

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

DİNİN ULUS ZİHNİYETİ BAĞLAMINDA
YORUM İMKÂNI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hatice Kübra YÜCEDOĞRU

BURSA 2008

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

DİNİN ULUS ZİHNİYETİ BAĞLAMINDA
YORUM İMKÂNI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hatice Kübra YÜCEDOĞRU

Danışman
Doç. Dr. Vejdi BİLGİN

BURSA 2008

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda **700521004** numaralı **Hatice Kübra YÜCEDOĞRU**'nun hazırladığı "**Dinin Ulus Zihniyeti Bağlamında Yorum İmkani**" konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, **21./..10/ 2008** günü **11.⁰⁰ - 12.³⁰** saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı/başarısız olduğuna oybirliği/oy çokluğu ile karar verilmiştir.

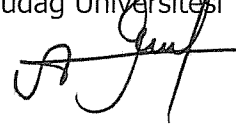
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Vejdi BİLGİN
Uludağ Üniversitesi

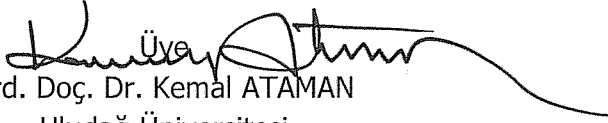


Üye

Doç. Dr. Abdurrahman KURT
Uludağ Üniversitesi



Üye
Yrd. Doç. Dr. Kemal ATAMAN
Uludağ Üniversitesi



2...../...../ 2008

ÖZET

Yazar : Hatice Kübra YÜCEDOĞRU
 Üniversite : Uludağ Üniversitesi
 Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
 Bilim Dalı : Din Sosyolojisi Bilim Dalı
 Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
 Sayfa Sayısı : ix + 99
 Mezuniyet Tarihi : ... / ... / 2008
 Tez Danışmanı : Doç. Dr. Vejdi BİLGİN

DİNİN ULUS ZİHNİYET BAĞLAMINDA YORUM İMKANI

Bu tez, din yahut dini yaşamın ulus zihniyet bağlamında incelenmesini hedeflemektedir. Ulus zihniyet kavramı, bu tarz bir bağlamda ilk kez kullanıyor olması nedeniyle tezin en temel problemlerinden biridir. Diğer bir problem olarak merkez – çevre kavramlarının kullanımını zikredebiliriz.

Tezin İslamlaşma olgusunu bir model olarak iki boyutta incelediğini ifade edebiliriz. İlk boyut yatay ikinci boyut ise dikeydir. İlk boyutta İslamlaşma kültürleşme teorisiyle açıklanabilmektedir.

İkinci boyut olarak dikey boyutta ise dini farklılaşma merkez – çevre kavramlarıyla açıklanabilir. Bir olgu olarak merkez toplumdaki grupları ortodoksi ve heterodoksi olarak tanımlar. Ortodoksi, merkezce bir meşruiyete sahip olan olurken, çevre bu meşruiyetten mahrum olmaktadır.

Buna bağlı olarak bu çalışmada, 11.yy Türk toplum düşüncesi ve yapısında gerçekleşen dönüşümler resmedilmektedir.

Anahtar Sözcükler

Ulus Zihniyet Merkez – Çevre Ortodoksi
 Heterodoksi

ABSTRACT

Author : Hatice Kübra Yücedoğru
 University : Uludağ University
 Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
 Bilim Dalı : Din Sosyolojisi Bilim Dalı
 The Quality of Thesis : Master Thesis
 Page's Number : ix + 99
 Date of Graduation : ... / ... / 2008
 Consultant of Thesis : Doç. Dr. Vejdi Bilgin

THE HERMENEUTICAL POSSIBILITY OF RELIGION IN THE CONCEPT OF NATIONAL-MENTALITY

This thesis aims to research, changes of religion or religious life in the context of nation-mentality. The term of “nation mentality”, because of its first using like a this coherence, is the most important problems of this thesis. Another problem is using terms of core – periphery.

We can say that; thesis accomplished a model for explaining the Islamization in two dimensions. The first dimension is horizontal and the second is perpendicular. In the first dimension, Islamization can be explained with theory of aculturation in Anatolian area.

In the second dimension, it is called as a perpendicular dimension, religious differentiation can be explained with the terms of core – periphery. As a fact that the term of core defines the groups in society like heterodoxy or orthodoxy. Orthodoxy has a legitimation according to the core on the another hand heterodoxy has not it yet.

Hence, this thesis elaborates on the transformations that took place in 11th century Turkish society's thought and structure.

Key Words

Nation Mentality Core - Periphery Orthodoxy
 Heterodoxy

ÖNSÖZ

Toplumun yaşantısı dahilinde din, bir yandan muhatabını kendi talepleri doğrultusunda bir değişim sürecinin içerisine alırken, diğer yandan muhatabının talepleri onun değişim sürecini başlatır ve şekillendirir. Değişimin her iki kanadı da birbiri içine giren girift bir yapı görünümü arz etse de, birbirini dönüştüren unsurlar olarak din ve toplumun karşılıklı olarak birbirlerini sınırlandırmaları bu yapıyı çözümleyebilmemize olanak tanır. Dinin ulus zihniyet bağlamında yorumu da, toplum kanadının dini dönüştürücü mahiyetini yakalayabildiğimiz bu sınırlandırmaların/isimlendirmelerin ışığında bir imkana sahip olmuştur.

Söz konusu imkânı iki bölümde ele alacağımız çalışmamızın ilk bölümü, ulus ve zihniyet gibi tezimizin temel kavramlarını, kendilerini mümkün kılan dinamikleri de göz önünde bulundurarak irdelediğimiz bir alan olmaktadır. Söz konusu bölüm bize, pratik alanın kendisi üzerinde uygulanabilirliğini sağlayan teorik çerçeveyi sunmayı hedeflemektedir.

İkinci bölüm, dinin toplum tarafından ve yine toplum eliyle yaşadığı değişimin, isimlendirmelerin izini sürerek hangi oranda mümkün olduğunu izaha çalıştığımız bölümdür. Merkez – çevre, ortodoksi ve heterodoksi söz konusu isimlendirmeler olarak bize yol gösterirken, mezkûr isimlendirmelerin izdüşümü Anadolu coğrafyasında yaşanan İslâmlaşma hareketlerinde aranmaktadır.

Bir çalışmanın vücuda gelmesi birçok yol göstericinin emeği ile mümkün olmaktadır. Ancak bunlar içerisinde bazılarının zikredilmesi mühim bir şükran vazifesidir. Üzerimdeki emeğini, ismini burada zikretmekle karşılayamayacağım saygıdeğer hocam Doç. Dr. Vejdi BİLGİN'e çalışmamız müddetince gösterdiği akademik destek, ilgi ve anlayışından dolayı teşekkürlerimi arz ederim. Yine çalışmamızın tarihsel ayağını güçlendirmekte cesaretimizi oluşturan Doç. Dr. İhsan FAZLIOĞLU'na ve özellikle milliyetçilikler alanında kaynak kullanımındaki yardımından dolayı Nurullah ARDIÇ'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	İİ
ÖZET	İİİ
ABSTRACT	İV
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM ULUS ZİHNİYET

A. ZİHNİYET TELAKKİSİ	4
1. Kavramın Mensubiyeti	4
a. Antropoloji	5
b. Sosyal Psikoloji.....	10
2. Sosyal Ben Olarak Zihniyet.....	12
3. Zihniyetin Oluşum Dinamikleri.....	15
B. BİR MUHAYYİLE OLARAK ULUS.....	23
1. Ulus.....	23
2. Milliyetçilikler	24
a. İlkçi (Primordialist) / Özcü Yaklaşım	26
b. Modernist/Araçsalcı Yaklaşım	27
c. Etno-Sembolcüler.....	37
3. Ulus Zihniyet İmkânı	41

İKİNCİ BÖLÜM ULUS ZİHNİYET BAĞLAMINDA DİNİN YORUMU

A. DİNİN YATAY BOYUTTA FARKLILAŞMASI	44
1. Kültürleşme (Akültürasyon) Olgusu.....	45
2. Anadolu'nun İslâmlaşması	53
a. Tarihsel Süreç	55
b. Sosyo-Kültürel Akış	62
B. DİNİN DİKEY BOYUTTA FARKLILAŞMASI.....	63
1. Merkez – Çevre Diyalektiği.....	64
2. Ortodoks İslâm'ın Teşekkülü.....	73
3. Heterodoks İslâm'ın Teşekkülü	80
a. Yeseviler	84
b. Kalenderiler	86
c. Haydariler.....	86
SONUÇ	89
BİBLİYOGRAFYA	93
ÖZGEÇMİŞ	99

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tez
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
haz.	: Hazırlayan
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
v.	: Vefat tarihi

GİRİŞ

Dinin ulus zihniyet bağlamındaki yorumu, bir sosyal ben olarak ulus zihniyetin dini şekillendirebildiği unsurları açısından önemlidir. Toplumsal tabakalaşma içerisinde merkez ve çevre olarak adlandırabileceğimiz ögeler, söz konusu şekillendirmenin belirleyici etmenleri olarak işlev görürler. Problem alanı, bu etmenlerin belirlemeyi sağladıkları alan ile olan ilişkisidir.

Konu daha önceki çalışmalar dâhilinde sosyal tarih bağlamında kısmen ele alınmıştır. Ancak bu durum konuya daha çok tarih perspektifinden bakılmasını ve dolayısıyla da tarihi bir inceleme alanı olmasını sağlamıştır. Tezimiz bağlamında konunun ele alınışı, sosyolojik bir perspektife sahip olmakla birlikte, tarihinin sosyal veçhesi de destekleyici bir öge olarak kullanılmaktan öte bir işlev taşımamaktadır. Sosyal disiplinlerin birbirleri arasındaki sınırlarının çizilemediği bir gerçeklik olarak kabul edilmekle beraber, konunun söz konusu iki disiplin açısından ele alınışı arasındaki fark, yalnızca disiplinler arasındaki bir farka da indirgenemez. Sosyal tarih bünyesinde bir inceleme olarak örneğin, Ortodoks – Heterodoks karşılaştırmaları, bu sıfatları taşıyan belirli grupların yaşam şekilleri hakkında bilgiler sunmaktadır. Ancak tezimiz, Ortodoks – Heterodoks grupların, ortodoksi ve heterodoksi içerisinde hangi sâiklerle yer aldığını mevzu etmektedir. Bu bağlamda, merkez ve çevre öğelerinin belirleyiciliği devreye girerek izahı yönlendiren unsurlar olmakta ve dinin yorum farklılıkları bu unsurlar yardımcılığı ile sınırlandırılmaktadır. Tüm bu şablon ise dikey boyut olarak ifade edilmekte ve dikey boyutun bu bağlamı kültürleşme ile izah edilen yatay boyuttan farklılaşmaktadır. Tezimizin sosyal tarih disiplini ile farklılaştığı alan dikey ve yatay olarak belirlediğimiz bu koordinatsal yapısıdır. Bu bağlamda tezimizin yukarıda belirtilen noktalar ışığında bir konu araştırmasından ziyade model ortaya koyma çabası olduğu aşikardır.

Koordinatsal bir düzlem dahilinde ele alınan konunun, ilk olmaklığı belirli sıkıntıları beraberinde getirmektedir. Yöntem bazındaki bu sıkıntılar verileri bulma ve yorumlama noktası ile kavramsal çerçeveye ait unsurların farklı mercilerle bütünleşmiş

olması ve tarihsel verilerin sosyolojik bir perspektifle yorumlanması gibi üç temel noktada toplanmaktadır diyebiliriz.

Heterodoks ve Ortodoks gruplara ait verilerin toplanması, söz konusu verilerin tezin de temel iddiasında olduğu üzere çevreye bağlı birimler olması tarafsızca ulaşılması güçleştirmektedir. Bu bağlamda ulaşılabilen veriler, belirli grup ve cemaatlerin ritüel bazındaki eylemlerine kaynaklık etmekte ve kökenlerine dair bilgilerin tarafsızca edinimini güçleştirmektedir.

Kavramsal çerçeveye ait diğer bir sıkıntı ise, zihniyet ve ulus kavramlarının kullanımına aittir. Zihniyet kavramının antropoloji ve sosyal psikoloji çerçevesinde ele alınışı izah edilmekle beraber, zihniyet kavramının bizim ele aldığımız şekliyle sınırlandırılması mevcut değildir. Bu nedenle zihniyet nötr bir şablon olarak sosyal ben ifadesiyle meczedilmiş, ulus için işlevsel bir moda aktarılmıştır. Kavramsal çerçeve içerisinde tanımlanışı en zor kavram ise ulus gözükmektedir. Ulus kavramı, milliyetçi ideolojiler dâhilinde ve genellikle bir siyaset aracı olarak kullanılmış bu durum ulusun kullanımında ciddi bir sıkıntı oluşturmuştur. Bu nedenle milliyetçilikler bahsi geniş bir inceleme konusu olmak durumunda olmakta, tanımın iç öğelerini oluşturabilmek için dış öğelerinin neliği ortaya konulmak durumundadır.

İlk bölümde, konu teorik arka planın oluşturulması ve pratik alana uygulanmak üzere oluşturulan modelin kavramsal çerçevesinin sağlanması için gerekli izahata yer verilmiştir. Bu bağlamda ulus, zihniyet ve sosyal ben kavramları üzerlerindeki genel açıklamalara yer verildikten sonra tez bağlamında kullanılacakları işlevler itibarıyla yeni tanımlamalarıyla aktarılmıştır.

İkinci bölüm, modelin pratik alana uygulanışı ile birlikte, koordinatsal olarak isimlendirdiğimiz düzlemin boyutlarının aktarıldığı bir bölüm olmuştur. Yatay ve dikey olmak üzere iki boyutta irdelenen mezkur düzlem, yatay boyutta kültürleşme olgusu dikey boyutta ise merkez – çevre diyalektiği ile desteklenmiştir. Kültürleşme olgusu modelin kendiliğindenli değişim kısmını içeren yatay boyutun destekleyicisidir. Merkez – çevre diyalektiği ise, heterodoksi ve ortodoksi olarak tasnif edilen sınıflandırmaların belirleyicisidir.

Tezimizde kullandığımız temel kaynaklar da yukarıda zikrettiğimiz ifadeler bağlamında sosyal tarih alanı içerisinde çalışmalar yapan müelliflerce kaleme alınmıştır. Ahmet Yaşar Ocak ve Fuad Köprülü'nün eserlerinden faydalanılmış, yine yukarıda bahsettiğimiz nedenlerle perspektifimiz yararlandığımız kaynaklarla birebir örtüşme durumunda öte bir konumla konumlandırılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ULUS ZİHNİYET

A. ZİHNİYET TELAKKİSİ

Dinin ulus zihniyet bağlamında yorumu, yoruma imkân tanıyan genel çerçeve olarak zihniyet kavramı üzerinde yoğunlaşmayı öncelikli kılmaktadır. Söz konusu kavram, sosyal bilimler içerisindeki mensubiyeti itibariyle ele alınacak, bu meyanda antropoloji ve sosyal psikolojinin kavramı kullanım biçimleri izah edilecektir.

Zihniyetin literal anlamından sıyrılarak, toplum nezdinde bir sosyal ben işlevi görmesi ise mezkûr mensubiyet izahından sonra ele alınacaktır. Son olarak, pratiğe yansıtılacak kavramın oluşum dinamikleri ifade edilecektir.

1. Kavramın Mensubiyeti

Sosyal bilimlerde kullanılan birçok terim gibi ‘zihniyet’in de başka kavramlarla ilintili, farklı branşlara mensubiyeti bulunan, bu nedenle de sınırları net çizilemeyen bir yapısı mevcuttur. Kavramın sınırlarındaki muğlâklık, sosyal bilimlere ait diğer kavramlardan farklı olarak, popüler kültür yahut günlük konuşma dili içerisindeki köklü yer edinmişliğinin doğal bir sonucu olarak da görülebilir.

Zihniyetin, günlük hayatta kullanımlarından biri, geleneksel kültürün uzantılarına bağlı olarak ahlaki davranışlara değer verme eylemidir. Örneğin, ahlaka mugâyir yahut benzeri durumlar “bu ne zihniyet” ifadesiyle karşılık bulur.

Dünyayı algılayışın bir ifadesi olarak söz konusu kavramın, kozmolojinin idraki ve adlandırılışı ile ilintili olarak, cemiyetten cemiyete ve fertten ferde değişiklik gösterdiğini söyleyebiliriz. Temelini Comte’un üç hal kanununda bulan bu duruma göre de zihniyet; ilkel, ortaçağ ve bilimsel olarak ifadelendirilebilir.¹

Teknik ile alakalı olarak ise zihniyet, icat ile mucit arasındaki ayırt edici vasıftır. Öyle ki, keşfin gerçekleşmesi için yalnızca ihtiyaçların belirmesi kâfi değildir. Çoğu

¹ Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, s. 32-33.

zaman ihtiyaçla birlikte gerekli olan, keşfedilmesi gerekenin gayesini belirlemektir ki tam da bu noktada zihniyet devreye girer. Atomun keşfi; keşfedenin gayesi ve buna zıt olarak kullananların gayesi bu meyanda bir örneklik oluşturabilir.² Sabri Ülgener'in zihniyet kavramını kullanımı da bu bağlamda ele alınmalıdır.

Sabri Ülgener, zihniyet ile iktisat ve dinin karşılıklı ilişkisi üzerinde ısrarla durmuştur. Ülgener'e göre eşyaya ne gözle baktığımız, çalışma ve kazanmaya karşı takındığımız tavır, çevreye ve yabancıya nasıl bir gözle bakıp, geleceğe nasıl bir mesafe bilinci içerisinde karşı çıktığımız, bütün bu bakış ve davranışlara içten katılan eğilim ve değer hükümlerinin söz ve deyim halinde ve genellikle telkin yollu ifadesi 'zihniyet' denilen kompleksi oluşturmaktaydı.³

Weber'in tezinden hareketle, iktisat ve dinin karşılıklı ilişkisinin Protestan dünyasında başarılı bir iktisadi faaliyet alanı doğururken, Osmanlı toplumunda çöküş devrini hazırlamasını Ülgener zihniyet denilen kompleks ile izah etmektedir. Zira Protestan toplumunda para kazanmak sadece kazanmak gayesi ile gerçekleştirilirken, Osmanlı toplumu için para kazanmak, gösterişe yönelik bir araç olarak kazanmayı değil harcamayı esas alan yapısından dolayı, ilkinin aksine çöküş zemin hazırlamıştır.⁴

Mezkûr yapısı gereği 'zihniyet' kavramı, aktarıldığı üzre, birçok disiplin ve disiplinleşmemiş alan içerisinde işlev görüyor olsa da, kavramın bizatihi/semantik tahlili, sosyal bilimler çerçevesinde belirli bir tasnife tabi kılındığında, konumuz bağlamında, antropoloji ve sosyal psikolojinin özel ilgi alanı dâhilinde görülüyor.

a. Antropoloji

Mensubiyet itibarıyla zihniyet kavramının antropolojik menşei; "bireyin çağdaşlarıyla paylaştığı ortak özellikler, günlük yaşam ve kendiliğinden oluşumlar, bireysel öznelerin dışında kalan, bireylerin düşüncelerindeki kişi olmayan yön, bireysel olmayan tarzda da ortaya konmuş olsalar, bir grup ya da toplumun açıklama gereği

² Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, İz Yayınları, İstanbul, 1995, s. 42-43.

³ Ülgener, Sabri F., *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Derin Yayınları, İstanbul, 2006, s. 14.

⁴ Ülgener, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Derin Yayınları, İstanbul, 2006, s. 199.

duymadan değerleri paylaşmasına yol açan bilinmeyen ve içselleştirdiği özellikler”⁵ anlamına sahiptir. Bu kökenden hareketle, zihniyet kavramını ifadelendirmek, bu kavramı kullanışlarıyla ön plana çıkan antropologların çalışmalarına eğilme gereğini ortaya koyuyor.

Zihniyet telakkisini, ilkel zihniyet üzerine yaptığı çalışmalardan çıkarabileceğimiz Levy Bruhl, ilkelin zihniyetini günümüz insanından düşünüş farkı nedeniyle ayrıştırır. Buna göre, modern bilimsel düşüncenin sahip olduğu aynılık prensibi yerine partisipasyon kategorisinin⁶ hakim olduğu ilkel zihniyet, modern zihniyetin karşıtı bağlamında, mantığın yokluğu anlamındadır.⁷ Hiyerarşi yaratmak ve şematizmle suçlanmış olmasına karşın Levy-Bruhl, daha sonraları tutumunu yumuşatarak ilkel zihniyet yerine ilk-düşünüm ön kavramını kullanmış, bütün insanlığın düşünme biçiminin her zaman ve her yerde aynı olduğu ve Batı zihniyetine göre anlaşılması geleneğinin ve klasik evrimci anlayışın dışına çıkılmasında da ciddi katkılar oluşturmuştu.

Durkheim, Mauss, Levi Strauss gibi antropolog olarak nitelendirebileceğimiz sosyal bilimcilerin zihniyet kavramını Levy Bruhl doğrultusunda ve zihniyet yapısına giren adalet, din, devlet, bilim gibi değerlerin dönüşümü ve toplumsallaşma süreci bağlamında çözümlediklerini ifade etmek yeterli olacaktır.

Zihniyet terimini düşünce yöntemi, inanç ve öğreti sistemi anlamında değil, bir toplumun üyelerinin paylaştığı pratik bilgiler bütünü olarak kavrayarak söz konusu antropologlardan bütünsel tarih telakkilerinin bir gereği olarak farklılaşan ise Annales okuludur.⁸ Holistik bilgi anlayışını paylaşan okul mensupları, toplumsal eylemin tüm pratik bilgilerini öğrenme taleplerini; “Biz sadece sıradağları ve dorukları değil, dağların eteklerini de; yalnızca yüzeyin derinliklerini de değil, bütün kıta kütlesini

⁵ Emiroğlu, Kudret – Aydın, Suavi, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 926-927.

⁶ Bu kategori, ilkel için, bir obje yahut kişinin aynı anda hem kendisi hem de başkası olabilmesinin karşılığıdır. Örneğin, şahsa ait olan herhangi bir unsur (isim, giysi, saç, vs.) aynileşir ve şahsın kendisiyle bir/aynı konuma sahip olur.

⁷ Bouthoul, Gaston, *Zihniyetler: Kişi ve Toplum Açısından Zihin Yapılarına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1975, s. 62-64.

⁸ Emiroğlu – Aydın, *a.g.e.*, s. 927.

bilmek istiyoruz,” ifadesiyle dillendirirler. Bu yaklaşım zihniyet kavramını, belirli bir zaman ve mekâna bağımlılıktan kurtararak daha geniş düzlemlere evrilmesinin önünü açmıştır.

Zihniyetlerin antropolojik çerçevesi her türlü bakış açısının içinde yer aldığı insani değer ve sorunların bütünüdür. Dolayısıyla, bütün zihniyetler, değer yargıları ve öğretilerine göre bir alana sahiptir. Söz konusu alan, onların sınırlı sayıdaki temel düğüm özelliği taşıyan nesnelere ve bu nesneler karşısında aldıkları tutuma göre belirlenir. Zira zihniyet, çevredeki diğer dünya görüşlerini simgeleyen öğeler karşısında kendi dünya görüşünü ortaya koyan ve buna göre tavır takınmak durumunda olmalıdır. Temel düğüm özelliği taşıyan nesneleri şöyle sıralayabiliriz:

1. **Zaman:** Çağlar içerisinde, telakkiler değişiklik arz etmekle birlikte insanlar zaman mefhumuna her daim, odak nesne olma niteliği kazandıracak boyutta bağımlı kalmışlardır. İlkçağ toplumlarının dairevi anlayışı ile Anglo-sakson önderliğinde modern dönemlerin çizgisel zaman anlayışı ontolojik mahiyette farklılıklar arz etmesine rağmen, olgu bazındaki ortaklık, zihniyetlerinin mezkûr mefhum merkeziliğinde oluşudur.
2. **İnsan Doğası:** Zihniyet çözümlemelerinin odak özelliği taşıyan unsurlarından biri insanın doğası üzerine düşünsel yaklaşımlardır. Söz konusu *doğanın* Tanrının bir yarattığı olarak yahut biyolojik bir tesadüf olarak kabul edilmesi gibi uzanımlar zihniyet doğrultusu hakkında temel bir yönlendirmeye sahip olacaktır.
3. **İktidarlar ve İnsan Sorumluluğu:** Bütün kültürler insanda olması gereken güç sorununa eğilmişlerdir. İnsan ya muktedir değildir; yahut da eylemlerinden sorumludur ve sahip olduğu teknolojik gelişimler..vs ona sınırsız bir güç vererek, onu doğanın yıkımından ve genel bir kıyamet riskinden sorumlu tutar.
4. **Katıldıkları Evren:** İnsanlar, sahip oldukları kültür ve bireysel tercihler uyarınca, inanç ve yönelim objesi olarak onları birleştirecek soyut bir evrene

katılırlar. Bu evren, çoğu kez onların sahip oldukları din bağlamında girdikleri kadim bir kültürel ırmaktır.

5. Toplumların Örgütlenmesi: Paylaşılan maddi ve manevi kaynakların sınırlı oluşu, insan bilincini sahip olma sorunu ile karşı karşıya getirmiştir. Toplumun örgütlenişi, bu nedenle öncelikli olarak söz konusu kıt kaynakların paylaşımı ile doğrudan bir ilişkiye sahiptir. İnsan zihninin bir gereği olarak sıfatı (geleneksel, çoğulcu, totaliter..) ne olursa olsun bir düzen kurulmalı ve toplum bu düzen çerçevesinde örgütlenmelidir.

6. Kendi Benzerleriyle Olan İlişkileri: Bütün kültürden insanlar, kendi benzerleriyle olan ilişkileri konusunda tavır almak zorundadır. Parsons ve Shils, başkalarıyla ilişkinin tanımı üzerine tercihlerin beş alternatifle sınırlı kaldığını ifade etmektedirler:

- Duygusallık-tarafsızlık alternatifi
- Topluluğa yönelme-kendine yönelme alternatifi
- Evrenselcilik- partikülarizm alternatifi
- Kalite- başarı/ sonuç alternatifi
- Özgüllük-yayılma alternatifi⁹

Zihniyet kavramının antropolojik çerçevesi, odak nesne tespitlerinin dışında felsefi sistemler, öğretiler ve ideolojiler bağlamını da kapsamaktadır. Buna göre, söz konusu yapılar dünyayı tanımlayan bilgi tarzlarına göre bir tavır alış, tutum ve bir nevi kendini konumlandırış şekilleri, eylemde bulunma yönelimi sunarlar. Kavrama bu bağlamda bir açılım sağlamak, çoğu zaman birbirleri ve zihniyet terimi yerine kullanılan ideoloji ve paradigma kavramlarının izahını gerekli hale getirmektedir. Marksist sosyologların zihniyet ve ideoloji kelimeleri arasında kurduğu diyalektik karşıtlık¹⁰ ise önceliğin ideolojinin kısa izahına verilme zorunluluğunu doğurmuştur.

⁹ Mucchielli, Alex, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 25-31.

¹⁰ Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005, s. 89-93.

18. yüzyıl sonlarında ilk kez ideolog Destutt de Tracy'nin¹¹ doğru *düşünme bilimi, fikirlerin kaynakları ve özelliklerine* verilen bir ad olarak ortaya attığı; ancak kısa süre zarfında bu anlamın zıddı bir içeriğe bürünen ideoloji kelimesi, farklı kavramsal liflerle doku halinde örülmüş bir metindir.¹² Kavramın;

- toplumsal yaşamda anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci,
- belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi,
- bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya ait fikirler,
- sistematik şekilde çarpıtılan iletişim,
- özneye belirli bir konum sunan şey,
- toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen düşünme biçimleri,
- özdeşlik düşüncesi,
- toplumsal olarak zorunlu yanılısama,
- söylem ve iktidar konjonktürü,
- bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarına anlam verdikleri ortam,
- eylem amaçlı inançlar kümesi,
- dilsel ve olgusal gerçekliğin birbirine karıştırılması,
- anlamsal kapanım,
- içinde, bireylerin, toplumsal yapıyla olan ilişkilerini yaşadıkları vazgeçilmez ortam,
- toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştürüldüğü süreç¹³

gibi içeriklerini ifade etmek, kapsamının ve tarihinin karmaşıklığını izah etmek için yeterli olacaktır. Bununla birlikte ideolojinin kullanışı iki ana gelenek etrafında şekillenmektedir.¹⁴ İlki; onu sistematik bir fikir yapısı ve anlatısı olarak kabul ederek

¹¹ Elibol, Sadettin, *İlim ve İdeoloji*, Birlik Yayınları, Ankara, 1980, s. 77.

¹² Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s.17.

¹³ Eagleton, a.g.e., s. 18.

¹⁴ Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 13-17.

sosyolojik bir eğilimle fikirlerin gerçekliği yahut gerçek dışılığından çok toplumsal yaşamdaki işlevleriyle ilgilenen gelenektir. İkincisi ise; kavramın günümüz itibarıyla bu denli tartışmalı hale gelmesini sağlayan Hegel, Marx, Lukacs, Althusser ve bazı geç dönem Marksistlerin çabalarının ürünüdür. Kavramı, gerçekleri olduğu gibi yansıtmayan, çarpıtılmış fikir yapısı ve ifadeler bütünü olarak tanımlayan söz konusu gelenek, günümüz ideoloji tanımlamalarının da en derin ilham kaynağıdır. Belki de bu gelenekten mülhem olarak ideoloji kavramı, idrake giydirilmiş deli gömlekleri¹⁵ olması etiketini barındırması ve kullanışsız genişliği nedeniyle zihniyet kavramından ayrı tutulmalıdır.

Paradigma kavramı ise; daha çok bilim felsefesi literatürüne ait bir kavram olmakla birlikte, günümüz anlamını Thomas Kuhn'un ifadesiyle bulmuştur. Kuhn'un paradigma tanımı ise genel hatlarıyla; "tutarlı bir bilimsel araştırma geleneği ve aynı zamanda dünyaya genel bakışın ileri sürüldüğü bir model ortaya koyan bir grup bilim adamı tarafından tanımlanan mühim bilimsel bir başarı"¹⁶ şeklindedir. Paradigma kavramının Kuhn'un tanımı itibarıyla, bilimsel araştırma geleneği ile varoluşu, zihniyet kavramından farklılaşması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

b. Sosyal Psikoloji

Zihniyet kavramının sosyo-psikolojik kökeni, antropolojideki nazaran kişi bazındaki çalışmalar merkeziliğinden daha uzak kalmaktadır. Sosyal psikoloji bağlamında kavram, statik sosyolojinin görevinin bittiği noktada başlamaktadır diyebiliriz. Buna göre, sosyal yapı ve kurumların işleyişini tasvir ve tahlil eden sosyoloji, onların psikolojik bağamlarını ele alamamaktadır. Gerek yapıların, gerekse de kurumların, kendi psikolojik bağamları ve bunları yaşayan insanların düşüncesinde bir nevi yansımaları mevcuttur. Bu nedenle zihinsel yapıların sosyal yapılara karşılıklı

¹⁵ Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, haz. Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 36.

¹⁶ Cohen, Bernard, "Paradigms and Models", *Encyclopedia of Sociology*, vol 3, Macmillan Refence, New York, 2000, s. 546. Kuhn paradigma ile neyi kastettiğini eserinin ilk baskısında açıkça belirtmemişti. Ancak kitabın Japonca çevirisinde sırf "paradigma"nın ne olduğuna dair bir sonsöz yazdı ve bunun eserin İngilizce ikinci baskısına da aldı. Bkz. Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. bs., Alan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 178-191.

bağımlılığı içeren bir varlık biçimleri olduğu şüphe edilemezdir. Zihinsel yapılar, sosyal yapılarla birlikte hareket eder ve onlardan ayrılmaz bir nitelik arz ederler.

