

**T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

Çağatay SARP

**SOSYO-KÜLTÜREL BÜTÜNLEŞME AÇISINDAN FARKLILIKLARIN BİR
ARADA YAŞAMASINDA DİN OLGUSUNUN YERİ
ŞANLIURFA İLİ ÖRNEĞİ**

Doktora Tezi

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. İbrahim MAZMAN**

Kırıkkale - 2016

KABUL - ONAY

Doç. Dr. İbrahim MAZMAN danışmanlığında Çağatay SARP tarafından hazırlanan “Sosyo-Kültürel Bütünleşme Açısından Farklılıkların Bir Arada Yaşamasında Din Olgusunun Yeri -Şanlıurfa İli Örneği-”adlı bu çalışma jürimiz tarafından Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir. .../.../2016

(Başkan)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.
.../.../2016

Enstitü Müdürü

KİŞİSEL KABUL

Doktora tezi olarak sunduğum ‘‘Sosyo-Kültürel Bütünleşme Açısından Farklılıkların Bir Arada Yaşamasında Din Olgusunun Yeri –Şanlıurfa İli Örneği-’’ adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu beyan ederim.

.../.../ 2016

Çağatay SARP

ÖNSÖZ

Son yüzyıllarda toplum hayatında vuku bulmakta olan sert değişim hareketleri ve bünyesinde kimi kopuşları da ihtiva eden dönüşümler, sosyo-kültürel bütünleşmenin korunmasını ve / veya tesisini çağımız toplumlarının en mühim meselelerinden biri haline getirmiştir. Literatürde “*integration*” olarak anılan bütünleşme kavramı esasında bu kelimenin bizdeki karşılığı olan “entegrasyon” ile anlamını tam olarak bulamamaktadır. Genel olarak Batı toplumlarının birlikteliğe bakış açısı Doğu toplumlarının -bilhassa da Müslüman toplumların- duygu ve düşünceleriyle tam olarak aynı noktayı işaret etmemektedir. Kaldı ki bütünleşme meselesini gündeme taşıyan şartlar Doğu ve Batı toplumları için oldukça farklıdır. Ancak uluslararası düzlemde belirleyici güçte yerli bir akım imkânına henüz kavuşamamış olan Türk sosyolojisi kendi toplumunun meselelerini bu gibi Batılı kavramlarla tartışmanın çıkmazlarını bir müddet daha sırtında taşıyacak gibi görünmektedir.

Türk toplum hayatında sosyo-kültürel bütünleşme konusu üzerinden yürütülecek bir tartışmada tarihi alt yapı ve toplumun genel olarak din ile irtibatı göz önüne alındığında, dinin yerinin birincil seviyede öneme sahip olduğu düşünülmektedir. Araştırmanın örnekleme konumundaki Şanlıurfa'nın ise aynı inanişaya mensup farklı etnik kökene sahip grupları bir arada barındırması ve şehrin din ile olagelen kadim bağları birlikte yaşam adına dikkat çeken bir görünüme sahipken, akademik ilgiyi de fazlasıyla hak eden bir vaziyet arz etmektedir.

Araştırmaya başlarken konuya olan ilgimizi dile getirdiğimizde en başta Urfalıların son derece samimi ve yardım sever tavırlarıyla karşılaşmıştık. Araştırma müddetince hemen her görüşten ve konumdan Urfalı önyargılardan azade olarak bizi gerçek olanı görüp bilgi üretmemizde desteklemiş, katkılarıyla teşvik etmişlerdir. Hepsine ayrı ayrı şükranlarımı sunarım. Ve elbette araştırmamı yapmam için beni cesaretlendirip yol gösteren hocalarım Prof. Dr. Dolunay ŞENOL'a, Doç. Dr. İbrahim MAZMAN'a ve vaktimi çalışmama ayırırken ihmal etmek zorunda kaldığım aileme teşekkürlerimi sunarım.

ÖZ

Sarp, Çağatay, “Sosyo-Kültürel Bütünleşme Açısından Farklılıkların Bir Arada Yaşamasında Din Olgusunun Yeri -Şanlıurfa İli Örneği-”, Doktora Tezi, Kırıkkale, 2016.

Bu araştırma; bir arada hayat süren belirli aidiyet farklılıklarına sahip insanların sosyo-kültürel bütünleşme durumlarının din olgusu dikkate alınarak Şanlıurfa İli örneğinde incelenmesi amacıyla yapılmıştır. Nitel araştırma yönteminin esas alındığı araştırma, kavramsal-kuramsal bağlantıların kurulması ve saha çalışmasından oluşmaktadır. Saha çalışması etnografik yöntem ve fenomenolojik yaklaşıma göre tasarlanmıştır. Katılımlı ve dolaylı gözlem ile derinlemesine mülakatlar başvurulan temel tekniklerdir.

Araştırma bulgularından hareketle, etnik farklılıkların ve inanç birliğinin belirgin olarak görülebildiği Şanlıurfa’daki din olgusunun kadim varlığının toplumsal zihniyette edindiği yer ile sosyo-kültürel bütünleşme arasındaki anlamlı ilişki yorumlanmıştır. Ayrıca, bölgede var olan çeşitli farklılıkların birbirleri üzerinde kırımlara yol açarken bütünlükçü bir eğilim için de imkân sağladığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyo-Kültürel Bütünleşme, Din, Kimlik Farklılıkları, Din Sosyolojisi, Şanlıurfa.

ABSTRACT

Sarp, Çağatay, “The Position of Religion Phenomenon in Differences Living Together with The Perspective of Socio-Cultural Integration -Sample: Şanlıurfa-” PhD Dissertation, Kırıkkale, 2016.

This research is done aiming socio-cultural integration of people who live together and have spesific belongings differences by considering religion phomenon, taking Şanlıurfa as a sample. The study based on qualitative research method is consist of notional-theoric contacts and fieldwork. Fieldwork is designed according to ethnographic method and phomenonological approach. Participant observations, indirect observations depth interwievs are basic techniques refered to.

