biçimine sadık kalma kararlılığı üzerinden temellendirilmektedir.

K(4) ibadet dilinin doğruluğunu net bir çizgiyle belirlemekte ve Yahudi geleneklerinden farkı tarihsel süreklilik üzerinden tanımlamaktadır:

“Biz, kadim İbranice dilini binlerce yıldır korumuş bulunmaktayız. Buna karşılık, Yahudilerin zaman içinde dil üzerinde bazı değişiklikler yaptıklarını düşünüyoruz ve aramızdaki fark da buradan kaynaklanmaktadır.” Neden kendi dilinizi ve ibadet biçiminizi doğru kabul ediyorsunuz?” sorusuna gelince bunun cevabı, binlerce yıl boyunca kesintisiz bir şekilde bu dili ve dinî uygulamaları muhafaza etmiş olmamızdır. Bu topraklardan ayrılmadık ve tarihi 3600 yılı aşkın bir geçmişe sahip olan kutsal kitabı korumayı sürdürdük. Bu nedenle, tarihsel ve dinî süreklilik açısından kendimizi asla daha yakın bir konumda görmemiz doğal kabul edilmektedir. Bu doğruluğu bilgi, inanç, davranış ve kültür biçimine dayandırıyorum.”

K(4)'ün söylemleri ibadet dilinin meşruiyetini tarihsel ve mekânsal süreklilik üzerinden temellendirmektedir. Kadim İbranice'nin kesintisiz biçimde korunması, yalnızca dilsel bir tercih değil, kutsal metnin ve ibadet pratiğinin bozulmadan aktarılmasının kanıtı olarak görülmektedir. Bu yaklaşımda doğruluk, bilgi düzeyinde metinsel muhafaza, inanç düzeyinde ilahî sadakat, davranış düzeyinde ritüel süreklilik ve kültürel düzeyde tarihsel devamlılıkla ilişkilendirilmekte; Samiri ibadet dili bu bütünlük içinde meşru ve güvenilir kabul edilmektedir.

Katılımcıların ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, Samiri ibadet diline dair doğruluk anlayışının yalnızca tarihsel bir miras ya da geleneksel bir alışkanlık değil; ilahi emirle özdeşleşen bir sadakat biçimi olduğu görülmektedir. Samiri İbranicesi, sadece bir dil değil; tanrısal mesajın değişmemiş hâli, ahde bağlılığın temsili, kültürel varlığın koruyucusu olarak tanımlanmaktadır. Ortodoks Yahudiliğin modernleşmiş

ibadet dili ve yorum ağırlıklı ibadet şekli, Samiriler tarafından tahrifat, sapma ya da hakikatten uzaklaşma olarak değerlendirilmektedir. Samiri kimliği, bu anlamda ibadet dili ve biçimi üzerinden yeniden üretilmekte; bilgi, inanç, davranış ve kültür bir araya gelerek “doğruluk” kavramını somutlaştırmaktadır.

4.7.1. Samirilerde İbadet Dilinin Kültürel Biçimleri

Bu bölümde Samiri İbranicesi’nin, Samiri inanç sisteminde kutsalın dili olarak nasıl konumlandırıldığı çerçevesinde ele alınmaktadır. İbadet dili ile kutsal metne bağlılık arasındaki ilişki, Samiri geleneğinde dilin meşruiyeti ve doğruluğu bağlamında incelenmekte; Samiri İbranicesi’nin ibadet pratiği içindeki yeri, anlamı ve işlevi üzerinde durulmaktadır. Ayrıca dilin, ibadetin geçerliliği ve kutsalla kurulan ilişkinin sürekliliği açısından nasıl bir rol üstlendiği ortaya konulmaktadır.

K(1), konuşma dili ile ibadet dili arasındaki farkın, sadece geleneksel bir uygulama değil, aynı zamanda bir manevî derinlik ve motivasyon kaynağı olduğunu açıkça ifade etmektedir:

“Elbette, konuşma dilimizle ibadet dilimizin farklı olması bizim için motivasyon kaynağıdır. Eski İbraniceyle ibadet etmek, hem geleneksel kimliğimizi sürdürmemizi sağlar hem de ibadet sırasında daha derin bir huşu ve manevi yoğunluk hissetmemize yardımcı olur.”

K(1)’in ifadeleri, ibadet dili ile gündelik dil arasındaki ayrımın Samiri inancında yalnızca biçimsel bir tercih olmadığını ortaya koymaktadır. İbadette antik İbranice’nin kullanılması, kutsalla kurulan ilişkinin sıradan zamandan ayrıştırılmasını sağlamakta; bu dilsel farklılık, ibadetin duygusal yoğunluğunu ve içsel derinliğini artıran bir unsur olarak görülmektedir. Böylece ibadet dili, hem geleneksel kimliğin korunmasına hizmet etmekte hem de ibadet anını manevi açıdan daha güçlü ve anlamlı bir deneyime dönüştürmektedir.

K(1) ibadet dilinin kökenini yalnızca tarihe değil, doğrudan ilahî mirasa dayandırmaktadır:

“Bu dil, atalarımızdan bize kalan en kadim miras olduğu için, ibadet sırasında kullandığımızda kendimizi Tanrı’ya daha yakın hissederiz.”

K(1)'in bu ifadesi, ibadet dilinin Samiri inancında tarihsel bir kalıntıdan ziyade doğrudan ilahî kökenli bir miras olarak kavrandığını göstermektedir. Antik dilin ibadette kullanılması, bireyin kutsalla kurduğu ilişkiyi güçlendiren bir unsur olarak değerlendirilmekte; bu dil aracılığıyla Tanrı'ya yakınlık duygusu süreklilik ve sadakat bilinciyle pekiştirilmektedir. Böylece ibadet dili, manevî bağın derinleştiği temel bir vasıta hâline gelmektedir.

K(1) Ortodoks Yahudilerin ibadetlerinde modern dili tercih etmeleri, Samiri inancı açısından anlaşılabilir bulunmakla birlikte, vahyin diliyle ibadet etmenin üstünlüğü savunmaktadır:

“Ortodoks Yahudilerin ibadetlerini günlük konuşma dilleriyle gerçekleştirmelerine gelince; bunu itikadî açıdan kendi gelenekleri çerçevesinde anlaşılır bulabiliriz. Ancak Samiri inancına göre kutsal metinle bağlantılı olan özgün dilin korunması esastır.”

K(1)'in ifadesi, Samiri inancında ibadet dilinin doğruluğunun karşıt gelenekleri dışlayıcı bir tutumla değil, ilahî kökene sadakat ölçütüyle belirlendiğini ortaya koymaktadır. Modern dille ibadetin başka gelenekler açısından meşru kabul edilmesi mümkün görülürken, Samiri perspektifte vahyin indirildiği özgün dilin korunması, kutsal metinle kurulan ilişkinin saflığını ve sürekliliğini teminat altına alan temel bir ilke olarak savunulmaktadır.

K(1) Samiri ibadet anlayışında dilin yalnızca biçimsel değil, aynı zamanda ilahî sadakat, tarihsel süreklilik ve kutsal metne bağlılık çerçevesinde konumlandığını vurgulamaktadır:

“İbadetin, vahyin indiği dilde yapılmasının ibadetin ruhunu muhafaza ettiğine ve anlamı daha doğru şekilde taşıdığına inanırız... ibadet dilinin günlük dilden farklı olması bizim için bir zorluk değil, inancımızı koruyan temel bir unsurdur.”

K(1)'in söylemleri Samiri ibadet anlayışında dilin işlevinin biçimsel bir araç olmanın ötesinde, ilahî sadakat ve metinsel süreklilikle doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. İbadetin vahyin indirildiği dilde icra edilmesi, anlamın korunması ve kutsal metinle kurulan ilişkinin sahliliğinin sürdürülmesi açısından temel bir ilke olarak

görülmekte; ibadet dilinin gündelik dilden ayrışması ise bir güçlük değil, inancın muhafazasını sağlayan kurucu bir unsur olarak konumlandırılmaktadır.

K(2) ibadet dili ile gündelik dilin ayrışmasını dünyevi olanla kutsal olan arasında bir sınır olarak konumlandırmakta ve bu ayrımın manevi yoğunluğu artırdığını ifade etmektedir:

“Bu ayrım bizim için bir sınır çizgisi gibidir: dünyevi olanla kutsal olanı ayırır. O dili duyduğumda, bir anda kendimi zamanın ötesinde hissediyorum; Musa’nın, Harun’un, Eleazar’ın zamanına bağlanıyorum.” Bu bilinçle yapılan bir ibadet, sıradan bir konuşmanın ötesine geçiyor. Dil bizim için sadece bir araç değil, aynı zamanda kutsal mirasın canlı bir parçasıdır.”

K(2)’nin ifadeleri, ibadet dili ile gündelik dil arasındaki ayrımın Samiri inanç dünyasında kutsal ile dünyevî olan arasında bilinçli bir sınır işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. İbadet dilinin kullanımı, bireyi tarihsel süreklilik ve ilahî mirasla doğrudan ilişkilendiren bir tecrübe alanı olarak konumlanmakta; bu dil, ibadeti sıradan iletişimden ayırarak manevî yoğunluğu derinleştiren kurucu bir unsur hâline gelmektedir. Bu çerçevede dil, yalnızca anlam aktaran bir araç değil, kutsallığı taşıyan ve süreklilik kazandıran canlı bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

K(2) Ortodoks Yahudilerin ibadetlerinde modern İbranice kullanmalarının kutsallığın sekülerleşme riski taşıdığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Ortodoks Yahudilerin ibadetlerini günlük konuşma dillerinde, yani modern İbraniceyle yapmalarına saygı duyarız, fakat bizce bu, ibadetin ruhani derinliğini zayıflatabilir. Çünkü modern İbranice birçok yönüyle artık sekülerleşmiş, çağdaşlaşmış bir dil.”

K(2)’nin bu değerlendirmesi, ibadet dilinin gündelik ve seküler kullanımlarla iç içe geçmesinin kutsallık algısını zayıflatabileceği düşüncesine işaret etmektedir. Modern İbranice, toplumsal ve gündelik işlevleri ağır basan bir dil olarak görülmekte; bu durum, ibadetin ruhani yoğunluğunu taşıması beklenen dilsel zeminin aşınması şeklinde yorumlanmaktadır. Bu yaklaşımda, kutsal olanın muhafazası, vahyin diliyle kurulan mesafenin ve ayrışmanın korunmasına bağlanmaktadır.

K(2) gündelik dilin sıradanlığına karşı, orijinal metnin diliyle yapılan ibadetin kutsallığa doğrudan temas kurduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Tanrı’yla konuşmak, gündelik yaşamda alışveriş yaparken ya da televizyon seyredirken kullanılan dille aynı olduğunda, kutsallık duygusu kaybolabilir.”
“Biz Samiriler için ibadet dili, sadece anlamak için değil, kutsal olanla bir bağ kurmak içindir. Bu yüzden, kutsal metni orijinal diliyle okumak ve o dilde ibadet etmek, itikadımızın özüdür.”