Sosyolojinin inceleme alanı olan herhangi bir unsurun, yapı yahut kurumun sadece soyut bilgiler halinde hazır bulunmaları yeterli değildir. İnsanların düşüncelerinde var olmaları ve gerektirici unsurlar rolünü oynamaları gerekir. Bu ise, zihinlerde kabul ve inanç objeleri inşasını zorunlu kılmaktadır. Zihniyet süreklilik ve genelliği ile söz konusu objelerin yerini almakta ve bu nedenle de sosyal psikolojinin gerçek konusu olmaktadır.¹⁷

Eliminasyon/ ortadan kaldırma yöntemiyle incelersek de, kişisel olan bütün farkların ardında, bir nevi indirgenemez psikolojik kalıntının ortaya çıktığını görürüz ki, bu kalıntı sabit olup aynı toplumun bütün üyelerinin aslında bağlandıkları hükümler, kavramlar ve inançlarından kuruludur. Bu bütün, her toplumun/medeniyyetin kendine özgü, spesifik bir zihin yapısıdır. Sosyo-psikolojik açıdan zihniyet kavramı bu tarzda bir tanıma sahiptir diyebiliriz.

“Aynı kişide yerleşip bütünleşmiş olup kendi aralarında mantık bağlarıyla örülmüş bulunan bir fikirler ve entelektüel eğilimler bütünü” şeklinde de tanımlanan zihniyet kavramına sosyo-psikolojik bağlamda atfedilen özellikler şöyle sıralanmaktadır:

- Aynı toplum üyeleri için ortak olması keyfiyettir. Bir diğer ifadeyle toplum, esasında zihniyetçe birbirine benzer olan kişilerden kurulu bir gruptur.
- Zihniyet, kişiyi kendi grubuna ait kılan en önemli bağıdır.
- Kararlı ve dayanıklı bir yapı arz eder.
- Zihniyet, toplumsal hayatın içselleştirilmiş özüdür. Kantçı bir ifadeyle bilginin apriori şeklidir.
- Toplumsal ve bireysel davranışı önceleyendir.¹⁸

¹⁷ Bouthoul, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁸ Bouthoul, *a.g.e.*, s. 21-23.

Kavramın disiplinler arası kullanımı, tek bir disiplin çatısı altında sınırlandırılmasını imkânsız kılmakla beraber, tanımlamaya yönelik çabaların ancak mensubiyet ifadesi ile bütünleşmesi işlevsel bir gayrete matuftur. Dolayısıyla herhangi bir disiplinin ürünü olan bir zihniyet kavramından ziyade, birçok alandan neşet etmiş araçsal bir zihniyet kavramından söz edebiliriz. Tam da bu nedenle, araçsal oluşunun nötr duruşu, kavramın başlı başına inşa ve izhar edilme gereksinimine ihtiyaç hissettirmiştir. Kullanım, bu ihtiyaç gereğince gerçekleşecektir.

2. Sosyal Ben Olarak Zihniyet

Alan Touraine'ın *bugünün dünyasını anlamak için sunduğu yeni paradigma*, toplumsal gerçekliği anlayıp çözümlemek için eski siyasi, ekonomik ve toplumsal paradigmalardan iflası neticesinde oluşan bir ihtiyaca cevap veriyordu¹⁹. Buna göre her şeyin toplumsal olarak ifade edildiği ve açıklandığı evren yok olmuş, toplumsal kategoriler merkeziliğini kaybetmişti. Diğer bir ifadeyle bir dünyanın sonu gelmişti. Her ne kadar bir dünyanın sonu, dünyanın sonunu işaret etmiyorsa da yeni paradigma, toplumsalın yörüngesinden kültürel olanın yörüngesine dâhil olmuştu.

Touraine'ın bireyin kendisinin dahi kültürel bir 'ben' olarak var olabileceğini ileri sürdüğü yeni paradigması, sosyal ben inşası için gerekli en temel unsurun da yine kültür olması gerekliliğini dikte ediyor.

Sosyal benlik kavramı bir teori olarak ilk kez Henri Taifel'in çalışmalarında ön plana çıkmıştır.²⁰ Taifel'in Turner ile geliştirdiği şekliyle teori, sosyal kimliğin; bireyin ait olduğu sosyal kategorilerin (milliyet, din, politik düşünce, spor takımı, çalışma grupları) birey için referans çerçevesi olduğunu, sosyal kimliğin önemli bir unsurunu oluşturduğunu vurgulamaktadır. İçinde bulunduğu tüm sosyal kategoriler bireyin repertuarını oluşturur ve ona diğerlerinden farklı bir kimlik kazandırır. Bu çerçevede sosyal kimlikler, grupları ve grupları oluşturan bireylerin, kendileri ve grupları

¹⁹ Touraine, Alain, *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 11.

²⁰ Hogg, Michael, *Sosyolojik Açıdan Grupla Bütünleşme*, çev. Aliye Mavili Aktaş, Sistem Yayınları, İstanbul, 1997, s. 94.

açısından gruplar arası karşılaştırma yapmalarını sağlayan ve kendilerini belirli stratejilere adapte etmeye motive eden unsurlar olarak da değerlendirilebilir.

Sosyal kimlik teorilerinin birçok yönünü formelleştirmiş ve sistematize etmiş şekliyle bir adım sonrası olarak benlik sınıflama teorisi ise; Hogg, Mc Carthy, Turner ve Oakes tarafından geliştirilmiştir. Daha çok sosyo-psikolojik işlev sağlayarak grup içi/dışı davranış ölçekleri sunan bu teorinin buradaki önemi ‘depersonalization’ ifadesine binaendir. İfadenin mezkûr teori içerisinde sahip olduğu anlam; bireyin grup içi davranışlara uygun hareket edebilmesi için davranışsal ve algılamasal olarak bireysel algılamaların değişikliğe uğraması şeklindedir. Zira, birey algılamalarının değişikliğe uğraması grup olgusunda en temel prensiptir.²¹

Bireysel algılamaların değişikliğe uğramasıyla (depersonalization) ilgili, teori kapsamında olumsuz bir ima bulunmamakla birlikte, ifadenin bireyselliğin yahut insan oluşun ortadan kalkması gibi bir anlamı barındırmadığı bilinmelidir. Ortak algılamalar yalnızca birtakım ayırt edilmiş özelliklerin soyut listeleri olarak düşünülmemelidir. Aksine, birbiriyle benzer algılama özellikleri gösteren grup üyelerinin kendileriyle ilgili somut imajlarını oluştururlar. Bu nokta itibariyle, sosyal ben kavramının sahip olduğu sosyo-psikolojik işlev evrilerek sosyal alanın kullanımı dâhiline girmiştir. Belirginleşme olarak da ifade edebileceğimiz söz konusu evrilme, sosyal ben kavramının kimlik terimi ile yakınlaşmasına da imkân tanır.

Psikoloji kökenli bir kavram olarak kimlik, otantik alanında Erikson’un ifadesiyle “özdeşimlerin bittiği yerde başlayan, kişinin yaşamda kendine biçtiği, uygun gördüğü rol veya kendisini algılayış biçimi” şeklinde tanımlanır.²² Toplumsal bağlam itibariyle ise; “bir bireyin toplumsal yapıdaki durumuna/konumuna/yerine ilişkin bir boyutlar, bir nitelikler bütünüdür, insanın bu kimliği toplumsal kimliktir”²³ şeklindedir.

Kavramın üç yanlış kullanımla gündeme gelmesi genel bir tasnif sorunu olarak algılanmasına yol açmıştır. İlk yanlış kullanım, kavramın kısaca, “kimsiniz,

²¹ Hogg, *a.g.e.*, s. 98.

²² Göka, Erol, *İnsan Kısım Kısım: Toplumlar, Zihniyetler, Kimlikler*, Aşina Kitaplar, Ankara, 2006, s. 291.

²³ Ergun, Doğan, *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik: Bütün Olarak Kişilik ve Göreli Olarak Kimlik*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, s. 95.

kimlerdensiniz?” sorusuna verilen bir cevap olarak vulgarize edilmesi nedeniyledir. Bu durum, günümüz çokkültürlü toplum ve dolayısıyla birden çok role sahip insan olgusu için geçerlilik arz etmemektedir.²⁴ İkinci yanlış kullanım kimlik-kişilik kavramlarının birbiri yerine ikamesi nedeniyledir. Kaba hatlarıyla kişilik; “ bireyin çevresine özgün ve farklı bir biçimde uyumunu belirleyen psiko-fizik sistemlerin dinamik örgütlenişidir,”²⁵ ve mükemmele ve bütünleşmeye doğru bir hareketi barındırır. Üçüncü yanlış kullanım ise etnik farklılıkların arttırımı ve alt kültür oluşturma aracı olarak farklı ve “öteki” bir dil oluşumudur.²⁶

Kültürün kimliklerin temel belirleyicisi olduğu düşünüldüğünde söz konusu yanlış kullanımların nedeni aydınlanmış olacaktır. İnsanlığın kültür tarihi/kültürel dokusu, toplulukların belirli kimliklerle kendini özdeşleştirme sürecinde yaşanan farklılaşmalarla açıklanmaktadır. Kültürün tanımına bağlı olarak farklı aidiyetler ön plana çıkmakta, kimlikler bu unsurlara göre şekillenmektedir.²⁷

Bu aşamada, kimlik kavramının iç içe üç merhaleden oluştuğunu ifade etmek, arzu edilen netliğe biraz daha imkân sağlayabilir. Buna göre;

- Türün kimliği; türün tabiattaki yeridir.
- Toplum kimliği; kültürdür.
- Ferdi kimlik; ilk iki merhalenin birleşmesiyle oluşur. Biyolojik, psikolojik ve sosyal şahsiyete tekabül eder.²⁸

Bununla birlikte, kimliğin ortaya çıkmasında etkili unsurlar, nesnel ve öznel olarak iki boyutta sınıflandırılmaktadır. Nesnel unsurlar, kimliği özümseyen bireyler tarafından paylaşılan maddi-manevi gerçekliklere karşılık gelir. Din, dil, etnik köken, tarih, ülke, gelenekler kimliğin somut bileşkesi olarak nitelenebilecek nesnel unsurlar iken bu unsurları paylaşmak kimliğin varoluşu açısından gerekli olmakla birlikte yeterli

²⁴ Sözen, Edibe, “Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması,” *Türkiye Günlüğü* 33, Mart-Nisan 1995 s. 111-112.

²⁵ İsen, Galip-Batmaz, Veysel, *Ben ve Toplum*, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 135.

²⁶ Sözen, *a.g.m.*, s. 113.

²⁷ Erdemir, Burak, *Avrupa Kimliği: Pan-Milliyetçilikten Post-Milliyetçiliğe*, Ümit Yayınları, Ankara, 2005, s. 41.

²⁸ Sezen, Yümnü, *Çağdaşlaşma, Yabancılaşma ve Kimlik*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s.66.

değildir. Aynı unsurların paylaşıldığı bilincine sahip olma gerekliliği kimliğin öznel boyutuna/unsuruna işaret eder. Bu boyut, topluluğa ve topluluğun değerlerine aidiyet konusunda ortak ve sürekli bir bilince dayanmaktadır. Öznel boyut olarak adlandırılan bilinç, toplulukla diğer toplulukların veya kimlikle ötekisi arasındaki farklılaşmanın temeli olarak belirlemektedir.²⁹

Yeni dünya düzeninin bir siyaset aracı olarak kimlik kavramı³⁰ burada uzun değinilere imkân vermeyecek ölçüde geniş ve araçsal bir işlev görmektedir. Kavramın açıklayıcı olmaktan uzak belirtici bir vasfa sahip olması sosyal ben ifadesiyle özdeşleşmesine olanak tanımıyor. Yukarıda değinilen boyutlar ve tasnifler dışında; resmi, ulusal, çokkültürlü vs. gibi³¹ kimlik tanımlamalarının mevcudiyeti söz konusu genişliğin ufak bir delili olabilir. Bununla birlikte simgesel etkileşimciliğe atıfta bulunması nedeniyle “ben”lik kimliği ifadesi özel bir önem hak ediyor. Ancak kavramın hak ettiği açıklama, durağan bir olgu aktarımından ziyade, sürecin izahıyla gerçekleşecek, bu nedenle de bir sonraki kısımda ele alınacaktır.

3. Zihniyetin Oluşum Dinamikleri

Zihniyetin oluşumunda, kendisine indirgenebilecek tek bir ögenin belirleyici unsur olmamasıyla birlikte kültürün tutumlar, referans idealleri, alışkanlıklar gibi ele gelmez öğelerinin bilinçsizce yaşandığını görmek önemlidir.³² Bu nedenle, zihniyetin oluşum dinamikleri ifadesi madde bazındaki değerlendirmelerden ziyade süreci önceleyen bir açıklama ile mündemiçtir. Söz konusu süreç, simgesel/sembolik etkileşimci düşüncenin “*ben* (the self)” izahıyla detaylandırılabilir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, sembolik etkileşimcilik sıkı bütünlük içinde bir teorik düşünceler topluluğu değildir. Bunun temel nedenleri, asla teori kurmayla ilgilenmemesi anlamındaki teori karşıtlığı ve ampirik olgu toplama işiyle yeterince ilgilenmeyen tutumlarıdır. Bu durum sembolik etkileşimciliğin teorik bir çerçeveden ziyade bir araştırma geleneği olarak görülmesine neden olmuştur.

²⁹ Erdemir, *a.g.e.*, s. 42.

³⁰ Göka, *a.g.e.*, s. 289.

³¹ Paksoy, Hakan B., *Etnik ve Toplumsal Kimlikler Nasıl Oluşur?*, Karam Yayınları, Çorum, 2005, s. 13-25.

³² Mucchielli, *a.g.e.*, s. 57.

Birbirlerinden nüans kırılmaları ile farklılaşan söz konusu araştırma geleneği, Iowa ve Chicago şeklinde iki okul etrafında ele alınabilecek bir özelliğine sahip görünmektedir. Iowa Okulu toplumsal hayatı ve toplumu daha geleneksel bir bilimsel analizle, yapılaşmış bir şey olarak görerek nesnel sembolik etkileşimcilik kanadını oluştururken, Chicago Okulu “yapı” fikrinden olabildiğince uzak hümanist bir sosyal analiz yöntemini benimser.³³ G. H. Mead bu iki okul içerisinde ikincisine daha yakın durmakla beraber, Chicago Okulu’nun toplumu atomistik bir biçimde tanımlama eğilimi nedeniyle ondan farklılaşmıştır.³⁴ Zira Mead, benliği anti-atomistik bir biçimde ancak yapısal izaha da mesafeli olarak kavrayan tek özne teorisine sahiptir diyebiliriz.

Mead’ın sosyal benlik ifadesini ortaya koyabilmek için, onun da büyük oranda dâhil olduğu “hümanist” sembolik etkileşimci yazarlara daha yakından bakmak gerekecektir. Buna göre bu yazarlar; nesnel, toplumsal yapı terimine ihtiyatla yaklaşır. Bu ihtiyatın nedeni ise, kavramın zeminde olagelenleri yukarıdan belirleyen bir sosyal sistem imasıdır. Onların yapı fikrine itirazlarının diğer bir nedeni kendilerine “hümanist” etiketinin verilmesine neden olan düşünceleridir. Bu düşünce, yapı fikrinin sosyolojideki kullanımının, insanları, insani özelliklerden soyuma eğilimli ve onları, sadece genel bir yapının etkileri veya yansımaları olarak ele alan tarzıdır. Daha da önemlisi yapı terimi, insanların yaşantılarını kaplayan ve diğerleriyle ilişkilerine renk kazandıran anlamları göz ardı eder görünmektedir. Yapıyla birlikte, makro-mikro ayırımını da yok eden bu yaklaşım için, toplumsal hayat sadece insanların yaşadıkları ve onlar için anlam ifade eden durumlara bakılarak anlaşılabilir.

“Ben”i, bir dürtüye maruz kalan ve yanıt veren pasif bir alıcı olarak değil, hareket eden bir aktör olarak gören Mead’ın bu görüşü simgesel etkileşimcilikte önemli bir rol oynar. Mead’a göre *ben* bir aktördür ve toplumsal yapı ve kültürün bünyeye kabulünden çok daha öte bir şeydir. Daha çok bir toplumsal süreçtir; öyle bir süreç ki, orada beşeri aktör, içinde hareket etmekte olduğu durumlardaki meseleleri kendisi belirler ve bu meselelerle ilgili kendi yorumları yolu ile hareketlerini düzenler. Mead’ın *ben* hakkında bu yaklaşımı, G. Simmel’den müphem bir karakterle, insanların dış

³³ Layder, Derek, *Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 78.

³⁴ Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akinhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 309- 310.

uyaranlara mekanik bir biçimde tepkiler verdikleri düşüncesine verdiği tepkiden doğar. O'na göre insanlar, toplumsal çerçevedeki uyaranlara, belirli bir uyarının ne anlama geldiğini düşünerek ve mevcut duruma uygun olduğunu düşündükleri bir davranış çizgisini seçerek tepki verirler.³⁵

Mead, “Aktör başkalarının rollerini alarak, bu roller yolu ile kendisine hitap eder ve bunlara yanıt vererek, kendisi ile bu toplumsal etkileşime girer,” der. Sonuç itibarıyla etkin ve yaratıcı olan *ben*dir. *Ben*in eylemlerini tayin eden toplumsal, kültürel ya da psikolojik öğeler yoktur. Blumer, bu süreci; “İnsan eylemine şekil veren kendini bildirme süreci, eylem öncesindeki etkenlere bağlanamaz,” ifadesiyle özetler.³⁶

Mead, bireylerle ilgili bu edilgin ifadelerine karşılık, insanların, ben ile etkileşim mekanizması sonucu kendi hareketlerine şekil verip, yönlendirme kabiliyetlerine vurgu yapar. Bu vurgu bizi, *şeyler(things)* ve *nesneler(objects)* ayırımına götürür. Daha önceden var olan ve bireyden bağımsız olan *şeyler*dir. Uyarıcılar ile yalnız hareketlerle bağlantıları nedeni ile var olan ise *nesneler*dir. Burada önemli olan ise, *şeylerin* bireylerin hareketleri ile *nesnelere* dönüşebilirliğidir.³⁷

Simgesel etkileşimcilik, beni farklılaşmamış bir şey olarak ele almayı özellikle reddederek, belirlenimci bir yaklaşımdan kaçınır. Mead, ben ile ilgili iki farklı evre belirler:

1. Ben / I : Organizmanın başkalarının tavırlarına karşı örgütlenmemiş yanıtı, hareket etmek için kendiliğindenli dürtüsüdür.
2. Ben / Me : Başkalarınca örgütlenmiş olup, kişinin de kabullendiği bir dizi tavır alıştır.

Mead'a göre, başkalarının tavır alışları örgütlenmiş olan 2. beni oluşturur ve daha sonra kişi 1. ben olarak buna karşı harekete geçer. 2. ben toplumsallaşmış olan insanın davranışına rehberlik ederek, ben'in bu yönünü bireyin bilinci üzerinde başkalarının etkisini aksettirir. Öte yandan, 1. benin hiç hesaba sığmayan

³⁵ Layder, *a.g.e.*, s. 80-81.

³⁶ Wallace, Ruth A.- Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin Geliştirilmesi*, çev. Leyla Elburuz- M.Rami Ayas, Punto Yayıncılık, İzmir, 2004, s. 232- 233.

³⁷ Wallace- Wolf, *a.g.e.*, s. 233.

kendilindenliği, bir ölçüde icat ve yaratıcılığa imkân verdiği gibi, bir ölçüde de başkalarının kontrolden kurtulmasını sağlar. Kısacası, bu iki ayrı evre içinde davranan ve esas itibarıyla toplumsal bir süreç olan *ben*, özne olarak hareket ettiğinde 1. ben, hareketin hedefi olduğunda ise 2. ben.³⁸

Mead'ın *beninin* mekaniksellik arz etmemesindeki temel etken, bireylerin “zihinler”e ve “benlikler”e sahip olmasıdır. Söz konusu zihin ve benliklere sahipliyet, insanların kendi toplumları ve sosyal gruplarının adet ve alışkanlıklarıyla bütünleşerek, toplumdan bağımsız bireyler olmalarını engellemiştir. O'na göre, önceden hazır bir toplum içinde dünyaya gelen ve süregelen bir toplumsal etkinlik akışı içinde oluşan kişinin benliği ve zihni özünde toplumsal süreçlerdir.³⁹

Toplumdan bağımsız birey olmadığı gibi, kendini oluşturan bireylerden bağımsız bir toplumun mümkün olamayacağı gerçeğini nihayet olarak ortaya koyan sembolik etkileşimci yaklaşımın, zihniyetin oluşum dinamikleri içerisindeki yer bulmuşluğu, makro ve mikro düzlemler arasında mutedil bir ara formül üretme çabası değildir. Zihniyetin daha önce belirttiğimiz gibi, bâkir ve nötr bir kavram oluşu, zemine dikte edilen bir üst dil aracı olmamasından kaynaklanıyor. Belirtmekte fayda vardır ki; buradaki üst dil ifadesi, ikinci bölümde ele alınacak olan merkez-çevre bağlamında, merkeze delalet eden bir terim değildir. Zira merkez de çevre de kendi zihniyetlerini ayrı ayrı oluşturabilecek unsurlara sahiptir. Şayet zihniyet, yapı ve sistem gibi, şekleştiren problemi dâhilinde, toplumsal hayatı yanlış biçimde nesnel renge boyayabilen bir özellik arz etseydi, bu onu oluşturan insanların yine onu yeniden düzenleme ve değiştirme gücüne sahip olmadıklarını ima ederdi. Zihniyet, kendini oluşturan unsurların mekanik olmayan aktif rolleriyle belirlenebilen ve oluşturulan bütünü de bireyleri tüzel bir kişilik olarak etkisi altına alabilen bir görünüm arz ediyor.

Zihniyetin etkileşimci bir tarzda ortaya konulması, söz konusu etkileşimlerin hangi dinamikler doğrultusunda gerçekleştiği problemini de ortaya koyuyor. Sorunun cevabını öncelikle, antropoloji, psikoloji ve psikanalizi tek çatı altında birleştirmeyi hedefleyerek kültürün bireylerin biçimlenmesindeki belirleyici etkisini vurgulayan

³⁸ Wallace-Wolf, *a.g.e.*, s. 234-235.

³⁹ Layder, *a.g.e.*, s. 81.

kültüralistlerden yahut nâm-ı diğer Kültür ve Kişilik Okulu (Culture and Personal School)’ndan almayı deneyebiliriz. Ayrı toplumlara mensup bireylerin, gruplar olarak ayrı kişilik yapılarına sahip olmalarını “temel kişilik/şahsiyet” ifadesiyle kavramsallaştıran kültüralistler, şekillenen söz konusu “temel kişilik/şahsiyet”i belirleyen unsurları Abraham Kardiner ve Ralph Linton’un çalışmalarıyla şöyle sıralarlar:

- Bireyin ilk yaşayış ve tecrübeleri, onun değerler sistemine katılımı ve geliştirmesi üzerinde devamlı bir etkiye sahiptir. Bu devamlılık, ileriki nesiller için kalıplaşarak süre gidecek ve bir modelleme ortaya çıkacaktır.
- Benzer tecrübeler, onlara maruz kalmış bireylerde benzer kişilik oluşumları meydana getirme eğilimi sergileyecektir. Bunun sonucunda bireyler birçok şahsiyet unsuruna birlikte sahip olacaklardır.
- Herhangi bir toplumun üyelerinin, çocuklarının bakarken ve yetiştirirken kullandıkları teknikler kültürel olarak kalıplaşır ve bu durum diğer aile ve bireylerin üzerinde benzeşme eğilimi doğurur.⁴⁰

Ayrıca kurumsal plandaki unsurlar ise;

- bireyin gerçekliği düşünme tarzıyla oluşan düşünce teknikleri,
- güvenlik sistemleri, bireylerin çevresel engellenmelerin yarattığı kaygılarla başa çıkmak için başvurduğu savunma sistemleri,
- geniş anlamda üst-ben; diğerlerinin takdir ve sevgisini kazanma arzusuna dayalı super-ego ve
- dinsel tutumlar, şeklinde sıralanmaktadır.

Bireysel farklılıkları dahi kültürel kişilik/karakterden sapma olarak niteleyen söz konusu okul⁴¹, tüm belirlenebilecek olanları, belirlenimliği bir belirlenimsizlik olan kültüre indirgemesi nedeniyle, etkileşimci bir tarzda zihniyeti mümkün kılan dinamikleri ifade etmekte sığ kalmaktadır. Bir üst perspektife yapılacak atıf daha kapsayıcı ve açıklayıcı olabilir. Söz konusu perspektif ise, Davutoğlu’nun medeniyetler

⁴⁰ Yörükân, Turhan, “Temel Şahsiyet ve Kültür”, *Sosyoloji Dergisi*, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1942, s.107.

⁴¹ İsen-Batmaz, *a.g.e.*, s.138.

düzleminde ortaya koyduğu “ben idraki” ifadesini izahında kullandığı, J.Galtung’dan mülhem altı dinamikte şekillenecektir.⁴²

1- Mekân : Bireyin içerisinde yaşadığı coğrafya, kendi mekânı ve diğer mekânlar arasında kategorik bir ayırıma işaret etmektedir. Zihinsel bağlamda, yaşanan mekân merkezilik ve üstünlük vasıflarına sahibiyet düsturu verebileceği gibi sıradanlık da nispet edebilir. Bu durum, zihniyeti oluşturan unsurların; farklı değerler izafe edilen mekânlara farklı kriterler uygulamaları anlamında, hâkimiyet tasavvurlarını etkileyen ayrıca ekonomik ve sosyal ilişkilerini doğrudan şekillendiren bir pozisyon doğuracaktır. Değişik kültürel ve etnik aidiyetlere sahip bireylerin birlikte bir zihin tesis edebilmeleri bu anlamda, bir mekânla sürekli ve tutarlı yahut konar-göçer ilişki tarzlarından biriyle mündemiç olmalarıyla paralellik arz eder.

2- Zaman : Bir etkileşim unsuru olarak zaman, muamma bir karaktere sahip olmakla beraber, zihniyetin fertlerinde ve yine fertlerin zihniyeti oluşturmada konumsal bir öneme sahiptir. Örneklendirerek gitmek gerekirse; sosyal süreçlerin alçaktan yükseğe, basitten gelişmişe doğru doğrusal bir gelişim içinde seyretmesi ve bu seyrin mutlaka müspet bir sonla neticelenmesi gibi çizgisel zaman tasavvuruna sahip olmak, söz konusu zaman dilimi sonlarında edinilen değerlerin şartsız kabulü ve gelişmişlik kriterlerini oluşturanların eylemlerinin koşulsuz meşruiyeti gibi sonuçlar doğurur. Bireyi, zamanın merkezine, geleceği belirleyen, geçmiş ve şuanı tasnif eden bir yetkinliğe ait kılan söz konusu tasavvur, aksi istikamette başka bir etkileşimsel sonuç ile karşılanabilir. Bu ise zamanın seri ve çizgisel ilerlemesinden ziyade, süreklilik içerisinde idrak edilmesi gerektiği tasavvuruna sahip bir düşüncedir. Buna göre, sosyal süreç sadece doğrusal bir mantık içinde kavranmadığı gibi, varılacak son noktaya kemâliyet atfı makul değildir. Bireyin eylemleri ve amacının

⁴² Davutoğlu, Ahmet, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Divan Dergisi*, sy. 2, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 22-49.

meşruiyeti/makuliyeti, “son”un müspet yahut menfi olabilirliğinin belirleyicisi olacaktır.

- 3- Bilgi :** Dünyayı algılamanın az boyutlu ya da nihai olarak tek boyutlu bir bakış açısıyla gerçekleşebileceği yahut söz konusu algılamanın çok boyutlu bilgi kaynaklarının uyumu yoluyla mümkün olabileceği gibi tasavvur farklılıkları, zihniyetin şekillenişinde epistemolojik kaynak unsurunu ön plana çıkarır. Algılamadaki boyut farklılıkları, epistemolojik bilgi kaynaklarının (akıl, vahiy, beş duyu, ilham gibi) kabul niteliğine göre oluşmaktadır. Kaynak kabulleri ise, dini epistemoloji – bilimsel epistemoloji gibi günlük hayatta krize yol açan ayrışmalara yol açabilmekle beraber ilmi otorite sorununa da neden olur. Bilgi bir kurumun alanına tevdi edilerek tekelleşebilir, tek bir bireyin şekillendirmesi ön görülebilir yahut her bir birey bilgiye ulaşma ve ulaştırma sıfatına haiz olabilir. Sonuç itibarıyla, zihniyetin bilgi ile girdiği etkileşim bizzat kendisinin oluşumda etkin bir öneme sahiptir.
- 4- İnsan – Tabiat :** Bireyin tabiatla sahip olduğu ilişkinin niteliği zihniyetin etkileşim düzeyinde önemli bir yer işgal eder. Örneğin; bireyin/insanın tabiata hâkim olduğu düşüncesi, dışlayıcı ve ötekileştirici mahiyete sahip bir özne-nesne ilişkisi ortaya koyarak hiyerarşik bir hakimiyet anlayışı geliştirir. Bu algılayış biçimin en net ifadesi yine eleştirisi ile 1854’de Şef Seattle’in Amerika Birleşik Devletler başkanına yazdığı mektupla ortaya konabilir.⁴³ Kullanım sınırı tanımayan mutlak

⁴³ “... Washington'daki büyük şef bize dostluk ve iyilik dilekleriyle birlikte bizden topraklarımızı satın almak istediğini bildirmiş. Onun, bizim arkadaşlığımıza çok fazla ihtiyacı olmadığını biliyoruz. Merak ediyoruz ki gökyüzünü ve toprağın sıcaklığını nasıl satın alabilir ya da satabilirsiniz? Bunu anlamak bizler için çok güç. Bir zamanlar insanlarımız bu topraklara tıpkı rüzgârda kıvrımlanan deniz dalgalarının kabuklu kuru yüzeyleri kapladığı gibi yayılmışlardı. Çok uzun zaman geçti ve o büyük kabileler artık hüznünlü bir anı oldu. Bu toprakların her parçası halkım için kutsaldır. Çam ağaçlarının parıldayan iğneleri, vızıldayan böcekler, beyaz kumsallı sahiller, karanlık ormanlar ve sabahları çayırıları örten buğu; halkımın anılarının ve geçirdiği yüzlerce yıllık deneylerin bir parçasıdır. Ormandaki ağaçların damarlarında dolaşan su, atalarımızın anılarını taşır; biz buna inanırız. Beyazlar için durum böyle değildir. Bir beyaz, öldükten sonra yıldızlar alemine göç ettiği zaman, doğduğu toprakları unuttur. Bizim ölülerimiz ise bu toprakları unutmaz. Çünkü Kızılderili, gerçek anasının toprak olduğuna inanır...”

bir mülkiyet ve bir sonraki aşama olarak bir grup insanın diğerinden daha fazla kullanım hakkına sahip olması gibi sorunlar içeren bu algılayıştan farklı olarak, tabiatla birlikte kendini de nesneleştirerek, özneyi üstün/Yaratıcı bir konumda gören farklı algılayış da mümkündür. İnsanın tabiatla olan mesaisindeki tüm algılayışlar, zihniyetin oluşumunda farklı bir yansıma vücuda getirecektir.

5- İnsan – Tanrı : Bireyin yaratıcısı olarak Tanrı'ya bakışı ve bu bakışına binaen kendisine O'na göre bir konum atfetmesi, başka bir etkileşim düzeyidir. Bu etkileşim düzeyinde birey, Tanrı'nın yerine zaman içerisinde tanrısallaşmış farklı unsurları atayabilir yahut Tanrı'ya ulaşma yolunu bütünüyle bir kişi/kuruma aktararak, ara bir kategoriyle, ontolojik uzaklaşmaya maruz kalabilir. Yahut bu algılayışa tamamen zıt bir yaklaşım içine girebilir. Bireyin, Tanrı'ya yönelik olarak sahip olabileceği deizm, teizm, panteizm hatta ateizm algılayışları zihniyet dünyasını şekillendiren önemli bir etkileşim unsurudur.