According to the research findings, ancient presence of religion phenomenon placed in social mind and meaningful relation between socio-cultural integration of ethnic differences and belief unification which can be seen obviously in Şanlıurfa is commentated. Futhermore, it is understood that as various differences exist in the region beraking up each other, they also allow an integrative trend.

Keywords: Socio-Cultural Integration, Religion, Identitiy Differences, Religion Sociology, Şanlıurfa

KISALTMALAR LİSTESİ

C.	: Cilt
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviren
Hz.	: Hazreti
Ed.	: Editör
Inc.	: Incorporated
km ²	: Kilometrekare
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
P.	: Page
No.	: Number
S.	: Sayfa
S.A.V.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
S.O.D.E.S. :	Sosyal Destek Programı
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
T.U.İ.K.	: Türkiye İstatistik Kurumu
V.	: Volume
Yrd. Doç. Dr.	: Yardımcı Doçent Doktor

TABLULAR, ŞEKİLLER VE GRAFİKLER

Tablo 1	: Eylem	61
Tablo 2	: Toplum (Daha Genel İfadeyle sosyal Sistem).....	64
Tablo 3	: Nicel ve Nitel Çalışma Farkları.....	70
Şekil 1	: Şanlıurfa'nın Etnik Yapısı.....	87
Şekil 2	: Şanlıurfa'da Dini Gruplar.....	142
Şekil 3	: Şanlıurfa'da Etnik Yapı İçinde AŞiretler.....	153
Şekil 4	: Şanlıurfa'da İçerdikleri Dini Gruplara Göre AŞiret Yapıları.....	154
Şekil 5	: Şanlıurfa'da Her Bir Etnik Grup İçindeki Aidiyetler.....	178
Şekil 6	: Urfalılık Kimliği.....	183
Grafik 1	: Şanlıurfa'da Nüfusun Yıllara Göre Değişimi.....	85
Grafik 2	: Şanlıurfa da Yıllara Göre Verilen G Durumu.....	85

İÇİNDEKİLER

KABUL - ONAY -----	I
KİŞİSEL KABUL -----	II
ÖNSÖZ -----	III
ÖZ -----	IV
ABSTRACT -----	V
KISALTMALAR LİSTESİ -----	VI
TABLolar, ŞEKİLLER VE GRAFİKLER -----	VII
İÇİNDEKİLER -----	VIII
GİRİŞ -----	1
BİRİNCİ BÖLÜM -----	5
KAVRAMLARIN SOSYOLOJİK AÇILIMI -----	5
1.1. DİN - TOPLUM İLİŞKİSİ VE BÜTÜNLEŞME SÜRECİ-----	5
1.1.1. Din ve Sosyo-Kültürel Bütünleşme-----	5
1.1.2. Toplumsal Değişim – Din İlişkisi-----	8
1.1.3. Modernleşme ve Din-----	10
1.1.4. Türk Modernleş(tir)mesi ve Dinin Değişen Konumu-----	14
1.2. DİN ARAŞTIRMALARI-----	19
1.2.1. Sosyolojik Din Çalışmalarına Genel Bakış-----	19
1.2.2. Fenomenolojik Din Sosyolojisi ve İslam Tasavvufu Kesişmeleri-----	21
1.2.3. İslam Sosyolojisi-----	27
İKİNCİ BÖLÜM -----	34
BÜTÜNLEŞME ÜZERİNE ÜÇ YAKLAŞIM -----	34
2.1. DURKHEIM DÜŞÜNÇESİNDE SOSYO-KÜLTÜREL BÜTÜNLEŞME-----	34
2.1.1. İntihar Kuramı Ve Bütünleşme İlişkisi-----	34
2.1.1.1. Din, Azınlık Bilinci ve İntihar İlişkisi-----	35

2.1.1.2. Eğitim Düzeyi ve İntihar İlişkisi-----	36
2.1.2. Bütünleşme İçin Toplumsal İşbölümü Ve Dayanışma Modelleri -----	38
2.1.2.1. İşbölümü, Dayanışma ve Bütünleşme İlişkisi-----	38
2.1.2.2. Toplumsal Bütünleşme İçin Dayanışma Modelleri -----	41
2.1.2.2.1. Bastırıcı Hukuk ve Mekanik Dayanışma -----	41
2.1.2.2.2. Onarıcı Hukuk ve Organik Dayanışma -----	43
2.1.2.2.3. Mekanik - Organik Dayanışma Ayrımı ve Düşüncenin Arka Planı -----	44
2.1.3. Durkheim’ın Din ve Toplum Anlayışına Genel Bakış-----	47
2.2. SOROKİN DÜŞÜNCESİNDE SOSYO-KÜLTÜREL BÜTÜNLEŞME -----	49
2.2.1. Sosyo-Kültürel Olguların Karşılıklı İlişki Biçimleri ve Bütünleşme Süreci---	49
2.2.1.1. Zaman- Mekân Birliği: -----	50
2.2.1.2. Dolaylı Nedensel İlişkiler: -----	51
2.2.1.3. Dolaysız Nedensel İlişkiler (Mantiki-İşlevsel Bütünleşme): -----	51
2.2.1.4. Mantiki – Manâlı (Nedensel-Anlamlı) Bütünleşme: -----	52
2.2.2. Bütünleşme ve Kültür Sistemleri İlişkisi -----	54
2.3. PARSONS’UN SİSTEM TEORİSİNDE BÜTÜNLEŞME KAVRAMI -----	59
2.3.1. Sosyal Sistemin Ana İşlevi: Bütünleşme -----	62
2.3.2. Bütünleşme ve Değerler İlişkisi -----	66
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM-----	68
SAHA ARAŞTIRMASI -----	68
3.1. YÖNTEM HUSUSUNDA GENEL DEĞERLENDİRMELER -----	68
3.1.1. Nitel Saha Çalışmasının Özelliği -----	69
3.1.2. Etnografik Yöntem-----	71
3.1.3. Fenomenolojik Yaklaşım-----	73
3.1.4. Veri Toplama Tekniklerinden Derinlemesine Görüşme Ve Gözlem -----	75
3.1.5. Nitel Çalışmalarda Güvenilirlik Sorunu Ve Geçerlik -----	77