K(2)’nin ifadeleri, ibadet dilinin işlevini iletişimsel olmaktan ziyade kutsalla temas kuran bir zemin olarak konumlandırmaktadır. Gündelik dilin sıradan ve seküler çağrışımları, ibadet bağlamında kutsallık hissini zayıflatan bir unsur olarak görülmekte; buna karşılık vahyin indirildiği özgün dil, Tanrı ile kurulan ilişkinin ciddiyetini ve ayrılmışlığını koruyan asli unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımda, kutsal metnin orijinal diliyle ibadet etmek, yalnızca geleneksel bir tercih değil, inancın özünü muhafaza eden vazgeçilmez bir ilke olarak sunulmaktadır.

K(3), gündelik dil ile ibadet dili arasındaki farkı bir motivasyon kaynağından ziyade metinsel sadakatin ve ilahî emanetin korunması üzerinden açıklamaktadır:

“Günlük dil ile ibadet dili arasında fark olması, bizim için bir ruhsal yükseliş meselesi değil, daha çok bir emanete sadakat meselesidir.”

K(3)’ün ifadesi, ibadet dili ile gündelik dil arasındaki ayrımı duygusal veya motivasyonel bir gerekçeden ziyade normatif ve yükümlülük temelli bir zemine oturtmaktadır. İbadet dilinin korunması, bireysel deneyimi yoğunlaştıran bir unsur olarak değil, Tanrı’dan devralınan ilahî emanetin değiştirilmeden muhafaza edilmesi olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede dil, manevî bir araçtan çok, metne ve vahye bağlılığın somut bir göstergesi niteliği kazanmaktadır.

K(3)’e göre ibadet dili olan antik Samiri dili, yalnızca sembolik bir aidiyet değil, Tanrı’nın kelimasının ilk haliyle duyulduğu bir “orijinal ses”tir:

“İbadet dilimiz olan kadim Samiri dili... Tanrı’nın kelimasının duyulduğu orijinal sestir... Tevrat’ın anlamı yalnızca sözcüklerde değil, sesin biçiminde de taşınır.”

K(3)’ün ifadeleri, ibadet dilini simgesel bir kimlik göstergesinin ötesine taşıyarak ontolojik bir düzleme yerleştirmektedir. Antik Samiri dili, Tanrı’nın kelimasının

ilk biçimiyle tecrübe edildiği asli zemin olarak görülmekte; anlamın yalnızca metinsel içerikte değil, kelamın ses yapısında ve telaffuzunda da muhafaza edildiği kabul edilmektedir. Bu yaklaşımda ibadet dili, vahyin özgünlüğünü ve ilahî hitabın bütünlüğünü koruyan vazgeçilmez bir unsur olarak konumlanmaktadır.

K(3) modern İbraniceyi devlet ve gündelik yaşamın dili olarak konumlandırmakta, bu dilde ibadet etmenin sekülerleştirici etkileri olabileceğini belirtmektedir:

“Bizim inancımıza göre, bir dil ne kadar değişime uğramışsa, o kadar dünyevileşmiş olur. Modern İbranice, devlet dili hâline gelmiş, siyasete ve gündelik kullanıma karışmıştır. Bu nedenle o dille yapılan ibadet, bize göre Tanrı’yla kurulan bağı sadeleştirmek yerine sekülerleştirme riski taşır.”

K(3)’ün söylemleri ibadet dilinin dünyevî işlevlerden ayrışması gerektiği yönündeki anlayışı ortaya koymaktadır. Modern İbranice, devlet ve gündelik hayatla iç içe geçmiş bir iletişim aracı olarak konumlandırılmakta; bu bağlamda söz konusu dilin kutsal alana taşınmasının ibadetin manevî yoğunluğunu zayıflatabileceği düşünülmektedir. Dilin tarihsel dönüşümü ve seküler kullanım alanlarıyla kurduğu ilişki, Tanrı’yla temasın safiyetini etkileyen bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

K(3) ibadet dilinin motivasyon üretmesine değil, vahyin otantik biçimini taşımaya odaklandığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“İbadet dili, bizde motivasyon kaynağı değil; metinsel sadakatin göstergesidir. Ruhani derinliği de bu sadakatten doğar.”

K(3)’ün bu ifadesi, Samiri ibadet anlayışında dilin işlevinin duygusal yönlendirme ya da psikolojik motivasyon üretmekten ziyade, vahyin özgün biçimine bağlılığı temsil ettiğini göstermektedir. İbadetin anlam ve derinliği, kullanılan dilin otantikliğiyle ilişkilendirilmekte; ruhani yoğunluk ise metnin değişmeden korunmasına dayanan bu sadakatten türetilmektedir.

K(3)’ün ifadesi Samirilik kutsallık anlayışını şu sözlerle özetlemektedir:

“Biz konuşuruz ki anlaşalım, ama ibadet ederiz ki hatırlayalım. O yüzden dilin motivasyon sağlayıp sağlamadığı değil, ne taşıdığı önemlidir. Taşıdığı şey eğer vahiyse, o dil değiştirilemez.”

Bu ifade, Samiri kutsallık anlayışında dilin işlevinin iletişimden çok hatırlama ve muhafaza etme olduğunu ortaya koymaktadır. Gündelik konuşma dili anlamaya hizmet ederken, ibadet dili vahyin taşıyıcısı olarak konumlandırılmakta; bu nedenle dilin pratik faydası değil, ilahî içeriği belirleyici kabul edilmektedir. Vahyin aktarıldığı dilin değiştirilmesi, kutsal olanın sürekliliğini zedeleyecek bir müdahale olarak görülmekte ve ibadet dili bu yönüyle değişime kapalı bir emanet olarak değerlendirilmektedir.

K(4) Samiri ibadet diline yönelik yaklaşımı daha çok kutsallık, temizlik ve mahremiyet kavramları üzerinden ele almaktadır:

“Evet, bu durum dilimize özel bir kutsallık kazandırmaktadır ve biz bu kutsallığı açık biçimde hissederez. Bu dil her zaman ve her durumda kullanılmaz.”

Bu ifade, Samiri ibadet dilinin gündelik kullanımdan bilinçli biçimde ayırıştırılarak kutsal, temiz ve mahrem bir alanla sınırlandırıldığını göstermektedir. Dilin her bağlamda kullanılmaması, onun sıradanlaşmasını önleyen koruyucu bir ilke olarak işlev görmektedir; böylece ibadet dili, seçilmiş anlara ve mekânlara özgülenmiş bir kutsallık taşıyıcısı hâline gelmektedir. Bu yaklaşım, dilin kullanım sınırları aracılığıyla kutsal olanın muhafaza edildiğini ortaya koymaktadır.

K(4) dilin yalnızca Tanrı ile iletişim kurmak için değil, aynı zamanda arındırılmış bir mekânda ve durumda, yani kutsallıkla çevrelenmiş ritüel atmosferde kullanılmasının zorunluğunu şu sözle ifade etmektedir:

“...örneğin adet döneminde bu dili kullanmak uygun görülmez.”

Bu ifade, Samiri ibadet dilinin yalnızca sözlü bir araç değil, ritüel saflıkla doğrudan ilişkili bir kutsallık taşıyıcısı olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Dilin kullanımının bedensel ve mekânsal arınma koşullarına bağlanması, ibadetin ancak uygun ritüel atmosfer içinde anlam kazandığına işaret etmekte; böylece dil, kutsal olanla temasın sınırlarını belirleyen düzenleyici bir unsur hâline gelmektedir.

K(4) doğum sonrası arınma süreleri ve bu dönemde kadınlara getirilen ritüel sınırlamaları örnekleyerek, kutsal dilin yalnızca fiziksel temizlikle değil, aynı zamanda ruhsal hazırlıkla da bağlantılı olduğunu şu sözlerle vurgulamaktadır:

“Kadın bir erkek çocuk dünyaya getirdiğinde kırk gün, kız çocuk dünyaya getirdiğinde ise seksen gün süren bir arınma dönemi söz konusudur. Bu süre zarfında kadınların namaz kılması, yemek yapması ve ev işlerini yerine getirmesi yasaktır. Buna karşılık, dışarı çıkmaları, çalışmaları, eğitim görmeleri ve toplumsal hayata katılmaları mümkündür; ancak ev içi faaliyetlerden uzak durmaları beklenir. Çünkü ev, arınmış ve kutsal bir mekân olarak kabul edilir ve bu saflığın korunması gerekir.”

Bu ifade, Samiri geleneğinde arınmanın yalnızca bedensel temizlikle sınırlı olmadığını; kutsal mekân, ibadet ve dil ile ilişkili bütüncül bir düzen içinde ele alındığını göstermektedir. Doğum sonrası dönemde getirilen sınırlamalar, kadının toplumsal hayattan tümüyle dışlanmasını değil, kutsal kabul edilen ev içi alanın ritüel saflığını korumayı amaçlamakta; böylece kutsal dil ve ibadetin, ancak belirli fiziksel ve ruhsal koşullar altında icra edilebileceği anlayışı pekiştirilmektedir.

K(4) dilin yalnızca ritüel bağlamda, uygun koşullarda, sınırlı erişimle kullanılmasının itikadî bir yükümlülük olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Günlük konuşma dilinde, çocuklar ya da yetişkinler tarafından yanlış ya da uygunsuz ifadeler kullanılabildiği için, bu kutsal dil sıradan konuşma diliyle aynı şekilde ele alınmaz. Dolayısıyla bu dil, saygı, mahremiyet ve kutsallık taşıyan bir dil olarak görülür ve yalnızca dinî bağlamda ve uygun koşullarda kullanılır.”

Bu ifade, Samiri inancında kutsal dilin gündelik kullanımdan bilinçli biçimde ayrıştırıldığını ve yalnızca belirli ritüel bağlamlarla sınırlandığını ortaya koymaktadır. Dilin sıradan iletişime açılmaması, onun kutsiyetini, mahremiyetini ve itikadî statüsünü korumaya yönelik bir yükümlülük olarak görülmekte; böylece kutsal olan ile gündelik olan arasındaki sınır dil üzerinden muhafaza edilmektedir.

Katılımcı ifadeleri, Samiri topluluğunda ibadet dilinin yalnızca ritüel bir unsur değil, aynı zamanda kutsal olanla kurulan ilişkinin taşıyıcısı olduğunu ortaya koymaktadır. Samiri İbranicesi yalnızca “eski bir dil” değil; Tanrı’nın kelamının “orijinal sesi”, Tevrat’ın doğrudan duyulduğu saf ve arı halidir. Katılımcılar, konuşma

dili ile ibadet dili arasındaki farkı bir mesafe ya da zorluk olarak değil, aksine “dünyevi olanla ilahi olanı ayıran bilinçli bir sınır çizgisi” olarak tanımlar.

