

Şiddet ve Kutsal İlişkisinin René Girard Perspektifinden Kuramsal Bir Analizi

Fatmanur Dikmen¹

Özet: Şiddet olgusu, insanlık tarihi boyunca var olagelmıştır. Tarih boyunca din, hukuk ve siyaset aracılığıyla şiddetten arınmış bir toplumsal düzene ulaşmaya çalışılmıştır. Fakat paradoksal bir biçimde şiddet bu üç kurum sayesinde meşruiyet kazanmıştır. Günümüzde de insan ve şiddet ilişkisi benzer paradoksal yapısını sürdürmeye devam etmektedir. Bu yönüyle şiddet, sosyal teoride de önemli bir ilgi ve araştırma konusudur. Bu çalışmada şiddet olgusunun René Girard perspektifinden nasıl anlaşıp yorumlandığı konu edilmiştir. Çalışmanın amacı, şiddet olgusunun disiplinler arası yorumunun imkânını sorgulamaktır. Makalede nitel bir yöntem benimsenmiştir. Bunun için öncelikle konu ile ilgili bir literatür taraması yapılmıştır. İkinci olarak René Girard'ın eserleri analiz edilmiş, din, şiddet ve kutsal ile ilgili geliştirdiği kavramlar tespit edilerek analiz edilmiştir. Son olarak René Girard'ın kavramlarının karşılaştırmalı bir analiz ve eleştirisi yapılmıştır. Çalışmada René Girard'ın şiddet olgusuna dair kapsamlı bir teori geliştirmesine rağmen indirgemeci bir yaklaşım benimsediği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca şiddetin kaynağı olarak iktidar ilişkilerini göz ardı etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din sosyolojisi, René Girard, günah keçisi, mimetik arzu, şiddet.

Geliş Tarihi: 18.09.2025 – **Kabul Tarihi:** 25.09.2025 – **Yayın Tarihi:** 30.09.2025

DOI:

A Theoretical Analysis of the Relationship Between Violence and Sacred from René Girard's Perspective

Abstract: The phenomenon of violence has existed throughout human history. Humanity has sought to achieve a social order free from violence through religion, law and politics. Paradoxically, however, violence has gained legitimacy through these three institutions. Today, the relationship between humans and violence continues to maintain a similar paradoxical structure. In this respect, violence is also an important subject of interest and research in social theory. This study examines how the phenomenon of violence is understood and interpreted from René Girard's perspective. The aim of the study is to question the possibility of an interdisciplinary interpretation of the phenomenon of violence. A qualitative method has been adopted in the article. To this end, a literature review on the subject was first conducted. Secondly, René Girard's works were analysed, and the concepts he developed regarding religion, violence, and the sacred were identified and analysed. Finally, a comparative analysis and critique of René Girard's concepts was conducted. The study concluded that, despite developing a

¹ **Fatmanur Dikmen**, Çanakkale Onsekiz Mart University, Programme in Philosophy and Religious Studies. ORCID: 0000-0001-9399-8831. Email: fatmanur.dikmen@comu.edu.tr

comprehensive theory on the phenomenon of violence, René Girard adopted a reductionist approach. Furthermore, he disregarded power relations as a source of violence.

Keywords: sociology of religion, René Girard, scape goat, mimetic desire, violence

GİRİŞ

Günümüzde sosyal bilimciler bireyi kuşatan toplumsal ilişki ağlarının çeşitli veçheleri üzerinden toplumla ilgili birtakım tanımlamalar yapmaktadır. Tüketim toplumu (Baudrillard, 2010), gözetim toplumu, disiplin toplumu, performans toplumu, yorgunluk toplumu (C. Han, 2024b) palyatif toplum (C. Han, 2024a) gibi nitelermeler bunlardan bazılarıdır. Öte yandan birey ve toplum arasındaki yapısal ilişkiye yönelik bu farklı yönlerden teşhislerin hepsinde gizil ya da apaçık mevcut olan ve insanlık tarihi boyunca hiç kaybolmayan bir olgu vardır: şiddet.

İnsanoğlunun şiddetle ilişkisi oldukça karmaşık ve paradoksal bir yapı arz etmektedir. İnsan, bir yandan hukuk ve siyaset aracılığıyla şiddetten arınmış bir toplumsal düzene ulaşmak için çabalarırken aynı zamanda şiddet, hukuk ve siyasetin içinde -ve hatta- bu ikisinin garantörü olarak yer almaya devam etmektedir. Bir yandan psikanaliz ve eğitim bilimlerinde insanın şiddet ve saldırganlığa yatkınlığının sebep ve kaynaklarının araştırılması önemli ve yoğun bir çalışma sahası iken, öte yandan sanat, edebiyat, sinema, bilgisayar oyunları, oyuncaklar, medya, spor müsabakaları gibi popüler kültür unsurları şiddet imgeleriyle dolup taşmaktadır. Barış ve sevgi herkes tarafından ortak paylaşılan idealler olmakla birlikte popüler dikkat ve cazibe savaş ve şiddete çekilmiş görünmektedir (C. Han, 2017; Malešević, 2018).

Şiddetin insanla ilişkisindeki bu paradoksal görünüm şiddetin değişip dönüşebilen, bağlama göre kılık ve suret değiştirebilen; saydamlaşarak “satır aralarına, kılcal damarlara ve sinir uçlarına doğru geri çekilerek” (C. Han, 2017) kaybolduğu yanılgısını verebilen yapısından kaynaklanmaktadır. İnsanın şiddetle ilişkisindeki paradoksal görünümün bir diğer sebebi ise insan doğasında temellendirilmektedir. Şiddeti toplumun doğasına atfeden ve kökleri Hobbes (2023) [1651] ve Machiavelli’e (2023) [1532] uzanan ilk yaklaşım, toplumun doğal durumunu kazanç, güvenlik ve itibara ulaşmak için insanların birbirine karşı gaddar bir mücadele içinde olduğu yaygın bir şiddetle karakterize eder (Malešević, 2018). Buna göre toplum doğal durumunda “herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu” güçlü olanın haklı olduğu, güvensiz, tehdit edici kaotik bir durum olarak tasvir edilmektedir.

Toplumun doğal durumuna şiddetin hakim olduğu bu yaklaşıma daha sonra, Rousseau’da (2012) [1755] temsil edildiğini söyleyebileceğimiz *sözleşme kuramı* karşı çıkmıştır. Bu bakış açısı insanın doğal durumunda barışçıl, yardımsever ve şefkatli iken özel mülkiyetin ortaya çıkışı, sınıf ayrımları ve kurumsal açgözlülük gibi toplumsal rahatsızlıklar sebebiyle şiddete yönelerek vahşileştiğini savunmaktadır. Bu kaotik durum, sözleşme kuramcılarının göre, siyasal örgütlenmeyi gerekli kılmaktadır. Herkesin tek bir yasa etrafında tutulduğu bir devlet örgütlenmesi ile kurulan politik alan hem güvenliğin hem de yurttaşların ortak zorunlu ihtiyaçlarının sağlandığı alandır. Şiddet, sözleşme kuramı ile birlikte doğa

durumunun gelişigüzel görünümünden sıyrılarak devletin koruyucu-kollayıcı himayesine devredilmiştir (Taşçılar, 2023).

Şiddet ve toplum ilişkisine dair birbiriyle çelişen bu iki yaklaşım son üç yüzyıldır sosyal teoride belirleyici bir yere sahip olmakla birlikte insanın şiddetle ilişkisini açıklamada yetersiz kalmıştır (Malešević, 2018). Şiddet araçlarının teknik gelişiminin akıl almaz bir ivme kazanması da insan ve şiddet ilişkisinin açıklanmasını zorlaştırmaktadır. Bu zorluğa dikkat çeken Hannah Arendt, insan aklının sınırları içinde hiçbir siyasal amacın şiddet araçlarının yıkıcı potansiyeline denk olamayacağını ve silahlı çatışmalarda bu araçların kullanımını meşru ve haklı kılamayacağını ifade etmektedir (Arendt, 1996). Bununla birlikte Arendt, şiddetin insanlık tarihinde sahip olduğu hayati rollere karşın doğrudan şiddeti konu edinen çalışmaların nadirliğine de hayretle dikkat çekmektedir: “Tarih ve siyaset üzerine düşünmeyi iş edinen hiç kimse, şiddetin insanın işlerinde daima oynaya geldiği rolün ayırdına varmaktan kendini alıkoyamaz. Durum böyleyken şiddetin nadiren özellikle konu edilmiş olması ilk başta şaşırtıcıdır”(Arendt, 1996: 9).

Sosyal Teoride Şiddetin Tanımlanması Sorunu

Şiddetin doğrudan ve müstakil olarak konu edilmesindeki zorluk, kanaatimizce onun çok boyutlu, kökleri insanlık tarihinin derinliklerine uzanan, bin bir veçheye sahip bir yapıda olmasından kaynaklanmaktadır. En genel haliyle şiddet “insana fiziksel ve ruhsal açıdan zarar veren her edimi” ifade etmektedir (Ünsal, 1996:30). Ancak yine de şiddetin tanımlanmasının imkânı sosyal bilimciler arasında önemli bir tartışma alanı olmuştur.

Dar anlamıyla şiddet, öncelikle fiziksel şiddet olarak niteleyebileceğimiz, “insanların bedensel bütünlüğüne karşı dışarıdan yöneltilen sert ve acı verici bir edim” (Ünsal, 1996:31) olarak nitelenebilir. Bunlar yaralama, tecavüz, mala ve cana zarar verme, adam kaırma gibi zorlama ve şiddet içeren durumları işaret eder. Bunlar başkaları tarafından gerçekleştirilen şiddetlerdir. Bunun dışında bir de insanın kendine uyguladığı şiddet vardır ki intihar girişimleri ya da çeşitli sebeplerden kendini tehlikeye atma burada ilk akla gelendir. Buraya kadar bahsedilenler salt bireyler arasında (aktör-kurban) gerçekleşmektedir. Bir de aktörün kim olduğu belli olmayan ve aynı anda çok sayıda kurbanı hedef alan *kollektif şiddet* vardır. Bugün terör eylemleri ya da politik güç ilişkileri bağlamında gerçekleşen savaş ve soykırım süreçleri, diktatör rejimlerin yönetimi altında bulunanlara uyguladığı baskılar bu kapsamda anlaşılabilir (Ünsal, 1996).