3.2. ARAŞTIRMANIN TASARIMI -----	78
3.2.1. Konusu ve Amacı -----	78
3.2.2. Kapsamı, Sınırlılıkları ve Önemi-----	79
3.2.3. Yöntem ve Veri Toplama Teknikleri -----	81
3.2.4. Evreni ve Örnekleme -----	83
3.3. ARAŞTIRMANIN BULGULARI -----	83
3.3.1. Şanlıurfa Hakkında Genel Bilgiler-----	83
3.3.2. Katılımcıların Demografik Özellikleri -----	86
3.3.3. Şanlıurfa’da Etnik Yapı-----	87
3.3.4. Dinin Günlük Hayattaki Yeri -----	88
3.3.5. Farklılıklar Ve Din İlişkisi -----	104
3.3.6. Dinî Birliğe Sahip Farklı Etnik Grupların Bütünleşme İle İmtihanı -----	112
3.3.7. Milli Sembollere Yönelik Tutumlar-----	124
3.3.8. Toplum Hayatında Manevi Etki Alanları Olarak Dinî Gruplar -----	130
3.3.9. Toplum Hayatında Yerel Güç Merkezleri Olarak Aşiretler -----	143
3.3.10. Farklılıkları Cem Eden İbrahimi Kimlik: Urfalılık-----	154
NETİCE -----	169
Neticenin Ardındaki Tarihi Gerçeklik Yorumu -----	170
Birlikte Yaşam Kültürünün Temelleri -----	173
Kesişen Kimliklerin Oluşturduğu Kırılımlar-----	177
Bütünleşme İklimiyle Müsemma Bir Kimlik: Urfalılık -----	181
Bir Toplumsal Anevrizma Biçimi Olarak Ölümsüz Kimlikler-----	187
KAYNAKÇA -----	190

GİRİŞ

Toplumsal davranışın ne olduğu ve toplumsal eylemin arka planında hangi etkenlerin olduğu önceden beri sosyologların ilgilendiği temel konulardan olagelmıştır. Değerler ise toplumsal eylemle bağlantılı olarak ele alınabilecek olan en önemli unsurlardandır. Öyle ki değerler toplumsal eyleme kimi zaman kaynaklık eden, kimi zaman onu şekillendiren veya yeniden üreten mecraları ifade ederler.

Şüphesiz ki insan eylemlerinin gerisinde tek bir değerden ziyade değerler kümesi mevcuttur (Aydın, 2010: 21). Ancak bir değer olarak dinin birçok farklı değer için de oluşturucu ve biçimlendirici etkisi olması sebebiyle insanlık tarihinde ağırlıklı bir konumu mevcuttur. “*The Polish Peasant in Europe and America*” adlı tecrübi çalışmalarıyla etnometodolojik sosyolojinin gelişiminde önemli bir köşe başı olmuş William I. Thomas ve Florian Znaniecki göçmen Polonya köylüsünün tabiattaki her bir canlıyla dayanışma halinde olduğu anlaşılın yaşamını incelerken köylülerin eylemlerinin arka planındaki zihniyetlerinde dinin ve büyüünün iç içe geçtiği bir kutsiyetin varlığını tespit etmişlerdir (1918: 205-206). Büyünün ve dinin iç içe geçtiği ve hatta birbirleri yerine anıldığı insanlık tarihi boyunca çoğu kez rastlanan bir durumdur. Dinin ontolojisi üzerine fikir yürütüp, onun aşkın tarafıyla büyüünün köklü farklılıklarını ifade etmek başka bir çalışmanın konusu olabilir. Ancak burada asıl önemli olan husus toplumsal davranışın ve toplumsal yapının mühim bir belirleyicisi olarak dinin toplumsal ilişkiler temelinde köklü tesirlerini anlayabilmektir. Bu noktadan hareketle ferdin ve sosyal grupların davranışları ile tercihlerinde dinî inanışların ve kabullerin aksülamelleri tarihi süreç içerisinde toplum hayatının hemen her alanında fazlasıyla mevcuttur demek gayet mümkündür.

Değerler ve toplumsal eylem ilişkisi içinde değerlendirilebilecek bir başka kavram da sosyo-kültürel bütünleşmedir. Din ile birlikte çalışmamızın iki temel ekseninden birini teşkil eden sosyo-kültürel bütünleşme kavramı toplumsal zihniyetin tezahürlerinin görülebilmesi bakımından toplumsal eylem ölçeğinde anlaşılabilir. Kimi zaman sosyal bütünleşme olarak da ifade edilen sosyo-kültürel bütünleşme, “sosyal gruplar arasındaki sosyal mesafenin toplumun işleyen bütününü aksatmaması hali” (Erkal v.d., 1997: 240) olarak özlü şekilde tanımlanabilir. Sosyo-kültürel bütünleşmeyi sağlayabilecek unsurların en

önemlilerinden biri de şüphesiz ki dindir. Sosyal mesafeyi toplumun bütününün paylaştığı değerlerle, milli kültürle, milli menfaatler ile ferdin ya da bir sosyal grubun hissettiklerinin, paylaştıklarının veya düşüncelerinin arasındaki mesafe olarak niteleyebiliriz. Ve tabii ki bunu tutum, tavır ve davranışlar ile tespit etmek mümkün olacaktır. Aynı doğrultuda, ferdin ya da bir sosyal grubun tercihlerinin ve davranışlarının toplumun beklentileri ile örtüşüp örtüşmemesi sosyal mesafeyi gösteren ölçütlerdendir. Din, bütünleşme için işte bu cihetten -kültür, davranış, tercih ve aidiyet yönünden- önem arz etmektedir. Ancak dinin, toplumsal bütünleşmeye katkı sağlamasının yanında ayrışma ve çözülme yönündeki etkilerinin varlığı da bir hakikattir. Öyle ki insanlık tarihi din ve mezhep üzerinden yürütülen mücadelelerle ve kanlı çatışmalarla doludur. Bu mevzuda sosyal bütünleşmenin veya çözülmenin dinin kendi naslarıyla mı yoksa toplumdaki din algısıyla mı alakalı olduğu da ayrıca bir tartışma konusudur.