Tüm bu söylemler Samiriler için ibadet dilinin motivasyon üretmesinden öte bir anlam taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu dil, zamanı kat eden bir hafızadır, ahlâkî bir bağlılıktır, ilahî kelama sadakattir, ve toplumun kolektif kutsallık anlayışının sembolüdür. Ortodoks Yahudilerin modern İbraniceyle ibadet etmesine yönelik eleştiriler, açık bir reddiyeden ziyade, kendi kutsiyet anlayışlarına ters düştüğü gerekçesiyle yapılmaktadır. Her ne kadar “saygı” ifadesi öne çıksa da Samiriler için ibadet dili değiştirilemez, sekülerleşemez, sıradanlaşamaz. Samiri ibadet diline yüklenen bu anlam, aynı zamanda toplumun tarihsel direncini, teolojik sürekliliğini ve kültürel kapalılığını da taşır. Dile sadakat, yalnızca bir tercih değil, kimliğin özü ve kutsalın yegâne teminatıdır.

4.7.2. Kutsal Metin Dili ve Dini Otantizmin Yüceltilmesi

Bu başlık altında, Samiri inancında kutsal metnin dili ile dinî otantiklik arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu ele alınmaktadır.

K(1) ibadet dilinin, sıradan iletişimden ayrılan ve doğrudan kutsal mirasa bağlılık taşıyan bir unsur olduğunu vurgulamakta, antik İbraniceyle ibadet etmenin hem tarihsel sürekliliğini hem kutsallık duygusunu pekiştirdiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Samiri bir birey olarak, ibadetlerimizi konuşma dilimizden farklı ve kadim İbraniceyle gerçekleştirmek bize derin bir aidiyet, süreklilik ve kutsallık hissi verir. Bu dil, sadece bir iletişim aracı değil; atalarımızdan bize değişmeden aktarılan kutsal bir mirastır. Dolayısıyla ibadet dilimizi korumak, inancımızın otantik yapısını muhafaza etmenin en temel yollarından biridir.”

K(1)’in ifadesi, Samiri ibadet dilinin gündelik iletişimden bilinçli biçimde ayrıştırıldığını ve bu ayrışmanın kutsal mirasa sadakatle ilişkilendirildiğini göstermektedir. Antik İbraniceyle ibadet etmek, yalnızca tarihsel sürekliliğin korunması değil, aynı zamanda kutsallık duygusunun canlı tutulması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda ibadet dili, Samiri inancında otantikliğin ve atalar yoluna bağlılığın somut bir

göstergesi olarak konumlanmakta; inancın meşruiyeti ve sürekliliği doğrudan bu dilin muhafazasıyla temellendirilmektedir.

K(1) ibadet diline sadakatin sadece bir tercih değil, aynı zamanda dini özgünlüğü korumanın en temel yollarından biri olduğu vurgulamaktadır:

“Biz, kutsal metnin ancak ilk indirildiği dilde tam anlamıyla yaşatılabileceğine inanırız. Yahudilerin zaman içinde ibadet ve yazı dillerini değiştirmesi, bizim gözümüzde metnin otantikliğinin ve geleneksel sürekliliğin kısmen zayıflamasına işaret eder.”

K(1)’in ifadeleri, ibadet diline sadakatin bireysel bir tercih olmaktan ziyade dini özgünlüğün korunmasına yönelik zorunlu bir ilke olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Kutsal metnin anlamının ve otoritesinin, ancak vahyin indirildiği dil aracılığıyla eksiksiz biçimde muhafaza edilebileceği düşüncesi öne çıkmaktadır. Bu çerçevede ibadet ve yazı dilinde yapılan tarihsel değişimler, Samiri perspektifinde metinsel otantikliğin ve geleneksel sürekliliğin zayıflamasıyla ilişkilendirilmekte; dil, inancın safiyetini koruyan belirleyici bir unsur olarak konumlandırılmaktadır.

K(2) ibadet dilinin duygusal ve tarihsel katmanlarına odaklanmakta, bu dili yaşatmanın ilahî bir sorumluluk ve onur kaynağı olduğunu belirtmektedir:

“Bizim ibadet dilimizin, yani atalarımızdan kalan antik Samiri İbranicesi’nin, hâlâ yaşaması bana büyük bir onur ve derin bir sorumluluk duygusu veriyor. Bu sadece bir dil değil; binlerce yıl boyunca değişmeden korunmuş bir kutsallık taşıyıcısıdır. Her ibadetimizde o dili duyduğumda, içimde sanki Musa’nın sesi yankılanıyor. Bu, inancımızın yaşayan bir kanıtıdır.”

K(2)’nin ifadeleri, ibadet dilinin Samiri inancında yalnızca işlevsel bir unsur değil, güçlü bir tarihsel hafıza ve kutsallık taşıyıcısı olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Antik Samiri İbranicesi, ilahî vahyin sürekliliğini temsil eden yaşayan bir miras olarak algılanmakta; bu dili muhafaza etmek hem dinî bir sorumluluk hem de onur kaynağı olarak değerlendirilmektedir. İbadet sırasında dil aracılığıyla kurulan sembolik süreklilik, Musa’ya uzanan bir bağ hissi üreterek inancın tarihsel derinliğini ve meşruiyetini pekiştirmektedir.

K(2) dil değiştiğinde ibadetle kutsal metin arasındaki bağın da zayıflayacağını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Dil değiştiğinde, kutsal metinle olan bağ da gevşer. Çünkü Tanrı, kelimeleri nasıl indirdiyse, biz de onları o şekilde iade etmeliyiz.”

K(2)’nin bu ifadesi, ibadet dilinin Samiri inancında metinsel sadakatin asli bir unsuru olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Dilin değişmesi, yalnızca biçimsel bir dönüşüm değil, ilahî kelamla kurulan ilişkinin zayıflaması anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımda kutsal metnin doğruluğu, kelimelerin anlamından ziyade vahyin indirildiği özgün formun korunmasına bağlanmakta; ibadet, Tanrı’dan gelen kelamın aynı biçimde geri sunulması gereken bir sorumluluk olarak kavranmaktadır.

K(3) ibadet diline yüklenen anlamı daha çok bir “sınır bilinci” ve kimlikssel yeniden tanımlama aracı üzerinden değerlendirmektedir:

“İbadetlerimizi farklı bir dilde yapıyor olmamız bana her şeyden önce bir sınır bilinci kazandırıyor. Bu, inanç ile gündelik hayat arasında açık bir çizgi çizmek gibi. Samiri İbranicesi bizim için sadece tarihi bir kalıntı değil; inancın sınırlarını koruyan bir manevî eşiktir. O eşikten her geçişte, hem kendimi hem de topluluğumu yeniden tanımlarım.”

K(3)’ün bu ifadeleri ibadet dilini Samiri kimliğinin sınırlarını belirleyen ve yeniden üreten bir unsur olarak konumlandırmaktadır. Samiri İbranicesi, gündelik yaşam ile inanç alanı arasında bilinçli bir ayırım oluşturarak kutsal olanı sıradan olandan ayıran bir eşik işlevi görmektedir. Bu bağlamda ibadet dili, yalnızca geçmişten aktarılan bir unsur değil; her kullanıldığında bireyin ve topluluğun kimliğini yeniden teyit eden, aidiyeti ve farklılığı görünür kılan bir kimlik koruma mekanizması olarak anlam kazanmaktadır.

K(3) kutsal metnin anlamının yalnızca sözcüklerde değil, sesin ve biçimin bütünlüğünde taşındığını vurgulayarak ibadet diline ontolojik bir anlam atfetmektedir:

“Dil bizim için bir duvar değil, bir ayna gibidir. O dilde ibadet ettiğimizde, sadece Tanrı’yı değil, kendi köklerimiz de görürüz. Yahudilerle aramızdaki fark tam da buradadır: Biz geçmiş i muhafaza etmiyoruz; biz geçmiş le birlikte yaşıyoruz. Her harf, her ses, o yaşamın bir parçası.”

K(3)'ün bu ifadesi, ibadet dilini yalnızca anlamsal bir araç olarak değil, varoluşu taşıyan bir bütünlük olarak konumlandırmaktadır. Dilin ses, biçim ve telaffuz boyutları, kutsal metnin ayrılmaz parçası olarak görülmekte; ibadet bu bütünlük aracılığıyla geçmişle kesintisiz bir süreklilik içinde icra edilmektedir. Bu yaklaşımda ibadet dili, hatırlanan bir miras olmaktan ziyade, yaşayan bir hafıza ve kimliğin sürekliliğini sağlayan ontolojik bir zemin işlevi görmektedir.

K(4) ibadet dilinin bireysel aidiyet ve saygı duygularını pekiştirdiğini ifade ederken, bu dili kullanmanın başkalarının görüşlerinden bağımsız bir öz değer meselesi olduğunu vurgulamaktadır:

“Başkalarının ibadetlerine, hangi dilde olursa olsun, saygı duyarız. Kendi ibadetlerimizi Yahudilerinkinden farklı bir dilde yerine getirdiğimizde ise, özsaygı ve aidiyet duygusu hissederiz. Daha önce de belirttiğim gibi, herkesin Tanrı'ya ibadet etme biçimine ve seçtiği yola saygı gösteririz. Bununla birlikte, binlerce yıl boyunca koruduğumuz kutsal dilimizle ibadet ediyor olmamız, bize güçlü bir öz değer ve kimlik bilinci kazandırmaktadır. Bu dil bizim için son derece anlamlıdır ve başkalarının yargısına tabi değildir.”

K(4)'ün bu ifadesi, ibadet dilinin dışsal karşılaştırmalardan bağımsız olarak bireysel ve kolektif öz değerın kaynağı olduğunu göstermektedir. Kutsal dil, başkalarının ibadet biçimlerine saygıyı dışlamadan, Samiri kimliğini içerden kuran ve güçlendiren bir unsur olarak konumlanmaktadır. Bu bağlamda ibadet dili, hem aidiyet duygusunu pekiştiren hem de tarihsel süreklilikten beslenen bir özsaygı alanı oluşturarak, kimliğin başkalarının yargısına ihtiyaç duymadan meşrulaştırılmasını sağlamaktadır.

Katılımcı ifadeleri, Samiri ibadetinde kullanılan dilin yalnızca sembolik değil, aynı zamanda teolojik, tarihsel ve kimliksel bir anlam taşıdığını göstermektedir. Antik Samiri dili, Tanrı'nın kelimasını ilk haliyle yansıtmaması nedeniyle, hem dini sadakatin hem de Yahudilerden ayrılan özgün Samiri kimliğinin temel taşı olarak görülmektedir. Bu yönüyle ibadet dili, kutsalla dünyevi olan arasında bir sınır; geçmişle bugün arasında bir köprü; toplulukla Tanrı arasında ise kesintisiz bir diyalog alanı işlevi görmektedir.

5. Diaspora Koşullarında Kimliğin Korunması ve Kültürel Direniş

Bu bölümde, Samiri topluluğunun diaspora koşullarında kimliğini nasıl muhafaza ettiği ve kültürel sürekliliği bir direnç biçimi olarak nasıl yeniden ürettiği ele alınmaktadır.