6- İnsan – İnsan : Zihniyetin oluşumunda diğer bir etki insani ilişkilerin yaşandığı boyuta aittir. Gizli bir varoluşsal farklılık varsayımına dayalı bir biçimde; bireyler, milletler, sınıflar olarak bir grup insanın diğer bir grup insan ve diğer insanlara hâkim olabileceği, bazılarının diğerlerine göre daha eşit olduğu anlayışı zihniyete hiyerarşik bir renk katacaktır. Öte yandan, insanların mutlak bir eşitliğe sahip oldukları, hiçbir insan grubunun diğerleri aleyhine doğal üstünlük iddiasında bulunamayacakları ve insani ilişkilerin bu minvale oturtulması da zihniyet için makul bir seviye oluşturacaktır. Her iki algılayış, etkileşimin oluşum üzerindeki yansımasını doğrudan şekillendiren bir yapı arz edecektir.

Toplum ve birey bazında karşılıklı etkileşimci bir usulle oluşan ve az kullanılmışlığı yahut nötr kalışını söz konusu etkileşime borçlu olan zihniyet kavramını mümkün kılan dinamikler yukarıdaki gibi belirtilmiştir. Dinamiklerin, detay bazındaki izahlardan ziyade, bir üst perspektife atıfla; mekân, zaman, bilgi, insan-Tanrı, insan-

tabiat, insan-insan şeklinde bir postulatla ortaya konulmuş olması daha kapsayıcı ve açıklayıcı olarak görülmektedir.

Zihniyet kavramının kısaca; köken, benlik ve dinamik merkezli kavramsal izahı yerini kendisine sıfat olarak vazife göreceği ulus kavramına bırakacaktır.

B. BİR MUHAYYİLE OLARAK ULUS

Ulus kavramının izahı, kurgulanmış bir pratik alan olarak; bizatihi kavramsal terkip dâhilinde incelenmekten öte milliyetçilikler içerisinde ele alınabilir bir karaktere sahiptir. Bu nedenle konu; kavramın, sınırlarındaki muğlaklık devam edecek olsa da, izahı, milliyetçi ideolojiler içerisinde kullanımı ve son olarak da zihniyet ve ulus kavramlarının meczinin imkânına yönelik bir açıklama olarak ulus zihniyet imkânı başlıkları olmak üzere üç kısımda ele alınacaktır.

1. Ulus

Sosyal bilimlerin içinde bulunduğu ve birçok defa eleştirildiği bulanık durumun altında yatan en önemli sebep şüphesiz ki sosyal bilimciler tarafından kullanılan kavramların hem içerik hem de diğer kavramlarla ilişkisi bakımından net bir anlam ifade etmemesidir. Bu durum sosyal bilimlerin gerçekte bilim olup olmadıkları sorununa dek vardırılsa da temel neden kavramların netliğini sağlaması beklenenlerin, sabit ve neden-sonuç ağları her vakit net örölmüş bir boyutta yaşamamalarıdır.

Hayatın mekanik olmamaklığı, objektifsizliğin yarattığı bulanıklığın en objektif nedenidir. Bu neden, sosyal bilimcilerin, hayat içinde yer alan sosyal öğeleri betimlemeye çalışırken, oluşturdıkları kavramları olabildiğince ihtimallere açık biçimde sunmalarını gerekli kılmaktadır. Kavramları, ihtimallere açık bir formda tutmak ise, çoğu zaman onları siyasi arena dâhilinde araçsal kullanımını da göze almak anlamına gelebiliyor. Söz konusu kavramlar özellikle; ulus, millet, milliyet ve kültür gibi içerik ve kullanım genişliğine sahip ise tanımlamanın sınırı günlük politikanın manipölasyonlarıyla şekillenen bir hale bürünebilir.

Ulus kavramını izah ederken, bahsedilen nedenlerin yarattığı sıkıntıları pratik alanda gözlemlemek adına, etnik sorununun çözümünde dört farklı kavram geliştiren Stalin iktidarındaki Komünist Parti dönemi Sovyetler Birliği örnek verilebilir;

- *Natsia* (ulus,millet anlamında); cumhuriyet kabul ediliyordu. Sovyetler Birliğini oluşturan on beş cumhuriyet on beş ulus demekti.
- *Naradnost* (ulus altı, uluslaşma yolundaki, milliyet); ulus olarak kabul edilmeyen, ama bir bölgede yoğunlaşan, aynı zamanda bir dil ve kültür geliştiren halkları içeriyordu.
- *Etnik grup*; bu iki özelliğe sahip olmayan, ama bir bölgede başka halklarla iç içe olsa da yoğunlaşmış halde yaşayan, dillerini ve geleneklerini az çok yaşatan halkları tanımlamak için kullanılan bir terimdi ve onların yaşama alanlarına özerk bölge deniyordu.
- *Etnoğrafik grup*; varlığı bilinen ama büyük oranda başka kültürler tarafından asimile edildiği düşünülen halkları içeriyordu ve geleneklerinin, kültürlerinin özgün özelliklerinin yaşatılması amacıyla kategorik olarak tanımlanıyordu.⁴⁴

İlk üç kategoriye giren halkların dilleri, birliğin resmi dilleri arasında kabul ediliyor, bu dillerde eğitim ve bilimsel çalışma olanakları destekleniyordu.

Örnek olarak verilen tanımlamalar, kavram tasnif ve tahditleri hakkında ifade edilen görüşleri destekler bir mahiyet arz ediyor. Buna göre, kültür merkeziliğinde ve siyasi talepler bağlamında ele alınan ulus kavramı, ele alındığı her bağlamda farklı bir anlama sahip olabilmektedir. Bu durum uzun ulus tanımlamalarından ziyade, milliyetçilikler içerisinde ulusun ele alınmasını işlevsel kılmaktadır.

2. Milliyetçilikler

Sâiki ne olursa olsun, ortaya çıktığı andan itibaren, insan hayatından daha önemli bir hale geldiği şüphe kaldırmaz bir gerçek olan millet ve dolayısıyla da milliyetçilik kavramlarını izah etmek, her kuram bağlamında gerçekleştirilebilecek bir eylem olma özelliğine sahiptir. Söz konusu kuramları belirli bir tasnif çerçevesinde ele

⁴⁴ Keser, İnan, “Kültürel Olanın Tanımlanmasında Politik Etkiler,” *Düşünen Siyaset*, sy. 17, s.122.

almadan önce, milliyetçilik tartışmalarının ve üretimlerinin 1920’ler gibi, sosyal bilimler adına geç addedilebilecek bir milada sahip olmasının iki temel nedeninden bahsetmek gerekiyor.

Mezkûr gecikmenin ilk nedeni; milliyetçiliğe uzun süre tartışma konusu olabilecek bir değer atfedilmemesiydi. İkinci neden ise; milliyetçiliğin bir nevi ‘öteki’ sorunu olarak kabul edilmesidir. Bu kabule göre milliyetçilik, “gelişmekte” olan ülkelerin savaflara, çatışmalara yol açan ve çoğu zaman da “gelişmiş” ülkelere sorun çıkaran ideolojilerinin adıydı. Zira “gelişmiş” ülkeler milliyetçilik değil, *vatanseverlik* duygusuna sahip olmalıydılar. Milliyetçiliğin bir akademik dergiye⁴⁵ sahip olabilmesi için dahi 1974’e dek beklenilmesi bu iki kabulün neticesidir diyebiliriz.

Tarihsel gelişiminin genel panoramasını verebilmek adına milliyetçiliğin 18 ve 19.yy.larda doğduğu 1918-1945 arası akademik tartışmalara konu olduğu bu tartışmaların ise 1990’lı yıllara dek gelişme gösterdiği ve tartışmaların son yıllarda yeni boyutlara taşındığı ifade edilmelidir.⁴⁶

Sosyal bilimler içerisinde cereyan eden birçok tartışmanın, kullanılan kavramların net bir şekilde ortaya konulmasıyla gerçekleştirilmesi, çözümü mümkün kılmak adına muazzam bir çaba olacak olsa da, içerisinde bulunduğumuz *terminolojik kaos*⁴⁷ bu çabayı engellemektedir. Zira diğerleri gibi terim enflasyonundan nasibini alan millet/milliyetçilik kavramları bu nasipliliğe paralel olarak iki etkene daha sahiptir:

- Millet ve milliyetçiliğin varlığının bir dönem sorgulanmadan kabul edilmesi,
- Kavramların siyasetle olan yakın ilişkisi. Bu ilişki çoğu zaman millet ile devlet kavramlarının birbirinin yerine kullanılmasına da neden olmuştur.⁴⁸

Bu durumdan hareketle tartışmayı, kavram önerileri çerçevesinde özetlemek yerine, kuram tasnifleri bazında ele almak daha verimli bir anlatım olacaktır. Milliyetçilik tartışmalarının büyük bir bölümü;

⁴⁵ Canadian Review of Studies in Nationalism

⁴⁶ Özkırımlı, Umut, *Milliyetçilik Kuramları*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 29.

⁴⁷ Kavram Walker Connor’a aittir.

⁴⁸ Bu durumun en belirgin örneği, ‘Birleşmiş Milletler’ kullanımıdır. Milliyetçilik üzerine çalışmalara sahip birçok yazar, kullanımın yanlış olduğunu belirtir ve yerine ‘Birleşmiş Devletler’i önerirler.

- Millet nedir, milliyetçilik nedir?
- Milletler ve milliyetçilik ne zaman doğmuştur?
- Farklı milliyetçilik türleri var mıdır? sorularının cevaplarıyla belirginleşen kuramlar çerçevesindedir. Bununla birlikte, özellikle ikinci soruda örnekleşen zaman telakkisinin, tasnifin belirleyici kriteri olacağını belirtmeliyiz.

a. İlkçi (Primordialist) / Özcü Yaklaşım

Literal olarak başlangıçtan itibaren var olan, ilk yaratılan ya da geliştirilen gibi anlamlara sahip olan primordializm kavramı, milliyetçilik kuramları tasnifinde türdeş bir kategori olma özelliğine sahip. Kategorinin türdeşliği, milletlerin doğal yapılar olarak mevcut olduğu kabulü kaynaklıdır. Bu kabulü benimseyen araştırmacılar da yine kendi içlerinde doğalcı, biyolojik ve kültürel olmak üzere üç ayrı bakış açısı ile ayırt edilebilir.

Doğalcı kabul edilen bakış açısı, ilkçiliğin en aşırı versiyonu sayılabilir. Bu görüşe göre; etnik kimlik, konuşma yeteneği, koku alma, görme duyuları kadar doğal bir parçamızdır. Yaklaşım milletlerle, etnik gruplar arasında ayırım yapmaz. Milliyetçilik her dönemde insanlığın en temel özelliğidir, tarih içinde değişen tek şey milletlerin büründükleri biçimdir, milli öz aynı kalır.

Etnik bağılıkların kökenlerini genetik özelliklerde ve iç güdülerde arayan ikinci yaklaşım ise, *biyolojik* ilkçiliktir. En önemli temsilcisinin Pierre van den Berghe'in⁴⁹ olduğu bu yaklaşım, daha çok sosyo-biyoloji alanının sınırları dâhilinde kalmaktadır.

Kültürel ilkçilik olarak ifade edilen son yaklaşım ise, etnik/milli bağılıkların her şeyden önce var olan, hiçbir şeyden türemeyen, toplumsal ilişkilerden bağımsız, çözümlenemez duygular olduğunu, bununla birlikte çok güçlü ve bağlayıcı olduklarını belirtir. Clifford Geertz ve Edward Shils'i de, dil, din ve kan bağının değil, ancak millet bağılılığını doğallığını kabullerinden ötürü bu yaklaşımın içerisine dâhil edebiliriz.

⁴⁹ van den Berghe, Pierre, *The Ethnic Phenomenon*, New York, Elsevieri, 1978, s. 36; Smith, Anthony, *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Universty Pres in England, Hanover, 1994, s. 85.

İlkçi yaklaşıma yöneltlen en ciddi eleştiri; etnik kimliğin ve onu oluşturduğu düşünülen öğelerin değişmezliğini bir mit telakkisi ile sunmasına binaendir. Zira bu mitleştirme süreci, etnik bağılıklara mistik bir karakter atfedilmesiyle nihayet bulur. Yaklaşım aynı zamanda, diğer kimliklerin etnik kimliğin yanında değersiz kılınacak düzeye çekilmesi, milli bağılıkların duygusal yönünü izah etmede yetersizliği ve milletlerin kadimliği iddiasına rağmen, ulus kimliğinin/ulus-devletin tarihsel açıdan oldukça yeni bir olgu olmasının çelişkili bir görüntü oluşturması açılarından eleştirilmektedir.⁵⁰

b. *Modernist/Araçsalcı Yaklaşım*

Milliyetçilik kuramlarını ‘modernist’ etiketi altında toplamanın daha sonra aktaracağımız ciddi sakıncaları olsa da, ele alacağımız kuramların milletlerin ve milliyetçiliğin modern çağa ait yapılar olduğu ortak paydasına sahip olmaları nedeniyle söz konusu etiket meşru hale geliyor. Buna göre milletler ve milliyetçilik kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme, laikleşme gibi modern süreçlerle birlikte ya da onların ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Yaklaşım göre, milliyetçiliği bu süreçlerden bağımsız düşünmek mümkün olmadığı gibi, koşulların ancak modern çağda oluşması, daha önce böyle bir olgunun oluşmasını da imkânsız kılıyor. Kısaca, “milliyetçilik milletleri yaratır, milletler milliyetçiliği değil” ifadesi mezkûr yaklaşımı özetleyebiliyor.

Modernist yaklaşım paydasında ele alınacak araştırmacılar, tasnifi belirgin kılmak adına, kuramlarında öne çıkardıkları unsur bazında da ayrıştırılacaklardır. Buna göre, ilk olarak siyasi ögenin, araştırmalarında merkeziliği olan yazarlar şöyledir:

b.a John Breuilly ve Bir Siyaset Biçimi Olarak Milliyetçilik

John Breuilly, 1982’de yayınlanan *Nationalism and the State*⁵¹ isimli çalışmasıyla, milliyetçilik literatüründe farklı bir konum edindi. Farklılığının nedeni, yalnızca milliyetçiliği bir siyaset biçimi olarak görmesi nedeniyle değil, aynı zamanda olguyu karşılaştırmalı tarih yöntemiyle çözümlemesinden kaynaklanıyordu.

⁵⁰ Özkırımlı, *a.g.e.*, s. 93.

⁵¹ Breuilly, John, *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1993.

Milliyetçiliğin tek bir yöntemle incelenemeyecek kadar değişken bir olgu olduğunu, bu nedenle de farklı milliyetçilik türlerinin belirlenerek söz konusu karşılaştırmalı metodun burada uygulanması gerektiğini ifade eden Breuilly, milliyetçiliği; iktidar ya da devlet gücünü ele geçirmeye çalışan ve bunu milliyetçi savlara dayanarak haklı gösteren siyasi hareketler olarak tanımlamaktaydı.

Kolaylıkla belirlenebilecek kendine özgü karakteri olan bir millet, bu milletin çıkarlarının tüm çıkarlardan üstün tutulması ve milletin siyasi egemenliği, bağımsızlığı, Breuilly'nin milliyetçi sav olarak kastettiği siyasi doktrinin üç temel iddiasıdır. Milliyetçiliği çözümlmek için ise; öncelikle onun bir siyaset biçimi olarak kabulü, modernleşme süreciyle olan ilişkisinin belirlenimi ve nihayet modern devletin doğuşu üzerine yoğunlaşmayı gerektiren bir çaba olacaktı.

Farklı milliyetçilik türlerini, milliyetçiliğin farklı siyasi amaçlar uğruna kullanılabilir olmasına bağlayan Breuilly, siyasi arenada ülke bazındaki değerlendirme ve tasnifleri ile kuramını detaylandırmaktadır.⁵²

b.b. Paul Brass ve Milliyetçiliğin Seçkinlerce Kullanımı

Brass, etnik kimlikleri ve milliyetçiliği seçkinlerin siyasi iktidarı ele geçirme ya da koruma mücadelelerinde kullandıkları bir araç olarak görmekle, üst başlığın 'araçsalıcı' ifadesi kapsamına giriyor. Buna göre, etnisitenin/milletin araştırılması etnik grupların içindeki seçkinlerin ve onlara karşı olanların grup kültürünün belirli yönlerini seçerek, onlara yeni anlamlar yükledikleri ve onları grubun desteğini elde etmek, çıkarlarını korumak ya da diğer gruplarla rekabet edebilmesini sağlamak amacıyla kullandıkları süreçlerin araştırılması anlamına gelmektedir.⁵³

Brass, kuramsal çerçevesini aşağıdaki temel görüşler çerçevesinde yapılandırır:

- Etnik kimlikler değişken bir niteliğe sahiptir.

⁵² Breuilly, John, "Nation and Nationalism in German Society", *The Historical Journal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 661- 665. [http:// links. jstor. org/ sici?sici= 0018246X%28199009%2933%3A3%3C659%3ANANIMG%3E2.0.CO%3B2-4](http://links.jstor.org/sici?sici=0018246X%28199009%2933%3A3%3C659%3ANANIMG%3E2.0.CO%3B2-4).

⁵³ Özkırımlı, *a.g.e.*, s. 130.

- Etnik kimliği milliyetçiliğe dönüştüren koşullar, etnik kimliklerin kültürel farklılıklarında değil, seçkinlerin genel siyasi ve ekonomik ortam bağlamında şekillenen rekabetlerinde oluşmaktadır.
- Seçkinlerin rekabeti, etnik grupların kendilerini nasıl tanımladıklarını etkileyerek ne ölçüde kalıcı olabileceklerini belirlemektedir.

Bu temel görüşlerden hareketle Brass, etnik kimlik oluşum ve dönüşüm süreçlerini karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele alır. Etnik kimliklerin önem kazanmaya başladığı anlamında etnik dönüşüm süreci, grupları ayıran sınırların belirginleşip, sembollerin yeni anlamlarla zenginleştiği bir dönemdir. Belirli kültürel imgeler seçilerek bir grubu diğerinden ayıran farklılıklar netleşir. Tüm bu unsurlar, sürecin başlaması için gerekli ancak yeterli olmayan şartlardır. Önemli olan diğer bir koşul ise, seçkinler arası rekabettir. Söz konusu rekabet, bir etnik grubun kontrolünü ele geçirme mücadelesi çerçevesinde gerçekleşir.

Son olarak, milliyetçiliğin temelini, etnik grupların ekonomik çıkar sağlama ya da iktidarı ele geçirme mücadelesiyle gerçekleştirdiğini ifade eden Brass, milliyetçi hareketlerin öne sürdüğü istekleri başarıya ulaşmasını siyasi etkenlere bağlar. Milliyetçi siyasi örgütlenmelerin bulunması ve bunların izledikleri stratejiler, etnik grupların öne sürdükleri isteklere yönetimin verdiği yanıt ve gösterilen tepkinin türü ile genel siyasi ortam, söz konusu başarının üç temel etkenidir.⁵⁴

b.c. Eric J. Hobsbawm ve İcat Edilen Gelenekler

Milliyetçiliği, siyasi ve milli birimin birbiriyle uyumlu olması gerektiğini savunan ilke olarak tanımlayan Hobsbawm, Benedict Anderson ve Ernest Gellner ile birlikte modernist yaklaşımın en fazla atıfta bulunulan isimlerindendir. Milliyetçilik kuramını oluştururken büyük oranda Gellner'den etkilendiği, ancak selefinin birçok eksiklerinin olduğunu ifade etmesi, bir tarihçi olarak, milliyetçilik kuramlarında durduğu yeri belirleme noktasında anlamlı görünüyor.

⁵⁴ Brass, Paul R., "National Power and Local Politics in India", *Modern Asian Studies*, vol. 18, 1984, <http://links.jstor.org/sici?sici=0026-749X%281984%2918%3A1%3C89%3ANPALPI%3E2.0.CO%3B2-I>, s. 89-92; Brass, Paul R., *Theft of an Idol: Text and Context in the Representation of Collective Violence*, Princeton University Press, Princeton, 1997, s. 75- 86.

Milletler ve milliyetçiliği bir toplumsal mühendislik ürünü olarak gören yazar, araştırılması gereken en önemli olgunun ‘icat edilmiş gelenekler’ olduğunu ifade eder. İcat edilmiş gelenek ise; törensel ya da sembolik bir nitelik taşıyan ve açıkça yahut örtülü bir biçimde kabul edilmiş kuralları olan bir dizi alışkanlık ve uygulamadır. Bu uygulamalar sürekli tekrarlandıklarında belirli değerlerin ve davranış normlarının içselleştirilmesini sağlar, böylelikle de otomatik olarak geçmişle bugün arasında bir köprü oluşturur, süreklilik hissi yaratırlar.⁵⁵ Hobsbawm’a göre milli bilinç icat edilmiş geleneklerin en somut, aynı zamanda da en yaygın örneğidir. Modern çağda üretilmelerine karşın bugünü uygun bir geçmişe bağlayan bu gelenekler, toplumsal grupları oluşturan bireyler arasındaki birlik ve dayanışmayı arttırma amacını güderler.

Var olan eski gelenekler ile icat edilen yeni gelenekler arasında bir ayırım yapan Hobsbawm, ilkinin tüm toplumlarda mevcut olduğunu ancak ikincisinin modernleşme dönemine hızla ayak uydurmaya çalışan toplumlara münhasır olduğunu ifade eder. Milletlerden ise ancak, toprağa bağlı devletler ortaya çıktıktan sonra söz edilebilir. Bu nedenle de, örneğin İsrail yahut Filistin milliyetçiliğinden söz edilemez. Zira her iki ülkenin de bulunduğu coğrafyada toprağa dayalı devlet düşüncesi ancak bir yüzyıllık bir tarihe sahiptir.

Milliyetçiliği Fransız Devrimi’nden 1918’e dek ilk dönem, bu tarihten 1950’ye dek sürecin doruk noktası olma özelliğine sahip anti-faşist dönem ve yirminci yüzyılın sonlarında görülen bölücü, parçalayıcı bir nitelik arz eden son dönem şeklinde irdeleyen Hobsbawm, olgunun ‘yukarı’dan inşa edildiğini ancak ‘aşağı’sı yani sıradan insanların umutları, gereksinimleri, çıkarları irdelenmeden de anlaşılamayacağını ifade eder.

Modernist/araçsalcı yaklaşımın eleştirildiği temel noktalar şöyledir:

- Milli bilincin ortaya çıkış tarihini doğru saptayamazlar. Örneğin, millet kavramına bağlılık duyma durumu modern çağdan çok önce başlamıştır.
- Etnik kültürlerin devamlılığını gözden geçirirler. İcat yerine eskinin yeniden yorumlanmasından bahsetmek daha doğrudur.

⁵⁵ Hobsbawm, Eric J.-Terence, Ranger, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 18.

- İnsanların neden milletleri uğruna canlarını vermeye hazır olduklarını açıklamazlar. İcat edilen gelenekler nasıl olup da insanları hayatlarında vazgeçmeye ikna edebilir?
- Modernist/araçsalıcı bakış açıları modernleşmeyi tek etken olarak ön plana çıkarmakla indirgemeci bir tutum benimsemiş olurlar.
- Devlet kurma ile millet kurma süreçleri özdeş kabul edilemez.
- Milliyetçiliğin çözümlenişinde seçkinlere gereğinden fazla ağırlık verirler. Seçkinleri seçkin yapan farklılıkları ve oluşum süreçlerine değinmemektedirler.⁵⁶

Breuilly, Brass ve Hobsbawm, milliyetçiliği siyasi öge merkeziliğinde ele alan bir tutum sergilediler. Ernest Gellner ve Benedict Anderson ise, mezkûr olguyu toplumsal-kültürel alanda yaşanan değişimleri ön plana çıkararak açıklama girişiminde bulunacaklar.

b.d. Ernest Gellner ve Yüksek Kültürler

Gellner, milliyetçiliği inandırıcı bir şekilde açıklayabilecek bir kuramsal çerçeve geliştirmenin mümkün olduğu ve bunu başardığını söyleyecek kadar cesur ve milliyetçiliği çözümlmeye soyunan ilk sosyolojik kuram olması nedeniyle orijinal olma vasıflarıyla taltif edilmiştir.

Modelini şekillendirirken, gerçekçi bulmadığını söylediği dört milliyetçilik kuramının reddinden hareket eder. Bunlardan ilki, milletleri doğal, kendi kendini doğuran yapılar olarak kabul eden milliyetçi kuramdır. İkincisi, Elie Kedourie'nin kuramıdır. Üçüncüsü, Marksistlerin, kurtuluş reçetesinin ilahi bir posta hatası sonucu sınıflar yerine milletlere iletildiğini iddia ettikleri 'yanlış adres' kuramıdır. Dördüncüsü ise, milliyetçiliğin insanların içindeki içgüdüsel, karanlık ve mantık dışı tutkuların bir yansıması olduğu savına sahip 'karanlık tanrılar' kuramıdır.⁵⁷

⁵⁶ Hobsbawm, Eric J., *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik:Program,Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 85.

⁵⁷ Özkırımlı, a.g.e., s. 164.

Gellner'e göre milliyetçilik, siyasi ve milli birimin birbiriyle uyumlu olması gerektiğini savunan ilkedir ve modern çağa özgü, endüstriyel toplum türünün ürünü bir olgudur. Bu durum milliyetçiliğin hem zayıf hem de güçlü yönünü açıklıyordu. Milliyetçilik zayıftı çünkü millet olma potansiyeline sahip kültürel toplulukların çok azı bunu başarabiliyordu. Güçlüydü, çünkü modern dönemde her devlet meşruiyetini sağlamak için milliyetçiliğe başvurmak zorundaydı.

Milliyetçiliğin özünde, bir yüksek kültürün daha önce pek çok alt kültüre sahip olan bir topluma empoze edilmesi olarak gören ve toplumu bir arada tutan ortak paylaşımın da yüksek kültür olduğunu vurgulayan yazar, daha sonra alt kültürleri yüksek kültüre dönüştürme arzusunun kaynağını sorgular. Milliyetçiliğin görülmediği küçük birimlerden, türdeş ulus-devlet yapısına geçiş sürecinde beş evre⁵⁸ belirler:

- *Çıkış çizgisi*: Etnik bağılılıkların ve etnisiteyle siyasi meşruluğun bulunmadığı evre.
- *Milliyetçi başkaldırı*: Bu evrede etnisite siyasi bir ilke olarak kendini göstermeye başlar.
- *Milliyetçi başkaldırının zaferi ve kendi kendini yok edişi*: Bu evrede çok etnik gruplu siyasi yapılar çöker ve milliyetçilik tek siyasi meşruiyet kaynağı haline gelir. Tekleşen etnik grup, milli kaderini gerçekleştirme maksadıyla bir dizi yeni etnik gruba siyasi hak tanır. Bu durum 'döngü'nün gerçekleşmesine dair ilk adımı oluşturur.
- *Gece ve sis*: Bu tanım Naziler tarafından II. Dünya Savaşı sırasında yapılan gizli operasyonları tanımlamak adına kullanılmıştır. Bu evrede ise, milliyetçilik kabul edilebilir yöntemlerden ziyade katliam ve zorunlu göçlerle gerçekleştirilmeye çalışılır.

⁵⁸ Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Günay Göksu Özdoğan, Büşra Ersanlı Behar, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 188.

- *Endüstrileşme sonrası*: Milliyetçiliğin tüm gereklerinin yerine getirilmesi, genel refah düzeyinin artışı ve kültürel yakınlaşma milliyetçiliğin eski şiddetini yitirmesine yol açar.⁵⁹

Gellner, milliyetçiliğin gelişme sürecini yukarıdaki gibi açıklasa da, söz konusu sürecin her yerde aynı şekilde gerçekleşmesini beklemenin mümkün olmadığını ifade eder. Bu nedenle çalışmalarına devletleri belirli gruplar halinde inceleyerek devam eder.

Gellner, kuramının aşırı işlevselci oluşu, milliyetçilik-endüstrileşme bağlantı ve kronolojisindeki pratik hatalar, milliyetçiliğin doğurduğu güçlü duyguları açıklayamayışı ve fazla genelleyici oluşu noktalarında eleştirilmektedir.

b.e. Benedict Anderson ve Hayali Cemaatler

Bir Güney Doğu Asya uzmanı olan Anderson'ın *Imagined Communities* isimli çalışması, literatürün en fazla atıfta bulunulan ve kendisini eleştirenlerce dahi hakkı teslim edilen bir itibara sahiptir. Pek çok açıdan önceki dönemlerde yapılan çalışmaları gölgede bırakan Anderson, kuramına milliyetçilik üzerine çalışan teorisyenlerin üç paradoksunu ifadeyle başlamıştır:

- 1- Ulusların, tarihçinin gözündeki nesnel modernliği karşısında milliyetçilerin gözünde sahip oldukları öznel kadimlik,
- 2- Sosyo-kültürel bir kavram olarak milliyetin biçimsel evrenselliği,
- 3- Milliyetçiliklerin siyasal güçleriyle karşılaştırıldığında ortaya çıkan felsefi sefaletleri, hatta tutarsızlıkları. Başka bir ifadeyle, milliyetçiliğin kendisine örneğin, Marx, Hobbes, Weber gibi düşünürler yaratamamış olması.

Bu üç paradoks O'nu, 'ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur, kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir' ifadesine sevk eder.⁶⁰

⁵⁹ Gellner, *a.g.e.*, s. 201.

⁶⁰ Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. Osman Akınhay, Metis Yayınları, İstanbul, 1993, s. 20.

Ulus hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplumlarının hayali yaşamaya devam eder. Yüz yüze temasın geçerli olduğu ilkel köyler dışındaki bütün cemaatler hayal edilmiştir.

Ulus *sınırlı* olarak hayal edilir, çünkü belki de bir milyar insanı kapsayan en büyüğünün bile, ötesinde başka uluslara mensup insanların yaşadığı, esnek de olsa sonlu sınırları vardır. Hiçbir ulus kendini insanlığın tümü ile örtüşüyor olarak hayal edemez. En Mesihçi milliyetçiler bile, insan ırkının tüm üyelerinin kendi uluslarına katılacağı günün rüyasını görmezler.

Ulus *egemen* olarak hayal edilir, çünkü kavram Aydınlanma felsefesi ve devrimlerin, güçlerini Tanrı'dan alan hanedanların meşruiyetini yerle bir ettiği bir çağda doğmuştur. Bu nedenle özgürlük hayali kuran milletler, Tanrı'ya bağlı olacaklarsa bile bunun doğrudan, aracısız bir bağlılık olmasını yeğlemişlerdir.

Son olarak da ulus, *cemaat* olarak hayal edilir. Zira her ulus, daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır. Anderson'a göre de, son iki yüzyıldır insanları birbirini öldürmekten daha çok, birbirleri uğruna ölmeye teşvik eden de bu kardeşlik bilincidir.

Milliyetçiliğin on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, birbiriyle ilişkisi olmayan tarihsel süreçlerin kesiştiği noktada ortaya çıktığını ifade eden Anderson, söz konusu milliyetçiliğin bir kez yaratıldıktan sonra kopya edilebilir bir niteliğe büründüğünü, diğer bir ifadeyle, farklı toplumsal coğrafyalara uyarlanabilir, karşıt siyasi görüşlerle uyum sağlayabilir bir model halini aldığını ekler.⁶¹

Hayal edilmişliğin, sahtecilikle özdeşleşmesine Gellner'in ifadesi üzerinden karşı çıkan Anderson, sahtecilik imasının, gerçeklik açısından milletle karşılaştırılabilir ve bu karşılaştırmadan kazançlı çıkacak topluluklara işaret ettiğini vurgular. Oysa herkesin birbirini tanıdığı ve yüz yüze gelme ihtimalinin yüksek olduğu köyler, eski döneme ait yerleşim birimleri dışında tüm topluluklar hayal edilmiştir.⁶²

⁶¹ Anderson, *a.g.e.*, s. 19.

⁶² Anderson, *a.g.e.*, s. 21.