Dinin toplumsal bütünleşme ve eylemle ilişkisi konusunda birçok önemli düşünür ciddi çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalardan kimi dinin işlevleriyle, kimi diğer kurumlarla ilişkileriyle, kimi de toplumsal değişme ve tabakalaşma üzerindeki rolü ile alakalıdır. Çağımızın önemli din sosyologlarından olan Mircea Eliade dinin insan hayatında ne denli derin etkilere sahip olduğunu ifade ederken dinsiz insanların çoğunun sahte dinleri ve yozlaşmış mitolojileri sürdürdüğünü, dinsiz insanın da *homo religiosus* soyundan gelmiş olmasından ötürü kendi tarihini ve dindar atalarının davranışlarını yok edemediğinden bahseder (1991: 186). Hakikaten de günlük hayatta din ile ilişkisi olmayan ya da dine temelden karşı olan insanların dahi yeminlerinde, temennilerinde, umutlarını dile getirdikleri cümlelerde ve yakınmalarında dinî unsurların sıklıkla kullanıldığına şahit olunmaktadır. Hatta bunun da ötesinde gayri ihtiyari de olsa kimi din kaynaklı ritüellere, anmalara veya bayramlara iştirak ettikleri rahatlıkla gözlemlenebilmektedir.

Sosyoloji biliminin kurucularından Durkheim'e göre ise bir din, kutsalla ilgili bir sistemdir. Kutsala dair inançlar ve pratikler inanç sahiplerini tek bir manevi toplum şeklinde bir araya getirirler (2005: 67). Onun din teorisine göre sosyal duyguların taşıyıcısı olan semboller ve ritüeller sayesinde insanlar derin hislerinin ifadesine imkân bulur ve topluma bağlanırlar (Furseth ve Repstad, 2011: 111).

Hem Weber, hem de Durkheim din konusunu çalışırken sosyal yapıyı referans almışlardır. Bu yönlü çalışmalarında Durkheim dinin toplumsal fonksiyonları üzerinde dururken, Weber dini anlamlı bir eylem çeşidi olarak ele almış ve onun çeşitli tabakalaşma biçimleri üzerindeki etkilerini incelemiştir. Weber'e göre din, ferdi disiplin ve ahlaki değerler ile birlikte ferdin iktisadi davranışlarına mühim seviyede tesir etmiştir (Mazman, 2008: 14). Weber'in din sosyolojisi ile ilgili olarak eklenmesi gereken bir diğer husus ise merkezi temalardan birinin rasyonelleşme kavramı oluşudur. Yani bu süreçten ile dinde ayınselliğin ve büyüsel unsurların yerini etik değişime bırakacak şekilde azalmasıdır (Morris, 2004: 115).

Din ile toplum arasında kurulan epistemolojik ilişkiye dair temel bir bakış açısı da yine Weber tarafından geliştirilmiştir. Weber'e göre dinî davranışın dışsal tezahürleri o kadar çok çeşitlilik arz eder ki bu davranışı anlayabilmek için dinî davranışın anlamına fert odaklı subjektif yöntemlerle hâkim olmak gerekecektir (2012: 85). Tam da bu noktada Weberyaklaşımın Türkiye'deki en meşhur takipçilerinden sayılan Sabri Ülgener'in din ile sosyal ve ekonomik değerler arasındaki ilişkiye dair tespitleri dikkat çekicidir. Ülgener'e göre dogma düzeyinde kalmış, ulemanın yorum ve içtihatlarından öteye geçememiş tartışmalardan yola çıkılarak ele alınacak bir din kavramının yararlılığı şüphelidir. Zira din, yayıldığı alanın özelliklerine göre farklı çehreler göstermiştir. Dinî telkinlerin sağlıklı analizi geleneksel dinî kurumların samimi havası içinde şekillenerek halk iradesine aktarıldığı şekliyle ele alındığında anlamlı olacaktır (2006: 8-9). Buradan devamla değinmekte fayda görülen, Türk sosyolojisinde mühim bir yere sahip bir başka sosyolog olan Erol Güngör'ün dine bakış açısı ise toplumsal hayat içinde yerinin onun başka bir sistem ile ikamesiyle mümkün olmayışını anlatır. Din öyle bir sistemdir ki yerine insanlar tarafından konulmaya çalışılan bütün sistemler eksik kalacaktır, sosyal ve psikolojik yönden insanı tatmin edemeyecektir (1993: 56).

İşlevselci bakış açısının önemli temsilcilerinden Parsons ise kurmuş olduğu sistemi -Wilfredo Pareto'ya sıklıkla atıfta bulunarak- denge üzerine inşa etmiştir. Ona göre toplumdaki denge hali istenen, amaçlanan bir durumu anlatır. Bu durumu ifade eden genel eylem kuramı ise dört sistem içermektedir. Bunlar; kültürel sistem, toplumsal sistem, kişilik sistemi ve davranışsal organizmadır. Parsons, din konusunu kültürel sistem düzeyinde ele almaktadır. Kültürel sistemde asıl çözümleme birimi

anlam veya simgeler olarak ifade edilmektedir. Dinî inançlar ise bu noktada simgesel sistemlere misal teşkil etmektedir. Zira ona göre kültürel gelenekler paylaşılan simgesel sistemlerdir ve yine onun odak noktası bahse konu olan bu simgesel sistemlerin anlattığı paylaşılan değerlerdir. Toplumdaki fertler, işte toplumdaki bu değerleri kendi değerleri olarak benimsedikleri oranda toplumsallaşmadan bahsedilebilir. Ve toplumsallaşma toplumsal denetimi sürdürmesi yönüyle çok ciddi bir bütünleştirici baskı aracı olur (Wallace ve Wolf, 2012: 55).