K(1) Nablus ve Holon dışında yaşayan Samiri olmadığını şu sözlerle ifade etmiştir:

“Nablus ve Holon’un dışında tam anlamıyla yaşayan bir Samiri yoktur.”

Bu ifade, Samiri kimliğinin belirli mekânlarla sıkı biçimde sınırlandığını ve topluluğun varlığını ancak Nablus ve Holon’daki tarihsel-dini merkezler etrafında sürdürebildiğini göstermektedir. Buna göre Samiri olmak, yalnızca inançsal bir aidiyet değil; mekânsal yakınlık, kolektif yaşam ve ortak ritüellerle mümkün kılınan yerleşik bir kimlik biçimi olarak tanımlanmaktadır. Bu durum, diaspora anlamında geniş bir dağılmanın değil, bilinçli mekânsal yoğunlaşmanın kimliğin korunmasında belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

K(2) Gerizim Dağı ve Holon’da yaşayan Samirilerle ilgili şu sözleri dile getirmektedir:

“Biz burada, Gerizim Dağı’nda yaşıyoruz, yani Samiri inancının merkezindeyiz. Geleneklerimizi, ibadet yerimizi, kutsal mekânlarımızı çevremizde yaşıyoruz. Bu da bizim kimliğimizi korumamızı kolaylaştırıyor. Bayramlarımız, kurbanlarımız, dilimiz, ibadetlerimiz... Hepsi burada doğrudan yaşıyor. Bizim için Samiri olmak, günlük yaşamla iç içe geçmiş bir şey. Ama Holon’da yaşayan Samiri kardeşlerimiz için bunun daha farklı olduğunu biliyoruz. Onlar daha geniş ve seküler bir toplumun içinde yaşıyorlar. İsrail’in resmî kurumlarıyla, modern şehir hayatıyla iç içeler. Bu yüzden orada yaşamak, Samiri kimliğini korumak açısından daha dikkat gerektiren bir durum. Tahminimce onlar, kimliklerini korumak için bazı özel yollar geliştiriyorlar. Mesela, topluluk içi evliliklere dikkat ederler; çünkü dış evlilik olduğunda geleneksel çizgiler zayıflayabilir. Kendi içlerinde sıkı sosyal bağlar kurarlar, çünkü etraflarında kendileri gibi çok az insan vardır. Gençlerin kimliğini unutmasını engellemek için ev içinde eğitim, dil öğretimi ve bayramlara bağlılık çok önemli olur. İbadet diline bağlı kalmaları, eski gelenekleri yaşatmaları, hatta bazı yemekleri ya da kıyafetleri özel günlerde kullanmaları da kültürel bir direnç göstergesidir. Yani onlar, Samiri kalmak için büyük şehirde sessiz ama bilinçli bir mücadele veriyorlar diyebilirim. Biz burada daha içe kapalı bir ortamda yaşıyoruz, ama onlar dış dünya ile iç gelenek arasında bir denge kurmaya çalışıyor. Bu kolay değil, ama yıllardır bunu başarıyorlar. Samiri bir birey nerede yaşarsa yaşasın, eğer kimliğini taşıyorsa, o hâlâ kutsal zincirin bir halkasıdır.”

Bu ifade, Samiri kimliğinin mekâna bağlı olarak farklı koruma stratejileriyle sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Gerizim Dağı'nda yaşayan Samiriler için kimlik, kutsal mekân, ibadet ve gündelik yaşamın doğal bütünlüğü içinde korunurken; Holon'daki Samiriler için kimlik daha bilinçli, seçici ve savunmacı pratiklerle ayakta tutulmaktadır. Büyük ve seküler bir toplum içinde yaşayan Holon Samirileri, iç evlilik, güçlü topluluk bağları, ev içi dinî eğitim, ibadet diline sadakat ve sembolik kültürel pratikler yoluyla kimliklerini muhafaza etmektedir. Bu durum, Samiri kimliğinin yalnızca mekânsal yakınlıkla değil, farklı toplumsal bağlamlarda geliştirilen kültürel direnç biçimleriyle süreklilik kazandığını göstermektedir.

K(3), diaspora yaşamını “sessiz bir mukavemet” olarak tanımlamakta ve Holon'da yaşayan Samirilerin kimliklerini koruma biçimlerini dört temel başlık altında açıklamaktadır:

Gerizim dışında yaşayan kardeşlerimizin durumu bizim için dua konusu kadar önemlidir. Holon'daki Samiriler, kimliklerini yüksek sesli ya da görünür bir mücadeleyle değil; gündelik hayat içinde yapılan küçük fakat bilinçli tercihler yoluyla sürdürmektedir. Bu stratejiler, ibadet ve kültür dilinin canlı tutulması, ritüel takvimin seküler zamandan bağımsız biçimde uygulanması, evliliklerin topluluk içi sürekliliği gözeterek düzenlenmesi ve kimliği görünür kılmaktan ziyade kuşaktan kuşağa aktarılmasına odaklanan bir anlayış etrafında şekillenmektedir. Diasporadaki Samiri varlığı bize şunu kanıtıyor: Gerizim'den uzakta yaşamak kutsal zincirin dışında olmak demek değildir.

Bu ifade, diaspora koşullarında Samiri kimliğinin açık bir karşıtlık ya da kamusal görünürlük üzerinden değil, gündelik yaşam pratiklerine gömülü bilinçli tercihler yoluyla korunduğunu göstermektedir. Kimliğin sürekliliği, dilin muhafazası, ritüel zamanın seküler düzenden ayrıştırılması, evlilik yoluyla topluluk sınırlarının korunması ve aktarımın kuşaklar arası devamlılığına verilen önem üzerinden sağlanmakta; böylece kültürel varoluş, sessiz fakat istikrarlı bir direnç biçimi olarak sürdürülmektedir. Gerizim'den fiziksel olarak uzak olmak, Samiri kimliğinin ve ilahî ahde bağlılığın sona erdiği anlamına gelmemekte; kutsal zincir, mekândan bağımsız biçimde inanç, pratik ve sadakat yoluyla varlığını sürdürmektedir.

Sonuç olarak diaspora koşullarında yaşayan Samiri bireylerin kimliğe yönelik yaklaşımları, yalnızca geleneksel pratikleri sürdürmekten ibaret değildir; aynı zamanda, bilinçli bir koruma ve uyarılma sürecini de kapsamaktadır. Holon gibi şehirleşmiş bölgelerde, Samiri kimliği; dil, ritüel zamanları, evlilik yapısı ve ibadet biçimleri gibi çeşitli araçlarla görünürlüğünü kaybetmeden sürdürülmektedir. Bu stratejiler, bir yandan kültürel direnişin incelikli yollarını ortaya koyarken, diğer yandan da kimliğin zamana ve mekâna dirençli bir aidiyet biçimi olduğunu göstermektedir.

5.1. Kuşaklar Arası Aktarım Yoluyla Kimliğin Geleceğe Taşınması

Bu bölümde, Samiri kimliğinin sürekliliğinin kuşaklar arası aktarım yoluyla nasıl sağlandığı ele alınmaktadır.

K(1) Samiri kimliğini korumanın en önemli yolunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Kimliğimizi korumanın en önemli yolu, atalarımızdan bize aktarılan uygulamaları sürdürmek ve her şeyden önce Tevrat’ta emredilenlere bağlı kalmaktır. Atalarımızdan öğrendiğimize göre, Tevrat’ta bir konu hakkında açık bir hüküm varsa ona uyulur; görüş ayrılığı bulunan ya da açıklama gerektiren durumlarda ise, gerek günlük hayatta gerekse helal-haramla ilgili dinî meselelerde, büyüklerimize danışılır ve onların rehberliği esas alınır.”

K(1)’in ifadeleri, Samiri kimliğinin korunmasında normatif referansın Tevrat olduğunu; bu metnin açık hükümlerinin bağlayıcı, yoruma açık alanlarda ise topluluk içi otoritenin belirleyici kabul edildiğini göstermektedir. Kimliğin sürekliliği, bireysel tercihten ziyade atalara dayalı uygulamaların sürdürülmesi ve büyüklerin rehberliğiyle kurumsallaşan kolektif bir aktarım mekanizması üzerinden temellenmektedir.

K(1) Samirilerin geleceğine dair görüşlerini şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Geleceğe dair soruya gelince; bu değerlere bağlı kaldığımız sürece geleceğimizin iyi olacağına inanıyorum. Ancak teknolojinin yanlış ve ölçsüz kullanımı bazı olumsuz sonuçlar doğurabilir. Çünkü teknoloji hem faydalı hem de zararlı yönler barındırmaktadır.”

K(1)’in söylemleri Samiri toplumunun geleceğini değer sürekliliği ile ilişkilendirdiğini; kültürel ve dinî bağlılığın korunduğu ölçüde kolektif varlığın güvence altına alındığını ortaya koymaktadır. Teknoloji ise bu çerçevede başlı başına olumsuzlanmamakta, ancak denetimsiz ve ölçsüz kullanımının kimlik aktarımı ve

kültürel bütünlük açısından risk oluşturabileceği vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım, modern unsurların ancak geleneksel değerlerle sınırlandığı ölçüde meşru kabul edildiğini göstermektedir.

K(1) Samiri toplumunun dini konulardaki bağlılığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Amaç, çocukların gelecekte de dinlerine ve kimliklerine bağlı bireyler olarak yetişmeleridir. Elbette, aileler arasında yaklaşım farkları olabilir; kimi aileler daha muhafazakâr olabilir. Ancak genel olarak toplum dinî konularda bağlılığını sürdürmekte ve temel ibadetler ile gelenekler konusunda bir gevşeklik görülmemektedir. Şükürler olsun ki, muhafazakâr bir toplumuz ve eğitim, terbiye ve çocuklara değerlerin aktarılması yoluyla bu yapıyı gelecekte de korumayı umut ediyoruz.”

K(1)'in ifadesi, Samiri toplumunda dinî bağlılığın bilinçli ve süreklilik hedefli bir toplumsal tutum olarak benimsendiğini ortaya koymaktadır. Çocukların dinî ve kimliksel değerlerle yetiştirilmesi, kültürel devamlılığın temel güvencesi olarak görülmekte; aileler arasındaki muhafazakârlık düzeyi farklılıkları ise ortak dinî çerçevenin korunmasını zayıflatmamaktadır. Eğitim, terbiye ve değer aktarımı, mevcut dinî disiplinin geleceğe taşınmasında merkezi bir araç olarak konumlandırılmaktadır. Katılımcının söylemi Samiri topluluğunun geleceğine yönelik iyimser ancak temkinli bir bakış açısını yansıtmaktadır. Topluluğun kimliğini sürdürebilmesinde en belirleyici unsur, Tevrat'a bağlılık ve geleneksel uygulamaların kesintisiz biçimde aktarılması olarak öne çıkmaktadır. Bu aktarım süreci yalnızca bilgi temelli değil, aynı zamanda topluluk hiyerarşisi ve büyüklerin rehberliği aracılığıyla desteklenen kolektif bir bilinç inşasıdır. Öte yandan teknolojik gelişmelerin topluluk üzerinde hem tehdit hem fırsat oluşturabileceği yönündeki farkındalık, güncel dünyayla teması olan bir dini muhafazakârlık biçiminin varlığını da göstermektedir. Samiri ebeveynlerin çocuklarını koruma ve yönlendirme konusundaki sorumluluklarının altı çizilirken, kimlik aktarımının sadece ritüellerle değil, aynı zamanda bilinçli bir kültürel koruma stratejisiyle gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Tüm bu unsurlar, Samiri kimliğinin

geleceğe taşınmasında bireysel sadakatten çok, topluluk içi dayanışma ve eğitim temelli kolektif bir direnci işaret etmektedir.