Anderson, hayal edilmiş toplulukların nasıl ortaya çıktığı sorusuna ise, kültürel alandan yaşanan değişimlerden başlayarak cevap verir. Zira ona göre milliyetçilik, bilinçli olarak benimsenen siyasi ideolojilerle değil, kendinden önce gelen, içine doğduğu geniş kültürel sistemlerle ilişkilendirilmelidir. Bu anlamda en ciddi süreç ise din ve hanedanlık sistemlerine ait unsurların gerilemesiyle başlamıştı. Milliyetçiliğin doğuşunun yalnızca söz konusu olguların gerilemesiyle izah edilmesini dar görüşlülük olarak nitelendiren yazar, *büyünün*, rastlantıyı kadere dönüştürmek olduğunu belirtir.⁶³

Anderson, dinin ve hanedanlık sisteminin değişimi kadar, zaman anlayışında yaşanan devrimin de milliyetçiliği besleyen önemli bir kanal olduğu üzerinde durur. Buna göre, her şeyin ilahi güç yahut mutlak iktidar tarafından belirlenmişliğini simgeleyen ve de söz konusu belirlenmişlik nedeniyle; geçmiş, bugün, gelecek idrakinin yaşanmasının imkânsız olduğu *eşzamanlılık* yok edilmiştir. Geleceğin, geçmişte söylenenlerin gerçekleşmesinden ibaret olduğu düşüncesinin yerine ikame edilen yeni zaman telakkisi ise Walter Benjamin'den mülhem *türdeş, içi boş zaman* anlayışıdır. Saat, takvimle ölçülebilen, geçmiş, bugün, gelecek ayrımının olduğu türdeş zaman telakkisi, içinde yolculuk edilebilen ve geçmişten gelerek geleceğe uzanılabilen bir topluluk hayal etmek için işlevsel bir nitelik arz eder.⁶⁴

Hayal etme süreci içerisinde Anderson, gerekli argümanlarını bağlı bulunduğu Marksist gelenek doğrultusunda değerlendirir. Buna göre kapitalist yayıncılık milletin hayali ve kopyalanmasında muazzam öneme haizdir. İlk dönem yayıncılık kitlesinin hedefi olarak Latince bilen okurlar, mezkûr yayıncılık anlayışını tatmin edecek boyuttan uzak kalmaktaydı. Daha fazla kâr için, daha fazla okuyucu anlayışı gereğince halk dillerine çevrili kitaplar basılmaya başlandı. Bu durum halk dillerinin idari merkezileşmeyi sağlayarak her bir millet için yeni bir bilinç oluşumunda önemli işlevler görmesini sağlamıştır. Roman ve gazetelerle desteklenen bu süreç, milli bilincin temelini Anderson'a göre üç şekilde atmıştı:

- Latincenin altında konuşulan halk dillerinin üstünde bir iletişim yaratılmıştı.

⁶³ Anderson, *a.g.e.*, 23-52.

⁶⁴ Anderson, *a.g.e.*, s. 37-41.

- Kapitalist yayıncılık dile yeni bir sabitlik kazandırmıştı. Bu yeni sabitlik, uzun vadede millet açısından son derece önemli olan ‘eski çağlardan beri var olma’ görüntüsü kazandırmıştı.
- Eski idari halk dillerinden farklı iktidar dilleri yaratmıştı.⁶⁵

Anderson, milleti kültürel bir yapım türü olarak görmesi ve tüm milliyetçiliği kültürel alanda yaşanan değişimlerle açıklaması noktasında indirgemeci bulunmaktadır. Yazarın eleştirildiği diğer noktalar ise, milliyetçiliğin dinin önemini yitirdiği bir ortamda doğduğu, ilk olarak Amerika’daki sömürgelerde ortaya çıktığı iddiası ve verdiği örneklerin gerçekte örtüşmediği şeklindedir.

Nihai olarak en ciddi eleştirinin Partha Chatterjee’den geldiğini söyleyebiliriz: *“Eğer dünyanın büyük bir bölümündeki milliyetçilikler hayal edilmiş topluluklarını Avrupa ve Amerika’da geliştirilen ‘kopya edilebilir’ modeller arasından seçeceklerse, geriye hayal edecek ne kalır? Sanki tarih bizlerin, sömürge sonrası ülkelerin haklarının, modernleşmenin ebedi tüketicileri olmamızı buyurmuş. Tarihin tek gerçek öznelere olan Avrupa ve Amerika yalnızca nasıl aydınlanacağımızı ve sömürüleceğimizi değil, sömürge karşıtı direnişimiz ve sömürge sonrası sefaletimizin nasıl olacağını da bizim yerimize düşünmüş. Hayallerimiz bile sonsuza kadar sömürgeleştirilmiş.”*⁶⁶

Benedict Anderson’un muhayyel bir cemaat olarak ulus telakkisi, konumuz kapsamında ikinci bölüm içerisinde ele alınacak olan merkez – çevre diyalektiğinin temel argüman noktalarından birini oluşturmaktadır. Her ne kadar Anderson’un ne dediği ancak Marksist perspektifi içerisinde kâmilan anlaşılacak olsa da, O’nun ulus iddiasının söz konusu perspektifinden de ön plana çıkarak sembolikleşmesi mezkûr iddiasını, yine Marksist perspektifinden ayırarak kullanmaya imkân tanıyor. Bu durumda muhayyel bir ulus işlevselliği itibarıyla merkez öge tarafından kullanılan ve zihniyetin inşa sürecinin kendisiyle mümkün olduğu çoğu zaman araçsal bir obje olarak karşımıza çıkıyor.

⁶⁵ Anderson, *a.g.e.*, s. 52-63.

⁶⁶ Chatterjee, Partha, *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler*, çev. İsmail Çekem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 20-21.

c. Etno-Sembolcüler

Etno-sembolcü terimi, milliyetçilik çözümlemelerinde etnik geçmişe ağırlık veren kuramcıları nitelemek için kullanılır. Birçok kuramcı, etno-sembolcü olarak nitelendirilenler dahi, terimi kullanmamış, modernistler ise bu yaklaşımı daha çok ilkçi yahut özcü tanımlarıyla karşılamıştır.

Etno-sembolcüler, milliyetçilik çözümlemeleri büyük oranda benzerlik göstermeleri nedeniyle, ilkçiler yahut modernistlere nazaran daha homojen bir kategori oluştururlar. Buna göre, milletlerin gelişim süreci geniş bir zaman dilimi içinde ele alınmalıdır, zira modern devletlerin gelişimini etnik geçmişlerini dikkate almadan açıklamak mümkün değildir. Bugünün milletleri modern öncesi dönemin etnik gruplarıdır. Söz konusu iki yapı arasında gelişmişlik düzeyi olarak bir farklılık vardır, tür olarak değil. Etnik kimlikler, zannedildiğinin aksine özlerini uzun yıllar koruyabilecek dayanıklı bir yapıya sahiptirler. Etno-sembolcüler, milliyetçiliğin modern çağın ürünü olduğunu kabul ederek ilkçilerden ayrılırlar. Öte yandan kapitalizm, endüstrileşme gibi modern süreçlerle açıklayan kuramlarla yetinilmemesi gerektiğini öne sürerler. Çünkü bu tür yaklaşımlar etnik bağlılıkların kalıcılığını göz ardı eder.

c.a. John Armstrong ve Tarihsel Bakış Açısı

Bir Doğu Avrupa uzmanı olan Armstrong, milletlerin gelişim sürecini Antik Çağ'a dek uzanan bir usulle inceleyerek milliyetçilik kuramını oluşturur. İslâm ve Hristiyanlık uygarlıklarının etnik kimlik oluşumunu incelediği *Nations Before Nationalism*⁶⁷ isimli ilk eseri aynı zamanda, modernistlerin bakış açısını sorgulayan bir özellik gösterir.

Armstrong'un çizgisi, Anderson, Gellner, Hobsbawm'ın eserleri gibi, milliyetçiliğin klasikleri arasında sayılabilecek eserlerin ortaya konmasının ardından kısmi bir kırılmaya uğramıştır. Yazar, mezkûr araştırmacıların birçok görüşüne katıldığını, ancak onlardan, milletin/ulusun bir icat olmaklığı hususunda farklı düşünerek ayrıldığını ifade eder. Yaşadığı kısmi kırılma ise, milletlerin milliyetçilikten

⁶⁷ Armstrong, John, *Nations Before Nationalism*, University of North Carolina Press, 1982.

önce de var olduğu kanaatini korumakla birlikte ebedi yapılar olduklarını iddia etmekten vazgeçme şeklindedir.

Armstrong'a göre etnik bilinç uzun bir geçmişe sahiptir. En önemli özelliği kalıcılık olan söz konusu bilince antik çağlarda dahi rastlanmaktadır ki bu durum etnik kimliğin oluşumunun, yüzyılları kapsayan geniş bir zaman dilimi perspektifinde incelenmesi zorunluluğunu ortaya koyar.

Etnik kimliklerin, değişmez, sabit bir özü olmadığını ifade eden yazar, kimliklerin sınırlarının etnik grubu oluşturan bireylerin algılamalarına göre değiştiğini belirtir. Bu anlamda farklılıkların tanımlanarak, etnisitenin sınırlarının çiziminde ön plana çıkışı; etnik kimliklerin diğer kolektif kimlik türleriyle örtüşmesine neden olur. Araştırmacıları, etnik kimlikleri geniş bir tarihsel perspektifte incelemekten alıkoyan da bu durumdur.

c.b. Anthony D. Smith ve Milletlerin Etnik Kökeni

Uzmanlık alanı olarak milliyetçiliği seçen nadir akademisyenlerden olan Smith'in, bu alana katkısı yalnızca yayınladığı makale ve kitaplarla sınırlı kalmamıştır. The London School of Economics and Political Science bünyesinde *Association for the Study of Ethnicity and Nationalism* (ASEN)'i kurması, *Nations and the Nationalism* isimli bir dergi çıkarmaya başlaması, milliyetçilik alanına yönelik kurumsal hizmetlerinden yalnızca birkaçıdır.

Smith, etno-sembolcü kimliğine uygun olarak kuramını modernist milliyetçi telakkinin eleştirisi üzerine kurar. Ona göre; modern milliyetçilikler, geçmiş etnik grup ve bağlılıklar dikkate alınmadan anlaşılamaz.

Kuramını, tanımlar açısından zengin tutan Smith, kolektif kimlikler arasında bir sıralama oluşturur. Buna göre, mekân ya da ülke/toprak kategorisi, cinsiyet kategorisinin altında, sosyo-ekonomik toplumsal sınıf kategorisinin üstünde yer alır.⁶⁸ Smith milleti, “ tarihi bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihi belleği, kitlesel bir kamu

⁶⁸ Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 17-18.

kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı” olarak tanımlar⁶⁹

Milli kimliklerin kökenini, yapısı kadar karmaşık bulan yazar, söz konusu kökenlerin bulunabilmesi için şu soruların gerekli olduğunu ifade eder:

- Millet kimdir? Modern milletlerin modelleri ve etnik temelleri nedir? Tek tek milletler neden ortaya çıktılar?
- Bir millet neden ve nasıl doğar? Yani değişkenlik ve çeşitlilik arz eden etnik bağ ve anılardan milletin oluşum sürecini harekete geçiren genel neden ve mekanizmalar nelerdir?
- Millet ne zaman ve nerede ortaya çıkmıştır? Tek tek milletlerin belli zaman ve yerlerde oluşumlarını mümkün kılan özel fikir, grup ve konumlanışlar nelerdir?⁷⁰

Etnik kimliklerin öz itibarıyla tarih içerisinde hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze ulaşmalarını Smith, “kültürel devamlılık” düşüncesiyle izah eder. O’na göre en köklü değişimler bile bireylerin zihnindeki devamlılık düşüncesini yok edemez. Tarihin kendisine kurduğu tüm tuzaklardan kurtulmayı başaran etnik kimliğin kendini yenilemesini sağlayan belirli mekanizmalar mevcuttur. Bunlar; dini reform, kültürel ödünç alma, halk katılımı ve etnik seçilmişlik mitidir. Söz konusu etnik kimlik bu mekanizmalar sayesinde tarihi devamlılığını korur ve çekirdek yapısını (etnik çekirdek) güçlendirir.

Millet kavramına yönelik ifadelerin ardından Smith, milliyetçilik olgusunu ele alır ve kavramın beş değişik şekilde kullanıldığı bilgisini aktarır. Milliyetçilik;

- milletleri kurma ve ulus-devletleri ayakta tutma süreci olarak
- bir millete ait olma bilinci olarak
- millete ilişkin bir dil, bir sembolizm olarak

⁶⁹ Smith, *a.g.e.*, s. 32.

⁷⁰ Smith, *a.g.e.*, s. 39.

- milli iradeye ilişkin bir kültürel doktrin, milli hedeflerin gerçekleşmesine yönelik reçeteleri içeren bir ideoloji olarak
- milletin hedeflerini/milli iradeyi hayata geçirmeyi amaçlayan bir toplumsal ve siyasi hareket olarak tanımlanabilmektedir.

Aktarılan tanımlardan farklılaşarak Smith, milliyetçiliği “bazı üyelerinin hali hazırda ya da potansiyel bir millet olarak gördükleri bir topluluk adına özerklik, birlik, özdeşlik arayan ve bunu korumaya çalışan bir ideolojik hareket” olarak tanımlar. Bununla birlikte milliyetçilik ideolojisi dört temel önermeden oluşur;

- Dünya birbirine benzemeyen, her biri birbirinden farklı bir tarih ve karaktere sahip milletlerden oluşmuştur.
- Millet her tür siyasi ve toplumsal gücün kaynağıdır. Millete duyulan bağlılık diğer tüm bağlılıklardan üstündür.
- İnsanlar özgür olmak ve kendilerini gerçekleştirmek istiyorlarsa, bir milletle özdeşleşmek zorundadırlar.
- Dünyada barışın ve adaletin egemen olması isteniyorsa, milletler özgür ve güvencede olmalıdırlar.

Smith, diğer milliyetçilik kuramı sahiplerince olduğu gibi, tanımlarını aktardıktan sonra, milliyetçilik türlerini pratik alana inerek inceler. ‘Toprağa bağlı’ ve ‘etnik milliyetçilikler’ olmak üzere iki genel tasnifin çatısı altında yaptığı incelemeleri buraya aktarmak konumuzun sınırlarını zorlayacaktır.

Armstrong ve Smith’in kuramları çerçevesinde aktarmaya çalıştığımız etno-sembolcüler genel itibarıyla şu noktalarda eleştirilmektedirler:

- Yaklaşımın mensupları etnisite, etnik grup, millet kavramlarını sürekli birbirine karıştırmaktadırlar.
- Etnik topluluklarla modern milletler arasındaki farklılıkları yeterince dikkate almazlar. Bu durum dikkate alındığında etnik çekirdek bilincinin yanlışlığı anlaşılabilmektedir.

- Milletler ve milliyetçiliğin modern öncesi dönemde var olduğu düşüncesi bir yorum hatasıdır.
- Etnik kimliklerin değişken bir yapıya olduğunu göz ardı ederler.
- Etnik kimlikler, etno-sembolcülerin ifade ettikleri oranda kalıcı değildir.⁷¹

Milliyetçiliklerin; özcü, modernist ve etno-sembolcü olmak üzere üçlü tasnif dâhilinde ele alınışı ulus kavramının izahını netleştirmek açısından işlevseldir. Zira ulus tek bir tanıma sahip olmaktan öte, tanımını kullanıldığı mecra içersinde kendini sınırlandıran bir yapı arz eder.

3. Ulus Zihniyet İmkânı

Terminolojik kaos, ulus kavramını tek bir kalem dâhilinde ele almayı imkânsızlaştırmakla beraber, onu açıklamayı da yine, ancak mezkûr kaosa girmekle mümkün kılıyor. Her bir milliyetçilik izahı kendi ulus telakkisini ve kullanımındaki işlevini ortaya koyuyor. Esasında tüm kullanımlar, kullanıcının gayretine matuf bir kavramsal çerçeveye işaret ediyor.

Benedict Anderson'un hayal edilen bir birim olarak ulusun kullanımının merkez – çevre kavramlarını izah ederken ve kullanırken tezimize yakın bir duruşa sahip olduğunu ifade etmiştik. Ancak bu duruş, her kullanıcının gayretinin, ifadelerini şekillendirmesinin doğal bir sonucu olarak, istenilen hedefe isabetle yaklaşan bir ritme de sahip değildir. Zira bizce ulus yalnızca modernist perspektifin öne sürdüğü şekliyle son dönemlere ait bir üretim olarak henüz kullanılıyor değil. İsimlendirmenin yeniliği, konumlandırmanın kadimliğini ortadan kaldırmamalıdır, ifadesi yanlış olmayacaktır.

Herhangi bir toplumun sosyal ben olarak ortaya koyduğu tasarruf; zaman, mekân, bilgi, insan – tabiat, insan – tanrı, insan – insan öğeleri ve ilişkileri doğrultusunda ifadelenmektedir diyebiliriz. Ancak bu ifadeye bürünmüşlük, yalnızca modern döneme ait bir türedi olmaktan öte, bir zihniyet olarak sosyal benin mümkün olduğu her çağda gerçekleşebilecek bir durumdur. Zihniyetin mezkûr dinamiklerce oluşumu ve sosyal ben olarak tezahürü her döneme ait olabilecek bir durum olmakla

⁷¹ Özkırımlı, *a.g.e.*, s. 218.

birlikte yine her dönem içerisinde kültürel ve kendiliğindenli bir yayılım olmanın ötesinde konumlandırılmaktadır diyebiliriz.

Zihniyetin dinamikleri doğrultusunda, kendiliğindenli bir yayılımdan öte oluşumu ve şekillenışı; çoğu zaman mezkûr dinamiklerin toplumsal belirgin bir grubun gözetimi dâhilinde ele alınışıyla gerçekleşmektedir. Biz bu belirgin oluşuma *merkez* adını vereceğiz. Merkez ögesinin varlığı, zihniyetin müdahalesiz şekillenışini imkânsız kılmakla beraber, onun ulus adını verebileceğimiz bir şablon çerçevesinde kıvamlandırılmasını mümkün kılar. Bu anlamda ulus, sosyal ben olarak zihniyetin merkez elinde aldığı yeni isimdir ve yine merkezin biz şablon olarak zihniyeti vardırmak istediği hedeftir.

Ulus kavramını ele alırken Anderson, Gellner ve Hobsbawm gibi isimlere vurgu yapılması ve bir üst başlığın bu vurguya atfen *muhayyel* ifadesiyle şekillenmesi, kavram üzerinde merkezin müdahalesine işaret etmek içindir. Mevcut bir şablon zihniyet, merkezin direktifleriyle uluslaştırılır ve istenilen işlevlere hizmet etmek için şekillendirilir. Ancak söz konusu işlevler, ifade ettiğimiz üzere yalnızca modern döneme ait olamayabilirler.

Anderson'un yaklaşımından, ulusun üretimini yalnızca modernist bir amaç olarak ele alınması noktasında sıyrılıp, etno- sembolcü yaklaşımın *kültürel devamlılık* ilkesi ödünç alınabilir. Bu durumda etno – sembolcülerin ulusu, hemen ve bu döneme ait bir oluşum olmaktan ziyade tarihsel süreç içerisinde gerçekleşen bir olgu olarak gördükleri hatırlanabilir. Sonuç olarak her iki yaklaşımın bir bileşimi olarak, ulusun tarihsel süreç içerisinde üretilmiş olan, fakat her dönem farklı işlevlere hizmet edebilen ve bu nedenle de farklı bir veçheye sahip bürünen bir öge olarak tanımlı tezimiz içerisindeki kullanımına uygundur.

Bununla birlikte burada ifadesi zorunlu diğer bir konu ise; bir şablon olarak zihniyetin kendiliğindenli akışı ile yine kendisinin vardırılmak istediği hedeften farklılaşarak ayrı noktalarda yer alabileceğidir. Bu durumda iki boyutlu bir gerçekliğe ulaşmış olacağız. Söz konusu kendiliğindenli akışın ifadesi olarak yatay boyut ve vardırılmak istenene yönelik çabaları içeren dikey boyut bir sonraki bölümün izah edilecek konuları olacaktır.

Ulus zihniyetin yukarıdaki bağlam içerisinde imkânı, teorik bir içeriğe yoğunlukla sahip olmasından dolayı, pratik alanın açıklayıcılığına ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle, yukarıda zikrettiğimiz kavramları da izah ederek, konunun teori dışındaki alan içerisinde ifadesi ikinci bölüme ait bir çaba olacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

ULUS ZİHNİYET BAĞLAMINDA DİNİN YORUMU

A. DİNİN YATAY BOYUTTA FARKLILAŞMASI

Dünya üzerinde bugüne kadar var olmuş bütün dinlerin, siyasi ve ekonomik sistem hatta ideolojilerin farklı zaman ve mekânlara yayıldıkça bir yandan insanları belli ölçüde kendi kalıpları içine sokarken bir yandan da kaçınılmaz bir sonuç olarak muhatabı olduğu kitlenin niteliklerine uygun bir biçim aldığı aşîkârdır. İslâm dini için de, Arap yarımadasından çıkarak yayıldığı yerlerde değişik kültürlerle temasa geldikten sonra bu kültürlerin içinden geçip İslâm’a dâhil olan muhtelif toplumların sosyo-ekonomik yapılarına uygun yorumların oluştuğunu görmekteyiz.

Geçmişinde sürekli yer değiştiren, çok çeşitli din ve kültür çevrelerine girip çıkmış ve bunların hepsinden bir takım etkiler almış bulunan Türk toplumunun, İslâm’ı kabulünden sonra tarihsel süreç içinde, Orta Asya’dan Balkanlar’a kadar uzanan bir coğrafyada İslâm’ın yaşanma biçimi, aldığı görünüm ve yarattığı zihniyet anlamında söz konusu yorumlardan birini oluşturduğunu söyleyebiliriz. İslâm’ın temel ilkelerinin yorumunda ve hayata geçirilişinde esas itibarıyla birtakım önemli ve önemsiz farklarla beraber, mezkûr toplumun kendilerine münhasır yorumu, koordinatsal bir düzlem içerisinde daha net bir şekilde tahlil edilebilir niteliktedir.

Söz konusu düzlemi oluşturan parametrelerden ilkinin Ahmet Yaşar Ocak’tan mülhem olarak ‘yatay boyut’ olarak adlandırıyoruz. Dinin yatay boyutu derken de, zaman ve mekân içerisinde bir dinin kültürleşmiş biçimlerini kastediyoruz. Kültürün temel belirleyicilerinden olarak zaman ve mekân öğeleri içerisinde toplu dindarlık biçimlerinin gelişimi, yatay boyutun doğal sürekliliğe bağımlı bir adlandırma olduğunu ifade ediyor. Buna göre, dinin farklı formları arasında bir tercih ve bu tercihin dini yaşayanlara bilinçli bir şekilde diktesinden öte, dinin bir formunun belirli bir coğrafyada yaşayanlarınca süreklilik arz edecek bir zaman içerisinde gerçekleştirilmesi yatay boyutu mümkün kılıyor. Genel itibarıyla, merkez-çevre diyalektiği içerisinde tekrar ele alınacak olmakla beraber, yatay boyut çevrenin dine verdiği kendiliğince formudur. Söz

konusu formun ulus bazında şekillenışı ve koordinatsal bir zeminde yer alışı ise dikey boyutun devreye girmesiyle mümkün olacaktır.

Günümüzde tanımsızlığı bir tanım haline dönüşmüş olan kültür kavramı* üzerindeki tartışmalara girmeden yatay boyuttaki farklılaşmayı izah eden anahtar kavram olarak kültürleşme kavramını kullanmak ise işlevsel olacak.

1. Kültürleşme (Akültürasyon) Olgusu

Kültürleşme (akültürasyon) en geniş anlamıyla, iki ya da daha fazla kültürün çeşitli şekillerde karşılıklı temas içine girmeleri sonucunda, bu kültürlerin birbirlerinden kültür öğeleri almaları ve bu öğelerin her birine ait öğeler haline gelmesidir.

Antropoloji literatürü kavramı tanımlamaya şöyle devam eder: “Bu temaslar genellikle göç, savaş, komşuluk, ticaret gibi toplumsal süreçler yoluyla kurulur. Belirli bir zaman geçtikten sonra kültürleşme yoluyla elde edinilen kültür öğelerinin kökensel olarak hangi kültüre ait olduğu muğlaklaşır, hatta unutulur ve o öğe kültürlerin ortak malı haline gelir. Uluslaşma dönemlerinde, kültürleşme yoluyla edinilmiş öğelerin sahipliği, milliyetçilikler için önemli bir sorun alanı haline gelir. Örneğin, Cacık’ın, Karagöz ve Hacivat’ın Türk mü yoksa Yunan mı olduğu, Mevlana’nın Türk kültür alanına mı yoksa İran kültür alanına mı dâhil olduğu hep bu dönemlerde sorunlaşmış ve bir çekişme konusu olmuştur. Oysa bu öğelerin kime ait olduğu, uluslaşma dönemi öncesinde hiç de önemli değildir ve içinde yaşadıkları toplumların yaşam biçimlerinin ortak bir parçası olarak, bir bilinç yüklenmeden yaşanırlar.”⁷²

Kültürleşme kavramının daha net bir şekilde ifade edilebilmesi için önce “kültür”e yakın kavramların izah edilmesi gerekebilir. Buna göre, mezkûr kavrama yakın tanımları ve kültürleşmeyi izah ederken kullanılan gerekli ifadeleri şöyle sıralayabiliriz:

Hâkim/Tüm kültür (mass culture) bir toplumda yaygın olan kültüre verilen isimdir. Buna bağlı olarak *alt kültür (sub-culture)* ise, bir toplumda hâkim olan

* Kroeber ve Kluckhohn’un eserinde yer alan 155 tanım bunu açıkça göstermektedir. Bkz. Kroeber, A.L.-Kluckhohn, Clyde, *Culture*, Vintage Boks, New York, 1963, s. 81-140.

⁷² Emiroğlu-Aydın, *a.g.e.*, s. 537.

kültürden belli bir düzeyde farklılık gösteren ve azınlıkta olan gruplarca benimsenen kültür olarak ifade edilebilir. Alt kültürler, geniş kitlelerden kendilerini soyutlayan ve farklılıklarını rasyonalize eden gruplar için kullanılan bir terimdir. Alt kültürden söz edebilmek için yaygın olan kültürden tam bir kopmanın değil, kısmi bir farklılaşmanın olması gereklidir. Bu farklılaşma hâkim kültürün temellerini sarsacak nitelikte değildir.

Bu iki kavramdan farklı olarak *karşı kültür (contre-culture)* ise, hâkim kültürün belli özelliklerini reddeden ve onunla çatışmaya giren toplumsal grupları nitelendiren bir anlama sahiptir. Hâkim kültüre reddiye ve çatışma özeliğiyle alt kültürden ayrılır. Alt kültür tabii bir durum arz ederken, karşı kültür suni bir duruştur.⁷³

Kültürleşme kavramıyla sık sık biraya getirilen ifadeler olarak ise; kültürlenme, kültürlenme ve kültürel yayılma çıkıyor. Buna göre;

Kültürleme (enculturation) sosyal bilimlerdeki sosyalleşme ya da geniş anlamıyla eğitimidir. Doğumdan ölüme kadar, bireyin toplumun istek ve beklentilerine uyacak şekilde etkilenmesi ve değiştirilmesi, bir toplumun kendi kültürünü üyelerine aktarma sürecidir.⁷⁴

Kültürel yayılma (cultural diffusion) belli bir toplumda, dıştan içe doğru ya da içten dışa doğru, maddi ve manevi öğelerin sürekli olarak yayılması olarak ifade edilebilir.⁷⁵ Bir medeniyet ya da toplum içerisinde meydana gelen bir yeniliğin, bir değişimin bir unsurunun etrafa yayılmasıdır.⁷⁶ Kuzey Amerikalı antropolog Ralph Linton'a göre bu durum o kadar yaygındır ki, dışarıdan alınan kültürel unsurların herhangi bir kültürün muhtevasının %90'nını oluşturduğunu ifade etmektedir.⁷⁷

Son olarak *kültürlenme (culturation)* kavramı ise, asıl kültür ve alt-kültürlerden oluşan yeni senteze işaret eder.⁷⁸ Belli bir toplumda, o toplumun farklı kesimlerinden gelen ve o kesimlere özgü farklı tutum, davranış, değer ve yaşam biçimi özelliklerine

⁷³ Aslantürk, Zeki, Amman, Tayfun, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1999, s. 206.

⁷⁴ Aslantürk - Amman, *a.g.e.*, s. 209.

⁷⁵ Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, Ankara, 1987, s. 131.

⁷⁶ Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişimleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1994, s. 28.

⁷⁷ Haviland, William, *Kültürel Antropoloji*, çev. Hüsamettin İnaç, Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 474.

⁷⁸ Bozkurt, *a.g.e.*, s. 131.

sahip grupların, yeni bir toplumsal çevreye girmeleri durumunda daha önce sahip oldukları özelliklere benzemeyen ama yeni girdikleri yeni girdikleri toplumsal çevreye ait olmayan, ancak o toplumsal çevreye uyumlarını kolaylaştıran yeni kültürel tutum, davranış, değer ya da yaşam biçimi öğeleri yaratmalarıdır. Gecekondu ve arabesk gibi öğeler bu bağlamda ele alınmalıdır.⁷⁹

Bu bağlamda ele alınması gereken diğer kavramlar ise şöyle aktarılabilir:

Zorla kültürleme (trans curation) bir kültüre mensup bireylerin başka bir kültür tarafından zorla değiştirilmesidir.⁸⁰

Kültürel asimilasyon bir kültürün başka bir kültürü egemenliği altına alarak kendine benzetmesidir. Asimilasyon herhangi bir zorlama olmaksızın sosyal ilişkiye giren taraflar arasında kendiliğinden ve iki yönlü olarak gelişen bir durumdur. Kırsal kesimden kentsel alan göç ederek kentsel kültüre dâhil olan ancak dâhil olduğu kentsel kültüre de kırsal bir takım öğeler katan birey ya da grubun durumu asimilasyona örnektir. Asimilasyonun ilk aşaması önceki kültürün unutulması, ikinci aşaması ise yeni kültürün benimsenmesidir.⁸¹

Kültürel entegrasyon üstün ‘hedef’ kültür tarafından, yabaniliğin atılıp, insanlığın kuşanılması olarak nitelendirilen, bir kültürden diğerine geçiş sürecidir.⁸²

Kültür değişmesi ise, yukarıda belirtilen bütün kavram öbeklerinin bir bileşkesi olarak kültür değişmesi, toplumun bütünüyle veya bazı kurumlarıyla değişmesi ya da değişikliğe uğramasıdır.⁸³

Kültür değişmelerini yaptığı alan araştırmaları ve tarihsel incelemelerle ortaya koyan Mümtaz Turhan, bu kavramı en iyisi olduğunu düşündüğü Malinowski’nin tanımlarıyla açıklar:

⁷⁹ Emiroğlu-Aydın, *a.g.e.*, s. 537.

⁸⁰ Bozkurt, *a.g.e.*, s. 131.

⁸¹ Aslantürk - Amman, *a.g.e.*, s. 208.

⁸² Assmann, John, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 147.

⁸³ Bozkurt, *a.g.e.*, s. 131.