İşlevselci bakış açısına büyük katkıları olan Robert Merton ise orta büyüklükte kuram adımı verdiği yolu takip ederek işlevselci bakış açısıyla tümüyle özdeşleşmediğini belli eder (Wallace ve Wolf, 2012: 82). Durkheim ve Parsons'un aksine bozuk işlevler konusunu ele alarak işlevselci kuramın ele almadığı konulara da değinir. Ona göre din, kimi zaman ayrıştırıcı yönüyle toplumda çatışmalara ve çözümlere sebep olarak bozuk işlev gören hususlardan biri olarak da ele alınabilir.

Din ve sosyo-kültürel bütünleşme arasındaki ilişkiye en orijinal yaklaşımlardan biri de hiç şüphesiz ki Pitirim Sorokin tarafından getirilmiştir. Sosyo-kültürel bütünleşme adına farklı modeller ortaya koyan Sorokin mantıkî – manâlı bütünleşme ile insan aklının ve ruhunun üzerinde mutabık kalacağı bir bütünleşme modeli önermiştir. Rasyonel aklın öngördüğü sebep sonuç birlikteliği ile paylaşılan manâların mutabakatı sosyo-kültürel bütünleşme adına inşa edilen binada muhtemel tüm gedikleri kapatmayı gaye edinmiştir.

Bütün bunların ve bunların dışındaki kuramların ötesinde bu çalışma herhangi bir hipotezi test etme çabasından arı olarak veya herhangi bir temel kurama yaslanmaksızın din ve sosyo-kültürel bütünleşme arasındaki ilişkiyi, konu edindiği mikro düzeyde tümevarım yöntemiyle açıklamayı amaçlamaktadır. Çalışmanın saha araştırmasından ele edilen bulguları yorumlama ve bilgi üretme safhasına geçmeden önce kuramsal çerçeve kapsamında din ve bütünleşme konusunun klasik dönemdeki köklerine temas edebilmek adına önemli görülen Durkheim'in düşünceleri irdelenmiştir. Durkheim'in anlatısını çeşitlendiren ve sistem üzerinden bir kuram oluşturan Parsons'un fikirleri ve bütünleşme üzerine özgün yaklaşımlarıyla çalışmamız için son derece mühim bir yere sahip olan Sorokin'in önerdiği modeller ayrıca ele alınma gereği duyulan noktalar olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLARIN SOSYOLOJİK AÇILIMI

1.1. DİN - TOPLUM İLİŞKİSİ VE BÜTÜNLEŞME SÜRECİ

1.1.1. Din ve Sosyo-Kültürel Bütünleşme

Bir değerler manzumesi, yaşam pratiği, inanç sistemi, ferdi bir kabul, insan üzerinde aşkın olanın tezahürü veya toplumsal bir düzen olarak ifade edilebilecek din kavramını çok daha fazla çeşitli sözcüklerle ve yaklaşımlarla anlatmak pek tabii mümkündür. Farklı bir bakış açısı ile dini “tek bir ahlaki cemaat içerisinde kendisine bağlı olan herkesi bir araya getiren bir dinî otorite tarafından sisteme bağlanmış algı-ötesi, aşkın gerçekliğe dair birleştirilmiş bir inanç ve ibadet sistemi (Dobbelaere, 2012: 13)” olarak tanımlayanlar da vardır. Aşkın olan ile irtibatı anlatan din aynı zamanda da dünyevi bir tavır alış şeklidir. En büyük aşkı, ilahi adaleti, kader mevzuunu, doğruyu ve yanlış, yaşamı, ölümü ve dahi ezel ile ebedi anlatan din; insan aklını zorlayan, akıl çeperlerini yırtarak oluşan derin düşünceleri harmanlayan dipsiz bir kuyu gibidir. İşte bu meyanda bilmek ile iman etmek ikilisi din hususunda üzerinde en fazla düşünülen kavramlardan olagelmıştır. Öyle ki semavi dinlerden misal verecek olursak, akıl vasıtasıyla bilmek veçhesinden bakıldığında kendisine vahyedilen kadarını bilen bir peygambere ilk vahiyden itibaren inanan kimseler düşünüldüğünde din meselesinde ne kadar bilmenin, ne kadar inanıp iman etmenin etkili olduğu çoğu kez insan aklını aşan bir mülahaza kabilinden değerlendirilmektedir. Bu minvalde din hiç değilse en az bilmekle hemhal olduğu kadar, akli aşarak iman etmekle de alakalıdır demek gayet mümkündür.

İlkel toplumlardan bu yana dinin inanç ve ibadet taleplerini ifa etmesi için toplumla buluşma arayışı ve toplumun da ahlaki yapısı ile sürdürülebilir düzenini ihdas edebilmek adına dine olan ihtiyacı dinin süreğen kamusal karakterini ifade etmektedir (Malinowski, 1990a: 44). Dinin bu yönünden hareketle sosyoloji bilimini asıl ilgilendiren hususun din ve toplum ilişkisinden yola çıkarak dinin toplumsal

plandaki rolünü ve toplumsal eylemin arka planındaki yerini açıklamak gayreti şeklinde tanımlamak mümkündür. Tam da bu noktada, yani toplum dediğimiz bütün kendisini gerçekleştirirkenki haliyle anlayabilmek indirgemecilikten sıyrılmış bir derinlikli bakış açısının gereğidir. Bu mecrada fikirler serdeden Berger de, Hegelyan bir yaklaşım ile toplumu dışsallaşma (*externalization*), nesnelleşme (*objectivation*) ve içselleşme (*internalization*) ile anılan üç aşamalı diyalektik bir süreç ile ifade etmektedir (1993: 30). Toplumun din ile olan münasebetini sağlıklı şekilde anlayabilmek için salt etken- edilgen tartışmasından ziyade yeniden üretimi kabul eden süreklilikçi bir bakış açısını benimsemek gereklidir.