David Riches’a göre bir eylemin şiddet olarak değerlendirilmesi ya da *şiddetin meşruiyeti* onun gerçekleştiği bağlam ve onu gerçekleştiren ya da ona maruz kalan (tanık perspektifi ve aktör perspektifi) (Riches, 1989) açısından belirlenmektedir. Örneğin bireyin bedenine yönelik onda yaralanma gibi iz bırakacak herhangi bir edim hukuki açıdan da ağır suç sayılacak nitelikte şiddet sayılırken, spor müsabakalarında bu tür bir eylem şiddet sayılmaz. Öte yandan gerektiğinde kamu gücü de şiddete başvurabilir ve böyle bir şiddet meşru addedilebilir. Hatta devlet yönetimi açısından gerekli koşullarda asgari şiddet toplumsal düzen ve güvenliğin muhafazası için bir zorunluluktur (Ünsal, 1996). Bu durumda bir eylemin şiddet olarak nitelendirilmesindeki belirleyici ölçütün bağlam olduğu anlaşılmaktadır.

Benzer doğrultuda Yves Michuad da bir eylemin şiddet olarak nitelendirilmesinde göreceli durum ve değişken bağlamın belirleyiciliğine dikkat çekmektedir. Ona göre bir edimin şiddet olarak tanımlanması, normlarla ilişkilidir; normlar değiştikçe eyleme yüklenen anlam da değişmektedir. Dolayısıyla norm sayısı kadar şiddet vardır denebilir. Bir zamanda yahut bir mekânda şiddet olarak tanımlanan bir edim, o normun değiştiği başka bir zaman ya da başka bir mekânda şiddet olarak tanımlanmayabilir. Tam tersi de geçerlidir. Yani edimin şiddetle ilintisini belirleyen şey normların teşkil ettiği bağlamdır (Michaud, 1991). Dolayısıyla şiddetin bağlama göre değişebilen pek çok farklı tanımı, tasviri, sınıflandırması yapılabilir. Michuad, değişen bağlamı da göz önünde bulunduran kapsamlı bir şiddet tanımı önermiştir:

Bir karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan biri veya birkaçı doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağınık olarak, diğerlerinin bir veya birkaçının bedensel bütünlüğüne veya törel (ahlaki/moral/manevi) bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve sembolik ve kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun zarar verecek şekilde davranırsa, orada şiddet vardır.(Michaud, 1991:8)

Şiddetle ilgili bu tanımlama çabaları şiddetin hukuk, antropoloji, sosyoloji, psikoloji, teoloji, siyaset başta olmak üzere sosyal bilimin hemen her dalında farklı bir yönüyle anlaşılabilir yorumlanan temel bir mesele olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla şiddetin çok farklı bağlamlarda çok çeşitli türlerinden bahsedilebilir. Bu noktada Chesnais'ın şiddet tipolojisi sosyal teoride şiddetin anlamlandırılması hakkında kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır (Taşçier, 2023). Chesnais şiddeti, genel hatlarıyla *özel* ve *kolektif* olmak üzere iki ana kategoride ele almaktadır. Özel kategorisindeki şiddet, öldürme amacı taşıyan şiddet eylemlerinin suç teşkil etme ilişkisi üzerinden temellendirilir. Buna göre cinayet, suikast, bedensel darbe, istismar gibi öldürme amacıyla olan eylemler suç teşkil ederken; intihar, trafik kazası gibi suçla ilişkilendirilmeyen eylemler *özel şiddet* kategorisinde yer almaktadır. *Kolektif şiddet* ise devlet ve yurttaş arasındaki şiddet bağlamında temellendirilmektedir. Buna göre terör, grev ve ihtilal girişimleri gibi eylemler *yurttaşların iktidara karşı şiddeti* olarak ele alınırken *iktidarın yurttaşlara şiddeti* ise endüstriyel şiddet ve devlet terörü olarak sınıflandırılmıştır.²

Chesnais'nin şiddet tipolojisinde endüstriyel şiddeti, olumsuz çalışma koşulları, iş sağlığı güvenliğinin yetersizliği, sık meydana gelen iş kazaları gibi şiddet örnekleri oluşturmaktadır. Kolektif şiddet ise grup şiddeti ve devlet şiddeti temelinde sınıflandırılmaktadır. Her türlü grubun bireye karşı şiddeti, medya terörü, aşiret kavgaları, toplu intihar, mafya kavgaları, futbol taraftarları arasındaki kavgalar grup şiddetinin örnekleridir. Devlet şiddeti ise insan hakları ihlalleri, baskı, soykırım, ırkçılık, tek taraflı propangada vb. olarak örneklendirilmektedir (Taşçier, 2023). Devlet şiddetinin bir sonucu olarak meydana gelen savaş ise uluslararası şiddet içinde değerlendirilirken güçlü bir devletin daha zayıf bir devlet üzerindeki baskı ve tahakkümü henüz bir şiddet türü olarak değerlendirilmekten uzak görünmektedir (Ünsal, 1996).

Chesnais'nin şiddet tipolojisi sosyal teoride şiddetin nasıl anlamlandırıldığı ve özellikle kolektif şiddetin ilişki ağı hakkında kapsamlı bir çerçeve sunmakla birlikte, şiddetin psikolojik boyutu, meşruiyet zemini, teo-politik bağlamı, iktidar ilişkilerinde şiddet, antropolojik

² Şiddet olgusunun başka bir analizi için bk. (Turshen, 2004)

kökenler, simgesel şiddet gibi kapsam dışı kalan pek çok farklı boyutu da mevcuttur. Elbette bu durum çağdaş sosyal bilimcilerin temel ilgi alanlarından biri olmuştur. Nitekim “Arendt şiddet olgusunu *siyasal alan* ve *insanlık durumu* ile olan ilgisi bağlamında ele alıp yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin yapısındaki tahakküme dikkat çekerken, Foucault ve Agamben siyasal alanda şiddet olgusunu modern -liberal- devlet iktidarının biyosiyasal yapısı içindeki görünümünü sorgulamaktadır” (Taşçier, 2023:19).

Arendt şiddeti insanlık tarihindeki Antik kökenlerinden modern çağın doruk noktalarına kadar uzanan geniş bir yelpazede incelemektedir. *Şiddetin siyaseti* olarak betimlenen bu sürecin gelişiminde sözleşme kuramı önemli bir kırılma noktasını teşkil etmektedir. Sözleşme kuramı ile beraber en üst temsil organı olarak devlet şiddet kullanımının meşru temsilcisi olarak anlam kazanmıştır (Taşçier, 2023).

Foucault ise siyasal alanda şiddetin rolünü ve meşruiyet kaynağını, klasik ve modern iktidarın değişen pratiklerinde analiz etmektedir. Şiddetin *biyosiyaset* ile bedenlere yayılımını inceleyen Foucault’ya göre klasik iktidar gücünü hayatta bırakmak veya öldürmek yetkisine sahip olmasından alan mutlak bir iktidardır. Ancak klasik iktidarın bu doğrudan güç uygulayan yapısı modern iktidar mekanizmalarında keskin bir dönüşüm geçirmiştir. Klasik iktidarda bedene uygulanan işkence ya da doğrudan öldürülmek suretinde olan cezalandırma mekanizmaları modern dönemde yön değiştirmiştir. Modern iktidar mekanizmalarında şiddet, denetim, disiplin ve iktidarın gözetim şebekesi aracılığıyla inceltilmiş ve teknikleştirilmiştir (Taşçier, 2023).

Agamben ise şiddet sorununu, biyosiyasi egemenliğin yapısı içinde *yalın hayat* olgusu aracılığıyla incelemektedir. Egemen iktidar mitinin soykütüğüne göre “Siyasal hayatın en temel dayanağı, öldürülebilen, öldürülebilme özelliğiyle siyasallaştırılan insandır.” (Agamben, 2017:110). Ona göre modern çağda şiddet, hukuk içinde ama hukukun giremediği boş/belirsiz alanlar kurarak yalın hayat üzerinden işleyişini gerçekleştirmektedir. Bu belirsiz eşik alanlarının ortaya çıktığı mekân ise kamptır. Kamp pratiği, biyosiyaset odaklı işleyen modern iktidarın günümüzde geldiği aşamanın en üst boyutunu temsil etmektedir (Taşçier, 2023).

Bauman da modern zamanlarda şiddet olgusunu, Simmel’in *yabancı* kavramlaştırmasını (2008) takip ederek, *öteki ve iktidar* arasındaki ilişki zemininde ele almaktadır. Buna göre modernitenin hedefi uygar toplumlar yaratmaktır. Uygar bir toplum ise hoşgörülü, nazik ve şiddetten arınmış bir toplum demektir. Ancak Bauman uygar toplumlarda şiddetin yer almadığı fikrini bir yanılsama olarak görmektedir. Ona göre modernite ile birlikte şiddet ve onun ahlakdışı veçheleri ortadan kalkmamış yalnızca iktidarların düzenlemesi ve denetimi altına girmiş, böylelikle şiddete yeni alanlar açılmıştır. Bu yeni şiddet alanları özellikle öteki addedilene yöneltilmiştir. Dolayısıyla modernitenin hoşgörü ortamı yaratması bir yana *Holocaust* gibi kolektif şiddet eylemlerini beraberinde getirmiştir (Bauman, 1997, 2020; Kaya, 2019).