Mülakat verileri Samiri kimliğinin hem mekânsal aidiyet hem de kuşaklar arası aktarım yoluyla süreklilik kazanan çok katmanlı bir yapı sergilediğini ortaya koymaktadır. Samiri topluluğu açısından kimlik, yalnızca inanç temelli bir mensubiyet değil; kutsal mekânla kurulan ilişki, kolektif yaşam biçimi ve ritüellerin gündelik hayata içkinliğiyle anlam kazanan yerleşik bir varoluş biçimidir. Nablus/Gerizim Dağı ve Holon örnekleri, kimliğin farklı toplumsal bağlamlarda farklı koruma stratejileriyle sürdürülebildiğini göstermektedir. Gerizim Dağı'nda kimlik, doğal ve içe kapalı bir bütünlük içinde korunurken; Holon'daki Samiriler için kimlik, bilinçli, seçici ve savunmacı pratikler aracılığıyla yeniden üretilmektedir.

Diaspora koşullarında geliştirilen bu pratikler, açık bir karşıtlık ya da kamusal görünürlükten ziyade, gündelik hayatın içine yerleşmiş “sessiz bir direnç” biçimi olarak tezahür etmektedir. Dilin muhafazası, ritüel zamanın seküler zamandan ayrıştırılması, iç evlilik, ev içi dinî eğitim ve kuşaklar arası aktarım, bu direncin temel unsurlarını oluşturmaktadır. Böylece Samiri kimliği, mekânsal dağılmaya rağmen çözülmeyen; aksine farklı bağlamlarda yeniden uyarlanan bir aidiyet biçimi olarak varlığını sürdürmektedir. Kuşaklar arası aktarım ise bu sürekliliğin en belirleyici dinamiği olarak öne çıkmaktadır. Tevrat merkezli normatif yapı, büyüklerin rehberliği ve aile içi eğitim, kimliğin bireysel tercihlerden ziyade kolektif bir bilinç üzerinden geleceğe taşınmasını sağlamaktadır. Teknolojiye yönelik temkinli yaklaşım, Samiri toplumunun modern dünyayla tamamen kopmadan fakat geleneksel sınırlarını muhafaza ederek var olma çabasını yansıtmaktadır. Sonuç olarak Samiri kimliği, hem mekâna hem de zamana dirençli; kültürel, dinî ve toplumsal unsurların bilinçli bir şekilde korunmasıyla süreklilik kazanan kolektif bir varoluş biçimi olarak şekillenmektedir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu araştırma, kökenlerini kadim İsrailoğulları geleneğine dayandıran ve modern çağın homojenleştirici ve asimilasyoncu dinamikleri karşısında varlığını sürdürmeye çalışan Samiri topluluğunun, dinsel bir alt kültür grubu olarak kimliğini nasıl inşa ettiğini ve bu kimliğin sürekliliğini hangi toplumsal, mekânsal ve dinsel stratejiler aracılığıyla sağladığını incelemiştir. Din sosyolojisinin kimlik, kutsal, sınır ve toplumsal denetim kavramları çerçevesinde ele alınan bulgular, Samiriliğin yalnızca belirli teolojik kabullere indirgenebilecek bir inanç sistemi olmadığını; aksine gündelik hayatın tüm alanlarını kuşatan, normatif ve bütüncül bir yaşam tarzı sunduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmadan elde edilen veriler, Samiri kimliğinin sürekliliğinin, bireysel dindarlık pratiklerinden ziyade kolektif aidiyet biçimleri üzerinden inşa edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda Samirilik, yalnızca kutsal metin yorumlarıyla tanımlanan bir mezhep yapısından ziyade, evlilik pratikleri, ritüel takvim, ibadet dili, mekân algısı ve topluluk içi hiyerarşi gibi unsurlar aracılığıyla işleyen çok katmanlı bir sosyal düzen olarak belirlemektedir. Kimliğin korunması, bireysel tercihlere bırakılmamakta; aksine kolektif normlar ve topluluk içi denetim mekanizmalarıyla sürekli olarak yeniden üretilmektedir.

Bu çalışmanın saha gözlemleri ve derinlemesine mülakatlardan elde edilen bulguları, Gerizim Dağı'nın Samiri kimliğinin inşasında ve sürekliliğinde ikame edilemez bir merkez işlevi gördüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır. Din sosyolojisinde kutsal mekânın toplumsal düzen kurucu rolüne işaret eden yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirildiğinde, Gerizim Dağı'nın Samiri topluluğu için yalnızca tarihsel ya da sembolik bir referans değil; aynı zamanda kozmolojik, ritüel ve normatif düzeylerde işleyen bir *axis mundi* olduğu görülmektedir. Kudüs'ün kutsallığının bilinçli biçimde reddedilmesi ve tüm ibadet, takvim ve ritüel pratiğin Gerizim merkezli olarak yapılandırılması, Samiri kimliğinin hâkim Yahudi kutsal coğrafyasından ayrışmasını mekânsal düzlemde de görünür kılmaktadır. Bu mekânsal ayrışma, Samirilerin

yaşadıkları yerleşim düzenlerinde de belirginleşmektedir. Nablus ve Holon gibi merkezlerde topluluğun bir arada yaşamayı tercih etmesi, yalnızca demografik bir zorunluluğun değil, bilinçli bir kimlik koruma stratejisinin ürünüdür. Bu bağlamda ortaya çıkan yerleşim biçimi, klasik anlamda dışlayıcı bir gettolaşmadan ziyade, topluluğun kendi iç normlarını, ritüellerini ve değerler sistemini muhafaza etmeye yönelik “koruyucu bir mekânsal yoğunlaşma” olarak değerlendirilmelidir. Mekânın bu şekilde örgütlenmesi, Samiri topluluğunun hâkim kültürle ilişkisini tamamen koparmadan fakat sınırlarını net biçimde muhafaza ederek sürdürmesine imkân tanımaktadır.

Araştırma bulguları, kutsal mekânın gündelik hayatın merkezine yerleştirilmesinin, bireysel dindarlığı sürekli olarak kolektif denetimle ilişkilendirdiğini de göstermektedir. Gerizim Dağı etrafında şekillenen kutsallık algısı, yalnızca belirli ritüel zamanlarda değil, gündelik pratiklerin tamamında bireyi kutsal bir çerçeve içinde tutmakta; böylece toplumsal denetim mekanizmalarının içselleştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu durum, kutsal mekânın yalnızca inanç üretmeyen, aynı zamanda davranış düzenleyen ve normatif uyumu güçlendiren bir yapı taşı olduğunu teyit etmektedir. Bu çalışma, Samiri kimliğinin sürdürülebilirliğinde mekânın pasif bir arka plan unsuru değil; aktif, kurucu ve düzenleyici bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Gerizim Dağı etrafında örülen kutsal coğrafya, Samiri topluluğunu hem dinsel hem kültürel hem de mekânsal düzeyde bir alt kültür birimi olarak tanımlanabilir kılmakta; kimliğin sürekliliğini ise ritüel pratikler, mekânsal yoğunlaşma ve toplumsal denetimin iç içe geçtiği bütüncül bir yapı üzerinden sağlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, azınlık dinî topluluklarda mekân–kimlik–toplumsal kontrol ilişkisini din sosyolojisi literatürüne özgün bir örnek üzerinden katkı sunmaktadır.

Araştırma bulguları, Samiri kimliğinin inşasında ve sürekliliğinde “metinsel saflık” ya da diğer bir ifadeyle otantiklik iddiasının belirleyici bir rol oynadığını ortaya

koymaktadır. Samiri topluluğunun kutsal metin anlayışı, yalnızca Musa'ya atfedilen Pentateuch ile sınırlandırılmakta; Yahudi geleneğinde normatif otoriteye sahip olan Rabbani literatür (Talmud, Mişna ve benzeri metinler) ise bağlayıcı ve belirleyici kaynaklar olarak kabul edilmemektedir. Bu tercih, yalnızca teolojik bir farklılaşma olarak değil, aynı zamanda Samiri kimliğinin sınırlarını çizen temel bir sosyokültürel ayırışma mekanizması olarak işlev görmektedir. Bu durum, kutsal metnin sınırlandırılması yoluyla dinsel otoritenin merkezîleştirilmesi ve yoruma kapatılması süreciyle ilişkilendirilebilir. Samiri geleneğinde metnin genişletilmesine ya da çoğul yorum katmanlarıyla yeniden üretilmesine mesafeli yaklaşım, kolektif kimliğin korunmasına hizmet eden bir normatif katılık üretmektedir. Bu bağlamda metinsel saflık iddiası, bireysel inanç alanını sınırlayan bir kısıtlama olmaktan ziyade, topluluğun bütünlüğünü ve tarihsel sürekliliğini güvence altına alan bir kimlik koruma stratejisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Araştırmadan elde edilen veriler, bu teolojik tutumun Samiriler tarafından bilinçli bir biçimde sahiplenildiğini ve grup üyelerinin kendilerini “gerçek İsrailoğulları” ya da “Muhafızlar” (Shamerim) olarak tanımladıklarını göstermektedir. Bu öz tanımlama, din sosyolojisinde “seçilmiş marjinallik” olarak kavramsallaştırılabilecek bir konuma işaret etmektedir. Buna göre Samiri topluluğu, ana akım dinsel yapılar karşısındaki marjinal konumunu bir dışlanmışlık göstergesi olarak değil; aksine tarihsel doğruluk, teolojik saflık ve ilahî emanete sadakat iddiasının bir sonucu olarak yorumlamaktadır. Marjinallik, bu çerçevede, zorunlu bir konumlanma değil; bilinçli ve meşrulaştırılmış bir kimlik tercihi hâline gelmektedir. Bu seçilmiş marjinallik, Samiri topluluğunun dış dünyayla kurduğu ilişki biçimini de belirlemektedir. Teolojik katılık, dışarıdan gelen dinsel etkilerin, yorumların ve pratiklerin filtrelenmesini sağlayan zihinsel ve sembolik bir sınır işlevi görmektedir. Bu sınır, modern toplumlarda sıklıkla gözlemlenen dinsel melezleşme ve asimilasyon

süreçlerine karşı, Samiri kimliğini koruyan bir “bilişsel baraj” oluşturmaktadır. Böylece kutsal metnin sınırlılığı, yalnızca inanç alanında değil; eğitimden gündelik pratiklere, ritüel düzenlemeden evlilik tercihinin kadar uzanan geniş bir toplumsal alanda düzenleyici bir rol üstlenmektedir. Bu bağlamda Samiri kimliğinin metinsel saflık iddiası üzerinden kurulan güçlü bir normatif çerçeveye dayandığını ortaya koymaktadır. Pentateuch merkezli kutsal metin anlayışı, Samiriliği yalnızca teolojik açıdan değil; aynı zamanda sosyolojik düzlemde de kapalı, tutarlı ve dirençli bir dinsel alt kültür modeli hâline getirmektedir. Bu yönüyle Samiri topluluğu, modern dünyada azınlık dinî grupların kimliklerini nasıl bilinçli sınırlandırmalar, sembolik ayrışmalar ve otantiklik iddiaları üzerinden muhafaza ettiklerine dair din sosyolojisi literatürüne önemli bir ampirik örnek sunmaktadır.