Bütün bu anlatılanlara istinaden değerlerin toplumsal eylem ile münasebetini irdelemenin de bu genel bakış açısına uygun bir usulü olduğu muhakkaktır. Bu usul çerçevesinde anlaşılmaktadır ki, kendisi de bizatihi bir değer olan dinin toplumla ne denli ve ne şekilde bir ilişki içerisinde olduğu, söz konusu toplumun zihniyetinde o dinin ne şekilde yer aldığı ile yakından ilişkilidir. Dinî olanın çerçevesi bazen dünyevi alanı bile bu zihniyet doğrultusunda kapsayabilir. “Meselâ, ‘para’ bizatihi dinî bir değer değildir ama genel değer skalası dinî olan bir toplumda para da bu skalada bir yerlere yerleştirilir ve dolayısıyla para bu çerçevede bir yeni - dinî - anlam kazanır (Aydın, 2010: 33).” Elbette ki toplumsal eylem ve tavır ile dinin etkileşime girdiği noktaları ele almak meselenin gözle görülür taraflarını izah edebilmek için takip edilmesi gereken bir yöntemdir. Ancak din her şeyden önce toplumu oluşturan fertlerin zihin dünyasında şekil aldığından, bu noktada fertten yola çıkarak toplumsal bir zihniyet analizi yapma çabasında olmadan bahsedilen etkileşim noktalarını nedeniyle ve nasılıyla izah edebilmek mümkün değildir.

Zihniyet çalışmaları sabır isteyen, teferruata dikkat gerektiren, görünenin ardındakini keşfetmeyi amaçlayan oldukça zorlu bir süreci gerekli kılar. Sabri Ülgener’in de ifade ettiği gibi “Zihniyet araştırmalarının, üstelik sübjektif değer yargılarının düşünce ve muhakeme düzenine kolaylıkla sızmalarına açık kapı bıraktığını da göz önüne alınca, zorluğun neden bu derece ileri ölçülere vardığı tahmin edilebilir (2006: 164).” Bu yönde ilerleyip toplumsal zihniyetin karanlık dehlizlerinde yol almaya çalışırken dinin orada aldığı şekilleri açık bir halde görebilmek için toplumsal hafızada edindiği yere ve toplumsal eyleme giden yolu

nerelerden ve nasıl açtığına ışık tutmak gerekecektir. Bunu yaparken kimi zaman bir gelenek ya da inanç mantığının önünü kapatarak araştırmacıya çıkmaz sokakları gösterebilecek, kimi zaman kendi içine doğru çöküşler sabırla aydınlatılan yolları aniden yok edebilecektir. Nihayetinde bütün bu labirentler, kıvrımlar ve girdaplar bize toplumsal zihniyeti dinin ontolojik varlığının ve ön kabullerimizin ötesine geçerek kendi gerçekliği içerisinde anlama ve yorumlama gayretinde olmamızı tekrar ve tekrar hatırlatacaktır.

Varlığın başlangıcı ve sonrası konusunda ferdin sorularına cevaplar vererek ona bir anlam haritası kazandıran din toplumsal boyutta da bir denetim mekanizması işlevi götürür. Toplumsal olarak kabul edileni teşvik ve uygun olmayanları dışlama şeklinde sunduğu bir ahlaki sistemle bir toplumsal düzenin sürmesine katkıda bulunur (Atay, 2009: 21). Elbette ki toplumsal olarak doğru ve yanlış kabul edileni belirlemede de din doğrudan etki sahibidir. Buradan bakıldığında çoğu kez toplumsal olanla dinî olanın aynılığından yahut benzerliğinden bahsetmek mümkündür. Bu yansımanın derecesi ise dinin söz konusu toplumda ne kadar etkin rol aldığı ile doğru orantılıdır.

Bir toplumda yaşayan fertler arası sevgi, hoşgörü, amaç ve ülkü birliği, fiziki olarak yakın olma tercihleri ve hissi paylaşımlar gibi unsurlar bütünleşme emareleri olarak değerlendirilmektedir (Kaya, 2002: 62). Buradan hareketle “sosyo-kültürel bütünleşme” olarak adlandırılan olgu ise toplumun sahip olduğu sosyal yapı çerçevesinde yürütülen ilişkilerin sıklığı, paylaşılan değerlerin ve sahip olunan ortak kültürün tavır ve tutumlara yansıma hali olarak tanımlanabilir. Tavır ve tutumlara yansıma hali ise elbette sosyal eylem ile somut şekilde hayat bulma şeklinde kendini göstermelidir. Bu durumda değerlerin ve kültürün toplum hayatı için önemi bütünleşme bakımından vurgulanırken, bunların gerisinde mühim bir etki sahibi kurum olarak dinin konumu daha açık olarak anlaşılacaktır.

Geleneksel toplum yapısındaki bütünleşme dinamikleri ile modern toplum yapısındaki arasında farklılıkların olması anlaşılır bir durumdur. Anthony Giddens’in vurguladığı yoğun gözetleme, kapitalist teşebbüs, üretim ve şiddet araçlarının merkezi denetiminin güçlendirilmesi tarzındaki modernite ile

özdeşleştirilen unsurlar bu yeni yapının özgün karakterisiklerini ifade eder (2008: 12). Toplumsal anlayış, örgütlenme ve üretim biçimlerindeki değişikliklere paralel olarak veya bunların ardındaki soyut etken olarak toplumu oluşturan fertler arasındaki fonksiyonel ve hissi ilişkiler de farklı konumlanmalar arz edecektir. Birlikte yaşama arzusu yeni dinamikler doğrultusunda yeniden temellenecektir.