Sonuç olarak “Barbarlık ile bir tutulan şiddetin en “modern” iktidarlarda bile karşımıza çıkması, bu fenomenin etkili bir araç olarak her türlü amacın hizmetine koşulduğunun kanıtıdır. Şiddetin özellikle de kolektif şiddetin siyasi yapıları (araçsal boyutuyla) kurup yıkmasının büyük potansiyelini düşündüğümüzde, tehdit, kitlesel -ve artık günümüzde- küresel çaptadır”

(Taşçier, 2023:18). Dolayısıyla şiddet olgusunun anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili kapsamlı çalışmalara hala ihtiyaç olduğu açıktır ve böyle bir analiz ancak disiplinler arası çalışmalarla mümkün olacaktır (Gallese, 2011; Taşçier, 2023). Bu noktada çağdaş sosyal bilimcilerden René Girard'ın şiddet ile ilgili geliştirdiği kavramlar ve teorik yaklaşım, disiplinler arası bir mahiyet arz etmesinden dolayı kapsamlı bir analiz ve açıklama imkânı olarak öne çıkmaktadır.

René Girard ve İlgili Alan Yazının Değerlendirilmesi

Bir filozof, edebiyat eleştirmeni ve antropolog olarak René Girard, 1961 yılında yayınladığı ilk kitabında kendi geliştirdiği *mimetik arzu* kavramından söz etmektedir. Daha sonra bu kavramlaştırmasını mimetizm ve kurban sorunsalı üzerinden geliştirerek bütün bir kültürün kökenini açıklama iddiasındaki teorisini geliştirmiştir. Bu yaklaşım onun meşhur eseri olan *Şiddet ve Kutsal*'ın da konusunu oluşturmaktadır (Girard, 2019).

René Girard'ın şiddet olgusu açısından önemi, şiddeti din ve kültürle olan ilişkisi bağlamında ele alan çözümlemesinde açığa çıkmaktadır. Girard'ın din, şiddet ve kültür arasındaki ilişkiyi açıklaması üç unsurdan oluşur. İlk olarak Girard, insanlar arasındaki ilişkiyi ve insan davranışını belirleyen unsurun arzu olduğunu ve arzunun da taklitsel olduğunu iddia etmektedir. İkinci olarak Girard, toplumdaki öykünmecî rekabet temelinde günah keçileri veya kurbanlar aracılığıyla kutsalın sosyal antropolojik açıklamasını yapmaktadır (Girard, 2019). Son olarak insan davranışının ve dolayısıyla bütün bir kültürün belirleyicisi olarak, arzuların taklitselliği ve şiddete günah keçisi bulma eğilimi iddiasını Yahudi-Hıristiyan kutsal metinlerine dönerek temellendirmektedir (Kirwan, 2012). Michael Kirwan'a göre Girard'ın bu tavrı, sosyal bilim teorisi içinde Tanrı kelamına geri dönüşü içermektedir. Böyle bir yaklaşımla Girard, sosyal bilimciye aynı anda “sosyal bilimci ve mümin olma” imkanını da vermektedir (Kirwan, 2012). Girard'ın bu disiplinler arası yaklaşımının etki ve önemini filozof Paul Dumouchel şöyle değerlendirmiştir:

Yazınsal eleştirinin başlangıcından genel kültür teorisinin bitişine, Rene Girard, ilkel toplumlardaki dinin rolünün açıklanması ve Hıristiyanlığın radikal yorumu aracılığıyla, sosyal bilimlerin görünümünü tamamen değiştirmektedir. Etnoloji, dinler tarihi, felsefe, psikanaliz, psikoloji, yazın eleştirisi bu girişimde açıkça seferber edilmiştir. İlahiyat, ekonomi ve siyaset bilimi, tarih ve sosyoloji -kısaca, tüm sosyal bilimler- ondan etkilenmiştir. (Kirwan, 2012:477)

3

René Girard'ın şiddet olgusunu beşeri bilim disiplinlerinin hemen hepsini seferber ederek, din ve kültür bağlamında ele alan yaklaşımının, yukarıda ortaya konulan problematik bağlamında geniş bir perspektif sağlayacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada insani bir olgu olarak şiddetin René Girard perspektifinden anlaşılması ve yorumlanması konu edilmiştir. Çalışmanın amacı, şiddet olgusunu anlamaya, açıklamaya ve analiz etmeye yönelik disiplinler arası bir yaklaşımın imkanı olarak René Girard'ın kavramlaştırma ve teorik yaklaşımlarının sosyal teori bağlamında bir analizini sunmaktır. Bu amaç şu soru ile

³ Aktardığı yer: (Dumouchel, 1988)

sorunsallaştırılmıştır: Günümüzde şiddet olgusunu ve onun ilişkili olduğu toplumsal bağlamı anlamak ve açıklamak için Girard'ın yaklaşımı nasıl bir perspektif sunmaktadır?

Girard ile ilgili literatür incelendiğinde ise Batı literatüründe Girard'ı anlamaya yönelik güçlü bir ilgi olduğu anlaşılmaktadır. Şiddetle ilgili çağdaş araştırmaların hemen hepsinde Girard'a bir yönüyle referans yapıldığı söylenebilir. Bundan başka Girard'ın yaklaşımını ve kavramlarını irdelemeye yönelik müstakil çalışmalar da her geçen gün çoğalmaktadır. Türkçe literatürde Girard'ın eserlerinin önemli bir kısmının Türkçe'ye tercüme edilmiş olması, Girard'a yönelik bir ilginin mevcudiyetini göstermektedir. Bununla birlikte Girard'ı konu edinen çalışmalar incelendiğinde ona yönelik ilginin henüz edebiyat alanında yoğunlaştığı ve bu alanda sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Felsefe ve sosyoloji disiplinlerinde ise Girard ile ilgili çalışmalar henüz bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar sınırlıdır.

Türkçe literatürdeki çalışmalar arasında, bizi de Girard'la ilgilenmeye sevk eden bir çalışma olarak Michael Kirwan'ın "Girard, Din, Şiddet ve Modernlik" başlıklı çalışmasını zikretmek gerekir. Okutan ve Köse (2012) tarafından Türkçe'ye tercüme edilen bu makalede Girard'ın şiddet olgusuyla ilgili yaklaşımlarının interdisipliner boyutu ve şiddetin kökenini açıklamada kutsal metinlere başvurusu özgün bir boyut olarak öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte çalışma, modern şehitlik algısına Girard'ın yeni bir perspektif sağlaması imkânı ile sınırlıdır. Girard ile ilgili bir diğer çalışma ise sosyoloji alanında, Burak Şahin'in "Kurban ve Öteki: René Girard'da Mimetik Arzu, Şiddet ve Günah Keçisi Mekanizması" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmada Girard'ın mimetik arzu ve günah keçisi kavramları analiz edilerek şiddetin kökenini açıklamada nasıl bir araç olduğu konu edilmiştir. Öte yandan Girard'ın şiddeti açıklamada dine yönelik ilgisi makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır (Şahin, 2023).

Türkçe literatürde Girard'ı konu edinen çalışmaların büyük çoğunluğunun edebiyat alanında ortaya konduğu görülmektedir. İlahiyat alanında ise Girard ile ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla böyle bir çalışmanın bir yandan şiddet olgusuna yönelik disiplinler arası bir yaklaşım imkanını konu edinirken aynı zamanda Girard'ın din, şiddet ve kutsal özdeşliği varsayımına dayanan yaklaşımının kapsamlı bir çerçevesi sunulması hedeflenmektedir. Böylelikle Girard ile ilgili Türkçe literatürdeki mevzubahis boşluk ve zayıflığı önemli bir katkı sağlanacağı umulmaktadır.

Bu çalışmada yöntem olarak nitel bir yaklaşım benimsenmiştir. Literatüre dayalı bir araştırma olarak tasarlanan bu çalışmada doküman analizi tekniğinden yararlanılmıştır. Bunun için öncelikle sosyal teoride şiddetle ilgili mevcut literatür taranmış ve Girard'ın yaklaşımının anlamlandırılması için bir arka plan oluşturulmuştur. İkinci olarak Girard'ın kendi eserlerinde şiddet olgusunu hangi bağlamda değerlendirdiği ve Girard'ın beslendiği kaynakların neler olduğu tespit edilerek Girard'ın kavramlarının anlam horizonuna dahil olunmaya çalışılmıştır. Ve son olarak Girard'ın mimetik arzu, günah keçisi dizgesi gibi kendisiyle özdeşleştirilen kavramlaştırmaları sosyal teorideki benzerlikler ve farklılıklar üzerinden eleştirel bir değerlendirmeye analiz edilerek yorumlanmıştır.

Şiddetin Kökenine Götüren Araçlar Olarak *Mimetik Arzu* ve *Günah Keçisi Dizgesi*

Girard'ın teorisindeki en temel kavram, insan türünü karakterize eden saldırganlık ve şiddetin kaynağı olarak mimetik arzu (*mimetic desire*) kavramıdır. Girard'a göre bütün bir insan

kültürü esasında dinin omuzlarında yükselir. Toplumsal şiddetin *günah keçisi mekanizması* aracılığıyla ritüelleştirilmesi sayesinde bütün bir kültür dine dayalı olarak inşa edilmektedir (Gallese, 2011). Buna göre tüm insan ilişkilerinin temelinde *mimetik arzu* yer almaktadır. İnsanlar arasındaki farklılıklar bulanıklaştıkça mimetik arzu *rekabete* dönüşmektedir. Rekabet tırmanmaya eğilimli, insanlar arasındaki şiddet ve saldırganlık da bulaşıcıdır. Rekabet tırmandıkça rakip arzuların taklit edilmesi artmakta, insanlar arasındaki farklılıklar silikleşmekte ve rakipler birbirinin ikizi haline gelmektedir. Girard buna *ikizlerin ilişkisi* adını vermektedir (Girard, 2010, 2018, 2019; Şahin, 2023).