“Kültür değişmesi, bir cemiyetin mevcut nizamını, yani içtimai, maddi ve manevi medeniyetini bir tipten başka bir tipe değiştiren bir süreçtir. Böylece kültür değişmesi, bir cemiyetin siyasi yapısında, idari müesseselerinde ve toprağa yerleşme ve iskan tarzında, iman ve kanaatlerinde, bilgi sisteminde, terbiye cihazında, kanunlarında, maddi alet ve vasıtalarında, bunarın kullanılmasında, içtimai iktisadın dayandığı istihlak maddelerinin sarfında az çok husule gelen tahavvülleri ihtiva eder. Terimin en geniş manasıyla kültür değişmesi, insan medeniyetinin daimi bir faktörüdür; her yerde ve her zaman vukua gelmektedir.”⁸⁴

Bu açıklamayla birlikte Turhan, kültür değişmelerini iki kısma ayırır:

- Serbest kültür değişimi; bir sosyal grup ya da toplumun, yabancı bir kültüre sahip grup veya toplumla temasa geldiği zaman hiçbir dâhili ya da harici baskı altında bulunmaksızın münferit unsurlar yahut o kültürün belirli bir kısmını alıp benimsemesi neticesinde meydana gelen değişimlerdir. Bu duruma örnek olarak, Osmanlı tarihinden, Lale Devri-III.Selim dönemi arasında gerçekleşen değişimler ele alınmıştır.
- Mecburi kültür değişimi; ayrı kültürlerle sahip iki sosyal grup veya toplumdan biri kendi kültürünü veya belirli bazı unsurlarını kabul etmesi için diğerine baskı yapar veya idari bir nüfuz ve iktidara sahip bir zümre yabancı bir kültürü veya bunun belirli bazı öğelerini çoğunluğun arzusu hilafına kendi toplumuna zorla kabul ettirmeye çalışırsa neticede meydana gelen değişimlerdir. Erzurum-Kars arasındaki köylerin I.Dünya Savaşı sonrası işgal korkusuyla yurtlarını terk etmeleri sonrasında tekrar dönüşlerinde yaşananlar bu duruma örnektir.⁸⁵

Turhan, mecburi kültür değişiminin kaynağının yabancı ve yerli olmak üzere iki farklı güce dayanabileceğini ifade etmektedir ki siyasi ya da kültürel anlamda sömürge olan ülkelerde bu yaygın görülen bir durumdur. Normal şartlarda milletler *ethnosantrik* (*ethnocentrism-kültür taassubu*) yapıdadırlar. Yani kendi kültürlerini başka kültürlerden üstün tutarlar. Bu durum belirli ölçülerde toplum hayatini devam ettirmeye hizmet

⁸⁴ Turhan, *a.g.e.*, s. 46.

⁸⁵ Turhan, *a.g.e.*, s. 48.

etmektedir; ancak başka bir kültüre düşmanlık anlamı taşıdığına olumsuz hüviyete bürünecektir. Fakat bir de, etnosantrizme karşıt olarak, *ksenosantrizm* (*xenocentrism-yabancı hayranlığı*) söz konusudur. Bu kavram başka kültürlere hayran olma, kendi kültürünü aşağılama, yabancıların yaşama tarzına özenme halini ifade eder⁸⁶ ki, mecburi kültür değişmelerine zemin hazırlayan bir ruh hali olarak görülebilir.

Turhan'ın bahsettiği serbest kültür değişimi bizim tercih ettiğimiz şekliyle *kültürleşmeye* karşılık gelmektedir. Mecburi kültür değişimi ise, yabancı kültür tarafından yapılıyorsa, *asimilasyondur*. Bu iki kavram arasındaki farkı sadece tarafların “rıza”larının olup olmamasıyla açıklamak ya da “rıza” durumunu bu iki sosyal süreci birbirinden farklılaştıran bir unsur olarak görmek yeterli olmaz.

Sosyologların bir kısmı, kültürleşme kavramını *asimilasyon* kavramıyla özdeş kabul ederler. Bu görüşe göre kültürleşme; dışarıdan gelen birisinin, göçmenin ya da tali konumdaki bir grubun, egemen olan toplumla ayırt edilemez derecede bütünleşmesi demek olan asimilasyon sürecidir. Robert Park gibi insanların ırk ilişkilerini ele aldıkları Amerika'daki ilk incelemelerde asimilasyon terimi, uymayla (tali konumdaki grubun, sadece egemen grubun beklentilerine uyum sağlamakla yetinmesi), rekabetle (ana akıma karşı kendi değerlerini kabul ettirmeye çalışmak), yok etme ve dışlamayla (tali konumdaki gruplar ile egemen gruplar arasında bir etkileşim alanı kalmaması) karşı karşıya konmuştu. Asimilasyon, tali konumdaki grubun değerleriyle kültürünü fiilen kabul edip içselleştirmeye başlamasını gerektiriyordu. Bu süreçle ilgili görüş kısmen Amerika'daki göçmenlerin artmasının doğurduğu kaygılara bağlı olarak gelişmiştir. Fakat gerek egemen grubun değerlerinin abartması, gerekse yeni ya da tali konumdaki grupların egemen grubun değerlerini etkileme (böylece bir eritme kabı kültürü yaratma) ya da (çok kültürlü ortamda) kendi değerlerine bağlı kalmayı sürdürmekle birlikte, egemen grubun yanında, onunla beraber yaşama yeteneğini göz ardı etmesi nedeniyle eleştirilere uğramıştır.⁸⁷

⁸⁶ Aslantürk - Amman, *a.g.e.*, s. 209.

⁸⁷ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 42.

Kültürleşmenin asimilasyondan farklı bir kavram olduğunu iddia eden sosyologlar, kavrama bir önceki görüşün çizdiği nispeten geniş kapsamı biraz daha sınırlandırarak yaklaşmaktadırlar. Onlara göre kültürleşme; kültürel yayılma sürecine giren öğelerin birbirini etkilemesi ile ilişkiye giren iki tarafın da bir takım değişikliklere uğramasıdır. Ama esas değişiklik kültürel baskıya maruz kalan tarafta olur. Bu anlamda kültürleşme egemen gücün zorlamaları sonucunda gelişen bir durumdur. Tam da bu özelliği nedeniyle asimilasyondan ayrılır. Kültürleşmenin bu görüşe göre asimilasyondan diğer bir farkı da, mevcut kültürün egemenliği altına girdiği kültür karşısında yok olacak düzeyde erimemesidir. Zira asimilasyonda egemen kültür diğerini tamamıyla yok eder.⁸⁸ Bu anlamda, misyonerlerin Afrikalı zencilere zorla Hristiyanlığı kabul ettirmeleri, kültürlerini tamamen yok etmemeleri hasebiyle akültürasyondur.

Akültürasyonu, asimilasyondan farklı bir kavram olarak ele alan bu görüşe göre, ilkçağların Romalılaştırma ve Yunanlaştırma çabaları akültürasyon olduğu gibi, günümüzde batılılaşma hareketleri de bir bakıma akültürasyondur.⁸⁹

Bogardus kültürleşmeyi, “İki veya daha fazla kültürel sistemin beşerî ilişkiler vasıtasıyla ayrı bir kültür sistemi geliştirmesi süreci,” olarak tanımlar ve bir tipoloji geliştirir. Buna göre kültürleşmenin üç tipi söz konusudur:

- İnsanların birbirine yakın yaşamaları ve mal ve hizmet ilişkilerine girmeleriyle kendiliğinden gelişen kültürel değişimi ifade eden *körlemesine kültürleşme*.
- *Empoze kültürleşme*, bir kültürün diğerine baskı yaparak kendi özelliklerini dayatma süreci.
- Her kültürün temsilcilerinin diğer kültürleri kendi tarihî ve değerler sistemi içinde kabul ettiği *demokratik kültürleşme*.⁹⁰

Kimi kaynaklarda *kültür değişmesi* ile eşanlamlı zikredilen akültürasyon durumu iki aşamada gerçekleşir:

⁸⁸ Aslantürk-Amman, *a.g.e.*, s. 208.

⁸⁹ Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, Ankara, 1966, s. 140.

⁹⁰ Birkök, Mehmet Cüneyt, *Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994, s. 139.

I – *Kültürlerin karışması (fusion)*: Akültürasyon durumunda, egemen kültürün etkileri altında orijinal kültürde değişiklikler meydana gelir. Mesela; Müslümanlığı kabul eden Musevi cemaatlerin, dini uygulamalarında Musevilikten gelen özelliklerin bir süre kalması, Hristiyanlığı kabul eden zencilerin, Afrika dinlerinden gelen bir takım özellikleri Hristiyan ibadet hayatında muhafaza etmeleri gibi.⁹¹ Bazı hallerde kombinezon yeni bir kültür özelliği ve biçimi doğurabilir.

II – *Kabul (acceptance)*: Akültürasyonda ikinci durum, yeniden alınan kültür unsurlarının eskileri yerine konulmasıdır.⁹² Ancak bu durum genellikle işlevsel olarak mümkün olacaktır.

Birkök kültürleşme sürecinde edinilen yeni unsurların, dinamik bir biçimde, başlıca üç kaynaktan alındığını ifade eder:⁹³

- *Yabancı kültür*: Toplumda daha önce mevcut olmayan yepyeni bir unsur alınır ve kültür içine sokulur. Ancak başka kültüre ait her öge olduğu şekliyle kültür içinde yer bulamaz. Toplumsal yapı bazı yabancı öğeleri reddeder, bazılarını ise bazı değişikliklerle kendi yapısına adapte eder. Burada da kültürün seçici özelliği⁹⁴ karşımıza çıkar. Etkilenilen yabancı kültür genelde siyasi organizasyon olarak güçlü olan kültürdür. Günümüzde Batı Avrupa ve Kuzey Amerika kültürünün bütün dünyayı etkilemesi buna örnek olarak verilebilir ancak her zaman egemen kültür etkin olmayabilir. Nitekim Moğollar doğu İslâm dünyasını tamamıyla ele geçirmelerine rağmen, kültürleşme süreci içinde baskın olan kültür İslâm kültürü olmuştur.
- *Kültürün bizzat kendisi*: Kültürün içinde olup da unutulmuş olan bazı öğeler tekrar toplumsal hayatta etkin biçimde yer alabilir. Mesela Türklerin çok eski bayramlarından biri olan Nevruz Anadolu Türkleri arasında neredeyse

⁹¹ Nijerya'daki Yoruba Kabilesi'nin Hristiyanlaşan mensuplarında rahiplerin bir taraftan geleneksel din adamlarının kâhinlik rollerini devam ettirmesi örnek olarak verilebilir. Bkz. Odekunle, Jeleel, *Nijerya'da Yoruba Kabilesi'nin Aile Yapısı*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2007, s. 23.

⁹² Dönmezer, *a.g.e.*, s. 141.

⁹³ Birkök, *a.g.t.*, s. 140-141.

⁹⁴ Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 256.

unutulmuş iken günümüzde tekrar kutlanmaya başlanmıştır. Tabii ki bu durum bilinçli olarak yapılmaktadır ve bu şekliyle daha ziyade sosyalleştirmeye benzemektedir.

- *Kültür sistemi içindeki herhangi bir alt kültür*: Alt kimliklere ait olan herhangi bir kültürel öge diğer sosyal gruplar veya toplumun bütünü tarafından genel kabul görerek hâkim kültürün içinde yer alır.

Kültür değişmesi süreci sonuçları itibariyle farklı şekillerde de gelişebilmektedir. Amerika Birleşik Devletleri’ndeki Anglo-Amerikan kültürünün ‘eritme kabı’ ideolojisinde görüldüğü üzere iki kültürün ayırıcı özelliklerin kaybetmesiyle birleşme ve kaynaşma meydana gelir ve tek bir kültür oluşur. Bununla birlikte, kültürlerden birisi özerkliğini kaybeder, fakat kendi özelliklerini bir kast, sınıf ya da etnik grup gibi bir alt kültür şeklinde devam eder.⁹⁵

Kültürel farklılık seviyeleri, koşullar, ortamlar, yoğunluk, tekerrür ve ilişkilerdeki çatışmalar, ilişki vasıtalarının önem derecesi; kimin baskın, kimin itaat eden olduğu, ilişkinin karşılıklı olan ya da karşılıklı olmayan bir yapıda olması akültürasyonu etkileyen faktörlerden sadece birkaçıdır.

Kültürleşme kavramının buraya kadar aktarılan kavramsal çerçevesi dinin yatay boyuttaki farklılaşmasını teorik planda izah edebilir mahiyettedir. Buna göre kültürleşmeden bahsedilirken birçok terimin açıklamasının aktarılma zorunluluğu, kavramsal bir kaosa neden olmakla beraber konunun hangi noktalarla çevrili olduğunu izah etmede işlevsel görülmektedir. Söz konusu kaos kültür kavramının bir türevini kullanıyor olmanın doğal bir zorunluluğu iken, üzerinde durulan kültürleşme kavramı, kullanacağımız alanın dışında farklı bir pratik durumun da teorik arka planı olma özelliğini devam ettirmektedir.

Anadolu’nun İslâmlaşması olgusu yatay boyut dâhilinde, karşılaşan kültürlerin karışması ve bir kültürün diğer kültürü kabul etmesi şeklinde iki kademeli bir kültürleşme süreciyle gerçekleşmiş kendiliğindenli bir gelişim profili ortaya koymuştur. Söz konusu kültürleşme sürecinin empoze, körlemesine yahut demokratik kültürleşme

⁹⁵ Haviland, *a.g.e.*, s. 478.

olarak adlandırılan farklı formlarından hangisine dâhil olup olmadığı sorusu sürece dair detay bilgi gerektiren bir husus olmaktadır. Bununla birlikte Anadolu'nun İslâmlaşması, kültürleşme üst başlığı içerisinde farklı sıfatların bir yahut birkaçıyla sıfatlanabilir yapıdadır.

Burada ele alınabilecek diğer bir husus da, dini bir olgunun kültüre ait bir küme içerisinde izah edilip edilemeyeceği sorunsalıdır. Dini olan ile kültüre ait olanın sınırlarının birbirinden ayırt edilebilir bir mahiyet arz etmediğini kabul etmekle beraber, günümüzde çalışılacak bir konu olmaktan öte bir çalışma alanı, disiplin olarak algılanan kültürün dini olanı rahatlıkla kapsayabileceğini düşünmekteyiz. İslâm olan göçebe Türklerin, İslâmlaşma kabilinden, yalnızca dini ritüel anlamında bir takım esasları yerine getirmekten daha öte yeni bir yaşam tarzına büründükleri, göçebe hayat tarzını bırakarak yerleşikleşmeleri örneğiyle dahi delillendirilebilir. Dini kabulün yeni bir kültürle kültürlenme olarak ifade edilebileceğinden hareketle, Anadolu'nun İslâmlaşması sürecinin tarihsel gelişim ve sosyo-kültürel akış olmak üzere iki nokta ile aktarılması uygun olacaktır.

2. Anadolu'nun İslâmlaşması

Türklerin yaklaşık miladi 900'lerden itibaren peyderpey Müslüman olmaya başladıkları genel olarak kabul edilir. Türk tarihinde büyük bir dönüm noktasını teşkil eden bu olayın, bugüne kadar genel çerçevelerin ve siyasi tarih sınırlarının dışına çıkılarak değişik yönleriyle hala mikro düzeyde incelenmemiş olması, bu konuyla ilgili pek çok problemin derinliklerine inilmeden, yalnızca makro planda birtakım genel kabuller ve spekülatif açıklamalarla yetinilmesi, meselenin anlaşılmasındaki en temel engellerden biridir. Bu durum, Türklerin İslâm'ı kabulü konusunun, iyi biliniyor zannına rağmen iyi ve doğru bilinemeyen, birçok yanı karanlık bir konu olmasına sebebiyet vermiştir.

Türklerin, Müslüman olmadan önce de İslâm'a çok yakın dini inançlara sahip oldukları, bu sebeple hiçbir zorluk çekmeden ve direnç göstermeden kolayca İslâm'ı kabul ettikleri tezi, yahut büyük baskılar ve katliamlar sonucu zorla İslâm dairesine alındıkları gibi ilk zikredilene tamamen zıt bir tez, yukarıda bahsedilen makro

incelemelere örnek olarak gösterilebilir niteliktedir. Türklerin İslâmlaşmalarına dair içerik ve şekil itibarıyla dahi birbirine karşıt durumda konumlandırılacak birçok tezin, kaynak olarak aynı verileri kullanmaları sorunun farklı bir noktada oluştuğuna işaret ediyor. Buna göre, yapılan hata kaynakların asıl olarak eksikliğinden ziyade, usul olarak farklı yorumlanışından kaynaklanmaktadır diyebiliriz.

H. A. Gibbons'un Osmanlı Beyliği'nin kuruluşuna dair fikirlerini tenkit mahiyetinde Fuad Köprülü'nün ortaya koyduğu çok faktörlülüğü ön plana çıkaran bakış açısı⁹⁶, Türklerin Müslüman oluşlarını analiz ederken de kullanılabilir niteliktedir.

Gibbons'un nazariyesi genel olarak; müşrik Türklerin İslâm oluşları, Müslüman nüfusun tabi olanın dışında, devşirme ve benzeri usullerle icbar ile arttırılışı ve nihayetinde Osmanlı Beyliği'nin Balkanlara doğru ilerlemek suretiyle ciddi bir kalkınma sürecine girişi şeklindeydi. Köprülü'ye göre bu tez bütün bir kuruluş meselesini tek bir veçheden ele almakta, kuruluşu yalnızca 'dini' olana indirgemekteydi. Bu nedenle, mesele dönemin sosyo-kültürel bağlamı, Oğuz boylarının tarihi sürekliliği hatta kuruluşu dair aktarılan rüya ve menkıbelerin tetkikine kadar birçok faktörün göz önüne alınmasıyla irdelenebilir olmalıydı.⁹⁷

Köprülü'nün çok faktörlülüğü, yönteminde merkezi bir konuma getiren sosyal tarihçiliğini, Ahmet Yaşar Ocak'ın belirli oranda takip ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre, Türklerin Müslüman oluşlarını analiz ederken Ocak, '*Türkler*' denilen unsurun Orta Asya'da belli bir mekânda toplanmış, tek parça ve homojen bir toplum olmadığını vurgular.⁹⁸

'*Türkler*'in, homojen bir kültür ve inanç çevresi olarak varsayılmasının coğrafi ve tarihsel olguya ters düşer mahiyette olduğunu belirten Ocak, gerçekte Orta Asya gibi alabildiğince geniş bir coğrafi mekân içerisinde bir Türk toplumu değil, çok çeşitli Türk toplumları ve farklı kültür çevrelerinden bahsedilebileceğini ifade eder. Söz konusu farklı Türk toplumlarının, çevre halklarla sürekli bir etnik ve kültürel alışveriş içerisinde olduğu, çok kısa zaman içerisinde sık aralıklarla yeni birlikler oluşturup dağıldıkları, sık

⁹⁶ Köprülü, Fuad, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003, s. 42-51.

⁹⁷ Köprülü, *a.g.e.*, s.57.

⁹⁸ Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslâm/Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 27.

sık mekân değiştirdikleri yapılan araştırmalar dâhilinde sürekli surette hatırdâ tutmak gereken unsurlar kapsamındadır.⁹⁹

Türklerin İslâmlaşma sürecini irdelerken yapılan hatayı yalnızca çok faktörlülüğü dikkate almayan bakış açısına bağlamak, işaret edilen indirgemeciliği bizatihi yapıyor olmaktır. Bu nedenle belirtilmelidir ki kaynakların usulünce değerlendirilemeyeşi kadar, Köprülü'nün işaret ettiği üzere, birçok tarihsel verinin günümüze ulaşmadan tahrip edilişi, sorunu ortaya çıkartan sebepler silsilesinde yer almaktadır. Bizans muharabeleri, Mısır, Suriye, Halep, Harezmi hükümdarlarıyla yapılan savaşlar, iç çekişmeler, Moğol ve Timur istilaları gibi birçok âmil¹⁰⁰ konuyu tüm açıklığıyla netleştirecek bilgilerin günümüze ulaşmasını engellemiştir. Bununla birlikte, konunun oryantalist çalışmalar üzerinden Türk bilimine ulaşması da söz konusu silsile dâhilindedir. Ancak sorunun tetkikinin tarihi detay gerektiriyor oluşu, etraflıca ele alınışının sosyoloji tezi sınırlarına sığmasını imkân dâhilinde bırakmamaktadır.

a. Tarihsel Süreç

Anadolu'nun İslâmlaşmasına dair tarihsel bir süreçten bahsederken, öncelikle vurgulanması gereken nokta sürecin faili olarak Oğuz Türkleridir. Zira Seyhun sahasından inerek Maverâünnehr ve İran'da bir müddet dolaştıktan sonra Bizans sınırlarına gelen ve Selçuklu hükümdar ve emirlerinin kumandası altında Anadolu'yu Türkleştiren mezkûr Türk boyudur. Bu bağlamda Anadolu'nun, nâm-ı diğer '*Küçük Asya*'nın İslâmlaşmasında en büyük rol söz konusu boya aittir diyebiliriz.¹⁰¹

Anadolu'nun İslâmlaşması sürecinde başat rolü oynayan mezkûr boya 'Türk' lafzından ziyade 'Oğuz' ismini kullanıyor olmak, diğer tüm ırk tanımlamalarında olduğu üzere, tek bir ögenin başat rol oynadığı yanılsamasından kurtulmak ve konuyu ırk merkezli bir bağlamdan uzak tutmak maksadıyladır. Zira Anadolu'nun İslâmlaşmasında etkin olan Türklerin etnolojisi hakkında ciddi bir tetkik bulunmamakla birlikte, söz konusu Türklerin birçok farklı kavmi unsurların karışmasıyla hâsıl olduğu ifade edilmektedir.

⁹⁹ Ocak, *a.g.e.*, s. 28.

¹⁰⁰ Köprülü, Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, s.12.

¹⁰¹ Köprülü, *a.g.e.*, s. 13.

Farklı unsurların bir araya gelmesiyle ortak bir ‘Oğuz’ kültürünün ve tarihi sürekliliğinin ortaya çıktığı düşüncesini Köprülü, söz konusu boyun Anadolu’nun İslâmlaşma faaliyetlerinin farklı adlandırmalara sahip topluluklar tarafından desteklendiği verisiyle delillendirmektedir. Buna göre, Selçuklu hükümdarları zamanında Bizans sınırlarına dayanan Oğuzlar; Suriye, Irak ve Doğu Anadolu’da kendilerinden asırlarca evvel gelmiş muhtelif Türk zümreleri ile karşılaşmışlar ve söz konusu zümrelerin katılımıyla ortak bir İslâmlaşma süreci gerçekleştirmişlerdi.¹⁰² Bunun gibi Kıpçak, Harezmi, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türkmenler ile Moğol-Tatar zümrelerine dek birçok unsurun Oğuz ismi altında, mekân ve zamana bağımlı bir değişkenlik arz etmekle birlikte, yer edinebilen öğeler olduğu tarihi bir gerçekliktir.

Oğuzların failliğinde özellikle Anadolu’nun İslâmlaşması temel örneklik teşkil edecek olmakla beraber, Türklerin genel olarak İslâm’ı kabulleri içerisinde konunun tarihsel planının incelenmesi mühimdir. Buna göre Türklerin İslâm’a girmeleri, İslâm dininin ortaya çıkışından takribi olarak üç asır sonraya rast gelmektedir. Karmaşık bir süreç olarak bin yıllık bir dilimi kapsayan söz konusu İslâmlaşmanın genel seyrinin dört genel bölüm dâhilinde ele almak konunun izahı açısından işlevsel olacaktır:

a.a. İlk Temaslar

Türklerin Araplarla teması, İslâmiyet öncesi döneme tekabül etmektedir. Buna göre Cahiliye dönemi Arap şairlerinden A’sa ve Nabiga’nın¹⁰³ Türklerden bahseden şiirleri, miladi 5. yüzyıla ait bir karşılaşmanın göstergeleri olmaktadır. Zira Horasan’dan Orhun Nehri’ne uzanan mekânda Türkler, İran ile ilişkiler içerisine girmiş, Sasani ordusunda çeşitli görevler edinmişlerdi. Göktürkler zamanında söz konusu görevleri nedeniyle Bizans-İran arası bir savaşta Rey ve İsfahan şehirlerine kadar ilerlemişlerdi. Türklerin Araplarla münasebetleri tarihi olarak bu döneme denk gelmekle birlikte¹⁰⁴ bu denk gelişin mühim bir nokta oluşturmadığını ifade edebiliriz.

Türklerle Müslüman Araplar arasındaki münasebetin Hz. Ömer dönemi içerisinde, Horasan bölgesinde Dihistan ve Cürcan mevkileri ile Kafkaslarda askeri

¹⁰² Köprülü, *a.g.e.*, s. 15.

¹⁰³ Turan, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2005, s. 24.

¹⁰⁴ Günay, Ünver, Güngör, Harun, *Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 249.

ortaklıklar bağlamında gerçekleştiği görülmekle birlikte asıl irtibatın kurulabilmesi için Emeviler dönemini beklemek gerekmektedir.¹⁰⁵ Zira Emevi idaresindeki İslâm ordularının Maverâünnehir’e girmeleri Göktürk Devleti’nin ikinci kez kurulduğu zamana rastlamaktadır.

705 yılında Horasan valiliğine getirilen Kuteybe b. Müslim, hâkim unsur olmasına rağmen, siyasi bir birlik içerisinde bulunmayan Türklerin zihninde İslâmlaşmanın gerçekleşmesi için yeterli bir imaj oluşturmamıştır. Buhara, Semerkant ve Taşkent’ e kadar uzanan İslâm birliklerinin halkın İslâmlaşmasına dair bir strateji oluşturmalarına karşın, Buhara’da Türklerin camiye can güvenlikleri nedeniyle silahla gidiyor oluşu, Araplar dışındaki bütün Müslümanların Arapların ‘mevali’ si sayılması, Arap hâkimiyetinin uzun süre ayakta kalamayacağına dair siyasi bir öngörü, mezkûr mevali halktan cizye ve haracın Müslüman olmalarına rağmen alınıyor oluşu gibi nedenler Türklerin İslâmlaşmalarını engelleyici niteliktedir.¹⁰⁶

a.b. İlişkilerin Sıklaşması ve Geniş Çaplı İhtidalar

Emevi iktidarına muhalif seslerin Horasan merkeziliğinde yükseliyor oluşu Türklerin İslâmlaşma süreçleri içerisinde önemli bir nokta oluşturmaktadır. Zira Ebu Müslim önderliğinde ve Abbasilerin iktidara gelişi ile sonuçlanan süreçte İran ve Soğdluların yanı sıra Türkler de bulunmuş, muhalif seslerin komutasında Tarhun el-Gommal¹⁰⁷ gibi Türk komutanlar varlık göstermişti. Bu durum Arap olmayan Müslümanların yeni iktidar döneminde yönetimde önemli görevlere sahip olabileceklerini ifade etmekteydi.

Türk-Arap ilişkilerinin Emeviler döneminde silahlı bir mücadeleye bürünen şekli Abbasiler döneminde dostane bir hale dönüşmüş ve Müslüman devlet içerisinde Türklere önemli görevler verilmişti. Kaynaklar bu dönemde Türklerin ilk olarak miladi 8. yüzyılda Halife Mansur zamanında devlet hizmetine askeri görevlerle girdiğini

¹⁰⁵ Günay - Güngör, *a.g.e.*, s. 250-251.

¹⁰⁶ Turan, *a.g.e.*, s 25.

¹⁰⁷ Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 21. Horasan’da 15 yıl Emevilerden bağımsız hüküm süren Musa b. Abdullah’a Tarhun’un yardımları için ayrıca bkz. el-Belâzurî, *Fütûhu’l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 606-610.

söylenmektedir.¹⁰⁸ Halife Harun Reşid, Me'mun dönemlerinde mezkûr görev devam etmiş ve nihayet Halife Mutasım döneminde Türkler ücretli asker olarak sistemdeki yerlerini almışlardı. Semerkand, Taşkent ve Fergana gibi şehirlerden getirilen Türklerin sayısı hızla artmış, artan Türk askerlerinin asimilasyona tabi olmamaları ve mesleki yeteneklerini kaybetmemeleri için Samarra şehri kurularak gerekli intibakın kendi kültürel formlarını koruyarak gerçekleşmesi önemsenmiştir.

Bu dönemde bireysel ve toplu ihtida hareketleri görülmekle birlikte Türklerle Araplar arasındaki ilişkilerin daha çok siyasi boyutta kaldığını söyleyebiliriz. Zira devletin askeri kademesinde gittikçe güçlenen Türk komutanlarının ve askerlerinin zamanla halife üzerinde etkin olmaya başladıkları ve kimi zaman bu durumun iktidar ile aralarında bir mücadeleye dönüştüğü görülmekteydi. Daha erken dönemlerde halife Müsta'in-Billah'ı istemeyen Türk komutanlar 866 yılında onu halifelikten alıp Mu'tez'e biat etmişlerdi. Daha sonra bu halife yine Türkler tarafından 869'da öldürüldü. Onun yerine geçen Mühtedî'yi beğenmeyen Türk komutanlar bu kez de 870 yılında Mu'temid'e biat edip onun halife olmasını sağladılar.¹⁰⁹ Bütün nüfuz mücadelelerine rağmen Türklerin; mezhep kavgaları, iç ve dış saldırılar ile siyasi sıkıntı dönemlerinde Abbasi halifelerinin yanında yer aldıkları bilinmektedir. Hicaz ve Yemame'deki isyanlar, Azerbaycan ve Ermenistan bölgelerindeki mücadeleler ile Alevi kaynaklı muhtelif isyanların bastırılmasında Türklerin önemli rol oynadıkları bilinmektedir¹¹⁰.

Türklerin daha sonra Ortodoks İslâm teşekkülü bahsinde ele alacağımız üzere, dini temayülleri oluştururken 'Sünnî' çizgi içerisinde kalmaları, birçok amille birlikte, kitleler halinde İslâmlaşma ve Anadolu'yu İslâmlaştırma öncesi, tabi oldukları iktidarın kendilerine biçtiği vazife ile yakından ilgilidir. Böylece Türkler için yatay boyutta gerçekleşen İslâmlaşma süreci dâhilinde, bilinçli bir şekilde mensubu bulundukları dinin, belirli sınırlar dâhilindeki yorumunu uygulama ve uygulatma çabaları yalnızca Anadolu havzasında başlayan bir süreç olmamaktadır. Türklerin Abbasi halifeleri

¹⁰⁸ Mesudî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2004, s. 230; Günay - Güngör, *a.g.e.*, s. 266.

¹⁰⁹ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî Dinî Kültürel ve Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve diğer., Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985, c. 3, s. 344-353.

¹¹⁰ Günay - Güngör, *a.g.e.*, s. 268-269.

emrinde yerine getirdiği işlev sonraki dönem dini yaşayışlarının temel çizgisini oluşmasında etkindir. Bu bahse ileride tekrar temas edilecek olmakla birlikte genel itibariyle, Türklerin Abbasi hilafeti döneminde Müslüman coğrafya ile ilişkilerini sıklaştırdığı ve ihtida süreçlerinin hızlandığı ifade edilmelidir.

a.c. Türk Ülkelerinde İslâmlaşmanın İlerlemesi ve Kitleler Halinde İslâm'a Giriş

Türklerin Abbasi komutasındaki faaliyetleri dâhilinde, İslâmlaşmaları açısından kritik öneme sahip olan olay şüphesiz ki 751 Talas Savaşı'dır. Bu vakte kadarki dönemin bir hazırlık evresi olarak kabul edilmesiyle birlikte, söz konusu savaşta, Çinlilere karşı, Abbasi saflarında yer alan Türk kitleleri yalnızca siyasi bir kazanımı gerçekleştirmekten öte, dini bir değişimi yaşayacaklardı.

Talas Savaşı neticesinde, bir yanda Müslüman olan Türk topluluğu Karluklular ve İdil Bulgarlar (Kazan Türkleri) ile birlikte, diğer yanda Satuk Buğra Han da İslâm olmuş ve Karahanlılar Devleti halini almıştı.¹¹¹ Karahanlıların Samani Devleti zamanına denk gelen ve onlar aracılığıyla gerçekleşen İslâm olma süreçleri Orta Asya Türkleri açısından önem arz etmekteydi. İranlı bir hanedanın yönetimindeki Samanilerin, genel karakter itibariyle halkının genel çoğunluğunun ve gittikçe artan bir oranda ordu ve idare unsurlarının büyük kısmının kökeninin Türk devleti özelliği göstermesi, kendileri aracılığıyla İslâm olan Orta Asya Türk toplumun yapısına dair belirtilmesi gereken bir husustur.¹¹²

Öte yandan Cend, Sirderya, Savran, Farab gibi şehirler İslâmlaşmakta ve bu şehirler aracılığıyla İslâm, göçebe Türk zümrelerine tesir etmekteydi. İslâmlaşan Türk zümreleri ise yerleşik hayata geçmekte, ya kendileri bir mescit inşa ederek şehirlerini kurmakta yahut da mevcut bir İslâmi merkezin etrafında toplanmaktaydılar. Burada özellikle vurgulanması gereken ise; yaklaşık olarak 960 yılında Cend'de Selçukluların atası Selçuk Sübaşı'nın Müslüman olması¹¹³ ve bu durumun Anadolu havzasının İslâmlaşması sürecinde kritik bir noktaya tekabül etmesidir. Zira tarihi olarak 'Oğuz'

¹¹¹ Turan, *a.g.e.*, s. 20.