1.1.2. Toplumsal Değişim – Din İlişkisi

Dinin toplumsal yapı ile ilişkisini ele alan düşünürlerden bazıları dinin toplumsal değişimi başlatmada ya da ona yön vermede önemli bir etkiye sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Sosyoloji biliminde bu düşüncenin en meşhur temsilcisi elbette Weber'dir. Meşhur tezi ve aynı adlı eseri "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü" ile Weber dinin toplumsal değişime nasıl ön ayak olduğunu, Kalvinist Protestan inancının rasyonel kapitalizmin hayat bulması için ne denli büyük bir önemi haiz olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Yine aynı düşünce Weber'deki karizmatik otorite kavramı çerçevesinde karşılık bulan peygamber misaliyle de desteklenmiştir. Toplumdaki temel kurumlarından biri olan dinin toplumsal değişime ön ayak olması, aynen diğer kurumların bu husustaki etkinliği gibidir. Siyaset, aile veya ekonomi kurumundaki değişimler de pek tabii olarak toplumun bütünü için değişme eğilimleri oluşturabileceklerdir. Ancak mesele bir sosyal kurum olarak din ise, bu hususun toplumsal değişim üzerinde ne denli ve nasıl etkili olabileceğine ilişkin soruya anlamlı bir cevabı Kehrer'in şu sözleri vermektedir: "Eğer bir toplum büyük ölçüde dinî mekanizmalarla bütünleşmiş ise ve diğer bütün sektörler buna bağlı olarak görülüyorsa, o zaman dinî alışkanlıklardaki en küçük bir değişiklik bile toplum hayatının bütünü için yaygın neticelere sebep olacaktır (1992: 114)."

Elbette ki dinin toplumsal değişimin önünde bariz bir engel teşkil ettiğine dair köklü fikirler de mevcuttur. Yine Weber'den devam edersek Prttestanizm vurgusuyla dinin modern kapitalist düzene nasıl imkân sağladığı ifade edilirken diğer dinlerin de bu değişime ne şekilde engel teşkil ettiği tezinin aynı kuram içinde sunulduğu hatırlanacaktır. Yine klasik sosyoloji kuramcılarında Marks'ın sınıfsız bir topluma giden yolda sömürüyü meşrulaştıran bir üst yapı kurumu olarak dini

hedeflerinden biri olarak belirlemesi ise bu kez genel anlamda dine eleştiri sunan bambaşka bir bakış açısının neticesidir. Aynı şekilde Durkheim'ın düşüncesinde mekanik toplumun kolektif bilincindeki dinî unsurun organik toplum aşaması için öngörülmeşi de en çok bilinen yaklaşımlardandır.

Dinin toplumsal değişime etkisinin yanında toplumsal değişimin de din üzerinde etkilerinden söz edilebilir. Tabi ki din üzerindeki etkiler konusu ele alınırken burada asıl bahsedilen dinin naslarının kendi içerisindeki sonsuzluğu yahut orijinalitesi değildir. Meseleye sosyolojik olarak yaklaşmak adına bu değişimin toplumlar nezdinde, dinin kabullenilmesi çerçevesinde veya toplumsal hayattaki etkileri kapsamında anlaşılması gerekir. Ancak şunu da göz ardı etmemek lazımdır ki eğer din, kabul edilen değerler bütünü ve kutsiyetine iman edilen şey veya şeye dair ise, her ne kadar onun aşkın olanı işaret eden saf hali ideal olarak kabul edilse de topluma dair tarafı da yadsınamaz bir vakiyadır. Zaman içinde tabi olanların zihinlerinde aldığı şekiller, yaşadığı evrilmeler ve değişimler ile tek bir din dahi toplum hayatında farklı biçimlerde tezahür edebilecektir. Böylece din, hakkında verilecek bütün hükümlerin ötesinde, onu yaşayanların zihniyetinde yeniden ve yeniden inşa edilen, kimi zaman da aynı anda farklı biçimlerini gözler önüne sererek toplum ile ilişkisindeki edilgen tarafı da açığa vuran bir kurumdur denilebilir. Bu durum onun aşkın yanıyla, kadim varlığıyla yahut değişmez ilkeleri ile alakalandırılmayacak kadar sosyolojik bir hususiyettir.

Dinler, doğdukları toprakların dışına çıkıp farklı kültürlerle temas ettiği nispette farklı anlayışları sergiledikleri gibi, zamanla toplumsal yapıların değişime uğraması ile de yeni özellikler ve gelişmeler göstermişlerdir. Kimi zaman bu gelişmeler geleneksel olan ile çatışmaları da beraberinde getirmiştir (Çapcıoğlu, 2011: 41). Bunun yanında ekonomik ilişkilerdeki ve sosyal sınıflamalardaki değişimin de dinî hayatı etkilediği bilinmektedir. Bu bağlamda Wach'ın batı toplumları için yapılan araştırmalardan çıkardığına göre gençler arasında modern büyük kent dindarlığındaki sığılaşma yerinde bir misal olabilir. Bu araştırmaların neticelerine göre gençlerin teslisin üç unsurundan Tanrı hakkında az şey, Hz. İsa hakkında Tanrıya göre daha az şey ve kutsal ruh hususunda ise hiçbir şey bilmedikleri ifade edilmiştir (1987: 33). Bunun yanında Marksizmin kısmen de olsa

uygulandığı toplumlarda dine bakışın ve dinî uygulamaların ne durumda olduğu ve Marksizm sonrası toplumlarda dinin aldığı şekiller ise yakın tarihte açıkça görülmüştür.