Farklılıkların silinmesi çatışma ve rekabeti daha da yoğunlaştırmaktadır. Bu noktada Girard'ın *kurban krizi* olarak adlandırdığı bunalım hali ortaya çıkmaktadır. Kurban krizi yerel düzeyde başlayıp bütün bir kültürel düzeni tehdit eden şiddet faaliyetlerinin yayılmaya başlamasıdır (Girard, 2019) Bu bunalım halinde çatışma konusu olan nesne rakiplerin bağirtısı çağirtısı içinde yıpranır ve ortadan kalkar. Bu gerçekleşince benzerlikler çoğalır ve *mimesis* katıksız karşıtlığa dönüşür, *mimetik bunalım* yayılır ve yoğunlaşır. Girard'a göre Hobbes'un herkesin herkesle kavgası olarak nitelediği durum tam da budur (Girard, 2010). Mimetik teori, insan ırkını taklit içinde gelişen tek boyutlu bir yaratık olarak tasvir eden bir antropolojik çizim değildir. "Mimetik teori, insanı başkalarıyla ilişkiler bağlamında yorumlanabilen sosyal bir varlık olarak tanımlamaktadır"(Şahin, 2023:78). Bunu yaparken felsefi ve metodolojik bireyciliğe açıkça karşı çıkmakta ve insan davranışının temelinde mimetik ilişkiler tarafından belirlendiğini savunmaktadır (Şahin, 2023).

Krizden kurtulmanın ve toplumun varlığı için bir tehdide dönüşen yoğunlaşmış şiddet halinin bertaraf edilmesi için tek çözüm bu buhran ve hiddet halinin toplumun her kesimi tarafından benimsenecek olan tek bir kurbanı doğru yönlendirilmesidir. Mimetik bunalım içinde, bu bunalımın tek sebebi olarak görülen bir topluluk üyesi önce topluluktan tecrit edilip sonrasında herkes tarafından öldürülür. Esasında bu kurban bir başkasından daha suçlu değildir ama topluluğun tüm üyeleri onun suçluluğu konusunda ikna olmuştur. Böylece günah keçisinin katli bunalım halini sona erdirmiştir; çünkü bu ortaklaşa bir cinayettir (Girard, 2010). İşte "toplumda mimetik arzuyla başlayan, mimetik rekabetle devam eden, toplumsal buhranla şiddetini arttıran, günah keçisinin tespiti -ki bu genelde en masum ve suçsuz olandır- ve kurbanın topluca katli ile sona ererek toplumsal düzenin yeniden tesis edilmesi sürecine" Girard "mimetik düzenek" adını vermektedir" (Girard, 2010: 48-58). Girard burada mimetizmin bilinçli bir şekilde gerçekleşmediğini, mimetizmin doğasının bilinçdışı olduğunu hatta bu yüzden *imita* değil de *mimesis* sözcüğünü tercih ettiğini vurgulamaktadır (Girard, 2010, 2018). Zira *imita*, bilinçli ve iradi bir öykünmeyi ifade etmektedir. Toplumların birbirini taklit etme arzu ve eğilimi sayesinde tüm geleneklerde günah keçisi dizgesine dayalı bir kurban kültürü oluşmuştur. Bu durumda akla günah keçisini belirleyen ölçütün ne olduğu gelir: günah keçisi rastlantısal olarak mı seçilir yoksa belirli özellikleri var mıdır?

Günah Keçisinin Özellikleri

Girard bu sorunun cevabının kurbanın kendisiyle alakalı olduğunu yani bağlama göre değişebileceğini söylemektedir. Örneğin Hristiyan geleneği, İsa'nın kurban edilmesi temeline dayanan, aslında şiddete karşı hep savaşıyor görünen ama bunu yaparken durmadan yeni günah

keçileri yaratmaktan başka çare bulamayan, “bütün topluluktansa bir kişinin ölmesi daha iyidir” diyen bir kurban mantığına dayanmaktadır (Girard, 2010). Burada İsa’nın günah keçisi olarak kurban edilmesini Girard bir rastlantı olarak değerlendirmez. Zira “İsa kendi katillerini şiddete teslim olmakla ve masum kurbanları mahkûm etmekle suçlayarak onlara kendini imlemiştir” (Girard, 2010:60). Bununla birlikte genel manada günah keçisi seçiminin rastlantısal olup olmadığı hakkında kesin bir yargıya varmanın zorluğunu işaret etmek için mitlerdeki kurban tasvirlerinin dikkatli bir incelenmesini önermektedir. Mitlerde kurbanların çoğu durumda özür, engelli ya da topluluğa yabancı insanlar oldukları görülmektedir (Girard, 2010). Dolayısıyla engelli olmak, çelimsiz olmak, çirkin olmak, yabancı olmak gibi kusurlar haksız da olsa toplum tarafından suçluluk işaretleri olarak görülmektedir. Bu damgalar günah keçisi seçilmenin ölçütlerini temsil etmektedir (Girard, 2018). Sonuç olarak Girard’a göre bu konuda kesin bir kural konulamaz ancak “kurbanlaştırmaya elverişli göstergenin olmadığı yerde, her durumda bir günah keçisi belirlenecektir”(Girard, 2010:61).

Girard’ın günah keçisi dizgesinin aracı olarak bahsettiği kurban esasında bir *ikame kurbandır*. Toplumsal düzenin bozulduğu ve insanların anlaşamaz hale geldiği bir ortamda “kurban edimi öncelikle, anlaşmazlıkları, rekabetleri, kıskançlıkları, yakınlar arası kavgaları ortadan kaldırmak, topluluk uyumunu yeniden kurmak, toplumsal birliği güçlendirmek iddiasındadır” (Girard, 2019:17). Girard’a göre arkaik toplumlar *ikame kurban*, bugünkü yargı mekanizmasının işlevini görmektedir. Dinsel inanç ise bu noktada, ritüeller aracılığıyla *ikame kurban* mekanizmasının etkilerini sürdürüp yenilenmesini sağlayarak şiddeti toplumun dışında tutma işlevini üstlenmektedir (Girard, 2019).

İkame kurbanın tek bir şiddet eylemiyle toplumun bütününe şiddet ve buhrandan ayıran arındırıcı işlevselliği kurbanın içinden çıktığı toplumla hem benzer hem de ondan ayrı olma niteliğine bağlıdır. “Bu nedenle, içerisi ile dışarı arasında olması gerekir; içeridendir ama aslında yabancısıdır, ya da dışarıdandır ama topluluğun içine alınmıştır” (Tuğrul, 2010:121).

Girard *ikame kurban*ın bu yönünü Grek-Roma’daki *Pharmakos* ayini ile açıklamaktadır. *Pharmakoslar*, yabancı, kimsesiz, sakat, yalnız kadın ya da yalnız çocuk gibi marjinallerden yani toplumun hem içinden hem de dışından olan bireylerden oluşur (Tuğrul, 2010). Atina kentinde meydana gelebilecek kıtlık, doğal afet, iç ayaklanma ya da savaş gibi toplumsal buhrana sebep olabilecek ihtimallere karşı *Pharmakoslar* tedbiren hazır tutulan kurban adaylarıdır.⁴

Pharmakos, kelime kökeninde içerdiği ikili anlamla⁵ örtüşecek şekilde, bir yandan aşağılık, kuşkulu ve suçlu gibi görülerek her türlü hakaret ve alaycılığa ve koşulsuz şiddete

⁴ Atina böyle bir tehditle karşılaştığında hazırda tutulan bir *pharmakos*, kirler ve kötülükler onun üstünde toplansın diye kentin etrafında dolaştırılıyor ve sonrasında herkesin katıldığı bir törenle kovuluyor ya da öldürülüyordu. Bk. (Girard, 2019:136-137)

⁵ Kelimenin kökeni olan *pharmakon* sözcüğünün hem zehir hem panzehir olması ve onu kullanan kişinin becerisine göre çok yararlı etkileri olan bir maddeye dönüşebileceği gibi çok zararlı etkileri de olabilecek her maddeyi kapsamaktadır. Bu yüzden *pharmakon* rahip, sihirbaz, şaman, hekim gibi mahir ellere bırakılmak zorundadır. Kelimenin kökeni olan *pharmakon* sözcüğünün hem zehir hem panzehir olması ve onu kullanan kişinin becerisine göre çok yararlı etkileri olan bir maddeye dönüşebileceği gibi çok zararlı etkileri de

hedef gösterilirken öte yandan adeta bir kült objesi haline getirilerek bir nevi kutsallaştırılmaktadır. Bu yönüyle kurban, artık yalnızca bir şiddet nesnesi değildir; kurbanın her türlü kötücül şiddeti üstüne çekip, ölümü sayesinde bu şiddeti iyicil şiddete, barışa ve berekete dönüştürmesi gerekmektedir (Girard, 2019).

İkame kurban ediminden Girard'ın günah keçisi kavramına geçişte dikkat edilmesi gereken ince bir çizgi vardır. İkame kurbanda kurban edilmenin sonunda kurbanın kutsallaştırılması söz konusu iken günah keçisinde bu son aşama yer almamaktadır. Günah keçisi dizgesinde toplumun başına gelen felaketlerden sorumlu görülen birey(ler) öldürülmeye açık kurbanlar olarak yer almaktadır (Tuğrul, 2010). Günah keçisi bu bağlamıyla ilk kez *Eski Ahit*'in Levililer kitabında yer alır (Bab 16, 5-9). Bu durum aynı zamanda arkaik gelenekten monoteist geleneğe geçişini temsil etmektedir; Hz. İbrahim-İshak/İsmail anlatısıyla belirlenen, hayvan kurbanların insan kurbanların yerini aldığı bir sembolizme geçiş söz konusudur. Yeni Ahit'te ise kurban verme eyleminden bütünüyle vazgeçilmekte ve öldürmek kınanmaktadır (Matta 23, 34-36). Ancak bu esnada yeni bir şiddet ve günah keçisi doğacaktır: Yahudi (Tuğrul, 2010).