¹¹² Turan, *a.g.e.*, s. 25.

¹¹³ Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yayınları, Ankara, 2004, s.20 – 21.

karakterinin şekillenışı İslâm olan mezkûr Türk kabilesi ve bu kabilenin devamında oluşan Selçuklu devletleri içerisinde gerçekleşecektir.

Osman Turan, Türklerin İslâm dünyası ve medeniyeti üzerindeki büyük rollerinin iki devre tekabül ettiğini belirtmektedir. Buna göre, 8. ve 10. yüzyıllar arasında Orta Asya hudutları içerisinde ilmi ve kültürel hayatın yükselmesinin de gerçekleştiği ilk dönem, Türklerin Abbasiler zamanındaki hizmetleriyle paralellik arz etmektedir. Hilafet ordusunu oluşturan ve kademeli olarak askeri ve siyasi hâkimiyetin sahibi olan Türkler, bu anlamda İslâm dünyasının kaderini de kendilerine bağlamışlardır. Samani, Gazneli Devletlerinin faaliyetlerini hatırlamak, Büveyhilere karşı hilafetin savunuculuğu görevini üstlenmek, batıya yönelik fetih hareketleri söz konusu rolün somut örnekleri olarak ifade edilebilir niteliktedir.¹¹⁴

Turan'a göre Türklerin İslâm dünyası ve medeniyeti üzerindeki hayati rolleri ikinci döneme rastlamaktadır. Selçukluların İslâm alemine hâkim olmaları ile başlayan ve günümüze dek devam eden yaklaşık 1000 yıllık bu süreç, birincisine kıyasla daha geniş, büyük ve kader tayin edici bir mahiyette olmakla birlikte iki olay ile mümkün olmuştur. Bu olayların da ilki; Oğuz boylarının İslâm'ı toptan kabul ederek onu kendi ruhlarına uygun bir din yapmaları ile ikinci olarak, İslâmlaşma hadisesine paralel bir biçimde büyük Türk göçünün batıya yönelmesi ve hususiyetle Anadolu'nun Türkleşmesidir.¹¹⁵

a.d. Büyük Türk Göçü ve Anadolu'nun İslâmlaşması

Türklerin Anadolu'ya niçin göç ettikleri sorusu, bu konu üzerinde yeterli çalışmaların yapılmamış olması nedeniyle henüz net bir şekilde cevaplanamamakla birlikte W. Barthold'un konu hakkındaki görüşü, 11.yüzyılda Oğuzların batıya doğru hareketlerinin kuzey yönünden Kıpçaklar tarafından sıkıştırılmasıyla gerçekleşmiş olduğu yönündedir. Turan ise, Barthold'a katılmakla birlikte söz konusu göçün nüfus artışı, yiyecek ve mekân sıkıntısı gibi somut nedenlerle gerçekleştiğini ifade

¹¹⁴ Turan, *a.g.e.*, s. 33.

¹¹⁵ Turan, *a.g.e.*, s. 34.

etmektedir.¹¹⁶ Bununla birlikte Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah gibi Selçuklu hükümdarlarının bir kısım Türkmen boylarını denetim altına almak ve Bizans'ı yıpratmak amacıyla Anadolu havzasına gönderdiği ise büyük göçün başlangıcına dair siyasi bir neden olarak zikredilmektedir.¹¹⁷

Oğuz yahut Türk göçünün Göktürk Devleti'nin yıkılışıyla başladığı hatta göçün Abbasi halifeleri eliyle gerçekleştirildiği fikri mevcut olmakla beraber, bu durum Anadolu'yu Türk ve İslâm kılacak denli büyük bir harekete işaret etmemektedir.¹¹⁸ 1040 yılında kurulan Büyük Selçuklulardan yaklaşık 35 yıl sonra 1075'te vücuda gelen Türkiye Selçukluları Devleti, 1071 Malazgirt Zaferi'ni müteakip büyük bir Türk nüfusunun Anadolu'ya göçmesini mümkün kılmıştır. Bu tarihten önce gerçekleşen akınlar, hatta Çağrı Bey'le başlayan ve 1040'a kadar devam eden Oğuz akınları keşif hareketinden öte bir anlam ifade etmez.

Anadolu'ya gerçekleşen Türk göçünün bir Arap kroniğinde yer alan tasviri, konunun şekillenmesinde yardımcı olacaktır: “Türkler her ülkeye girdiler, her yeri aldılar ve hiçbir engel ile karşılaşmadan her bölgeye yayıldılar. Öyle ki almadıkları memleket, içmedikleri su ve ateşlemedikleri ocak kalmadı. Hükümdarlar gelişlerinden ürküp kaçtılar, vardıkları şehirleri doldurdular, hâkimlerini kovup kendi valilerini tayin ettiler.”¹¹⁹ Başka bir kaynakta da, “Ceyhun nehri bentleri her yandan açıldı ve Türkler Maveraünnehir'den bir sel gibi gelmeye başladı,”¹²⁰ şeklinde tasvir edilen bu göç kanalıyla yaklaşık 600 000 Oğuz'un, ilk başta yağma maksadıyla ancak daha sonra devletleşmeyi mümkün kılan bir düşünceye evrilerek, doğudan başlayıp Anadolu'ya ve Bizans sınırlarına kadar yerleştiği ifade edilmektedir.¹²¹

Anadolu'ya ilk yerleşmenin Türkmen boylarıyla sağlanmasının ardından Türkiye Selçukluları Devleti'nin kurulmasıyla; esnaf, sanatkar ve din adamlarının da

¹¹⁶ Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969, c.1, s. 163-164.

¹¹⁷ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 48.

¹¹⁸ Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 36.

¹¹⁹ Turan, *a.g.e.*, s. 49.

¹²⁰ Turan, *a.g.e.*, s. 50.

¹²¹ Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 7-11.

göçe dâhil olması, Anadolu'nun İslâmlaşma sürecinin gerçekleşmesini mümkün kılan bir durumdur. Zikredilen bu tarihsel süreçten itibaren, kronolojik olarak Türkiye Selçukluları, Beylikler ve nihayet Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yaşayış süreçlerini aktarmak tezimizin kapsamını aşacaktır. Zira hedeflenen nokta, İslâmlaşmanın günümüze dek uzanan tarihsel detaylarını vermekten öte kırılmanın gerçekleştiği, dini temayül ve yorumun bir tercih olarak oluşmaya başladığı kritik noktaların tarihi koordinatlarını tespit edebilmektir. Bu nedenle sürecin tarihsel veri aktarımını tamamlayacak, İslâmlaşmayı sağlayan sosyo-kültürel ayağı izah etmeye çalışacağız.

b.Sosyo-Kültürel Akış

İslâmlaşma sürecinin tarihsel boyutunu aktarırken Orta Asya Türk toplulukları için Emevi ve Abbasi dönemlerinde Arap kültürünün, sonraki dönemlerde ise İran kültürünün etkisi, siyasi ve askeri münasebetler nedeniyle yoğun olarak hissedilmiştir. Bu durum, İslâm'ı kabulün gerçekleşmesinden itibaren, söz konusu dinin hangi kültürel öğeler etrafında yaşanacağını sinyallerini vermekteydi.

Birkaç yüzyılı alan bir süreç olarak İslâmlaşma, giriş noktaları olarak Harezm, Horasan, Maverâünnehir ve Fergana bölgelerini kullandı.¹²² Ancak onun resmi kanallardan ziyade tüccar ve sufilerin propagandaları ile etkin hale geldiği açıktır. Genel hatlarıyla; tasavvuf erbabı, ticaret kervanları ve askeri yolla mümkün hale gelen bu sürecin, askeri ve siyasi veçhesini Araplarla geliştirilen münasebetlere dayandırırken, tasavvufi alanı İran'la olan münasebetlere dayandırabilmekteyiz.¹²³ Bununla birlikte burada belirtilmesi gereken nokta askeri, siyasi yahut tasavvufi kanalla aktarılan kültürel unsurların tasnifinde işlevsel bir sıralamanın yapıldığıdır. Şüphesiz ki kültürel aktarım, zikredilen tüm kanallar yoluyla ve birçok devletle girilen tüm münasebetlerle gerçekleşmiştir; ancak kastedilen din değiştirmeyi mümkün kılacak ve kültürleşme olgusunu başlatacak bir kültürel aktarımın İran kanalı üzerinden ve tasavvufi cereyanla oluştuğudur.

¹²² Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s. 12-13.

¹²³ Köprülü, Fuad, *Türkiye Tarihi: Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul, 1923, s. 67-77.

İran'ın Türkler ve İslâmlaşmaları üzerindeki tesirini edebiyat alanından örnekler vererek inceleyen Köprülü; Horasan, Maverâünnehir gibi merkezlerin manen Türk olmaktan ziyade İranî olduğunu belirtir. Köprülü, Türklerin İslâm medeniyeti dairesine girmesinden evvel tanıştıkları, dolayısıyla yabancı olmadıkları bir kültüre sahip olan İran toplumunun İslâmlaşmayı sağlayan temel faktör olduğunu ifade eder. İslâmlaşma öncesine dair kültürlerin söz konusu yakınlaşmasına dair edebi eser bakımından herhangi bir delil getirilememekle birlikte, İslâmlaşma sonrası bilinen en eski eser olarak Yusuf Has Hacib'e ait 'Kutadgu Bilig'in birçok açıdan İran etkilerine sahip olduğu açıktır.¹²⁴

Dil, vezin ve şekil itibariyle İran etkilerini gösteren mezkûr eser, barındırdığı Farsça kelimelerle dikkati çekmektedir. Bununla birlikte vezni, İranî eserlerde olduğu üzere mesnevi tarzına büründürülmüş, içerik itibariyle de yine bir İran üslubu olarak siyasetname şekli tercih edilmiştir.¹²⁵ Aktarılan bütün bu teknik detaylar, Türklerin İslâmlaşma sürecinde İranî bir kanalın varlığına işaret etmesi açısından önemlidir. İslâmlaşma sürecine dair böyle bir kanalın varlığı ise, Ortodoks – heterodoks açıklamalarında görüleceği üzere belirleyici bir unsur olarak, çevrenin ve merkezin dini yorumlayış tarzlarında tasavvufi veçheyi ön plana çıkarır.

Anadolu'nun İslâmlaşması süreci, Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden kitlelerin karakteristik yapısıyla ilgilidir. Buna göre, Horasan Melametiliği çizgisindeki derviş topluluğunun; İslâm'ı dar bir şeriat kaideleri içerisinde, geniş ve yumuşak bir ruh ve mana ile telkinlerde bulunarak İslâmlaşmayı sağladıklarını ifade edebiliriz. Ancak burada mühim olan nokta, telkin edilen dini telakkinin, söz konusu derviş kitlesinin aynı zamanda genel karakteri olduğu ve İslâmlaşmayı da bu paralelde mümkün kıldıklarıdır.

B. DİNİN DİKEY BOYUTTA FARKLILAŞMASI

Dinin yatay ekseninde halk kitleleri arasında kendiğindenli bir kültürlenme ile yayılması onun toplum içerisinde aldığı görünümü tamamıyla resmeden bir açıklama

¹²⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 21.

¹²⁵ Köprülü, *a.g.e.*, s. 23.

değildir. Resmin tamamlanması, dinin koordinatsal bir düzlem içerisinde konumlandığı yerin tespiti için gerekli olan ikinci düzlem dikey boyuttaki farklılaşma olacaktır.

Dinin dikey boyuttaki farklılaşması; onun toplum içinde devletten halk tabanına varıncaya kadarki algılanış, yorumlanış ve yaşayış biçimlerinde ortaya çıkan farklılaşmadır. Boyutun dikey olarak ifade edilmesi, içerisinde göreceli bir hiyerarşiye işaret ediyor olmasından kaynaklanır. Dikeydir, zira merkezde olan üst bir tasnifle dinin yorumlanış biçimlerini isimlendirmelere ve dolayısıyla sınırlandırmalara tabi tutar.

Dikey boyutun belirleyici öğeleri, yatay boyuttaki kendiliğindenliliğe zıt olarak merkez ve çevre gibi iki kutup olarak ifade edilebilir. Burada perspektif teolojik sınırları aşarak siyasi bir veçhe kazanmakla birlikte belirleyici öğelerdeki söz konusu siyasi renk, teolojik alanın sınırlarına bir müdahale olarak da algılanabilir.

Dinin yorumlanış tarzlarının aşağıda izah edeceğimiz merkez ve çevre öğeleri arasında isimlendirmeye tabi tutulması, ortodoks ve heterodoks olmak üzere iki temel görünümün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu iki görünümün nasıl teşekkül ettiğini incelemeden evvel, belirleyici aktörlerin niceliklerini izah etmek işlevsel olacaktır.

1. Merkez – Çevre Diyalektiği

Merkez- çevre ilişkileri / tanımlamaları, Türk toplumunda yüzyıllardır var olan ikiliğin en iyi biçimde anlatıldığı modellerden biri olarak devlet- toplum, resmi- yerel, İstanbul- Taşra, doğu- batı, laiklik- İslâm gibi gerilimlerin sebeplerini ve etkilerini irdeleyen pek çok ikili modele tanımsal bazda kaynaklık teşkil etmiş görünüyor. Söz konusu kavram öbeği üzerindeki kabul ve tartışmalara yer verilmeden önce kökenine dair yapılacak izahlar, konunun anlaşılmasında ciddi fayda sağlayacaktır.

1930’larda coğrafyacılar tarafından kavramsallaştırılan ve yerleşim yerlerinin örgütlenme örüntülerini inceleyen merkezî yer terimi, 1950’lerde kutuplu gelişme adı altında, gelişen şehirlerin dengeyi bozarak daha da geliştiği ve hammadde, emek, sermaye için çekim merkezi olduğu süreçleri inceleyecek biçimde geliştirilmiş ve 1960’lardan itibaren, ekonomik gelişme ve yarattığı hiyerarşinin mekâna yansımalarına

yönelik araştırmalar bir toplum ve devlet sınırını aşarak uluslar arası toplumda yaratılan hiyerarşiye yönelmiştir.¹²⁶

Belirli bir ülke içerisinde yahut kapitalist tanımlamalar dâhilinde gelişmiş toplumlar ile gelişmekte olan toplumlar arasındaki uygulanan biçimiyle; ileri, metropol “merkez” ile daha az gelişmiş “çevre” arasındaki yapısal ilişkiyi tanımlayan, açıklamaya çalışan mekânsal bir metafor olarak merkez- çevre modeli, tarihsel kullanım grafiği göz önüne alındığında sosyolojiden ziyade iktisadi incelemelerle karşılanmaktadır.¹²⁷

İktisadi incelemelerin dâhilinde olarak, merkez – çevre modelinin, az gelişmişlik ve bağımlılık tartışmaları ekseninde Marksist analiz geleneğinin unsurlarından biri olarak kullanımı, İkinci Dünya Savaşı sonrası, sayıları artan bağımsız ülkelerin kalkınma sorunlarının tartışıldığı bir ortama tekabül eder. Söz konusu ortam, bağımsızlıklarını henüz kazanmış ülkelerin, sosyalizme geçiş sorunlarının ortaya çıktığı ve mezkûr sorunlara Marksist ve Marksist olmayan emperyalist kuramlar çerçevesinde çözüm üretilme gayretlerinin gösterildiği bir nitelik arz eder. Merkez – çevre modeli bu bağlamda, kapitalist dünya merkezlerinden kırsal kesimlere ve üçüncü dünya ülkelerine kadar etkilerini yayan bir sistem olarak incelenmeye başlanmıştır. Bu, sömürü ve bağımlılık yaratan bir sistemdir ve en uzak topluluklar dahi hiyerarşik sistemin birer halkası haline gelirler.¹²⁸

İktisadi algılamalar ekseninde merkez – çevre modeli, kapitalist ülkelerde merkezi bir çekirdeği varsaymakta ve ekonominin piyasa güçlerince belirlenerek, sermayenin oldukça organik bir bileşiminin bulunduğunu, ücret düzeylerinin ise görece yüksek olduğunu öngörmektedir. Çevre ülkelerde ise, sermayenin düşük bir organik bileşimi vardır ve ücretler emeğin yeniden üretim maliyetini karşılayacak düzeyde değildir. Bununla birlikte çevre ülkelerinin ekonomilerinde, üretim ve dağıtım büyük ölçüde akrabalık ya da patronluk gibi piyasa dışı güçlerce belirlenmektedir.

¹²⁶ Emiroğlu - Aydın, a.g.e., s. 584.

¹²⁷ Marshall, a.g.e., s. 489.

¹²⁸ Emiroğlu - Aydın, a.g.e., s. 584.

Merkez – çevre modelinin iktisadi açıklamalar bağlamındaki kısaca temel faktörü; ücret dağılımındaki adaletsizliktir. Söz konu adaletsizliğin, kapitalist işletmelerin üretim ayağının çevre ülkelere kaydırılması gibi çözüm önerileri üretilse de bu durum birçok teorisyen tarafından, ‘çevre’nin büyümesinin ‘merkez’ tarafından engellenmesine yönelik bir strateji olarak algılanmaktadır.

Son olarak, merkez – çevre modelinin yukarıda anlatıldığı bağlam içerisinde iki temel tartışma oluşturduğu görülmektedir. Bunlardan ilki; farklı iktisadi formları, her üretim tarzının kendi üretimi ve dağılımı arasındaki ilişki temelinde kavramsallaştırmaya çalışan kapsamlı bir üretim tarzı kuramının/teorisinin geliştirilmesinin imkânına dairdir. İkinci tartışma konusu ise; farklı üretim tarzlarının ortaya çıkması ile birlikte, merkez ve çevre ögeler arasındaki pratik görüntülerin nasıllığına dairdir.¹²⁹

Modelin ağırlık merkezinin, iktisadi kullanım alanından sıyrılarak, sosyoloji dâhilinde temel bir işleve sahip olması sonraki yıllara aittir. İlk olarak 1961 yılında “Center and Periphery”¹³⁰ adlı makalede Edward Shils tarafından problematize edilerek kullanılan merkez - çevre ifadesi, ilk işlevini Batı toplumlarının analizinde yerine getirmiştir. Buna göre, yöneten azınlığı ifade eden ‘merkez’ ile, topluma üyeliği merkezi kuşakla kurduğu ilişkilerle belirlenen edilgen ‘çevre’ öğeleri, bir gerilimin iki kutbudur. Shils, makalesinin genel seyrini, merkez – çevre ilişkisinin bir gerilim olmaktan giderek uzaklaşması ve her iki öge arasında bir bütünlük sağlanması öngörüsü çerçevesinde şekillendirmektedir. Bununla birlikte, Shils’in her iki kavrama yüklediği anlam ve işlev, ilk olmaları nedeniyle daha yakın bir analizi gerekli kılıyor.¹³¹

Shils’e göre, her toplumun bir merkezi vardır ve daha kapsamlı bir ifadeyle her toplumun yapısında bir merkez kuşak vardır. Bu merkezî kuşak toplumun üzerinde yer aldığı ekolojik bölgede yaşayanları etkiler. Topluma üyelik, ki bu belli bir bölgede meskûn bulunmak ve aynı bölgede meskûn diğer insanların etkilediği bir çevreye adapte

¹²⁹ Marshall, *a.g.e.*, s. 490.

¹³⁰ Shils, Edward, *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi on His Seventieth Birthday 11th March 1961*, Kegan Paul International, London, 1961.

¹³¹ Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, s. 62 – 68.

olmaktan daha fazla bir şeyi dile getirir, bu merkezi kuşakla kurulan ilişkilerle belirlenir.

Merkezî kuşağın mekân bakımından yerinin belirli olmamakla birlikte, onun her zaman, toplumun yaşadığı sınırları belirli bir bölgede takribi bir mevkiye sahip olduğunu ifade eden Shils, yine de merkeziliğin geometri ve coğrafya ile az çok ilgisinin olduğuna dikkat çeker.

Shils'e göre, merkez ya da merkezî kuşak, değer ve inanç alanlarında oluşan bir fenomendir. Toplumu yöneten inançlar, semboller ve değerler düzeninin merkezidir. Merkezdir, çünkü daha fazla küçültülemeyen ve nihai birim olma özelliğine sahip bir ünedir. Merkezî kuşak kutsalın '*sacred*' doğasına sahiptir. Bir anlamda her toplumun temsilcileri ve yorumcuları onu üç aşağı beş yukarı seküler, çoğulcu ve hoşgörüyeye dayalı bir toplum olarak algıladıklarında bile '*resmi*' olarak ifade edilebilecek bir dini vardır. Karşı reformasyon ilkesi olarak ifade edilebilen; "*cuius regio eius religio*" (hâkimiyet kimin hâkimiyeti ise din de onun dinidir)* ilkesinin katılığı yumuşasa ve haşinliği dinse bile genel geçer hakikatin çekirdeği olarak kalır.

"*Cuius regio eius religio*" ilkesi üzerinde biraz daha izaha muhtaçtır. Merkezi değerler sistemi, toplumda sahiplenilen ve riayet edilen inançlar ve değerler düzeninin tamamı anlamına gelmez. Bir toplumdaki değerler sistemi, merkezi değerler sisteminin bileşenlerinden bir kısmına yönelik tam itaatten, yine bu bileşenlerin tam reddine kadar uzanır. Merkezi değerler sistemi, gelişmiş toplumun kurucu alt sistemlerinin ve bu alt sistemlerde ortaya çıkan örgütlenmelerin elitlerce takip edilen ve kabul gören değerleri tarafından oluşturulmaktadır. Elitlerin (merkezin) kendilerini muhafızları olarak gördükleri toplumun kutsal unsurlarıyla yakınlık kurarak otoriteye hâkim olma gayreti içindedirler. Elitler bu tür bir yakınlığın özel çabasını sarf ederken, toplumun üyeleri de bu yakınlığı elitlere atfeder.

Merkez aynı zamanda bir eylem fenomenidir. Kurumlar içinde bir faaliyetler, roller ve şahsiyetler yapısıdır. Değerlerin ve inançların merkezîliği bu rollerle

* Almanya'da 1547-1555 yılları arasında yaşanan din savaşlarından sonra Augsburg Anlaşması'nda bir uzlaşma aracı olarak kabul edilen prensip. Her prens istediği dini seçmekte özgür olacak, tebaası ise ya onun dinine girecek ya da ülkeyi terk edecektir. Coşar, Fatma M., *Din Savaşları*, Buke Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 70.

cisimleşerek doğar.¹³² Shils'in merkez – çevre teorisi üzerinde daha uzun tahlilleri hak eden bir hususiyet arz etse de, mezkûr teorinin insanın zihinsel süreçlerini temel alan açıklaması, hülâsa mahiyetinde aktarılabilir:

“Her insanın zihninde bir ‘harita’ vardır. Bu o insana göre anlamlı olan dünyanın müphem bir imajıdır. İlgili harita onun kendisini bu dünya içine yerleştirme yollarından biridir; çevredeki varlıklara tezat kendi niteliğini ve çevresindeki nesnelerin kimliğini tespititme ona yardım eder. O bir bilme-kavrama haritasıdır; ancak duygusal bakımdan nötr değildir. Yalnızca mekânı sınırlandıran bir harita değil; mekân duygusunu veren bir haritadır da. İçeriği toplumdaki bireylere ve sınıflara göre değişir. Bazı zihinlerde hacim bakımından dünya çapında, başka zihinlerde sınırlı olabilir. Çoğu insanın özellikle de duyarlı ve tecrübeli insanların zihinlerindeki en önemli özelliği, merkeze yakınlığı ya da uzaklığıdır.”¹³³

Shils'in merkez – çevre modelini analiz ederken harita metaforunu kullanması, onun söz konusu modeli, iktisadi bağlamdan kültürel olana aktardığının bir diğer ifadesidir. Sosyal bilimlerde dâhilinde herhangi bir disiplinin sınırı net çizilemeyecek olmakla birlikte Shils'in, modeli merkezi ve özerk bir unsur olarak kültür bilimi dairesine çektiği söylenebilir.

Shils'in ortaya koyduğu paralelde, merkez – çevre kavramlarının Türkiye havzasında kurgulanması Şerif Mardin ile gerçekleşecektir. Türk siyasasını açıklayan bir model olarak merkez- çevre ilişkisini ele alan Mardin, bu ilişkiyi ‘kopukluk’ olarak ifade eder. Bu kopukluk, resmi ile yerel; devlet ile halk; mekânsal olarak devlet merkeziyle Anadolu’yu temsil eder. Yüzyıllardır süren reform ve iyileştirme çabalarına rağmen kültürel ve yönetim bağlamındaki bu kopukluk giderilememiş, aradaki bağların eksikliği nedeniyle toplum bütünleştirilememiştir.

Sadece ekonomik ve siyasal anlamda değil kültürel anlamda da birbirinden ayrılmış durumda olan merkez ve çevre arasındaki cepheleşme Mardin’e göre tek boyutludur ve daima çatışma biçiminde ortaya çıkmıştır. Homojen ve organize oluşu temsil eden merkez ile, heterojen ve dağınık oluşu simgeleyen çevreyi

¹³² Brass, *a.g.m.*, s. 117.

¹³³ Shils, *a.g.e.*, s. 356.

açıklayıcı/tanımlayıcı bir model olarak kullanışını Mardin, bir söyleşisinde şöyle açıklar:

“Bu teorinin kimsenin anlamadığı asıl önemi, moderniteye doğru gidişte Batı’nın sosyal, siyasi ve iktisadi yapılarının entegrasyon şekliyle, bizim benzer yapılarımızın entegrasyon şeklinin farklı oluşuna işaret etmesidir. Bu özünde toplumsal değişimin şekilleriyle ilgili bir savdır. Batıda bu değişim sonucunda sivil toplum öğeleri orta zamanlarda doğmuş bir iç gerilim örüntüsüne dayanarak ortaya çıkmıştır. Bizde ise bu temel gerilimler farklıdır ve şekil değiştirmiş olsalar da bugün hala siyasi yapıda yankılanmaya devam etmektedir. Bu nedenle, bir metafor olarak merkez – çevreyi önerdim.”¹³⁴

Mardin, merkez - çevre modelini, Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuna dek Türk siyasasını izah edecek anahtar bir kavram mahiyetinde kullanmaktadır. Bu duruma göre, Osmanlı İmparatorluğu, karmaşık ve incelmış bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkeze sahiptir.¹³⁵ Osmanlı toplumu için dini ve resmi düzene egemen olan merkez, adalet ve eğitim alanlarında resmi olanın simgelerinin yayılıp tanıtılmasında sağlam dayanak noktalarını oluşturuyordu. İran’la bir karşılaştırma yapıldığında, İran’ın imparatorluk yapısının Osmanlı’ya nispeten ‘büyük düzen kurucu’; ancak mevcut düzeni denetime alamayan bir yapı oluşturduğu görülmektedir.¹³⁶

Osmanlı toplumunu merkez – çevre modeli çerçevesinde analiz ederken ise Mardin, Batı toplumuyla çağdaş zamanlı bir karşılaştırmanın fonksiyonel olduğunu savunur. Buna göre, ulus devlet yapısına sahip Batı toplumu, Osmanlı Devleti’ni biçimlendiren güçlerden önemli ölçüde farklı görünmekteydi. Modernleşme süreci içersinde, zamanla model yapı olarak kabullenilen ulus devlet, kökeninde dayandığı feodal temellerden ötürü, çevre güçleri diyebileceğimiz şeylerle uzlaşmalar yapılması sonucunu veren bir dizi karşı karşıya gelmeyi kapsamıştı.

¹³⁴ Arlı, Alim, “Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c.2, sayı 1, 2004, s. 373.

¹³⁵ Mardin, Şerif, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 35.

¹³⁶ Mardin, a.g.e., s. 36.

Mardin'in Türk siyasası ekseninde, 'kopukluk' olarak nitelendirdiği genel ilişkiler ağı, klasik Osmanlı kökenine dayalı, 19.yüzyıl modernleşmesi ile günümüz Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne kadar uzanan siyasi ve dahi kültürel ortamı etki dairesinde şekillendirmişti.

Klasik Osmanlı sistemi içersinde merkez – çevre faktörü, göçebe – yerleşik halk öğeleri arasındaki doğal ve temel kopukluğun bir uzantısı görünümüne sahipti. Buna göre, göçebeler ile kentlerde oturanlar arasındaki karşıtlık, Osmanlı okumuşlarının, uygarlığın kent ile göçebelik arasındaki bir çekişme olduğu ve göçebelige ilişkin her şeyin küçümsenmekten başka bir işe yaramadığı kalıp düşüncesini de doğurmuştu. Devletin göçebe kesimin isyan noktasına kadar gelen durumlarıyla mücadele etme zorunluluğu ise söz konusu karşıtlığın pekiştirici bir ögesi olmaktaydı.¹³⁷

Osmanlı'nın çevre siyasetinin merkezin göz yumduğu bir yerelcilik temeli üzerinde yükselmesi, merkez – çevre arasındaki mezkûr kopukluğun temel faktörlerinden biriydi. Buna göre, devletin sınırları genişledikçe, karşılaşılan yeni yerel birimlere hukuki bir meşruiyet vererek yeni 'yerel' yasalar oluşturulmuş ve söz konusu 'yerel'likler; etnik, dinsel ve bölgesel özelliklere yönelik, merkeze ait olmayan bir uzlaşma sistemi içerisinde genel sisteme eklemlenmişti. Böylece, bütünlleştirme düşüncesiyle birbirine eklemlenen yerel ve yerel olmayan birimler, daha genel ve bütünsel anlamda birbiriyle gevşek bağlara sahip iki farklı dünya görünümü arz etmekteydi.

Bürokratik anlamda İran modelini örnek alan Osmanlı siyasası, bu durumu halk ile üst sınıf arasında kullanılan diller noktasında dahi ayırmıştırmaktaydı. Merkez unsurların kullanım alanı dâhilindeki Farsça ve fasih Arapça, Mardin'e göre, siyaset dairesi çerçevesinde halk unsurları tarafından işlevsel olamamaktaydı. Zira siyaset her kesimin iştirak edebileceği bir alan olmaktan uzaktı. Söz konusu mesafe 'siyaset' kelimesinin sözlük anlamıyla, halk nezdindeki kullanımı arasındaki farklılaşmadan da kolayca kavranabilir konumda. Buna göre, sözlük anlamı itibariyle; "yönetim sanatı, bilgisi, siyasa" anlamına sahip olan siyaset kelimesi, halk arasında; "devlet nedenleri

¹³⁷ Mardin, *a.g.e.*, s. 38.

yüzünden verilen ölüm kararı” anlamına gelmekteydi.¹³⁸ 1968 ve 1969 yıllarında gerçekleştirilen bir araştırma, köylüler için siyaset sözcüğünün taşıdığı anlamın halen aynı noktada durduğunu göstermekteydi.¹³⁹

Çevre ile merkez öğeler arasındaki kopukluğun diğer önemli bir temeli, Mardin’e göre, eğitim ve kültür hayatının bu iki öge arasında devlet eliyle farklılaştırılmasıydı. Çevre, resmi düzenin okumuş ve yetişmiş üyelerinin yararlandığı eğitim kurumlarından ancak birinden yani dinsel öğretim kurumlarından yararlanabiliyordu.¹⁴⁰ Ancak bu yararlanabiliyor oluş, çevrenin dini inançlarının merkeze ait olan ile aynı olmasını mümkün kılmıyordu. Çevrenin yerelleşen dini yaşamı ‘heterodoks’ bir inanç olarak sıfatlandırılıyor ve merkezin inanç unsurlarıyla arasındaki farklılık onun ‘ortodoks’ dairesinden uzaklaştırılmasına neden oluyordu. Her iki dairenin birbirinden net çizgilerle uzaklaşması, kültürel anlamda ikincil bir statüye sahip olduğunun idrakinde olan çevrenin, kendi karşıt kültürünü inşa etmesiyle gerçekleşecekti. Bu kısım aşağıda etraflıca incelenecektir.