Araştırma bulguları, Samiriliğin dinsel bir alt kültür olarak sürekliliğini ve görece başarısını, modern hayatın normlarına uyum sağlama yönünde ritüel esnekliğe gitmemesinde; aksine geleneksel dinsel pratikleri tarihsel formlarıyla muhafaza etmesinde bulduğunu göstermektedir. Bu durum, sekülerleşme ve rasyonelleşme süreçleri karşısında birçok dinî grubun yaşadığı çözülmenin aksine, ritüel katılımın topluluk içi dayanışmayı güçlendiren bir unsur olarak işlev gördüğüne işaret etmektedir. Samiri topluluğunda ritüeller, sembolik düzeyde temsil edilen pratikler olmaktan ziyade, kolektif kimliği bedensel ve duygusal düzlemde yeniden üreten toplumsal eylemler niteliği taşımaktadır.

Özellikle kurban ibadetinin kadim usullere uygun biçimde, kanlı bir ritüel eşliğinde ve topluluğun tamamına yakınının fiziksel katılımıyla icra edilmesi, Samiri kimliğinin her yıl yeniden teyit edildiği temel ritüel alanlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bu ritüel, bireysel bir ibadet pratiğinden ziyade, “biz” bilincini kolektif hafıza ve ortak deneyim üzerinden pekiştiren bir toplumsal bütünleşme mekanizmasıdır.

Din sosyolojisi bağlamında değerlendirildiğinde, bu tür yoğun ritüel pratiklerin, grup üyeleri arasında duygusal bağları güçlendirdiği ve kolektif kimliği somutlaştırdığı görülmektedir. Ritüelin modern hassasiyetlere göre yumuşatılmaması ya da sembolikleştirilmemesi, kutsal olanla kurulan ilişkinin sürekliliğini ve ciddiyetini koruma amacına hizmet etmektedir.

Araştırma verileri, Samiri topluluğunda gündelik hayatı düzenleyen dinsel yasak ve yükümlülüklerin, kimliğin sınırlarını çizmede merkezi bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Beslenme kanunları, her ne kadar koşer ve helal uygulamalarıyla bazı benzerlikler taşısa da Samiri geleneğine özgü yorum ve uygulamalarla farklılaşmakta; bu farklılıklar gündelik pratikler aracılığıyla sürekli olarak görünür kılınmaktadır. Bu tür gündelik düzenlemeler, yalnızca bireysel dindarlığı değil, topluluğun iç bütünlüğünü ve dış dünyadan sembolik ayrışmasını da pekiştirmektedir.

Evlilik pratikleri ise Samiri kimliğinin korunmasında en keskin sınır mekanizmalarından biri olarak öne çıkmaktadır. Dışarıdan evliliğin yasaklanması, demografik açıdan topluluğun biyolojik devamlılığını risk altına sokabilecek bir unsur olmasına rağmen, araştırma bulguları bu durumun topluluk tarafından bilinçli bir tercih olarak meşrulaştırıldığını göstermektedir. Bu bağlamda evlilik yasağı, biyolojik çoğalmadan ziyade kültürel ve dinsel safiyetin korunmasını önceleyen bir “bekâ stratejisi” olarak işlev görmektedir. Bu tercih, alt kültür gruplarının varlıklarını niceliksel büyüme üzerinden değil, niteliksel süreklilik ve normatif tutarlılık üzerinden sürdürme eğilimiyle örtüşmektedir.

Bu çalışma, Samiriliğin modern dünyada varlığını sürdürebilmesinin temelinde, ritüellerin, gündelik yasakların ve evlilik normlarının gevşetilmesi değil; aksine bu unsurların bilinçli bir katılıkla korunmasının yattığını ortaya koymaktadır. Ritüel katılım, gündelik hayatın dinsel olarak düzenlenmesi ve sosyal sınırların net biçimde çizilmesi,

Samiri topluluğunu yalnızca teolojik açıdan değil; sosyolojik düzlemde de tutarlı, dirençli ve bütünleşmiş bir dinsel alt kültür hâline getirmektedir. Bu yönüyle Samiri örneği, modernleşme karşısında kimliğini koruyan azınlık dinî toplulukların, esneklik yerine sınır ve disiplin üzerinden nasıl süreklilik sağlayabildiklerini göstermesi bakımından din sosyolojisi literatürüne özgün bir katkı sunmaktadır.

Araştırmanın en dikkat çekici sonuçlarından biri, Samiri topluluğunun moderniteyle kurduğu ilişkinin ne bütünüyle reddiyeci ne de koşulsuz uyumcu bir karakter taşımasıdır. Bulgular, Samirilerin modern dünyayla “seçici eklemlenme” olarak tanımlanabilecek bir ilişki biçimi geliştirdiklerini göstermektedir. Bu çerçevede topluluk üyeleri, modern eğitimi, teknolojik araçları ve ekonomik imkânları pragmatik bir biçimde kullanmakta; buna karşılık inanç sistemi, kutsal dil, aile yapısı ve evlilik normları gibi kimliğin kurucu unsurlarında gelenekçi ve muhafazakâr bir tutumu sürdürmektedir. Böylece modernite, Samiri topluluğu için kimliği dönüştüren bir tehditten ziyade, sınırları dikkatle çizilmiş bir araçlar bütünü olarak işlev görmektedir. Bu durum, modernleşmenin dinî topluluklar üzerinde zorunlu olarak sekülerleştirici ya da çözücü bir etki yaratmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Samiri örneğinde modernleşme, kutsal alanın daralmasına değil; aksine kutsal olanın daha net biçimde tanımlanmasına ve korunmasına yol açmaktadır. Topluluk, modern dünyanın sunduğu imkânları “çekirdek kimlik alanları” ile “işlevsel alanlar” arasında bilinçli bir ayırım yaparak kullanmaktadır. Eğitim, meslek ve teknoloji işlevsel alanlar kapsamında esnekliğe açık tutulurken; inanç, ritüel, dil ve soy temelli aidiyetler müzakereye kapalı alanlar olarak muhafaza edilmektedir.

Araştırma bulguları, bu seçici eklemlenmenin özellikle dijitalleşme bağlamında görünür hâle geldiğini ortaya koymaktadır. Samiri topluluğu, sosyal medya platformları, dijital arşivler ve çevrim içi yayınlar aracılığıyla hem kendi tarihsel anlatısını görünür

kılmakta hem de çoğu zaman marjinalleştirilen dinsel kimliğini küresel kamusal alana taşımaktadır. Bu durum, teknolojinin Samiriler açısından asimilasyonun bir taşıyıcısı değil; aksine tarihsel meşruiyet iddialarını güçlendiren ve kolektif hafızayı muhafaza eden bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Böylece modern iletişim kanalları, topluluğun dış dünyaya açıldığı bir çözülme alanı olmaktan ziyade, kontrollü bir temsil ve tanıtım mekanizması hâline gelmektedir. Bu bağlamda Samiri deneyimi, küreselleşme karşısında dinsel alt kültürlerin zorunlu olarak yok olacağı yönündeki determinist yaklaşımlara eleştirel bir perspektif sunmaktadır. Araştırma, küçük ve kapalı bir topluluğun dahi modern araçları seçici biçimde kullanarak kimliğini koruyabileceğini, hatta bu araçlar sayesinde kendini yeniden tanımlama ve görünür kılma kapasitesi kazanabileceğini ortaya koymaktadır. Din sosyolojisi açısından bu durum, gelenek ile modernliğin birbirini dışlayan değil; belirli sınırlar dâhilinde yeniden düzenlenebilen toplumsal alanlar olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, Samiriliğin modern dünyada varlığını sürdürebilmesinin temelinde, moderniteye karşı mutlak bir direnç değil; bilinçli bir ayrıştırma ve seçici uyum stratejisinin yattığını ortaya koymaktadır. Seçici eklemlenme modeli, Samiri topluluğunu hem tarihsel sürekliliğe bağlı hem de çağdaş dünyayla iletişim kurabilen bir dinsel alt kültür hâline getirmekte; bu yönüyle modernleşme, sekülerleşme ve küreselleşme tartışmalarına din sosyolojisi perspektifinden önemli bir ampirik katkı sunmaktadır.

Bu araştırma, Samiri topluluğunun Ortadoğu'nun çok katmanlı dinsel mozaïği içerisinde sayısal açıdan en küçük gruplardan biri olmasına rağmen, kimlik bilinci ve süreklilik kapasitesi bakımından en dirençli yapılardan birini temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Samirilerin bu direnci, rastlantısal ya da yalnızca tarihsel koşullara bağlı bir durum değil; bilinçli biçimde inşa edilmiş ve kuşaklar boyunca yeniden üretilmiş bir

kimlik stratejisinin sonucudur. Araştırma bulguları, bu stratejinin temelinde güçlü bir tarihsel anlatının, kutsal mekân merkezli mekânsal aidiyetin ve ödün verilmeden sürdürülen ritüel sistemin yer aldığını göstermektedir.

Din sosyolojisi perspektifinden değerlendirildiğinde, Samiri kimliğinin sürekliliği, yalnızca inanç içeriklerinin korunmasına değil; bu inançların toplumsal pratikler, mekânlar ve semboller aracılığıyla sürekli olarak görünür kılınmasına dayanmaktadır. Topluluk, tarihsel anlatısını geçmişe ait donuk bir miras olarak değil, bugünle doğrudan ilişkilendirilen canlı bir referans sistemi olarak kullanmakta; bu anlatı aracılığıyla hem kendi iç bütünlüğünü güçlendirmekte hem de dış dünyaya karşı meşruiyet üretmektedir. Böylece tarih, Samiriler açısından yalnızca hatırlanan bir geçmiş değil, kimliğin bugünde yeniden kurulmasını sağlayan kurucu bir unsur hâline gelmektedir.