Girard'a Göre Modern Toplumda Farklılıkların Yitimi ve Günah Keçisi Olarak Öteki/Yabancı

Girard'a göre Hristiyan topraklarında kolektif şiddet, günah keçisi damgası taşıyan kişiler olarak Yahudilere yöneltilmekteydi. Yahudilerden önce de Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlar ötekilikle damgalanmış günah keçileri olarak siyasal erkin elinde kolektif şiddetin nesnesi olmaktadır (Girard, 2018; Dikmen, 2022; Shepkaru, 2005; Einbinder, 2002). Günah keçisinin belirlenmesinde mağdurlar isnat edilen suçu gerçekten işlemiş olabilirler ya da olmayabilir. Günah keçisi yaklaşımına göre bu durum ne arkaik toplumlara ne de 15. yüzyıl Avrupa toplumlarına özgüdür; her toplumda ve her dönemde farklı şekillerde ve farklı isimlerde kendine yer bulabilir (Tuğrul, 2010). Burada günah keçisini belirleyen ölçüt, kurban edilebilir özelliklere sahip olmaktır. Dolayısıyla insanlık tarihi boyunca ve günümüze varana dek günah keçileri değişip dönüşebilir; birbirinin yerine geçebilir. Her toplumda kendi bağlamına göre değişen bir günah keçisi ölçütü vardır. Ama bu ölçüt mutlaka kültür ötesidir. Bütün toplumların topluma tam anlamıyla adapte olamamış marjinal grupları ya da azınlıkları her zaman için kolektif bir kıyım olmasa da ayrımcılıklara mutlaka tabi tutmaktadır (Girard, 2018). Günah keçisi ölçütlerinin evrensel özellikleri olmakla birlikte mimetik rekabetlerin daha büyük ölçekleri nedeniyle toplumda durmadan büyüyen bir hınç varlığını sürdürmektedir:

İnsanların birbirilerine karşı duydukları, mimetik rekabet halindeki öbeklerin hep daha büyük ölçekleri nedeniyle, durmadan büyüyen hınç toplum içinde rastgele seçilmiş bir ögeye karşı sınırsız bir öfkeye dönüşür – Almanya'da Nazi döneminin Yahudileri, Fransa'da XIX. Yüzyılın sonunda yaşanan Dreyfus olayı, Avrupa'da bugünkü Afrika göçmenleri, son yıllarda yaşanan terör olayları nedeniyle Müslümanlar.(Girard, 2010:65)

olabilecek her maddeyi kapsamaktadır. Bu yüzden *pharmakon* rahip, sihirbaz, şaman, hekim gibi mahir ellere bırakılmak zorundadır. (Girard, 2019:137)

Girard günümüz toplumlarını saran kolektif şiddet ve Doğu/İslam - Batı arasındaki kriz noktasını farklılıkta değil; farklılığın çöküp *birbirine doğru yaklaşıp birbirine benzemek için gösterilen şiddetli arzuda* bulmaktadır (Kirwan, 2012). Girard arkaik toplumların aksine, modern toplumların farklılık yitiminin ne denli dehşet verici bir tehlikeyi barındırdığının farkında olmadığına dikkat çekmektedir. Girard’a göre modern düşünce, farksızlığı şiddet olarak, şiddeti de farksızlık olarak düşünmeyi başaramamaktadır. Modern toplum için bütünüyle doğal addedilen ve insan ilişkilerinde belirleyici bir etki atfedilmeyen *farklılık yitimleri* ilkel düşüncede gerçek bir dehşet uyandırmaktadır. Zira birtakım doğal farklılıkların ortadan kalkmaya başlaması bazı insan kategorilerinin de yok olmasını akla getirmektedir (Girard, 2019).

Farklılıkların silikleşmesi, beraberinde hoşgörünün ortadan kalkmasını getirmektedir. Nitekim modern toplumda her şey tanımlanmaya çalışılmakta; tanımlanamayan şey bastırılmakta ya da ayıklanmaktadır (Şahin, 2023). Bauman’ın da işaret ettiği gibi modern toplumda hoşgörüsüzlük, toplumsal düzenin inşası, katılma ve kabul edilmenin sınırlarını belirleyen doğal bir eğilimdir. Asimile edilemeyen her şey gayri meşrulaştırılmaktadır. Kolektif ve bireysel eylemler müphemliği yok etme amacı tarafından yönlendirildiğinde sonuç, hoşgörü maskesi altında bile olsa hoşgörüsüzlük olmaktadır ki bu da şöyle demeye gelmektedir: “Aslında sen çok kötüsün fakat ben o kadar cömertim ki yaşamana izin vereceğim” (Bauman, 2020:18).

Girard bu bağlamda modern toplumların da günah keçisi mekanizmasına başvurmadan kurtulamadıklarını ileri sürmektedir. Ona göre modern toplumlar kıt kaynaklar içinde rekabete girmekte ve nihayetinde çeşitli bahanelerle düşmanlaştırdıkları günah keçileri ilan etmektedir. Genellikle ulusal güvenlik gerekçesiyle ırkçılık ve yabancı düşmanlığı modern toplumda temel bir kolektif şiddet alanıdır (Şahin, 2023).

Öte yandan bu iki teoride (günah keçisi ve mimetik arzu) genel olarak tartışılan şey esasında, “üstün konumculuk/seçilmişlik” (supersessionism) olarak tanımlanabilir. Buna göre -genellikle Hristiyanlığın Yahudi karşısında- üstünlüğünün vurgulanması, Yahudilere karşı yüzyıllardır süren Hristiyan düşmanlığını ve nihayet 20. asrın ilk yarısında yaşanan Soykırımı, dini meşruiyet de sağlayacak şekilde, tarihsel olarak kolaylaştırmıştır (Kirwan, 2012). Girard’a göre modern dönemde Nazi Almanyası Yahudileri, Fransa’da Dreyfus olayı, Avrupa’da bugünkü Afrika göçmenleri ve son yıllarda terör olayları ile ilişkilendirilen Müslümanlar günah keçisi dizgesinin görünümleridir (Girard, 2010).

Bu örnekler ve değerlendirmeler günah keçisi mekanizmasının insanlık tarihi açısından yıkıcı yönünü açıklar görünmektedir. Oysa Girard, şiddet olgusunu, günah keçisi mekanizması ve mimetik arzu aracılığıyla insanlık tarihinin kurucu unsurları arasında işaret etmekteydi. Dolayısıyla bu iki teorik yaklaşımda şiddetin kurucu boyutlarının neler olduğu sorusu akla gelmektedir.

Girard’a göre Toplumsalın Kurucu Miti Olarak Şiddet

Girard’a göre mimetik olarak, yani toplumların birbirini taklit etme arzu ve eğilimi ile tüm geleneklerde günah keçisi dizgesine dayalı bir kurban kültürü oluşmuştur. Kurban ediminin ise anlaşmazlıkları, rekabetleri, kıskançlıkları, yakınlar arası kavgaları ortadan kaldırmak, topluluk uyumunu yeniden kurmak, toplumsal birliği güçlendirmek gibi pek çok hayati rol ve işlevleri vardır (Girard, 2019). Ancak Girard’a göre kurban, toplumsal rol ve işlevlerinin de ötesinde, toplumun temeli; toplumsal kurumların kökenidir. Kurucu cinayet ya da kurucu mit olarak ifade edilen bu yaklaşım, Durkheim’in din-toplum ilişkisine dair, din de dahil olmak üzere kurumların temelinde toplumun var olduğu yaklaşımını akla getirmektedir. Girard ise - dinî gelenek içinde ya da mitlerde- kökenlerle ilgili her anlatıda, toplumun bir cinayetle kurulduğunun anlatıldığını işaret etmektedir (Girard, 2010). Girard, Mircea Eliade’ın Ortadoğu mitlerinde bulunan *yaratıcı cinayet* kavramını bu görüşünün bir teyidi olarak işaret eder (Eliade, 2024). Buna göre monoteist geleneğin kutsal metinlerinde de kozmos ve dolayısıyla kültür, Habil-Kabil kardeşlerin hikâyesiyle, bir kurucu cinayetle başlamaktadır (Girard, 2019; Tuğrul, 2010). Burada Kabil, ilk kültürün kurucusudur, bir yasanın ortaya çıkmasına sebep olur: “Şayet birisi Kabil’i öldürürse onun da öcü yedi kez alınacaktır” (Tekvin, 4, 15) (Girard, 2010). Ancak Girard’ın kuramının paradoksal biçimde, bir yandan Durkheim’in toplumsala dair yaklaşımını benimserken öte yandan toplumun kökeni ile ilgili Durkheim’in yaklaşımını alt-üst ettiği söylenebilir: Girard’a göre toplumun temelinde kurban vardır; kurban da insanın kutsalla ilişkisinin somutlaşmış imgesidir.

İkame kurbanı uygulanan oybirliğine dayalı şiddet mevzubahis toplumsal bunalıma son veriyorsa, yeni bir kurban sisteminin başlangıcında bu şiddetin yer alması gerektiği açıktır. Bu da şiddetin köklü bir kurucu niteliğini açığa çıkarmaktadır: “ikame kurban, şiddet kısır döngüsüne son verirken aynı anda yeni bir kısır döngünün, kurban ayini döngüsünün başlatıcısı olmaktadır; kurban ayini döngüsü ise bütün bir kültürün başlatıcısı olabilir” (Girard 2019:134). Dolayısıyla kurucu işlevi açısından ikame kurban, şiddete son verdikten sonra ritüellerin ortaya çıkışına zemin hazırlamaktadır. Bunlar yalnızca kurbanla ilgili ritüeller olmayıp, kültürün unsurlarını oluşturan kurallar ve yasakların, yani insanı insan yapan bütün bir kültürü doğurmaktadır (Girard, 2010; Girard, 2019). Tüm dinsel ayinlerin kökeninde kurban; tüm beşerî kurumların kökeninde de dinsel ayin vardır (Girard, 2019). Buradan hareketle Girard, “kurucu şiddet”in, din ve devlet dahil olmak üzere insanoğlunun sahip olduğu pek çok değerli şeyin kökenini oluşturduğunu öne sürmektedir (Girard, 2010).