Mardin’in tezi çerçevesinde, merkez – çevre arasındaki gerilimin en belirgin haliyle ortaya çıkması Cumhuriyet dönemine rastlamaktadır. Osmanlı mirasının belirgin izlerini taşıyan Türk toplumsal ve siyasal yapısı, Batı kurumlarının aksine, yöneten – yönetici arası aracı birimlerin varlığından büyük ölçüde mahrumdur. Mardin’e göre, Türk toplumundaki merkez – çevre ilişkisinin boyutu, 19.yüzyılda Osmanlı modernleşme çabalarının ivme kazanmasıyla birlikte batıyla bağlantılı bir görünüm arz etmiştir. Özellikle Tanzimat’la birlikte, devleti yöneten bürokrat/aydın sınıfı kendini batıyla özdeşleştirerek batılılaşmayı hedef seçerken, çevrede yer alan halk kitleleri ise, kimlik arayışını/sorunun geleneklere ve dine sığınarak çözmüştür.¹⁴¹

Cumhuriyet dönemine geçildiğinde, merkez – çevre öğeleri, Kongar’a göre, kökleri İttihat ve Terakki’ye uzanan, iki ana çizgiyi ortaya çıkarmıştır: Merkezin

¹³⁸ Mardin, *a.g.e.*, s. 44. Osmanlıcadaki anlam için ayrıca bkz. Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, c. 3, s. 240-241.

¹³⁹ Adı geçen çalışma için bkz: Ozankaya, Özer, *Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür*, Ankara, 1971, s. 136.

¹⁴⁰ Mardin, *a.g.e.*, 43.

¹⁴¹ Mardin, *a.g.e.*, s. 40.

temsilcileri “devletçi seçkinler”, çevrenin temsilcileri “gelenekçi liberaller”.¹⁴² İmparatorluğun kurtuluşuna çare arayışlarıyla denk düşen bir farklılaşma olarak biçimlenen söz konusu iki ana çizgi içerisinde devletçi seçkinler, devlet gücüne dayanan devrimler yaparak amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırken; gelenekçi liberaller, devletçi seçkinlere karşı dine sarılmayı kurtuluşa giden yol olarak benimsemişlerdi.¹⁴³

Merkez – çevre ikiliği, TBMM’nin kuruluşu esnasında da varlığını devam ettirmiş ve merkezde Kemalistler, çevrede ise görevinden alınmış memur sınıfı liderliğinde, genellikle de taşra sınıfı yer almıştı. Türk siyasal hayatında 1946’dan sonraki çok partili hayata geçişe kadar egemen olan merkezi temsil eden devletçi seçkin Cumhuriyet Halk Partisi, bu dönemden sonra siyaset arenasını çevrenin kültürü ile özdeşleşen gelenekçi liberal Demokrat Parti ve halefleriyle paylaşmıştır.¹⁴⁴

Mardin’in bıraktığı yerden söz konusu ‘kopukluk’u siyasal kültürün niteliği ile açıklamaya çalışan Heper ise, Türk siyasal yapısını ataerkil bir kültürle özdeşleştirir ve Osmanlı siyasal yapısı ile Cumhuriyet dönemi arasında bir paralellik kurar.¹⁴⁵ Heper’e göre, kenarın* sahip olduğu siyasal güç, merkezin siyasal yaklaşımlarını değiştirmesini gerektirmemiştir. Buna göre seçkinler, siyasal faaliyetleri ve ekonomik kaynakları tekellerinde tutmaya ve kenarın merkez üzerinde doğrudan ve özgür bir biçimde etkide bulunmasını ve merkezdeki kararlara katılmasını önlemeye çalışırlar.

Merkez – çevre modellemesinin, genel serencâmı Shils ve Mardin ekseninde yukarıdaki gibi seyretmektedir. Merkez ve çevrenin tanımlayıcı ve belirleyici unsurlar olarak kullanımı ise ortodoksi ve heterodoksi öğelerinin sınırlarının çizilmesinde işlevsellik arz edecektir. Shils’in sosyoloji dairesine çektiği, Mardin’in ise Türkiye özelinde siyaset alanında anahtar kavram olarak kullandığı mezkûr model, dinin ulus zihniyet bağlamında, dikey boyutu analiz eden bir birim olarak kullanılabilir. Buna göre, kültürleşme olgusunun yatay boyutta gerçekleştirdiği dini yayılımı merkez unsur, belirleyiciliği ile dikey boyut dâhilinde ortodoksi yahut heterodoksi olarak

¹⁴² Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 359.

¹⁴³ Kongar, *a.g.e.*, s. 358.

¹⁴⁴ Kongar, *a.g.e.*, s. 360; Mardin, *a.g.e.*, s. 58.

¹⁴⁵ Heper, Metin, “Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Çevre İlişkisi,” *Toplum ve Bilim*, 9-10, Bahar Yaz, 1980, s.14.

* Heper, çalışmasında kenar kelimesini ‘periphery’ kelimesinin karşılığı olarak kullanmıştır.

sıfatlandırılabilir. Dikey boyutun belirleyiciliği, ortodoksi – heterodoksi tanımlamaları ile netlik kazanacaktır.

2. Ortodoks İslâm'ın Teşekkülü

Ortodoksi dinsel hayatla ilgili olarak, özellikle kurumsal düzeyde resmi yoruma göre veya dinsel otorite tarafından belirlenmiş doğru ve sağlam inanç anlamına gelir.¹⁴⁶ Latince dik, düz, doğru, hak veya normal anlamında önek olarak kullanılan *ortho*,¹⁴⁷ *orto*, *orthos*¹⁴⁸ kelimesi ile, düşünce ve inanç anlamında *doxa* kelimelerinin birleşiminden türeyen ortodoksi (*orthodox*, *ortodoxe*) ifadesi felsefe literatüründe ise; genel görüş ya da uzlaşma uygun olan, geleneksel inançlara aykırı düşmeyen inançlar; sapkınlık sergileyen, oluşturulmuş gelenek ya da çerçevenin dışına çıkan görüş veya öğretiyeye karşıt olarak, bir kurum ya da insan öbeği tarafından doğru bulunan ve kabul edilmesi istenen öğreti ya da görüş için kullanılan sıfat¹⁴⁹ anlamına sahiptir.

Sözlük anlamlarından sıyrılarak, genel bir tanımlamayla; kurumlaşarak, büyük bir gelenek haline gelmiş ve bir iktidar odağına, devlete dayalı meşruluk zemininde egemen bir söyleme dönüşmüş öğreti ortodoksi olarak karşılanırken, bunun dışına çıkan öğretiler heterodoksi ifadesiyle tanımlanır.

Ortodoksi ifadesi, kendisiyle korelatif bir anlam ilişkisine sahip heterodoksi kavramı ile anlaşılabilir olmakla birlikte, her iki kavramın sınırları mutlak olarak çizilmiş kategoriler olmaktan uzak durdukları bilinmelidir. Zira her iki kavram da, büyük ve kurumsallaşmış bir din içerisinde anlam kazanırken, aynı zamanda siyasal ilişkilerin kesiştiği ve hegemonik etki taşıyan yerel bağlamlarla sınırlanır ve tüm bunlara bağlı olarak öznel yaklaşımların belirlediği dini ayrımları ifade eder.

Kurumsallaşmış bir dinin ortodoksi yahut heterodoksi tanımlamalarını belirleyen ölçütler vahye dayalı olan yahut olmayan kutsal metinlerin yorum sürecinde üretilir. Bu bağlamda, dinsel bilgiyi üretme yetkisine sahip seçkin bir grubun yaydığı din anlayışına

¹⁴⁶ Emiroğlu- Aydın, a.g.e., s. 646.

¹⁴⁷ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2005, s. 552.

¹⁴⁸ Emiroğlu- Aydın, a.g.e., s. 647.

¹⁴⁹ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 783.

uymayan bir dinsel öğreti ve buna göre uygulama biçimlerine sahip bir topluluk, gelenekten sapma derecesine göre ortodoks dairenin dışarısında bırakılabilir.

Her iki kavramın sınırlarının muğlak oluşunun iktidara ve yerel olanın diktesine bağımlı olduğu tekrar ifadelendirilmelidir. Zira bir dini öğretinin, inanç geleneğinin, ortodoksi yahut heterodoksi olarak tanımlanması, iktidar odağının işlevselleştirme çabalarıyla orantılıdır. Heterodoksi olarak tanımlanmış bir öğreti, farklı bir iktidar mercii tarafından ortodoksi sayılabilir yahut bu durumun tam aksi bir süreçle karşılaşılabilir.

Dinin öğretisel olmayan, uygulama boyutuyla ilgili yaşamsal temellerine gönderme yapan kavramsal bir kategori olarak “*ortopraksi*” ifadesi, ortodoksi kavramı izah edilirken ele alınması gereken bir kavramdır. Dinler, yalnızca öğreti üzerine kurulu doğruluk tanımlarıyla hareket etmezler. Bir takım ritüeller, etik davranışlar ve kutsal deneyimler, dinlerin hareket alanlarını etki altında bırakır. Bu bağlamda ortopraksi, ibadetle ilgili uygulama kodlarını ve dinin kutsal saydığı temel zorunluluklarını oluşturan eylemleri kapsayan bir kavramdır. Bütün dinlerde öncelikli görev, seçkin bir grup tarafından, kutsal metinlerde yer alan doğru davranış biçimlerinin gündelik hayata yayılacak biçimde uygulanmasıdır.¹⁵⁰

Ortopraksi, dini hayata katılan toplumun kimlik kurmasında işlevselleştirebileceği ve üyeleri arasında birliği güçlendirebileceği eylemler bütünü oluşturur. Kültürel ve etnik gruplar olarak, söz konusu katılımı gerçekleştiren toplum üyeleri, aidiyetlerini bir takım semboller ve törensel/ayinsel eylemler aracılığıyla üretirler ve bu sayede kendileri ile başkaları arasında ayırım oluştururlar.¹⁵¹ Ortopraksinin ortodoksi kavramı dâhilinde gündeme gelişi ise, dinlerin sosyal varlıklarını uygulama boyutları ile gerçekleştirmeleri nedeniyledir. Bu bağlamda ortopraksinin, merkezi ve kurumsal dinin, yaşamsal alan dâhilinde inananlarınca gerçekleştirilen ritüel/eylem birliği, yani ortodoksinin uygulama alanındaki görünümü olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁵⁰ Emiroğlu - Aydın, *a.g.e.*, s. 647.

¹⁵¹ Emiroğlu - Aydın, *a.g.e.*, s. 648.

İslâm dini özelinde ortopraksi kavramı için verilebilecek genel örnek “gaza” düşüncesidir. Bu anlamda, Müslüman topraklarını genişletmek ve ganimetlerle zenginlikleri arttırmaktan başlayarak, İslâm’ın emrettiği ibadetlerin bireysel mükellefiyet içerisinde kamil olarak yerine getirilmesine kadar geniş bir çerçeveye sahip olabilen gaza kavramını, ortopraksi teriminin mezkûr din içerisindeki karşılığıdır. Ancak konunun gaza kavramı üzerinde bir genişleme yaşaması, çalışmanın çizgisini farklı bir alana kaydıracak mahiyettedir.

İslâm dini için düşünüldüğünde ortodoksi olarak belirlenen ana çizgi iktidar mercii tarafından tayin edilmiş olmakla birlikte, toplumun İslâmlaşma süreci dâhilinde ve kültürleşme olgusu çerçevesinde kabul ettiği yorumdan farklılaşmaktaydı. Merkezin belirleyiciliğinin etken olduğu bir tercih olarak İslâm’ın ortodoks yorumu Hanefi-Maturidi çizgide bulunurken, çevrenin tatbik ettiği heterodoks yorum tasavvufî yönü baskın, kurumsal açıdan zayıf bir karakter arz etmekteydi.

Yaklaşık olarak 8. yüzyıldan itibaren Türk toplulukları arasında gelişmeye başlayan İslâm; Buhara, Semerkant, Merv, Belh gibi Budist köklere sahip şehirlerde, Hanefi ve Maturidi mezhebi görüşlerinin şekillendirildiği medreseler vasıtasıyla ortodoks olarak nitelendirdiğimiz resmi yorumuna büründü. Akıl ve re’yi temel alan, Kitab ve Sünnet’e dayalı olarak tanımlanan söz konusu dinin resmi yorumunun güçlenmesi kurulan medreselerde verilen eserlerle sağlandı. Devletin resmi kabulü olarak mezkûr yorumun halka kabul ettirilmesi ise merkezi bir çabayı gerektirmekteydi.

Karahanlılar, Gazneliler ve nihayet Selçuklu ve Osmanlılara kadar devletin ‘Sünni’ olarak da ifade edilebilen yorumunu resmileştirmesi ve çevre ögelere kabul ettirmesine yönelik çaba harcaması belirli nedenlere dayanmaktaydı ¹⁵²:

1 – İslâmlaşmanın ilk başladığı şehirlerin, Maveraünnehir bölgesi gibi, birçok açıdan kabul edilen resmi yorumun güçlenmesini sağlayacak bir coğrafyaya denk gelmesi. Bu durum örneğin Şiiğin köken itibarıyla hâkim olduğu bir coğrafya üzerinde gerçekleşmesi durumunda, resmi yorum farklı bir veçhete bürünebilirdi.

¹⁵² Ocak, *Türkiye, Türkler ve İslâm*, s. 35 – 356.

2 – Kabul edilen ve geliştirilen söz konusu resmi yorumun, kurumsallaşmış bir siyasi geleneğe sahip oluşu. Emevi Devleti’nden itibaren hukuk,felsefe gibi alanlarda önemli bilim adamları ve düşünürler yetişmiş ve yetişen bu şahsiyetlerin devlet eliyle korunumu ve istifadesi sağlanmıştı.

3 – İslâm’ı henüz kabul etmiş Türk devletlerinin, Abbasi halifeleri nezdinde meşruiyet kazanma ve itibar edinme çabaları. Merkezin dini yorumunu tercih edip oluştururken salt bir dini çabadan öte stratejik hedeflere yönelmişliği önemli bir faktör olarak görünmektedir. Yorumlar arasında belirleyici olanın siyasi bir çıkar içermesi merkez – çevre arası yorum farklılıklarının değerlendirilişinde de öne çıkmaktadır.

Merkeze ait dini telakkinin niçin tercih edildiği sorusu, birçok farklı faktörü barındırmakla birlikte, merkez – çevre diyalektiği bağlamında izah ettiğimiz üzere, temel addedilebilecek faktörleri; merkezi kuşağın meskûn bulunduğu mahal, söz konusu kuşağın stratejik hedefleri ve bu hedeflerin sahip olduğu işlevler şeklinde sıralanabilir.

Türklerin yoğun yaşadıkları bölgelerin mezhebi yönelim itibariyle Hanefi-Maturidi çizgi dâhilinde olmalarına dair verilecek detaylar, yukarıdaki izah açısından faydalı olacaktır. Öncelikle belirtilmelidir ki, bir şehrin mezkûr çizgide olduğu, diğer herhangi bir mezhebi potansiyelin onda bulunmadığı anlamını barındırmamaktadır. Sünni olarak nitelendirilebilen, ancak Sünnilik içerisinde de özellikle söz konusu çizgiyi ön plana çıkaran bir yaşayışın olduğu herhangi bir şehir, gerek Sünni daire içerisinde gerekse de gayrisünni çerçevede farklı mezhebi yaşayışlara da ev sahipliği yapabilir. Burada kastedilen, şehrin genel renginin ne olmaklığıdır.

Türklerin yaşam alanlarından biri olarak Horasan bölgesi, dönemin coğrafyacılarının övgü dolu sözlerine mazhar olmuş bir karakterdedir. Buna göre Horasan halkının ilme ve dine olan rağbetinden bahseden Kazvini’ye binaen, Makdisi’nin bölge halkının, mezkûr çizgiyi kastederek, doğru mezheplere sahip olduklarını aktarması mühimdir.¹⁵³ Aslında Horasan İslâm’ın ilk yayılma ve mezhepleşme dönemlerinde dış etkilere açık kozmopolit bir yer olarak Zeydiye,

¹⁵³ Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 78.

Mu'tezile, Mürchie gibi mezheplerin güç kazandığı bir bölge olmuş ancak dönem dönem güçlü olan bu akımlar zamanla etkilerini yitirmişlerdir.¹⁵⁴ Nizamülmülk'ün, devlet kademelerinde görev verilecek kimselerde Sünnilik şartı aradıklarını ifade etmesi ve görev talebinde bulunan kişinin Hanefi olduğunu yahut Horasan'da ikamet ettiğini belirtmesi üzerine kendisine talep ettiği görevin verilmesini siyasetnamesinde ifade etmesi,¹⁵⁵ Horasan bölgesinin Hanefi mezhebi ile özdeşleşmesine delil olarak getirilebilen detaylardır.

Maveraünnehir bölgesi ise, Türklerin yoğunlukla yaşadığı ve Sünni kimliği baskın diğer bir bölgedir. İslâm coğrafyacılarının, burada yaşayan halkın hayırlara rağbet eden, servetlerini medrese, kervansaray ve cihat işlerinde harcayan bir karaktere sahip olduğunu ve böyle bir karakterin de ancak mensubu bulundukları mezhebe binaen mümkün olabileceğini belirtmeleri,¹⁵⁶ bölgenin tıpkı Horasan bölgesinde olduğu gibi Sünni çizgi ile örtüşmüş yapısına işaret etmektedir.

Ortodoks İslâm'ın merkezi olanın dini temayülü çerçevesinde teşekkülü ve resmi kılınması, daha önce belirtildiği üzere, merkezi kuşağın meskun bulunduğu mahal ile yakından ilgiliydi. Türklerin İslâmlaşma serüvenleri dâhilinde, resmi yorum olarak Sünni çizgiyi belirlemelerinde de Türk nüfusun Horasan ve Maveraünnehir'de yoğunluklu olarak yaşamaları, söz konusu bağlantının somut tezahürüdür. Merkezin dinin bir yorumunu resmi kılarak göz önüne aldığı diğer bir husus ise; resmileştireceği dini temayülün kurumsallaşmış yahut kurumsallaşmaya müsait bir yapı arz etmesidir. Söz konusu kurumsallaşmaya müsait yapı ile toplum arasında bir uyumun mevcudiyeti, resmi yorumun çevre unsurlara aktarımı için işlevsel bir durumdur.

Hanefi çizginin, ilahi emri akıl ve deliller yoluyla ispat yoluna giderek, şeriati akli plana intikal ettirmesi, düşünce tarzı itibarıyla Türk çevrelerinde yayılan bir mezhep olmasını sağlamıştır. Ayrıca, durum ve ihtiyaca göre yeni hükümler vermeyi mümkün kılan yapısı, Türk Devletlerinin İslâmi düzeni zaman ve şartların ihtiyacına göre şekillendirmesini sağlamış, mezkûr çizginin devlet nezdinde resmileşmesine imkân

¹⁵⁴ Çetin, Osman, "Horasan," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c. 18, s. 238.

¹⁵⁵ Nizamülmülk, *Siyasetname: Siyer'ul-Mülük*, çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998, s. 285 – 290.

¹⁵⁶ Kara, a.g.e., s. 83- 84.

tanımıştır.¹⁵⁷ Bununla birlikte Hanefiliğin hukuki veçhesini Türk çevrelerinden alarak gelişmesi, örf ve adetlere önem vererek müsamahakâr bir yapıya bürünmesi süreci kolaylaştırmıştır.¹⁵⁸

Ortodoks İslâm'ın teşekkülünde diğer önemli bir husus, resmileştirilen yorumun devletin stratejik hedeflerine uygunluğudur. İslâmlaşma sürecinde Türklerin, dini yorumlayış tarzlarını Abbasi Hilafetine paralel kılmaları bu bağlamda anlam kazanabilir. Selçukluların hilafetin emrinde gerçekleştirdiği Fatımi ve Batınilere yönelik mücadeleleri ise söz konusu paralelliğin tezahürü olarak görebiliriz.

Yukarıda zikredilen amiller neticesinde tercih edilen dini yorumun resmi kılınması süreci, merkezi kuşağın desteğiyle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, merkezin somut desteği olarak Nizamiye Medreselerini zikredebiliriz. Bağdat, Nişâbur, İsfahan, Belh, Musul, Basra, Herat, Merv, Amül ve hatta Şiiliğin merkezi olarak kabul edilen Kum'da kurulan medreseler ismini devrin veziri Nizâmülmülk'ten almıştır. Şii Fatimilerin, Sünni Abbasiler'i ve dolayısıyla Selçukluları yıpratmak maksadıyla siyasi ve askeri faaliyetlerin yanı sıra ilmi açıdan da yoğun bir propaganda dönemine girmeleri, Sünni akideyi güçlendirmek maksadıyla bu medreselerin kurulmalarını sağlamıştır.¹⁵⁹

Fâtımîlerin Şiiliği ve kendi siyasi görüşlerini yaymak maksadıyla önce bir mescit olarak inşa ettikleri el-Ezher'i kurmaları ve daha sonra bu mescidi medreseye çevirmeleri, Nizâmiye Medreselerinin kuruluşunu tetikleyen bir unsur olmuştur. Şiiliğin gayriSünni faaliyetlerinin halk arasında karşılık bulmasını engellemek için ilk olarak inşa edilen Bağdat Nizâmiyesi'nden sonra İbnu Asâkir'in bidatçilerin sesinin kesildiğini ve sapkın inançların ortadan kalktığını ifade etmesi, medreselerin toplum içerisindeki yönlendirişini ortaya koyar mahiyettedir.¹⁶⁰

Nizamiye medreselerini daha önceki medreselerden ayıran en önemli fark, devlet eliyle kurulmuş olmalarıdır. Daha önce özel medreselere rastlanmaktayken

¹⁵⁷ Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1974, s. 68.

¹⁵⁸ Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040 – 1092)*, Tarih ve Tabiat Vakfı, İstanbul, 2002, s. 55.

¹⁵⁹ Özaydın, Abdülkerim, "Nizâmiye Medresesi", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, c. 33, s. 189-190.

¹⁶⁰ Kara, a.g.e., s. 178.

devrin siyasi, ilmi ve dini hayatı üzerinde büyük tesiri olan söz konusu medreselerin devlet eliyle teşekkülü, eğitimin dini içeriğiyle birlikte siyasi bir maksada sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Şii düşüncenin önüne bir set çekilmek amacıyla, Sünni paradigmanın gelişmesine yönelik; fıkıh, usul, kelam gibi alanların gelişmesi desteklenmiş ve mezkûr alanlarda eserler verilmiştir.

Ebu İshak eş-Şirâzî, Cüveynî, Gazalî gibi Sünni âlimlerin ders verdiği¹⁶¹ Nizamiye medreseleri kısa süre içerisinde talebelerini devlet eliyle etkin konuma getirmiş, böylece de kuruluşundaki siyasi amacı gerçekleştirmiştir. Nitekim Şirâzî'nin "Horasan bölgesine gittim, orada uğradığım hiçbir belde veya köy yok ki, buranın ya kadısı ya müftüsü yahut da hatibi benim öğrencim ya da dostum olmasın,"¹⁶² ifadesi zikredilen ifadeyi destekler mahiyettedir.

Ortodoks İslâm'ın teşekkülüne dair merkeze ait birimlerin çabaları olarak gösterilebilecek örnekler Nizâmiye Medreseleri ile sınırlı kalmayacaktır. Selçuklu devleti içerisinde Sünni olmadığı tespit edilenlerin devlet görevinden uzaklaştırılmaları; Şii gelenekten uzaklaşarak, Sünni paradigmaya hutbe ve ritüellerle katılan emirlere yüklü ücretlerin verilmesi¹⁶³ gibi faaliyetler dahi merkezin dini temayülünü resmi kılmasına yönelik verilebilecek örneklerden yalnızca birkaçıdır.

Türklerin İslâm'ı kabul edişlerinin ardından, dinin devlet nezdinde bir konuma sahip oluşu, devletin din üzerindeki tasarruf ihtiyacına sebebiyet vermiştir. Halkın kendiliğindenli İslâmlaşmasından farklı bir içerik olarak, devletin dinin yorumuna yön veriş, kabul edilen din içerisinde Ortodoks bir telakkinin doğuşuna zemin hazırlar. Ortodoks bir telakkinin teşekkülü ise, merkezin içselleştirmedeği ve sınırlarını kendi dini telakkisinin dışarısında bırakarak zorunlu olarak çizdiği heterodoks bir yorumun doğuşunu ortaya çıkarır.

¹⁶¹ Bu medreselerde ders veren önde gelen âlimlerin listesi için bkz. Çelebi, Ahmed, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınları, İstanbul, 1976, s. 251-252.

¹⁶² Kara, a.g.e., 184.

¹⁶³ Kara, a.g.e., 190.

3. Heterodoks İslâm'ın Teşekkülü

Genel kabul gören normdan farklı bir öğretiyi inancı simgeleyen heterodoksi kavramı ortodoksi kavramı gibi Latince kökenli olup; öteki, farklı, karşıt anlamında örnek¹⁶⁴ olan *hetero* ile düşünce ve inanç anlamındaki *doxa* ifadelerinin bileşiminden oluşur. Belirli bir dinin dogmalarına uygun ve doğru sayılan inanç geleneklerinden ayrılan her inanç biçimi heterodoksi olarak tanımlanır.¹⁶⁵

Heterodoksi ifadesi ele alınırken tanımlanması gereken bir diğer kavram ise şüphesiz “*herezi/ heretik*”dir. Herhangi bir dinin temel inanç dairesinden tamamen sapmış olmaklığı ifade eden ve bir nevi daire dışılığı simgeleyen herezi/heretik tanımlamaları heterodoksiden bu anlamda farklılık gösterir. Merkezi olanın dikte ettiği kurumsallaşmış dini telakkiden farklılaşan, farklı olmasına sebep unsurları asimile etmemesi nedeniyle merkezde olmayan ya da olamayanı sembolize eden heterodoksi söz konusu dairenin içerisindeydir. Çevrede yer alan, ancak hem merkez hem de –bazen- kendi dairesi tarafından ötekileşmeye maruz olmanın ifadesi olarak heterodoksi, ötekileşen fakat çevrenin de dışında kalan “*heretik*”i, konumlandırıldıkları yer itibarıyla karşılamamaktadır.

İslâm dini için düşünüldüğünde heterodoksi, temel inanç dairesinde olup, genel itikat dairesi dışında olanı tanımlar. Hristiyanlık örneği üzerinden heterodoks ve heretik kavramlarını incelemek gerekirse de, heretik kavramının Kilise’nin tam anlamıyla karşısında olanı temsil ettiğini söyleyebiliriz. Zira Hristiyanlık özelinde Kilise dışılık, din dışılığı ifadeleyen bir formülasyona sahiptir.

Nihai olarak, heterodoks ve heretik kavramlarının somut sınırları, her din içerisinde dinin bizzatı kendisinin kapsamına bağlı olarak çizilebilir. Hristiyanlık ve İslâm örneklerinde görülebileceği üzere, kurumsallaşmış her din, “dini” yahut “meşru” olmaklık sıfatlarının dağıtımını ve derecelendirmesini tek bir birime verebilir yahut birimler arasında bir paylaşımı mümkün kılabilir. Ancak her iki durumda da, “dini” yahut “meşru” olanın sınırlarının kurumsal din içerisinde tasnifi ve bu sıfatlara haiz

¹⁶⁴ Budak, *a.g.e.*, s.359.

¹⁶⁵ Emiroğlu - Aydın, *a.g.e.*, s. 646.

olmayan “öteki”leştirilmesi, tezimiz kapsamında “merkez” olandan neşet eden bir durumdur.

Tarih boyunca İslâm’ı kabul etmiş değişik etnik, kültürel ve dini kökenlere mensup toplumların, onu kendi kökenlerinden gelen birtakım inanç, kültürel aidiyet ve mitolojik unsurların etkisi altında yorumlamaları sonucu yarattıkları bir heterodoks İslâm versiyonu vardır. Bu heterodoks versiyon, tarih içerisinde çeşitli zaman ve mekânlarda değişik görüntüler sergileyen sosyolojik bir gerçeklik olarak inceleme konusudur. Türklerin İslâm’a girişleri ile oluşan bir olgu olarak “*Türk Müslümanlığı*” ise, Ahmet Yaşar Ocak’ın adlandırmasıyla, söz konusu heterodoks görüntülerden birisidir.¹⁶⁶

Göçebe Türkler arasında ve eski İslâm öncesi dini, mistik inançlar temelinde oluştuğu için Türk Müslümanlığı, çoğu yerde gelişmiş yerleşik kültür çevrelerindeki Ortodoks İslâm olgusundan farklı bir muhteva ile görüntülenmiştir. Söz konusu heterodoks Türk Müslümanlığı, Türk tarihi çerçevesinde düşünmek kaydıyla siyasi, sosyal ve teolojik olmak üzere üç boyutta irdelenebilir:

1. **Siyasi Boyut:** Ortodoks İslâm, Türk tarihinde genellikle devletin, siyasi otoritenin resmi tercihi oluşturmuştur. Bununla birlikte heterodoks İslâm genellikle siyasi otorite ile uyuşamayan sosyal çevrelerin ideolojisini teşkil eden paralel bir görünümdeydir. Heterodoks İslâm’ın bu anlamda sosyal bir zıtlaşmayı da belirlediğini ve siyasi iktidarın desteğinden mahrum olduğunu söyleyebiliriz.
2. **Sosyal Boyut:** Ortodoksinin sosyal tabanı, tepede siyasi iktidar olmak üzere, bürokrasi ve şehirli halktır. Bu nedenle ortodoks İslâm’ın çoğunlukla yerleşik çevrelerin dini tercihi olmasına karşılık, heterodoks İslâm büyük çapta konar-göçer çevrelerin inancını oluşturur.
3. **Teolojik Boyut:** Ortodoks İslâm’ın Kuran ve Sünnet temeline dayalı gelişmiş, sistematik ve yazıya geçmiş bir teoloji ortaya koymasına rağmen,

¹⁶⁶ Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkiye’de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar (Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 17.

heterodoks İslâm sistematik olmayan, mitolojik, senkretik ve sözlü/şifahi bir teoloji, daha doğrusu bir inanç mozaïği oluşturmıştır.¹⁶⁷

Heterodoks olarak nitelendirilen İslâm görüntüsünün; siyasi, sosyal ve teolojik olmak üzere üç boyut göz önüne alınarak incelenmesi, konunun bütüncül olarak kavranılması açısından önem arz etmektedir. Söz konusu unsurlar, daha önce zikredildiği gibi, her dinin kendi kapsamına bağılı olarak yapılabilecek tasniflerin İslâm dairesi içerisindeki belirleyici öğeleridir. Zikredilen boyutların gösterdiği başka bir nokta ise; heterodoks olarak nitelendirilen mezkûr İslâm görüntüsünün, göçebe Türkler arasına dışarıdan getirilmediği yahut o zamanki İslâm dünyasında mevcut bir takım heterodoks mezhepler gibi uzun süren teolojik tartışmaların neticesi olarak oluşmadığıdır. Okuma-yazma bilmeyen, hayvan sürülerinin etrafında sürekli yer değiştiren göçebe Türk topluluklarının arasında gelişen; gerek dayandığı sosyal taban gerekse bu tabanın yapısal nitelikleri ve buna bağılı hayat tarzının oluşturduğu yorum itibarıyla Ortodoks olarak nitelendirilen İslâm görüntüsünden farklılaşan söz konusu heterodoks İslâm'ın üç temel karakteristiğini ise şöyle sıralayabiliriz:

- 1- **Bağdaştırmacı:** Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar, geniş bir zaman ve mekân sürecinde İslâm'dan önce Türklerin; atalar kültü, tabiat kültürleri gibi bazı inançların veya sonradan kabul ettikleri Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Zerdüştilik, Hristiyanlık, Musevilik gibi birçok dini ve mistik kültür kalıntılarının, senkretizm olarak da ifade edilebilen yüzeysel bir İslâm ile karışmasıdır. Bu özelliği heterodoks İslâm'ın ulaştığı her yerde çok geniş bir inanç yelpazesini kolayca özümseyerek bünyesine katmasını sağlamıştır. Fuad Köprülü'nün tespitiyle söz konusu bağdaştırıcı karakter, Osmanlı fetihlerinin ilerlemesine yardımcı olmuş; Yesevi, Kalenderi, Haydari dervişlerin öncülüğünde, gayri Müslim halkın Müslümanlaşmasında kritik bir işlevsellik göstermiştir. Zira söz konusu dervişlerce, eski yerel inanç ve ritüeller özümşenerek yeni dinin kabulü ve uygulanışı için kolay bir yorum oluşturulmuştur.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Ocak, *a.g.e.*, s.18.