Araştırma, mekânsal aidiyetin de bu dirençli kimlik yapısında belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Kutsal mekânın merkezîleştirilmesi, yalnızca ibadet pratiğini düzenleyen bir unsur değil; aynı zamanda topluluğun sınırlarını somutlaştıran ve kolektif hafızayı mekân üzerinden sabitleyen bir mekanizma olarak işlev görmektedir. Bu durum, kutsal mekânın din sosyolojisinde yalnızca sembolik değil, aynı zamanda düzenleyici ve bütünleştirici bir işlev üstlendiğini bir kez daha teyit etmektedir.

Öte yandan Samiri örneği, dinsel bir alt kültürün varlığını sürdürebilmesi için hegemonik kültürlerle ilişkisini tamamen koparmak zorunda olmadığını; aksine bu ilişkiyi sürekli bir sınır müzakeresi içinde yönetmesi gerektiğini göstermektedir. Samiriler, hâkim kültürle temas hâlinde olmalarına rağmen, bu teması kimliğin çekirdek alanlarını dönüştürmeyecek biçimde sınırlandırmakta ve denetlemektedir. Bu bağlamda

sınırlar, sabit ve değişmez çizgiler olmaktan ziyade, kimliğin her kuşakta yeniden tanımlandığı dinamik müzakere alanları olarak ortaya çıkmaktadır.

Araştırmanın en önemli sonuçlarından biri, Samiri topluluğunun sembolik sermayesini—özellikle kutsal dil, soy kütüğü ve metinsel otantiklik iddialarını—kuşaklar arası aktarımda merkezî bir konuma yerleştirmesidir. Bu unsurlar, yalnızca geçmişe aidiyetin göstergeleri değil; aynı zamanda topluluğun bugününü düzenleyen ve geleceğini güvence altına alan normatif araçlar olarak işlev görmektedir. Sembolik sermayenin bu şekilde merkezîleştirilmesi, Samiri kimliğini niceliksel büyümeden bağımsız olarak niteliksel süreklilik üzerinden var kılmaktadır.

Araştırmanın en dikkat çekici bulgularından biri, Samiri kimliğinin katı bir kapalılıktan ziyade, ‘seçici bir geçirgenliğe’ sahip olmasıdır. Osmanlı fesi kullanımı, grubun dış dünyadan gelen etkileri bütünüyle reddetmek yerine, bu etkileri kendi inanç sistemi içerisinde yeniden anlamlandırarak ‘kutsallaştırdığını’ göstermektedir. Siyasal bağlamı yitiren bir nesnenin (fes), dini bir ritüel nesnesine dönüşmesi, topluluğun tarihsel etkileşimlere açık ancak kendi özünü koruma noktasında yaratıcı bir stratejiye sahip olduğunu belgelemektedir.

Filistin toplumuyla kurulan sosyal temasların bir ‘tehdit’ değil ‘olumlu bir gelişim’ olarak algılanması, Samiri kimliğinin ‘çatışmacı olmayan bir azınlık stratejisi’ izlediğini ortaya koymaktadır. Ziyaretleşme ve ortak çalışma gibi pratikler, topluluğun sosyal yaşamda uyum, dini analda ise mutlak farklılık ilkesini benimsediğini göstermektedir. Bu bulgu, Samirilerin modernleşme ve çevre kültürlerin etkisine karşı geliştirdikleri savunma mekanizmalarının, mutlak bir izolasyon değil; kontrollü ve sınırları önceden belirlenmiş bir etkileşim olduğunu kanıtlamaktadır.

Bu alışma, Samirilik rneği üzerinden, dinsel alt kültürlerin modern dünyada yok olmaya mahkm yapılar olmadığını; aksine güçlü sembolik sınırlar, ritüel srekliplik ve bilinçli kimlik stratejileri aracılığıyla varlıklarını sürdürebileceklerini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle araştırma, azınlık dinî topluluklarda kimlik inşası, sınır koruma ve kültürel direnç mekanizmalarına ilişkin din sosyolojisi literatürüne hem kuramsal hem de ampirik düzeyde özgün bir katkı sunmaktadır.

Bununla birlikte, gelecek çalışmalarda Nablus ve Holon yerleşimleri arasındaki sosyo-psikolojik farklılıkların daha derinlikli biçimde incelenmesi önem arz etmektedir. Dışarıdan gelen “Samiri olmayan gelinler” olgusunun topluluğun genetik ve kültürel yapısı üzerindeki uzun vadeli etkileri ise boylamsal araştırmalar aracılığıyla takip edilmelidir. Ayrıca dijital mecraların, özellikle sosyal medyanın, Samiri gençlerinin kimlik algısı üzerindeki rolü yeni saha çalışmalarıyla ele alınabilecek önemli araştırma alanları arasında yer almaktadır.

KAYNAKÇA

- Abu'l-Fath. *The Kitâb al-Tarikh of Abu' l-Fath*. çev. Paul Stenhouse. Sydney: Mandelbaum Trust, 1985.
- Adler, Elkan N. - Seligsohn, M. *Une Nouvelle Chronique Samaritaine*. Revue Des Etudes Juives, 1902.
- Akdoğan, Ali. *Din Sosyoloji*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Albayrak, İsmail. "'Isra'iliyyat and Classical Exegetes' Comments on the Calf with a Hollow Sound Q.20:83-98/7:147-155 with Special Reference to Ibn 'Atiyya". *Journal of Semitic Studies* 47/1 (2002), 39-65.
- Albayrak, İsmail. *Qur'anic Narrative and Isra'iliyyat in Western Scholarship and in Classical Exegesis*. The University of Leeds, Doktora Tezi, 2000.
- Âlûsî, Mahmud el-. *Rûhu'l-Me'ânî*. ed. Muhammed Hüseyin el-Arab. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.
- Aydoğdu, Hüseyin. "Modern Kimlikte Öznenin Ölümü". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 10 (2004).
- Bauman, Zygmunt. *Parçalanmış Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Benice, Etem İzzer. "Kültür". *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 07 Ocak 2026. <https://sozluk.gov.tr>
- Boltanski Aubin, Emma - Gauthier, Claudine. *Penser la fin du monde*. Cnrs Éditions, 2014.
- Brake, Michael. *The Sociology of Youth Cultures and Youth Subcultures*. USA and Canada: Routledge, 1985.
- Briggs, Asa. "Kültür". çev. Sevim Kebeli. *Milli Folklor* 19/74 (2007).
- Bulubay, Can. *Rock Kültürünün İstanbul'daki Yansımaları Üzerinden Küreselleşmenin Kültürel Boyutunun İncelenmesi: Kemancı Rock Bar Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Burke, Peter. *Kültür Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Connolly, William E. *Kimlik ve Farklılık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

- The Samaritan Chronicle: Or the Book of Joshua the Son of Nun.* çev. Oliver Turnbull Crane. New York: John B. Alden, 1890.
- Crown, Alan D. vd. (ed.). *A Companion to Samaritan Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- Crown, Alan Dawid - Davey, Lucy. *New Samaritan Studies of the Société D'Études Samaritaines*. Sidney: Mandelbaum University of Sidney, 1995. Basım, ts.
- Cürcânî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-. *Durcu'd-Durer*. ed. Tal'at Salah el-Ferhân Muhammed Edib Şekur. Amman: Daru'l-Fıkr, 2009.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Ziya Gökalp'e Göre Kültür ve Medeniyet İlişkisi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26/Ölümünün 100. yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı (2024), 85-96.
- Çınar, Ramazan - Çapcıoğlu, İhsan. "Dinî-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi: Altındağ Olayları Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024).
- Çınar, Rüveyda. "Halk İnanışlarında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Kabullerin Dini-Edebi Metinlere Yansıması". *Halk İnanışları ve Uygulamaları*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Dalbay, Ramazan Saim. "Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/31 (2018).
- Dexinger, Ferdinand. *Samaritan Eschatology*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Eroğlu, Feyzullah. *Davranış Bilimleri*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2006.
- es-Süyûtî. *ed-Durru'l-Mensûr*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkez Hicr, 2003.
- Gaster, Moses. *Samaritan Eschatology*. Search Publishing Company, 1932.
- Gaster, Moses. "The Chain of Samaritan High Priests". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*.
- Gennep, Arnold van. *Geçiş Ritleri*. İstanbul: Nora Kitap, ts.
- Gerçekcioğlu, Fatma. *Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri-Yahudi İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Gleason, Philip. "Identifying Identity: A Semantic History". *Journal of American History* 69/4 (1983).
- Güvenç, Bozkurt. *Kültür ve Demokrasi*. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Ğarnâtî, Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-. *el-Bahru'l-Muhît*. ed. Adil Ahmed Ali Muavvad. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an*. çev. Abdulaziz Hatip - Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hararî, Muhammed Emin el-. *Hadâiku'r-Rûh ve'r-Reyhân*. ed. Haşim Muhammed Mehdi. Beyrut: Daru Tavkî'n-Necât, 2008.
- Hebdige, Dick. *Altkültür Tarzın Anlamı*. İstanbul: Urzeni Yayinevi, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak. *el-Muharrerü'l-Vecîz*. ed. Mecd Mekki. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2010.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Şihâbeddin Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. ed. Mustafa es-Seyyid Muhammed. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- Jenks, Chris. *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Kaymas, Serhat. "Egemen Direniş Olarak Alt Kültürü Okumak: Alt Kültür Örüntüsü Olarak Ankaralı Şarkıcıları Anlamlandırmaya Dair Bir Deneme". *Sosyal Bilimler Dergisi / Journal of Social Sciences* 5/2 (2012).
- Kelbî, Muhammed b. Ahmed el-. *Kitâbu't-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*. ed. Rıza Fezah el-Himâmî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Koç, Aslıhan. *Kent Yaşamında Marjinal Bir Alt Kültür: Tofaş Serisi Kullanıcıları (Sivas Örneği)*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Macdonald, John. "The Discovery of Samaritan Religion" 2/2 (1972).
- Macdonald, John (ed.). *The Teaching of Marqah*. çev. John Macdonald. Berlin, 1963.
- Macdonald, John. *The Theology of the Samaritans*. London: SCM Press, 1964.
- Meral, Yasin. *Samiri'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

- Meriç, Cemil. *Sosyoloji Notları be Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. M.Han Kayani. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mills, John. *Three Months Residence at Nablus and an account of the Modern Samaritans*. London: John Murray, 1865.
- Montgomery - Alan, James. *The Samaritans, the earliest Jewish sect; their history, theology and literature*. Philadelphia,: The John Winston Co., 1907.
- Moses, Gaster. *The Samaritans*. London: British Academy, 1925.
- Mukâtil, b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. M.Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Nakiboğlu, Meryem. *Hip Hop Kültürü: Küçük İstanbul Kreuzberg ve 36 Boys*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Özkalp, Enver. *Sosyolojiye Giriş*. Adana: Ekin Basım Yayın, 2021.
- Pummer, Reinhard. *Samiriler - Din Tarih Gelenek-*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.
- Pummer, Reinhard. *The Samaritans: A Profile*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2016.
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed es-. *Kitâbu Kısasi'l-Enbiyâ*. ed. Muhammed Ali el-Melicî. Kahire: el-Matbaatü'l-Amîretü's-Şarkîyye, 1907.
- Salihoğlu, Mahmut. "Sâmirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/78-79. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed es- - Brinner, William M. *'Arâ'is al-Majâlis fî Qişâş al-Anbiyâ'*. Leiden: Brill, 2002.
- Schreiber, Monika. *The Comfort of Kin*. Brill, 2014.
- Taberi, Muhammed b. Cerir et-. *Cami'ul-Beyan an Tevili Ayi'l-Kur'an*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerir et-. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Ma'ârif, 1967.
- Tanrıkulu, Murat. "Türkiye Coğrafyasında Genel Kültür, Alt Kültür ve Mozaik Kültür". TÜCAUM VIII. Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2015.