Kurban etme aracılığıyla bir yandan toplum şiddet ve buhrandan arındırılırken öte yandan ritüeller oluşturmak suretiyle kurumsallığı inşa etmektedir. Böylelikle kurban, insanın kendi tarihini başlatmasının kökenini, insanın insan olma sürecini başlatmaktadır. Kurban etmenin mitik anlatılar aracılığıyla yeniden hatırlanması ve ayinlerle tekrarlanmasıyla ortaya çıkan ritüeller aynı zamanda toplumsal düzeni sağlamakta, toplumu şiddetten korumaktadır. Paradoksal biçimde günah keçisi dizgesi şiddetle şiddeti yörüngesinden çıkarmakta ve toplumu şiddetten arındırmaktadır. “Kurban edimi öncelikle, anlaşmazlıkları, rekabetleri, kıskançlıkları, yakınlar arası kavgaları ortadan kaldırmak, topluluk uyumunu yeniden kurmak, toplumsal birliği güçlendirmek iddiasındadır.” (Girard, 2019:17) Bu yönüyle arkaik toplumlardaki kurban sunumu, bugünkü yargı mekanizmasının işlevlerini görmektedir. Nitekim bu ilkel

mekanizmanın gelişmiş bir halini sunan modern hukuk sistemi, başarısız olduğu ölçüde “aşırılıklara tırmanan şiddetin” önünü alamamaktadır (Kardeş, 2022). Yani Girard’a göre din, şiddeti sınırlar, ama aynı zamanda onu sürdürür de (Milbank, 2008).

Girard’ın teorisi, şiddetin toplumsalın kökenini oluşturduğunu öne sürmesi ve bütün bir kültürün ortaya çıkmasında şiddetin kurucu niteliğini vurgulamasıyla sona ermektedir. Girard aynı zamanda, şiddetin toplumsal düzenin kurulmasında, sürdürülmesinde; toplumsal birlik ve bütünlüğün kurulup muhafaza edilmesinde de önemli işlevlerinin olduğuna dikkat çekmektedir.

Şiddetin Toplumsal Rol ve İşlevleri

Girard’ın günah keçisi mekanizması toplumu ahlaki olarak temizliyor, kötülüklerden ve şiddet unsurlarından arındırarak barışa ve dayanışmaya sevk ediyor gibi görünmektedir. Bu sebeplerden dolayı Girard günah keçisi dizgesini toplumsal açıdan olumlu işlevlerle de ilişkilendirmektedir.

Günah keçisi olarak yabancı, toplumun içindeki kötülüklerin arındırılması uğruna kurban edilmiştir. Halkın, yabancıya yönelik bu ortak kıyım ritüeli etrafında bir araya gelmesi sayesinde bir dayanışma duygusu ortaya çıkmaktadır. Buhran ortamının sükûnete erişmesiyle birlikte, topluluğun yabancıya duyduğu nefret hızlıca unutulacak ve kurban bir saygı nesnesine dönüşecektir (Kearney, 2012; Şahin, 2023) Sonuç olarak “Girard’a göre grubun dâhilî çatışmayı gelişi güzel seçilmiş bir kurbana yönlendirilen şiddet eylemiyle giderdiği günah keçisi mekanizması şiddeti kontrol altına alan ve toplumsal düzeni koruyan toplumsal bir araçtır” (Malešević, 2018:111).

Kurban, şiddete sebep olacak unsurları toplumdan temizleyerek toplumun sükûnete erişmesini sağlar ve toplumsal birliği güçlendirir (Girard, 2019). Topluluğun tüm üyelerinin tek bir kurbana karşı birleşmesi ise halkın bütününde bir uzlaşma duygusu meydana getirmektedir (Palaver, 2013; Şahin, 2023). Bu bağlamda kurban, şiddeti kurnazca bazı nesnelere yönlendirerek bir tür paratoner işlevi üstlenmektedir (Han, 2017). Nitekim Joan d’Arc’ın şehitliği toplumsal kriz zamanlarında bir günah keçisinin kurban edilmesiyle toplumsal bütünleşmenin yeniden sağlanmasında dikkat çekici bir örnektir. Bu olay, VII. Charles’ın krallığının ilahi yetkilendirilmesini teyit ve tasdik ederek onun iktidarına meşruiyet kazandırmıştır. Joan d’Arc’ın günah keçisi olarak kurban edilmesiyle dengesi bozulan politik bedenin işleyişi tekrar denge haline dönmüştür (Fordahl, 2017). Bu türden örnekleri dünyanın tüm yörelerindeki mitik anlatılarda, topluluk şiddetiyle katledilmiş ya da kovulmuş yabancı ve öteki temasında bulmak mümkündür (Şahin, 2023).

Girard’a göre günah keçisi mekanizması barış içindeki toplumlar için bir süreliğine de olsa barış ortamını temin etmektedir. Ona göre kurucu cinayetden gelişen ritüeller, kurbanın simgesel öldürülmesi yoluyla şiddeti topluma yaymakta ve böylelikle esas şiddeti önlemektedir. Kutsalın toplumdaki istikrar ve barış ortamını koruma görevi asırlar boyu değişmeyip sekülerleşmiş kültüre de taşınmıştır. Girard’ın, Durkheim’in dinlerin bütünleştirici ve toplumsal düzen ve dayanışmayı sağlayıcı işlevi yaklaşımından etkilendiği aşikardır (Şahin, 2023). Bununla birlikte Girard, dinlerin birleştirici işlevini, din ve kültürün kökenini temsil eden kurban ediminde temellendirmektedir. Girard sürekli olan dinseliliğin, kurban aracılığıyla şiddeti önleyen özünü işaret etmektedir. İşte bu noktada da Girard’ın geliştirdiği teroilerin zayıf

yönünün açığa çıktığı söylenebilir. Zira kurban elbette kolektif şiddeti önlemeye yarayabilir ancak dinselliğin buna indirgenmesi kabul edilebilir görünmemektedir. Sosyal teoride Girard’a yöneltilen eleştirilerin hemen hepsi nihai kertede onun yaklaşımının indirgemeci olduğu yönündedir.

René Girard’ın Din ve Şiddetle İlgili Görüşlerine Yönelik Eleştiriler ve Sonuç

René Girard, insanlığın, toplumsal kurumların, medeniyetin ve dolayısıyla bizatihi toplumun kendisinin kökenine kurban mekanizmalarının temel sağladığını öne süren bir soykütük araştırması geliştirmiştir. Girard’ın mimetik arzu ve günah keçisi teorilerinde geliştirdiği bu yaklaşım onu çağın önemli kültür ve kurban kuramcıları arasına yerleştirmiştir. Girard’ın çalışmaları kültürel bir olgu olarak kurban edimi hakkında disiplinler arası analizler sunması, sosyal bilimlerde temel kaynak olarak kutsal metinlere dönüşü temsil etmesi ve toplumun kökeni hakkında makro yapıda teoriler sunması bakımından kıymeti haizdir. Girard bu yönüyle başta öğrencileri tarafından olmak üzere sosyal teoride özellikle din, toplum ve kültür çalışmaları bağlamında kısa sürede bir ilgi odağı haline gelmiştir. Tam da bu noktada Girard’a yönelik eleştiriler başlamaktadır.

Ona en köklü eleştiriler yine bir edebiyat ve kültür teorisini olan Terry Eagleton tarafından yöneltilmiştir. Eagleton, Girard’ı her şeyden önce öğrencileri ve takipçileri tarafından fazla yüceltmesinden dolayı eleştirmektedir. Eagleton’a göre Girard’ın son derece kapsamlı ve bir o kadar iddialı teorisinde pek çok zayıf nokta, kusur ve görmezden gelme olmasına rağmen öğrencilerinin Girard’ın hayatını ya da eserlerini konu alan çalışmalarında Girard’ın çalışmalarının zayıf yönlerine yönelik bir eleştiri neredeyse hiç yer almamaktadır (Eagleton, 2019).

Girard’a gelen köklü eleştirilerin hemen hepsi temelde onun yaklaşımının indirgemeci olduğu yönündedir. Girard, başta kurbanlık olmak üzere fenomenleri, *mimetik arzu* ve *günah keçisi dizgesi* bağlamında ele alması, maddî çıkarlar, siyasî ve toplumsal çatışmalar gibi hususları göz ardı ettiği gerekçesiyle indirgemeci olmakla eleştirilmektedir. Nitekim Eagleton’ın şu ifadeleri Girard’ın hem sosyal teorideki önemini vurgulamakta hem de zayıf yönlerini işaret etmektedir:

Son derece ihtiraslı ve özgün bir düşünür olan Girard, şüphesiz ki modern zamanların en muteber kurban teorisyenidir, ancak vizyonu, kurban kurumunun birçok farklı türünü yoksayacak kadar tek taraflıdır. Çalışmalarının en önemli fazileti, popülerliğini yitirmiş bu pratiği entelektüel gündeme yeniden dahil etmek ve dolayısıyla köklü modern ortodoksiye meydan okumakta gösterdiği başarıdır; en belirgin kusuru ise, kurbanı salt barbarca bir gelenek olarak değerlendiren bu ortodoks algıların teyit edilmesine hizmet etmiş olmasıdır. (Eagleton, 2019:78)

Girard, şiddet olgusuna her durumda “ötekinin arzusunun arzulandığı mimetik bir mesele” olarak bakmaktadır. Böyle bir yaklaşımda insanın saldırganlığı tek bir arkaik sebeple ilişkilendirilerek politik çatışmalar, toplumsal çelişkiler gibi başka olası pek çok sebep görmezden gelinmektedir. Buna göre I. Dünya Savaşı birbiriyle rekabet halindeki ulusal sermayelerin bir çatışması değil, bir şeyleri günah keçisi ilan etmenin neticesidir. İlkel bir kabiledeki yamyamlık ritüelleri nasıl açıklanıyorsa savaş da benzer bir bakış açısıyla

anlaşılabilir. Bu noktada şiddet, yapısal ve sistematik bir şey olarak ele alınmak yerine aklın yetersizliği altında işleyen zarar verici bir ilksel kuvvet/dürtü olarak görülmektedir. Maddi kıtlık ile şiddet arasındaki hayati ilişki açıklama konusu edilmemektedir (Eagleton, 2019) Bu noktada Girard'ın "insanın arzularının taklitle sınırlı olduğu" yönündeki iddiası sorgulanır hale gelmektedir. Zira insanın arzu ve edimlerinin sayısız bağlamı göz önünde bulundurulduğunda Girard'ın bu iddiasının bilimsel açıdan zayıf ve oldukça keyfi olduğu anlaşılmaktadır (Milbank, 2008).