¹⁶⁸ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 76-79, 101-103.

2- Mesihanik: Ezilmiş, haksızlığa uğramış, hor görülmüş bir toplumsal psikoloji temelinde gelişen, günün birinde onu bu durumdan kurtarıp özlediği yepyeni bir düzene, bir yeryüzü cennetine kavuşturacak ilahi bir şahsiyetin, karizmatik bir liderin geleceğine inanır. Tarih boyunca heterodoks Türk Müslümanlığı'na mensup çevrelerin merkezi yönetimlere, siyasi iktidar odaklarına karşı geliştirdikleri bütün siyasi, sosyal hareketler, istinasız bu mehdici yahut mesihanik karakteri ortaya koyar.¹⁶⁹ Eski Mezopotamya kökenli İran mesihanik kültürünün bir katkısı olabilecek olan bu karakter; 9. ve 10.yüzyıllarda Orta Asya'daki, 13.yüzyıldan itibaren de Anadolu ve Balkanlardaki merkezi yönetimlere karşı gerçekleştirilen bir takım dini, sosyal halk hareketlerinde çok belirgin bir biçimde ortaya çıkar. 13.yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki Babailer İsyanı, 15.yüzyılda Balkanlardaki Şeyh Bedreddin İsyanı ve 16.yüzyıl Anadolu isyanlarının önemli bir kısmı, bu heterodoks İslâm yorumunun sergilediği mesihanik karakteri yansıtan isyanlardır.¹⁷⁰ Ayrıca bu karakter Ortodoks İslâm'da da bulunmakla beraber bu kadar güçlü ve temel nitelikte değildir.

3- Mistik: Bu durum, onun hem bizzat tasavvufi bir yapı arz etmesi, hem de İslâm öncesi döneme ait mistik bir temel üzerine oturmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Mistik yapı arz eden bu görünüm, 11.yüzyıldan itibaren Ahmed-i Yesevi ve kendisinden önce ve onun zamanında yaşamış, isimlerini her zaman bilmenin mümkün olmadığı, ancak Horasan Melâmetiye okulu olarak nitelendirilebilecek sufilerin propaganda ettiği popüler tasavvufun yoğurduğu bir Müslümanlık anlayışıdır. Söz konusu mistik karakter, heterodoks kanalın günümüzde dahi varlığını koruyabilmesini sağlayacak denli güçlü bir yapıyı barındırır.¹⁷¹

¹⁶⁹ Ocak, *a.g.e.*, s. 19. Osmanlı Devleti'ndeki mesihanik karakterli dinî hareketler için bkz. Coşkun, Ali, *Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996, s. 212-310.

¹⁷⁰ Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm / Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, s. 47.

¹⁷¹ Ocak, *a.g.e.*, s. 45.

İslâm'ın heterodoks yorumuna temel rengini veren bir özellik olması nedeniyle mistik karakter, üzerinde daha fazla durulmayı hak ediyor görünmektedir. Karahanlılar'ın İslâm'ı ilk kabul ettikleri dönemi menkıbevî bir tarzda ele alan Tezkire-i Satuk Buğra Han, söz konusu mistik karakterin İslâmlaşmanın başladığı döneme ait bir özellik olmasından da öte, İslâmlaşmayı başlatan bir özellik olduğuna işaret etmektedir. Buna göre, Satuk Buğra Han'ın Müslüman oluşu, sufilerin mürşidi kabul edilen Hızır'la karşılaşmasına bağlanmış, İslâm olmaya dair yaşam tarzı da sufi bir karakterle özdeşleştirilmiştir.¹⁷² Müslümanlığa ilk geçişin mistik bir karakterle sağlanmış olması, çevrenin dini telakkisinde etkin rol oynamış dolayısıyla da heterodoks yorumun belirleyici bir unsuru olmuştur.

İslâm'ın kabulüne binaen, Ahmed-i Yesevi ve özellikle haleflerinin Çin Türkistanı, Maverünnehir ve Harezm gibi Orta Asya'daki çeşitli bölgelerde yaşayan Türk toplulukları arasında heterodoks bir nitelik kazanmış olan İslâm yorumunu yerleştirmede oynadıkları rol, Türk tarihinde dini ve kültürel anlamda bir kırılma noktası oluşturmuştur diyebiliriz. Bu dini ve kültürel kırılmanın tezahürleri olarak oluşan tarikatlara değinmek, heterodoks yorumun somut örnekleri olması bakımından mühimdir. Aşağıda aktaracağımız üç tarikatın genel özelliği Horasan Melametiliği çizgisinde olmaları, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan kanal içerisinde İslâmlaşmayı halk nezdinde sağlamaları ve çevrenin dini yaşayışını sembolize etmeleridir.

a. Yeseviler

Şeyh Ahmed-i Yesevi (v. 1167) tarafından Maverünnehir'de Horasan Melametiliği çizgisinde kurulan bu Türk tarikatı, göçebe Türk boylarının sosyo-kültürel yapılarına uyarlanmış ve eski Türk inanç ve geleneklerine karışmış bir mahiyete büründü. Yesevilğin Orta Asya'da Yusuf Hemedâni'nin Ahmed-i Yesevi üzerindeki etkisiyle başlayan macerası, Anadolu'nun İslâmlaşmasında Ahmed-i Yesevi'nin öğrencileri ile gelişti. Bu anlamda mezkûr coğrafyanın çevre bağlamında İslâmlaşması büyük oranda bu tarikatın çabalarıyla diyebiliriz.

¹⁷² Aziz, Seyfeddin, *Türklerin Müslümanlığa Geçişi: Satuk Buğra Han*, çev. Rukiye Hacı, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2002, s. 403 – 408.

Yesevilik üzerine en ciddi tetkikler şüphesiz ki Fuad Köprülü tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak Köprülü'nün de Yesevilik üzerindeki çalışmalarını iki kısma ayırmak gerekir. Buna göre ilki 'Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar' isimli çalışmasındaki yaklaşım tarzıdır. Burada Köprülü, Yeseviliği Nakşibendi süzgecinden geçmiş Sünni karakterli ve merkezi bir tarikat olarak ele alır.¹⁷³

Nakşibendi kaynaklarının dışına çıkarak yaptığı araştırmalar doğrultusunda yazdığı İslâm Ansiklopedisi'nin 'Ahmed Yesevi' maddesi ise, Köprülü'nün görüşlerinin ikinci evresini oluşturur. Köprülü ikinci evreye geçişini ise şu cümlelerle tanımlar:

“Burada, Yeseviye Tarikatının hakiki mahiyeti ve karakteri hakkındaki eski görüşlerimi düzeltmek icab ettiğini söylemeliyim: iptida, yesevilikten çıkan ve Maverâünnehir'in 15.-16. asırlardaki mutaassıp muhitinin tesirini taşıyan Nakşibendi Tarikatına mensup müellifler, büyük pirleri Ahmet Yesevi hakkında birtakım şeyler yazmışlardır ki, ona ait eski kaynaklar bunlardır. Bu müellifler, Yesevilğin ilk şeklini ve Ahmed Yesevi'nin hakiki şahsiyetini tarihi realiteye uygun olarak tasvir etmemişler, kendi arzu ve temayüllerine göre, hakikati tamamiyle değiştirmişlerdir, Yesevilğin ilk yayıldığı göçebe Türk muhitlerinin icapları ve din değiştirme psikolojisinin umumi kaideleri göz önüne getirilince, buna imkân olmadığı anlaşılır. Esasen, bu sonraki Nakşibendi müelliflerinin bütün tahriflerine rağmen, Yesevilğin göçebe Türk muhitlerine intibak ettiği eski Türk paganizminden birçok şeyler aldığı ve ayinlerinde, göçebe örfüne uygun olarak, kadınlarla erkeklerin beraber bulunduğu, eski Şamani ayinlerinde olduğu gibi, musiki, şiir ve raksların ihmal edilmediği, onların yazılarından dahi istidlal edilebiliyor. Esasen, Türklerin eski dini ananelerine bu suretle tetabuk etmese, Yesevilik halk arasında böyle süratle yayılmaz ve İslâmlaştırma rolünü asla oynayamazdı.”¹⁷⁴

Bu açıklamalara binaen Yesevilğin dini ritüelleri yerine getirme noktasında aktaracağımız diğer iki tarikatla yakın bir çizgide olduklarını ifade ederek, İslâmlaşmayı daha çok sözlü kültür aktarımı ile gerçekleştirdiklerini belirtmek gerekecektir.

¹⁷³ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 114 – 118.

¹⁷⁴ Köprülü, Fuad, “Ahmed Yesevi”, *İA*, MEB Yayınları, İstanbul, 1978, c.1., s. 212.

b. Kalenderiler

Dünyayı ve dünyevi değerleri umursamayan, içinde yaşadıkları toplumun, toplumsal düzenin inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu kılık, kıyafet, tutum ve davranışlarıyla günlük hayata yansıtan sufi topluluğu olarak Kalenderiler, Orta Asya ve İran'da Horasan Melametiliği'nden kaynaklanan bir akım olarak Cemaleddin Savi (v.1233)'nin gayretiyle bir teşkilatlanmaya kavuştu.¹⁷⁵

Kalenderi dervişleri zamanının diğer tarikat mensupları gibi Moğol İstilasından kaçarak kalabalık gruplar halinde Anadolu'ya girdiler. Köprülü Kalenderileri gerçek anlamda bir tasavvuf kültüründen yoksun maceraperestler, Anadolu köy ve kasabalarını dilenerek dolaşan, Hint kökenli bir takım fikir ve inançlar taşıyan kimseler olarak tanımlamıştır.¹⁷⁶

Kalenderilerin yaşam tarzı hakkındaki bilgiler; bekâr yaşadıkları, zamanın ve mekânın ahlaki kurallarına ve şer'i kaidelerine riayet etmedikleri, farklı kıyafetler giydikleri ve özellikle de 'çârdarb' adı verilen saç, sakal, bıyık ve kaşlarını tamamıyla kazıttıkları yönündedir. Ayrıca Kalenderilerin, şehirlere alınmamaya çalışıldığı, iş ve yaşam alanlarının köylere aktarılmasına yönelik planlar üretildiği ifade edilmektedir.¹⁷⁷ I. Alâeddîn Keykûbad zamanında Kalenderilerin toplatılarak maden ocaklarında yahut buğday tarlalarında çalıştırıldığı bilgisi¹⁷⁸ dini inanç yönünden farklılaşan bu grupların merkezden uzak tutulma çabalarının somut bir delili gözükmemektedir.

c. Haydariler

Kutbüddin Haydar'ın kurduğu Haydarilik, İslâmlaşma sürecinde Anadolu'daki en faal tarikatlerden biridir. Kutbüddin Haydar ve dervişleri hakkında bilgi veren kaynaklar Haydar'ın sakallarını kesip bıyıklarını bıraktığını, Haydarî dervişlerin ise kulaklarına, bileklerine, boyunlarına ve ayaklarına 'Tavk-ı Haydari' denilen demir

¹⁷⁵ Azamat, Nihat, "Kalenderiye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, c.24, s. 253.

¹⁷⁶ Köprülü, *a.g.e.*, s. 37.

¹⁷⁷ Ocak, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996, s. 68.

¹⁷⁸ Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, 118.

halkalar taktıklarını, bunların yersiz yurtsuz gezginci dervişler olduklarını, yalınayak dolaştıklarını, sırtlarına keçeden yapılmış bir abâ, başlarına keçe külâh giydiklerini bildirir. Ayrıca bu dervişlerden bazıları daha sonraki dönemlerde esrar gibi uyuşturucu maddeler de kullanmışlardır.

Kalenderilerde çârdarb (saç, sakal, kaş ve bıyıkları tıraş etme) esas olduğu halde Haydarîler bıyıklarını kesmemek suretiyle onlardan ayrılmaktaydılar. Diğer heterodoks zümrelerde görüldüğü üzere, genel kabulün dışındaki söz ve davranışlara sahip olmaları onların şehirlerden uzak tutulmasına neden olmuştur.¹⁷⁹

Anadolu'da bulunan Haydarî dervişlerini genişçe tasvir eden Vâhidî'nin verdiği bilgiye göre Haydarî dervişlerinin bıyıkları dudaklarını örtmekte, başlarında bir tutam saç, kulaklarında kalaydan bir küpe ve ayaklarında da zincir vardır. Yanlarında bir çan asılı olup raks ettikleri zaman acayip sesler çıkarır, yarı çıplak dolaşırlar. Haydarîler'in kılık ve kıyafetlerinin yorumunu yapan Vahidî bunların her birinin simgesel bir değeri olduğunu belirtir. Boyunlarındaki halka Haydar'ın (Hz. Ali veya Kutbüddin Haydar) kulu olduklarına, başlarındaki bir tutam saç, rakibini mağlûp eden bir pehlivan gibi nefislerini yenmiş olduklarına, kulaklarındaki küpe her söze kulak vermediklerine, ayaklarındaki zincir bâtil yolda yürümediklerine işarettir. Açlıkla nefislerini karınca haline getirdiklerini söyleyen Haydarîler yüzü ayna gibi kabul ettikleri için sakallarını tıraş eder, fakat Haydar bıyıklı olduğu için bıyıklarını kesmezler. Yanlarına astıkları küçük çanlar dervişlerin birbirinden uzak düşmemeleri ve aralarındaki irtibatı korumaları içindir. Diğer tarikat mensuplarının namaz kılmalarına, oruç tutmalarına ve evrâd okumalarına karşılık Haydarîler niyazla meşgul olduklarını, cehennem azabı akla gelince de Allah'ın affına ve lütfuna güvendiklerini söylerler.¹⁸⁰

Çevrenin dini yaşayışı dairesinde kalan bir tarikat olarak Haydarîlerin Merkezi kuşak tarafından reddi, onların kenar mahalleler ve sokaklarda ikametinin sağlanması şeklinde gerçekleşmiş, aktarılan bilgilere göre, gerek Safevi Devleti içerisinde Şah Abbas tarafından, gerekse de Anadolu coğrafyası içerisindeki tekke ve hankâhları

¹⁷⁹ Ocak, *a.g.e.*, s. 155.

¹⁸⁰ Azamat, *a.g.m.*, s. 78.

Anadolu emirleri tarafından kapatılarak kurumsallaşan bir sürece girmelerine müdahale edilmiştir.

Ortodoks İslâm'ın teşekkülü ile birlikte düşünüldüğünde, İslâm'ın Türkler arasındaki yayılışının merkez ve çevre öğelerine ait olmak üzere iki farklı görünüme büründüğü aşikârdır. Merkezdeki görünüm, başta siyasi olmak üzere birçok faktörün etkisi altında şekillenirken, çevrenin dini temayülü, kültürleşmenin doğal bir sonucu olarak merkezin dışarıda bıraktığı unsurların etkisiyle şekillenmiştir. Çevrenin dini yorumunun heterodoks ismi altında zikredilmesi ve isimlendirmenin yapıldığı sınırlar dâhilinde tutulması bir takım devlet kaynaklı müdahalelerle sağlanmıştır. Örnek olarak zikredilen üç tarikatın da merkezi sembolize eden şehir hayatı içerisinde yer bulamamaklığı, yaşam hakkının köy gibi merkezden uzak birimlerde tevdi edilmesi çevreye yönelik somut birer merkez müdahalesidir. Ancak konunun etraflı tahkiki sonuç bölümüne bırakılacaktır.

SONUÇ

Kim cennetten uzaklaştıkça fırtınanın şiddetinin bu denli artacağını tahmin edebilirdi ki? Bu söz, birçok kuramcının ulus kavramını ahir zamana ait bir kabus olarak algılamakla kalmayıp, bu kabusu bir soteriolog vazifesiyle ortadan kaldırma çabası içerisine girdiğinin Anderson örneğinde tezahürüdür. Ulus kavramının kullanımını bir kâbusu hatırlatmaktan öte tarzda ele almaya çalışmak, tezimiz boyunca karşılaştığımız en ciddi sıkıntılardan biri olmakla birlikte bu durum bizim milliyetçilikler bahsine derinlemesine girmemize neden oldu. Daha önce kullandığımız şekliyle, terminolojik bir kaosa girişi ifade eden bu durum, ulus izahları yaparken göze almamız gereken bir nokta olarak hala karşımızda duruyor. Kaos, her bir milliyetçiliğin kendi içerisinde farklı roller atfettiği yeni ‘ulus’larla büyüyor. Günümüz itibarıyla bu büyüme nihayete erecek gibi görünmese de, büyümenin bir tasnif dahilinde belirli kalıplara dökümü bir nebze olsun önümüzü görmemizi kolaylaştırıyor.

Konumuz önündeki mezkur sisi dağıtmak ve ilerlemek için herhangi bir tasnife ihtiyacımız ciddi boyuttaydı. İhtiyacımızı gidermek için ise ya yeni bir tasnifi bizzat kurmaya çalışacak yahut da mevcut tasnifleri uyarlama gayreti içerisine girecektik. İlki konumuzu temel iddia ve çerçevesinden çok ötelere taşımaya neden olacak bir zaman ve çaba gerektiriyordu. Sadece okuma ve analiz etme gayretinin herhangi bir tasnif için yeterli olamayacak oluşu, bizi ikinci yolu tercih etmeye sevk etti. Özkırımlı’nın kullandığı tasnifin, ulus kâbusunda bizim için işlevsel bir nitelik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Aslında sorun, kâbusun varlığından öte neye binaen varlığını koruduğu olsa da kavramın tez kapsamında ele alınışı, modern yahut etno – sembolcü izahların tamamıyla birebir örtüşüyor diyemeyiz. Tezimizin oturduğu kavramsal çerçeve dahilinde ulusu, yapılan tasnif içerisinde herhangi bir ögeye aynıyle eklemek bizim için yeterli değildi. Zira ulus bizce tasnifin/tasniflerin tüm unsurları arasında rahatlıkla gezinebilen hareketli bir öge. Onun bu hareketliliği, ele alınıp bir noktaya sabitlenebilmesini epistemik bir imkansızlığa sevk ediyor. Bu nedenle yapmaya çalıştığımız onun durduğu mevkiye nokta atışı yapmaktan öte, hareket alanını kalın çizgilerle betimlemek oldu.

Şüphesiz ki bize ait olan kalın çizgiler, bir tasnifi kabul edişin yok ettiği orijinallik kaygısını yeniden diriltti ve hareket alanımızı daha da netleştirdi.

Gösterilen tüm çabanın mezkur kaosa bir tuğlanın da tarafımızca konulduğu anlamına gelip gelemeyeceği elbette metnin ikinci yazarı olarak okuyucuya ait. Bir tuğla koyarak yeni bir toz bulutu meydana getirmiş olabiliriz yahut bu çaba ayağımızın bastığı yeri sağlamlaştırmak ve bakışı netleştirmek için biraz daha yükselmek anlamına gelebilir. Her iki durum ve sonucu da sosyal bilim ve sosyal bilimcinin kaderi sayılabilecek bir sürünceme olarak görüyoruz.

Kavrama geri dönersek, ulusu bir üreti kabul ediyoruz evet, ‘muhayyile’ ifademiz buna dayanıyor, ancak bu üretinin yalnızca modern döneme ait bir unsur olmaklığı tartışılır bir noktada duruyor kanaatimizce. Zira burada etno – sembolcü izahla üretilen bir kavram olarak ulusun, tarihsel arka planı içerisinde ve kültürel devamlılığına atfen gerçekleştiğini düşünüyoruz. Bu durumda ulus, kökeni daha derine dayalı belirli bir şablon üzerinde merkez tarafından kendisine yöneltilen işlevleri yerine getirmek maksadıyla araçsal bir mantıkla üretiliyor oluyor. Söz konusu kalın çizgiyi etno – sembolcü ve modernist yaklaşımlar içerisinde geçirerek çiziyoruz ve ilkçi yaklaşımı salt antropolojik kullanımlar için yeterli bulup çizgimizin dışında tutuyoruz. Ulusun hareketini yatay düzlemde üretilen ancak dikey boyutta şekillenen bir hal alması, söz konusu alana bağımlı olarak mümkün oluyor.

Belirli bir şablon dâhilinde ifadesi ise zihniyet kavramının durduğu noktayı ele almamız açısından mühim. Zira ulusun düzlemsel şekillenışı, zihniyete sıfat olarak eklemlenmesiyle başlıyor. Söz konusu eklemlenme ise ulusun hareket alanını sabitleyip kavramsal izahın kullanımında önemli bir yardım oluşturuyor. Sembolik etkileşimci bir tarzda kendiliğindenli bir yapı görünümüyle karşımıza çıkan zihniyet, bu anlamda sosyal ben ifadesinin tezahürü işlevini görüyor.

Sosyal ben ifadesinin zihniyet kavramıyla mündemiç kullanımı kavramsal alanda yaşadığımız zorluklarla paralel bir nedene bağlı olarak şekillendi. Her ne kadar sembolik etkileşimciliği zihniyet kavramını inşa ederken dayandığımız bir teori olarak kullansak da, zihniyetin toplumsal bir izaha araç oluşu, onun yine toplumsala sirayet eden bir kavramla özdeşleşmesini gerektirdi. Sosyal ben’in ve oluşum dinamikleri

olarak zikredilen ögelerin bu anlamda söz konusu sirayeti gerçekleştiren unsurlar olarak vazife gördüklerini ifade etmemiz gerekiyor.

Ulus, zihniyet ve ulus zihniyet ögelerinin oluşturduğu kavramsal çerçevenin bir sonraki adımını ise, pratik alanın söz konusu çerçeveye yerleştirilmesini ifade eden koordinatsal düzlem gerçekleştirdi. Yatay ve dikey olarak adlandırdığımız bu düzlem, dinin ulus zihniyet bağlamındaki yorumunu mümkün kılmaktadır diyebiliriz.

Ulusun üzerinde yükseldiği ve inşa edildiği bir alan olarak zihniyet, yatay ve dikey boyutların hareket alanlarını belirleyici bir noktada duruyor. Zihniyetin kendiliğindenli yapısı, yatay boyutun kendiliğindenli kültürleşme süreciyle örtüşürken, zihniyetin merkez unsurlar tarafından ulusa dönüştürülmeye çalışıldığı alan olarak dikey boyut devreye giriyor.

Yatay boyutun, toplumsal akış sürecinin merkezce müdahale edilmeyen bir noktada gerçekleşmesi, Türklerin İslâmlaşma sürecinde Orta Asya topraklarından Anadolu'ya uzanan serüvenleri kapsamında pratik olarak tecrübe edilebilir mahiyettedir. Buna göre mezkûr süreç, kültürleşme olgusuyla izah edilebilir.

Söz konusu İslâmlaşmanın gerçekleşmesi sırasında merkez unsurlarının müdahalesi ise, bir ulus projesinin yahut muhayyel bir cemaat inşasının doğal bir süreci olarak dikey boyut içerisinde gerçekleşiyor. Bu durum, dini telakki içerisinde ortodoksi ve heterodoksi isimlerini verdiğimiz iki temel yorumun oluşmasına ve kurumsallaşmasına neden oluyor diyebiliriz. Ortodoks teşekkül, merkez unsurların ulus projelerinin olumlu sonuçlanmasının bir tezahürü iken, heterodoks teşekkül bu müdahalenin geçerli olamadığı bir alan olarak çevreye ait kılınıyor. Her iki teşekkülün kurumsallaşması ifadelendirildikleri alan içerisinde mümkün olurken, birine ait sınır diğerinin alanı ile çizilebilir oluyor.

Dinin ulus zihniyet bağlamında yorumu, kapsamı itibariyle ulus projesinin din alanındaki tezahürünü ele almaya çalışması itibariyle belirli problemleri beraberinde getiriyor. En temel problemlerden biri olarak isimlendirmelerin hangi gruba ait oldukları bu meyanda zikredilebilir. Örneğin Oğuz ifadesi, dikey boyuta ait bir tanımlama olarak mı yahut yatay boyutun bir isimlendirmesi olarak mı ele alınacaktır?

Tezimiz kapsamında böyle bir sorun, merkez yahut çevre öğelerin sınırlarına girebildikleri oranda geçerlidir. Oğuz kimliği herhangi bir müdahalenin şekillendirdiği bir isimlendirme olarak görülmemektedir. Bu durumda hem çevreye hem de merkeze ait bir tanımlama olarak ele alınabilir diyebiliriz.

Netice olarak dinin ulus zihniyet içerisindeki yorumu, yatay boyut üzerinde gerçekleşen kültürleşme hareketinin, dikey boyut düzleminde merkezi unsurlar tarafından şekle büründürülmesiyle mümkün olmaktadır. Kurulan bu koordinat, yorumun netliğini ve sınırlarını belirlemede yardımcı bir düzlemdir.

BİBLİYOGRAFYA

- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. Osman Akınhay, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.
- Arlı, Alim, “Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c.2, sayı 1, 2004.
- Armstrong, John, *Nations Before Nationalism*, University of North Carolina Press, 1982.
- Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992.
- Aslantürk, Zeki - Amman, Tayfun, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1999.
- Assmann, John, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Azamat, Nihat, “Kalenderiye”, *DİA*, TDV Yayınları, c. 24, İstanbul, 2007.
- Aziz, Seyfeddin, *Türklerin Müslümanlığa Geçiş: Satuk Buğra Han*, çev. Rukiye Hacı, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2002.
- el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
- van den Berghe, Pierre, *The Ethnic Phenomenon*, New York, Elsevieri, 1978.
- Birkök, Mehmet Cüneyt, *Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994.
- Bouthoul, Gaston, *Zihniyetler: Kişi ve Toplum Açısından Zihin Yapılarına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1975.
- Brass, Paul R., “National Power and Local Politics in India”, *Modern Asian Studies*, vol. 18, 1984.
- _____, *Theft of an Idol: Text and Context in the Representation of Collective Violence*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

- Breuilly, John, *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1993.
- _____, “Nation and Nationalism in German Society”, *The Historical Journal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2005.
- Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005.
- Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Chatterjee, Partha, *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler*, çev. İsmail Çekem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Cohen, Bernard, “Paradigms and Models”, *Encyclopedia of Sociology*, vol 3, Macmillan Refence, New York, 2000.
- Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
- Coşar, Fatma M., *Din Savaşları*, Büke Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Coşkun, Ali, *Osmanlı Dönemi Dinî “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996.
- Çelebi, Ahmed, *İslâm’da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınları, İstanbul, 1976.
- Çetin, Osman, “Horasan,” *DİA*, TDV Yayınları, c. 18, İstanbul, 1998.
- Davutoğlu, Ahmet, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Divan Dergisi*, sy. 2, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, Ankara, 1966.
- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

- Elibol, Sadettin, *İlim ve İdeoloji*, Birlik Yayınları, Ankara, 1980.
- Emiroğlu, Kudret - Aydın, Suavi, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.
- Erdemir, Burak, *Avrupa Kimliği: Pan-Milliyetçilikten Post-Milliyetçiliğe*, Ümit Yayınları, Ankara, 2005.
- Ergun, Doğan, *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik: Bütün Olarak Kişilik ve Göreli Olarak Kimlik*, İmge Kitapevi, Ankara, 2000.
- Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Günay Göksu Özdoğan, Büşra Ersanlı Behar, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- Göka, Erol, *İnsan Kısım Kısım: Toplumlar, Zihniyetler, Kimlikler*, Aşina Kitaplar, Ankara, 2006.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun, *Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.
- Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, Ankara, 1987.
- Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî Dinî Kültürel ve Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve diğer., Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985.
- Haviland, William, *Kültürel Antropoloji*, çev. Hüsamettin İnaç, Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.
- Heper, Metin, "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Çevre İlişkisi," *Toplum ve Bilim*, 9-10, Bahar Yaz, 1980.
- Hobsbawm, Eric J. - Terence, Ranger, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.
- Hobsbawm, Eric J., *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.
- Hogg, Michael, *Sosyolojik Açından Grupla Bütünleşme*, çev. Aliye Mavili Aktaş, Sistem Yayınları, İstanbul, 1997.
- İsen, Galip-Batmaz, Veysel, *Ben ve Toplum*, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2006.

- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, İz Yayınları, İstanbul, 1995.
- Keser, İnan, “Kültürel Olanın Tanımlanmasında Politik Etkiler”, *Düşünen Siyaset*, sy. 17.
- Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Köprülü, Fuad, “Ahmed Yesevi”, *İA*, MEB Yayınları, c.1, İstanbul, 1978.
- _____, *Anadolu’da İslâmiyet*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003.
- _____, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1976.
- _____, *Türkiye Tarihi: Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul, 1923.
- Kroeber, A.L.-Kluckhohn, Clyde, *Culture*, Vintage Boks, New York, 1963.
- Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. bs., Alan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Layder, Derek, *Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2006.
- Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- Mardin, Şerif, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, haz. Mahmut Ali Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Mesudî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2004.
- Mucchielli, Alex, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- Nizamülmülk, *Siyasetname: Siyer’ul-Mülük*, çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.

- Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040 – 1092)*, Tarih ve Tabiat Vakfı, İstanbul, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
- _____, *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar (Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- _____, *Türkler, Türkiye ve İslâm/Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Odekunle, Jeleel, *Nijerya'da Yoruba Kabilesi'nin Aile Yapısı*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim, “Nizâmiye Medresesi”, *DİA*, TDV Yayınları, c. 33, İstanbul, 2007.
- Ozankaya, Özer, *Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür*, Ankara, 1971.
- Özkırımlı, Umut, *Milliyetçilik Kuramları*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.
- Paksoy, Hakan B., *Etnik ve Toplumsal Kimlikler Nasıl Oluşur?*, Karam Yayınları, Çorum, 2005.
- Sezen, Yümni, *Çağdaşlaşma, Yabancılaşma ve Kimlik*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.
- Shils, Edward, *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi on His Seventieth Birthday 11th March 1961*, Kegan Paul International, London, 1961.
- Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- Smith, Anthony D., *Nationalism*, 1994.
- Sözen, Edibe, “Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması”, *Türkiye Günlüğü* 33, Mart-Nisan 1995.

- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Touraine, Alain, *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Turan, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2005.
- _____, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yayınları, Ankara, 2004.
- _____, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1994.
- Ülgener, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Derin Yayınları, İstanbul, 2006.
- _____, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Derin Yayınları, İstanbul, 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1974.
- Wallace, Ruth A.- Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Gelenegin Geliştirilmesi*, çev. Leyla Elburuz- M.Rami Ayas, Punto Yayıncılık, İzmir, 2004.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.
- Yörükân, Turhan, “Temel Şahsiyet ve Kültür”, *Sosyoloji Dergisi*, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1942.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Bursa 1983

Öğr.Gördüğü Kurumlar	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	: 1997	2000	Bursa İmam Hatip Lisesi
Lisans	: 2000	2004	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	: 2006	2008	

Doktora :

Medeni Durum : Evli

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi : İngilizce (iyi), Arapça (orta)

Çalıştığı Kurum (lar) : **Başlama ve Ayrılma Tarihleri** **Çalışılan Kurumun Adı**

1.

...

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar :

Aldığı Ödüller :

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar: Bilim ve Sanat Vakfı 18. Öğrenci Sempozyumu

Yayımlanan Çalışmalar

:

Diğer :

2008-10-26-İmza
Hatice Kübra Yücedoğru