The Chronicle of Abu'l-Fath, ts.

Turan, Şerafettin. *Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990.

Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. ed. Ahmed Habib Kasiru'l el-Amilî. Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Tümertekin, Erol - Özgüç, Nazmiye. *Beşeri Coğrafya*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2019.

Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.

Weeks, Jeffrey. *Farklılığın Değeri, Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*. çev. İrem Sağlamer. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.

Yaşar Kutluay. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer ez-. *Tefsîru'l-Keşşâf*. ed. Halil Me'mun Şiha. Beyrut: Daru'l-Marife, 2009.

EKLER

EK-1. YARI YAPILANDIRILMIŞ GÖRÜŞME FORMU

1. Kendinizi bir Samiri olarak nasıl tanımlarsınız?
2. Sizi Müslümanlardan ve diğer Yahudilerden ayıran ve benzerlik gösteren özellikleriniz nelerdir?
3. Geçmişten günümüze Samiri kültüründe gözlemlediğiniz değişimler nelerdir?
Bu değişimleri nasıl değerlendirirsiniz? Kültürü korumak konusunda gençlere tavsiyeleriniz var mı? Bu öneriler içinde en hayati öneme sahip olan hangisidir?
4. Toplumunuz içinde birlikte yaşadığınız Yahudi ve Müslümanların size bakışını nasıl değerlendiriyorsunuz? Onların bu bakışının sizi rahatsız ettiği oluyor mu veya hangi açılardan sizler hakkında yanlış fikirlere sahip olduklarını düşünüyorsunuz?
5. Samiriler ile Yahudiler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları nasıl görüyorsunuz?
6. Size göre geçmişte Yahudilerle aranızda yaşanan en önemli olay ya da ayrılık neydi?
7. Kültürel değerleriniz, İsraili-Yahudi kültürüyle kıyaslandığında hangi açılardan ve ne biçimlerde farklılık göstermektedir?
8. Samirilerin kutsal kitabı ve dini anlayışı, Yahudilerin kutsal kitabı ve dini anlayışından hangi yönlerde farklıdır? Sizce bunun sebebi nedir?
9. Gerizim Dağı ve Kudüs anlayışları arasındaki farklılık, Samirilere göre nasıl bir anlam taşımaktadır?
10. Samirilerin başlıca ibadetleri nelerdir ve bu ibadetlerin Ortodoks-Yahudilerin ibadetlerinden farkı nedir?
11. İbadetlerinizde ve kutsal günlerinizde sizin için Yahudilerden farklı olarak özel anlam taşıyan unsurlar nelerdir? Bunların Samiriler açısından önemi nedir?

12. Samirilerin dini ritüelleri ve ibadet biçimleri, Yahudilik ve çevredeki diğer dini gruplardan hangi noktalarda farklılaşmaktadır?
13. Ortodoks Yahudilerden farklı olarak yaptığınız ibadetler hangileridir? Size göre bu farklılığın sebebi nedir ve size göre Musevi inancında hangi ibadet doğrudur?
14. Gerizim Dağına ibadet konusunda Ortodokslardan ayrıştığınızı söylediniz;
15. Gerizim Dağı'nın inancınız açısından önemi nedir?
16. Peki, Kudüs sizin inancınıza göre ne anlam ifade ediyor, sizin inancınızın neresindedir, nereye konumlandırıyorsunuz?
17. Çevrenizde kurban kesen Müslümanlar var mı, kurban kestiklerinde ne hissediyorsunuz? Kendinizi onlara yakın hissediyor musunuz? Onlarla bu açıdan benzeşirken neden Ortodokslarla bu konuda ayrışyorsunuz?
18. Mesih inancı size göre ne anlam ifade ediyor ve sizce Ortodokslar Mesih inancını neden kabul ediyorlar?
19. Samirilerin kutsal kitabı nedir, bu kitabın Ortodoksların kitabından ayrışan yönleri var mı, nedir? Onların metinleri sizin için ne ifade ediyor? Neden reddediyorsunuz ve Pentateuch sizin için neden muteberdir?"
20. İbadet dilinizin Ortodoks Yahudilerinden farklılaşmanın sebebi size göre nedir? Sizin ibadet diliniz ve biçiminiz neden diğerlerine göre doğrudur?
21. Konuşma dilinizle ibadet dilinizin farklı olması ibadetlerinizde sizi daha motive ediyor mu?
22. Ortodoks Yahudilerin gündelik dillerinde ibadet etmelerini itikadi açıdan nasıl değerlendiriyorsunuz?
23. Samirilerin ibadetlerini farklı bir dilde yapmaları size ne hissettiriyor? Bu, topluluğunuzun Yahudilerden ayrılığını nasıl gösteriyor?
24. Kurban ibadetini inancınızın hangi hükmüne dayandırıyoryorsunuz, neden kurban kesiyorsunuz, size göre anlamı nedir?

25. Yaşadığınız toplumda Samiri kimliğiyle ilgili ne tür deneyimleriniz oldu?
İnsanların size yaklaşımı hakkında neler söyleyebilirsiniz?
26. Küçük bir topluluk olmanın sizin gündelik hayatınıza, ilişkilerinize ve kimlik anlayışınıza nasıl etkileri oluyor?
27. Samiriler, yaşadıkları toplumlarla nasıl bir entegrasyon süreci içindedir? Bu entegrasyon sürecinde karşılaştıkları engeller nelerdir?
28. Samirilerin diasporada-Nablus dışında- sosyal ve kültürel direniş stratejileri nelerdir?
29. Samiri topluluğunun geleceğini nasıl görüyorsunuz? Sizce kimliğinizi sürdürmede en önemli etkenler neler olacak?

ÖZET

Bu çalışma, Samirileri dinsel bir alt kültür grubu olarak ele alarak, kökenlerini İsrailoğullarına dayandıran ve Tevrat merkezli inanç sistemi doğrultusunda özgün bir dinî ve etnik kimlik geliştiren bu topluluğu, din sosyolojisi perspektifinden incelemeyi amaçlamaktadır. M.Ö. 8. yüzyılda İsrail Krallığı'nın yıkılmasının ardından Yahudi toplumundan ayrışan Samiriler, Yahudi tarihindeki erken dönem dinî ve etnik bölünmenin temsilcisi olarak özel bir konuma sahiptir.

Çalışma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde yürütülmüş; veriler yarı yapılandırılmış mülakatlar aracılığıyla elde edilmiştir. Samiri toplumunun sınırlı nüfusu ve içinde bulunduğu politik koşullar nedeniyle çalışma dört gönüllü katılımcıyla gerçekleştirilmiş olup, bu durum araştırmanın temel sınırlılıklarından biri olarak değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler tematik analiz yöntemiyle çözümlenmiştir.

Araştırma bulguları, Samiri kimliğinin korunmasında kutsal metin anlayışı, ritüeller, kutsal mekân algısı ve kutsal dilin merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Topluluğun içe kapalı sosyal yapısı ve dış dünya ile sınırlı temasları, dinî ve kültürel sürekliliği güçlendiren bir mekanizma olarak işlev görmektedir. Yapılan incelemeler Samirilerin hegemonik kültürel yapılarla doğrudan çatışmaya giren bir karşı kültür dinamiği sergilemekten ziyade, sembolik ve toplumsal sınırlarını koruyarak varlığını sürdüren özgün bir dinsel alt kültür yapısı olduğunu ortaya koymaktadır. Samiriler dinsel ritüellerden gündelik habitus pratiklerine uzanan geniş bir alanda hakim kültürel yapılardan belirgin sınırlarla ayrışan özgün bir kutsal yaşam alanı üretmiştir. Topluluğun içe kapalı yapısı dış dünyayla kurulan zorunlu temaslarda kimliksel aşınmayı engelleyen bir koruma kalkanı işlevi görmektedir.

Samiri örneği, din sosyolojisi literatüründe azınlık inanç gruplarının modernite ve hegemonik yapılar karşısında geliştirdikleri kimlik muhafaza stratejilerini ve

kuşaklar arası aktarımın sürekliliğini göstermesi bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda Samiriler, teolojik referanslarını toplumsal eylem biçimlerine dönüştürerek, kendi mikro alanlarında dinsel özerkliklerini koruyan ve hegemonik kültür içerisinde erimeden var kalabilen özgün bir cemaat yapısını temsil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Samiriler, İsrailoğulları, Gerizim Dağı, Dinsel Alt Kültür, Kimlik

ABSTRACT

This study aims to examine the Samaritans as a religious subculture, analyzing this community—which traces its origins to the Israelites and has developed a unique religious and ethnic identity based on a Torah-centered belief system—from the perspective of the sociology of religion. Separating from Jewish society after the fall of the Kingdom of Israel in the 8th century BC, the Samaritans hold a special position as representatives of early religious and ethnic division in Jewish history.

The study was conducted within the framework of qualitative research methods; data were obtained through semi-structured interviews. Due to the limited population of the Samiri community and the political conditions in which it finds itself, the study was conducted with four volunteer participants, and this situation was considered one of the fundamental limitations of the research. The data obtained were analyzed using thematic analysis methods.

Research findings indicate that sacred texts, rituals, perceptions of sacred spaces, and sacred language play a central role in preserving Samiri identity. The community's closed social structure and limited contact with the outside world function as a mechanism that strengthens religious and cultural continuity. Studies reveal that rather than exhibiting a counter-cultural dynamic that directly conflicts with hegemonic cultural structures, the Samiri constitute a unique religious subculture that maintains its existence by preserving its symbolic and social boundaries. The Samiri have created a unique sacred living space that is distinctly separated from dominant cultural structures by clear boundaries, spanning a broad area from religious rituals to everyday habitus practices. The community's closed structure functions as a protective shield that prevents identity erosion in necessary contacts with the outside world.

The Samaritan example is significant in the sociology of religion literature as it demonstrates the identity preservation strategies developed by minority faith groups in the face of modernity and hegemonic structures, as well as the continuity of intergenerational transmission. In this context, the Samiri represent a unique community structure that preserves its religious autonomy within its own micro-spaces and manages to survive without dissolving into the hegemonic culture by transforming its theological references into forms of social action.

Keywords: Samaritans, Children of Israel, Mount Gerizim, Religious Subculture, Identity