Benzer şekilde Siniša Malešević de, Girard'ın, Durkheimcilikla başlayıp Hobbes'un "herkesin herkese karşı" olduğu doğal durumun radikalize edilmesiyle tamamlanan kolektif şiddet teşhisini kültür ve şiddet arasındaki başka bazı bağlantıları göz ardı ettiği için eksik bulmaktadır. Malešević'e göre kültür ve şiddet arasında toplumsal örgütlenme ve ideolojiye odaklanan alternatif bir yorumlama gereklidir (Malešević, 2018). Malešević, örgütlü şiddetin, tarih boyunca meydana gelen örgüt ve normatif uyumdan yoksun uzatmalı saldırıların karşısında toplumsal gelişimin doğrudan bir ürünü olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre örgütlü ve normatif savaşların ortaya çıkması, insanlık tarihinde uygarlaşmanın ortaya çıkmasıyla birliktedir ve bu durum savaşları ilkel toplumların çatışmalarından ayırmaktadır. Bu tür örgütlü ve normatif şiddet eylemlerinin çoğalması ve meşrulaştırılmasında ise ideolojilerin ya da öğretilerin gücünü göz ardı etmemek gerekir. Malešević'e göre örgütlü şiddet eylemlerine karşı yapılabilecek şey bürokratik ve ideolojik gücü zapt etmekle mümkündür.⁶ Ancak bunun yolu ideolojik söylemleri bastırmak ya da toplumsal örgütleri yıkmaya çalışmak değildir. Bunun yerine farklı toplumsal katmanlar ve ideolojik hareketler arasındaki dengeyi koruyan bir yaklaşımla çalışmak gerekmektedir (Malešević, 2018).

Girard'ın toplumsal kurumların ve dolayısıyla insanlığın günah keçisi mekanizması ile üretildiği iddiası da Eagleton'a göre son derece abartılıdır. Eagleton, medeniyetlerin kökeninde bir suç ve katliam, yani kurucu cinayet olduğunu kabul eder ve Girard'a bu noktada hak verir. Ancak bu şiddet eylemlerinin tamamının günah keçisi ilan etme edimi ya da günah keçisi ilan etme ile şiddet ve kaosun bertaraf edileceği şeklinde, günah keçisinin "her şeyin teorisi"ne dönüştürülmesine karşı çıkmaktadır (Eagleton, 2019).

Kurban fenomeninin her zaman günah keçisi mekanizmasını içerdiğine dair kanıtlar da yetersizdir. Pek çok antropolojik veri, aksine, bazı kültürlerde ezici bir çoğunlukla baskın olan önemli bir kurban biçiminin, kendini feda etme, atalardan kalan borcun telafisi ya da insan yerine hayvan kurban etme fikri ile ilgili olmadığını ortaya koymaktadır. Elbette kurban törenlerinde kozmik düzenin teyit edilmesi çoğu antropolojik araştırmada elde edilmiş bir bulgudur. Ancak şiddet unsurunun kasıtlı olarak en aza indirgendiği ve hatta gizlendiği de anlaşılmaktadır (Milbank, 2008).

Girard'ın eleştiri konusu edildiği bir diğer husus ise 19. yüzyılın klasik pozitivist yaklaşımının ön kabullerini sürdürüyor olmasıdır. Girard'ın çalışmaları hakkında kapsamlı bir analiz ve eleştiri sunan Milbank, Girard'ın 19. yüzyıl pozitivist düşüncesini benimsemeye devam ettiğinin göstergelerini şöyle işaret etmektedir: dinin, din öncesi ancak insani yani toplumsal bir kökenden ortaya çıktığını varsayma teşebbüsünde olması; pre-teolojik ve

⁶ Benzer bir görüş için bk. (Moses, 1996)

teolojiden bağımsız, muğlak bir Kutsal fikrinin kabulü; kurban fenomeninin özünde tek bir anlamının olduğu fikri; kurbanın dinin bir parçası olmaktan ziyade dinden önce geldiği fikri; hayvan kurbanın insan kurbanın yerini aldığı düşüncesi; kurbanın pre-dini dönemde, toplumsal bir buhrana karşı yetersiz de olsa tamamen rasyonel bir çözüm olduğu fikri. Milbank’a göre Girard’ın teorilerinde görülen bu ön kabuller, onun yaklaşımının 19. yüzyıl pozitivist altruizminin yeni bir varyantı olduğu yorumuna kapı aralamaktadır (Milbank, 2008).

Benzer doğrultuda Eagleton da Girard’ı mutlak bir ilerlemeci/işlevselci tavrı tutunması yönüyle de eleştirmektedir. Ona göre Girard, şiddet ve sonrasında işleyen günah keçisi mekanizmasına dair varsaydığı faydaları toplumsal istikrar ve toplumsal birlik ve bütünlük ile sınırlandırmaktadır. Oysa toplumsal düzenin ve bütünlüğün muhafazası çağrısı bazı durumlarda iktidar sahiplerinin bencil çıkarları için dile getiriliyor olabilir. Toplumsal çatışmalar her zaman için tehlikeli ya da olumsuz değildir (Eagleton, 2019).

Girard’ın şiddeti olumsuzluğa mahkûm etmesi Eagleton’a göre “tarihsel özgüllük pahasına satın alınmış kibirli bir ahlaki tutumdur.” Girard’ın, sevgiyi şiddetten bütünüyle ayrı tutan, sevgiyi “asla şiddet yoluyla hareket etmeyen, herhangi bir şiddetin sorumlusu olmayan ve şiddete kökten karşı bir aşkınlık formu” olarak değerlendiren yaklaşımı şiddetle ilgili önemli nüansları göz ardı etmektedir. Zira masumları korumak için şiddete başvurmayı gerektiren bağlamlar da vardır. Ya da adaletsizliğin hüküm sürdüğü bir ortamda şiddete başvurarak ya da şiddete maruz kalacağını bildiği halde mücadele eden, çatışma ortamına giren şehit adaylarının ediminde sevgi ve şiddet bir nevi iç içe geçmiştir (Eagleton, 2019).

Girard’ın eleştirildiği bir diğer önemli nokta ise şiddeti açıklamada kutsal metinler ve tragedyaalar arasında sıkışmış olmasıdır. Girard’ın bireysel ya da kolektif şiddeti açıklamada, birkaç işaret etme hariç tutulursa, şiddet ve iktidar ilişkilerine ya da siyasi bağlama dair kapsamlı bir çözümleme ya da açıklamasına eserlerinde rastlanmamaktadır. Girard insanlık tarihinde günah keçisi dizgesinin Hristiyanlıkla birlikte, çarınha gerilme edimiyle maskesinin düştüğünü iddia etmektedir. Ancak bu iddia ile yetinmekte ve bu olaydaki insani ve siyasi bağlamı görmezden gelmektedir (Eagleton, 2019).

Girard’ın şiddeti açıklamada geliştirdiği teoriler, farklı tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamları göz önünde bulundurmamaktadır. Mimetik arzu ya da günah keçisi dizgesini toplumun her zaman ve her döneminde tüm kesimlerinde geçerli bir edim olarak uygulamaktadır. Dolayısıyla Girard’ın teorik açıklaması toplumsal sınıf kavramından yoksun olduğu gibi farklı sosyo-kültürel bağlamları da görmezden gelmektedir (Eagleton, 2019). Günah keçisi edimi de Girard’ın yüklediği anlamıyla ve Girard’ın iddia ettiği kadar yaygın ve tüm toplumlara genelleştirilebilir bir fenomen değildir. Yanı sıra günah keçisi fenomeninin ortaya çıktığı toplumlarda bu edim, her zaman rekabetin bastırılması ya da buhranın sona ermesi ile ilgili görünmemektedir (Milbank, 2008).

Elbette farklı toplumlarda Girard’ın anlamlandırdığı şekliyle yer alan kurban örnekleri de mevcuttur. Bunlar insan ya da ikame kurbanın öldürülmesi ya da sürgün edilmesi ve kovulması gibi daha ziyade toplumsal kurban etme ile ilgilidir. Bunun örnekleri Hindistan ve Afrika toplumlarında mevcut olmakla birlikte Girard’ın yaptığı gibi tüm toplumlara ve tüm zamanlara genelleştirilmesi bilimsel bir zayıflık olarak yorumlanabilir. Ayrıca bu

toplumlardaki kurban fenomeni örnekleri de Girard'ın günah keçisi teorisinde olduğu gibi yalnızca dışlanmış ve kusurlu tiplerle sınırlı değildir. Aksine kralın kendisi dahi bağlama göre kurban edilme potansiyeli altındadır. Ancak burada da Girard'ın varsayımının aksine, a) kral taklitçi şiddetin yayılımını engellemek için öldürülmez; b) bu kurban ediminin günah keçisi yardımıyla hiyerarşik farklılıkları oluşturmakla bir ilgisi yoktur. Aksine kralın kurban edilmesiyle dışarıdan dayatılan, katı ve zorlayıcı bir yönetim ile egemen otorite teyit edilmektedir (Milbank, 2008).

Milbank'ın dikkat çektiği bir diğer husus ise Girard'ın kurbanı yalnızca insanın içsel şiddeti ile ilişkilendirerek sınırlamasıdır. Böylelikle Girard, kurbanın ölümle varoluşsal bir oyun içeren yönünü göz ardı etmektedir. Zira bazı toplumsal bağlamlarda kurban uygulamaları ölümün kendisinin insanın anlam dünyasına kazandırılması amacını taşımaktadır (Milbank, 2008).

Sonuç olarak, Girard perspektifindeki gibi, insanlık tarihi boyunca toplumsal değişimleri belirleyen günah keçisi mekanizması örnekleri tüm toplumlarda ve tüm zamanlarda görülebilir. Bu yüzden Girard'ın verdiği örnekleri genellemesi anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim böyle bir yaklaşım aynı zamanda şiddet olgusunun belli toplumlarla ya da kültürlerle özdeşleştirilmesinin kabul edilemeyeceğini de teyit eder. Bu örneklerin ve günah keçisi mekanizmasının tüm zamanlarda ve tüm toplumlarda görülebilmesi şiddet olgusunun belli bir topluma/kültüre, zamana ve mekâna özgü olmadığını; şiddetin kültürler ve zamanlar üstü insani bir olgu olduğunu teyit etmektedir. Öte yandan, bu örneklerin genel geçerliğinden hareketle, Girard'ın insanlık tarihindeki ve günümüzdeki tüm şiddet olaylarını/olgularını mimetik arzu ve günah keçisi yaklaşımlarıyla açıklaması büyük bir akademik zayıflığı içeren indirgemeci bir yaklaşımdır. Zira insanlık tarihinin farklı zamanlarında, farklı soso-politik, dini ve kültürel bağlamlarda şiddet olayları gerçekleşmiştir. Özellikle iktidar ilişkilerini ve toplumsal sınıf farklılıklarını, savaş olgusunu göz ardı ederek yahut yüzeysel değerlendirmelerde bulundurarak teorilerini geliştirmesi önemli bir boşluğu beraberinde getirmektedir.

Girard'ın yaklaşımı, interdisipliner olması, kurban gibi son derece köklü ve çağdaş sosyal teoride arkaik toplumlara hapsedilmiş bir olguyu günümüz toplumlarıyla da ilişkilendirerek yeniden gündeme taşınması; kutsal metinleri işe koyması açısından son derece kıymetlidir ve önemli bir perspektif sağlamaktadır. Bununla birlikte özellikle iktidar ilişkileri ve şiddet kapsamında savaşın modern bağlamını da dahil edecek çalışmalara hala ihtiyaç olduğu açıktır.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2017). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (İ. Türkmen, Çev.; 3. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Arndt, H. (1996). Şiddet Üzerine. *Cogito*, 6-7, 7-23.
- Baudrillard, J. (2010). *Tüketim Toplumu* (H. Deliceçaylı & F. Keskin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust* (S. Sertabiboğlu, Çev.). Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2020). *Modernlik ve Müphemlik* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

- Dikmen, F. (2022). *Şehitlik: Yahudi-Hristiyan Geleneğinde Şehitlik Olgusu*. Dby Yayınları.
- Dumouchel, P. (1988). *Violence and Truth: On the Work of Rene Girard*. Athlone Press.
- Eagleton, T. (2019). *Radikal Kurban*. Ayrıntı Yayınları.
- Einbinder, S. L. (2002). *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*. Princeton University Press.
- Eliade, M. (2024). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I Taş Devrinden Eleusis Mysterialarına* (A. Berktaş, Çev.). Alfa Yayınları.
- Fordahl, C. A. (2017). *The Sacred and the Sovereign: A Historical Sociology of Martyrdom* [Doktora]. Stony Brook University.
- Gallese, V. (2011). The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification. İçinde S. R. Garrels (Ed.), *Mimesis and Science* (ss. 87-108). Michigan State University Press. <https://doi.org/10.14321/j.ctt7zt5kb>
- Girard, R. (2010). *Kültürün Kökenleri*. Dost Kitabevi Yayınları.
- Girard, R. (2018). *Günah Keçisi* (I. Ergüden, Çev.). Alfa Yayınları.
- Girard, R., (2019). *Şiddet ve Kutsal* (N. Alpay, Çev.). Alfa Yayınları.
- Han, B. C. (2017). *Şiddetin Topolojisi* (D. Zaptçioğlu, Çev.; 2. bs). Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2024a). *Palyatif Toplum Günümüzde Acı* (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2024b). *Yorgunluk Toplumu* (S. Yalçın, Çev.). İnka Kitap.
- Hobbes, T. (2023). *Leviathan* (S. Lim, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Jacques, D. (1974). *Of Grammatology* (G. C. Spivak, Çev.). Johns Hopkins University Press.
- Kardeş, M. E. (2022). *Şiddet ve Politika, Felsefede Temel Tartışmalar ve Konumlar*. Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Kaya, M. (2019). Zygmunt Bauman ve Akışkan Modernite Kuramına Genel Bakış. *Journal of International Social Research*, 12(62), 1450-1455. <https://doi.org/10.17719/jisr.2019.3153>
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar* (B. Özkul, Çev.). Metis Yayınları.
- Kirwan, M. (2012). Girard, Din, Şiddet ve Modernlik (B. B. Okutan & Köse, Çev.). İçinde P. B. Clark (Ed.), *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*. İmge Kitabevi.
- Machiavelli, N. (2023). *Prens* (A. Tolga, Çev.). Say Yayınları.
- Malešević, S. (2018). *Savaşın ve Şiddetin Sosyolojisi* (S. Sarı, Çev.). Hece Yayınları.
- Michaud, Y. (1991). *Şiddet* (C. Muhtaroglu, Çev.). İletişim Yayınları.
- Milbank, J. (2008). Stories of Sacrifice. *Modern Theology*, 12, 91-101. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1996.tb00079.x>
- Moses, R. (1996). Şiddet Nerede Başlıyor? (A. Kul, Çev.). *Cogito*, 6-7, 23-27.

- Palaver, W. (2013). *René Girard's Mimetic Theory*. Michigan State University Press.
- Riches, D. (1989). Şiddet Olgusu (D. Hattatoğlu, Çev.). İçinde D. Riches (Ed.), *Antropolojik Açıdan Şiddet* (ss. 10-42). Ayrıntı Yayınevi.
- Rousseau, J. J. (2012). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri* (2. bs).
- Shepkaru, S. (2005). *Jewish Martyrs in The Pagan and Christian World*. Cambridge University Press.
- Simmel, G. (2008). *Bireysellik ve Kültür* (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.
- Spinoza, B. de, & Cordasco, F. (1951). *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise* (R. H. M. Elwes, Çev.). Dover Publications.
- Şahin, B. (2023). Kurban ve Öteki: René Girard'da Mimetik Arzu, Şiddet ve Günah Keçisi Mekanizması. *Veche*, 2(2), 76-88.
- Taşçier, F. (2023). *Siyasal Şiddet: Arendt, Foucault, Agamben*. Doruk Yayınları.
- Tuğrul, S. (2010). *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*. İletişim.
- Turshen, M. (2004). Definitions and Injuries of Violence. İçinde E. A. Castelli & J. R. Jakobsen (Ed.), *Interventions: Activists And Academics Respond To Violence* (ss. 29-37). Palgrave Macmillan.
- Ünsal, A. (1996). Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi. *Cogito*, 6-7, 29-36.

A THEORETICAL ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN VIOLENCE AND SACRED FROM RENÉ GIRARD’S PERSPECTIVE

EXTENDED SUMMARY

INTRODUCTION

Violence has accompanied human societies throughout history and continues to appear in paradoxical forms: while religion, law, and politics strive to limit violence, they can also legitimize or reproduce it within their institutional logics. This paradox frames the study’s central problem—how to theorize violence across domains without reducing it to a single cause.

The article examines how the phenomenon of violence is understood and interpreted through René Girard’s perspective and questions the possibility of an interdisciplinary interpretation of violence.

Drawing on Girard’s corpus, the study mobilizes mimetic desire, sacrificial (scapegoat) mechanisms, and the relationship between the sacred and violence to explain how individual rivalries escalate into collective crises that are temporarily resolved through surrogate-victim dynamics and ritualization. The framework is situated alongside classic and contemporary discussions of violence in sociology, anthropology, political theory, and cultural studies.

METHOD

A qualitative design was adopted. First, a literature review established conceptual and historical contours of violence; second, Girard’s works were analyzed to extract core concepts; finally, these concepts were compared and critically evaluated to test their explanatory scope across social domains.

The study foregrounds the context-dependence of violence definitions and typologies, highlighting that norms and situational frames shape when an act is recognized as “violent.” Drawing on Michaud’s comprehensive definition, the article stresses that violence may target bodily integrity, moral integrity, property, or symbolic–cultural values; it may be direct or indirect, diffuse or organized. It also notes Chesnais’ distinction between private and collective forms and the state–citizen nexus in categorizing collective violence.

FINDINGS

Girard’s explanatory arc: Mimetic desire intensifies rivalry, threatening social order; collective aggression is deflected onto a substitutive victim, generating short-term cohesion and

long-term cultural forms (rituals, prohibitions). This arc clarifies how violence, the sacred, and institutional stabilization interlock.

Paradox of modernity: Despite normative commitments to peace, contemporary societies teem with representations of violence (arts, media, sports), indicating its plasticity and capacity to “withdraw into the capillaries” of social life.

Critical verdict: While comprehensive, Girard’s model is judged reductionist when it privileges mimetic rivalry and sacrificial resolution at the expense of power relations as autonomous generators of violence.

DISCUSSION AND RESULTS

The analysis affirms Girard’s value for integrating religion–sacred–violence within a single interpretive lens, yet it argues that explanations of contemporary violence must better incorporate state power, economic interests, institutional designs, and biopolitical regimes. Without these, the scapegoat mechanism risks becoming an all-purpose template that under-specifies causal heterogeneity across contexts (e.g., war-making, security apparatuses, extractive economies).

For theory: Combine Girard’s insights with frameworks centered on domination, bureaucracy, and political economy to capture how violence is reproduced beyond mimetic contagion.

For research design: Use comparative, cross-cultural analyses of sacrificial logics and their institutional residues to test scope conditions for Girardian mechanisms in modern settings.

For practice: Recognize how cultural scripts may channel aggression symbolically yet also naturalize exclusion; interventions should therefore address institutional incentives and power asymmetries, not only symbolic resolutions.

The study is conceptual and literature-based; empirical testing (multi-case or mixed-method designs) is needed to evaluate how mimetic rivalry interacts with legal–political infrastructures and media ecosystems. Future work should operationalize indicators for sacrificial displacement, measure institutional power differentials, and model how these variables mediate the emergence, escalation, and ritual containment of violence.