1.1.3. Modernleşme ve Din

Modernleşme, hedefi modernlik olarak kurgulanan nerde ve nasıl başlayıp nerde ve nasıl bittiği çoğu kez tanımlanamayan seyyal bir Batılı duruma geçiş merhalesi yahut bu yöndeki sosyal bir değişimi anlatır. “Bir toplumu farklılaştıran unsurlar bütünü (Laroui, 1993: 69)” olarak da anılan modernliği Giddens, 17. Yüzyıl’da Avrupa’da başlayıp hemen hemen bütün dünyayı etkisi altına alan bir toplumsallık şekli oluşu ile değerlendirir (2010: 9). Bir başka tanıma göre ise modernlik “Batı ve Orta Avrupa ile Amerikan toplum ve kültürünün 16. Yüzyıldan başlayarak 20. Yüzyıl boyunca daha çok dayandığı, felsefeden ekonomiye farklı türden ideler, ilkeler ve yorumlama biçimleri (Cahoone, 2001: 19)” şeklindedir. Ulrich Beck ise modernleşmeyi irdeleyerek, onu dinin geleneksel dünyasında ortaya çıkıp önce sanayi toplumuna, oradan da risk toplumuna ulaşırken yarattığı süreksizlikçi geçişlerle ve süreğenlik arz eden yapısı arasındaki çelişkilerle anlatır (2011: 8-9). Netice itibariyle modernlik, Batı’dan dünyaya yayılan bir kavram olması hasebiyle Batıya özgü bir toplum hayatının ifadesidir. Modernleşme de haliyle bu Batıya özgü duruma vasıl olmaya dair atılan her bir adımdır.

Sunulan tanımlardan ve malumu ilan eden literatürdeki benzer ifadelerden de anlaşılacağı üzere modernleşmeci bakış açısı, toplumsal değişim sürecini belirli bir düşünce yapısı ve hayat görüşü üzerinden değerlendirmektedir. Bu yönüyle ideolojik olduğunu söylemek pek tabii mümkündür (Okumuş, 2013: 365). Batı kaynaklı, Batı’ya özgü ve Batı güdümlü olan bu yaklaşım Batılı olan kadar olmayan farklı toplumlar üzerinde de etkili olagelmış ve birçok tartışmanın odağını teşkil etmiştir.

Kültürleşmeci yaklaşım doğrultusunda modernleşme Batı’ya özgü değer, düşünce ve kurumların diğer toplumlarca kabul edilmesiyle ve bu toplumların kendi yapılarını bu doğrultuda değiştirebilmeleri ölçüsünde mümkün olabilecektir. Bu

şekilde değişim öncesinde tesis edilmiş olan hukukî, kültürel veya dinî her bir kurum, düzen, değer vs. engel ortadan kaldırılmalıdır (Geertz, 2012: 69). Bu ve bunun gibi bakış açılarının neticesinde modernleşmenin en çok karşı karşıya geldiği toplumsal kurumların başında dinin geldiği görölmektedir.

Modernleşmenin tarihi seyri bakımından bir değerlendirme yapıldığında din ile toplum münasebetinin zaman içerisinde değişime uğradığı görölmektedir. Bu süreçte dinî etkinin kuvvetlenip zayıflamasına dair tecrübeler mevcuttur. Bu etkileşim süreçleri dikkate alındığında din ile modernleşme arasındaki ilişkinin açıklanmasına dair geliştirilen paradigmalardan da zaman içerisinde değişime uğraması söz konusu olmuştur. Önceleri din ile modernleşme arasında var olduğu kabul edilen ters yönlü ilişkinin durumu su götürür hale gelmiştir. Sonradan ise bu ilişkiye dair daha farklı yorumlamalar yapma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Tıpkı bu tartışmalardaki değişimi kendi zihin dünyasında yaşamış olan Peter Berger'in anlatımında olduğu gibi, şayet sekülerleşme süreciyle beraber aşkınlık algısı melekler hakkında söylenti boyutuna indirgenmişse bu söylentileri keşfetmek gerekmektedir (2012: 212).

Bu minvalde klasik sekülerleşme teorileri tartışılmış ve modernleşme ile sekülerleşme arasında zaruri yahut doğrudan bir hukukun varlığı birçok düşünür tarafından reddedilmiştir. Bu tartışmalı konu hakkında Günter Kehr de “bu sürecin tam bir laikleşme olarak mı, yoksa din ile toplumun tam bir bütünleşmesi olarak mı adlandırılması gerektiği ise, yalnızca bir tanım meselesidir (1992: 121)” diyerek meseleye farklı bir boyut getirmiştir. Bu bakış açısı farklılığını destekler mahiyette olmak üzere sekülerleşme için, dinin eskiden olduğu gibi bütün alt sistemleri kapsayıp onlara tahakküm eden konumunu kaybederek modern toplumlarda diğer alt sistemlerle aynı düzeye inip onları tahakküm altına alma kudretini kaybettiği bir süreç olarak değerlendirenler (Dobbelaere, 2012: 13) meseleyi ferdi boyutta yeniden düşünmüşlerdir. Zira sekülerleşmenin ferdi olarak ele alınışında dini kurumların fert inanç ve tutumları üzerindeki etki alanının kaybolması ile fert bazında dini hassasiyetin hürce devam ettirilmesi şeklinde ironik gibi görünen ancak dine yönelik bir sekülerizm onayından bahsedilmektedir (Dobbeleare, 2012: 21).

Tabi ki sekülerizasyon meselesinin beşeri ve sosyal bilimler alanında önemle üzerinde durulan başlıklardan biri oluşunun birden fazla sosyal ve politik sebebi vardır. Bunlardan biri de birçok toplumsal hareketin arka planında dinî fikirlerin ve dinî liderlerin yer alıyor olmasıdır (Turner, 2011: 127). Sözelimi, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki sivil haklar hareketi arka plandaki baskın siyahi Hristiyan karakteri göz önüne alınmadan anlaşılabilir. Zira bu hareketin liderlerinin büyük oranda dindar olduğu, hareket çabalarının temelinde dinî ve toplumsal bağların ve kuruluşların yer aldığı, çerçeveyi oluşturan ideolojinin belirgin biçimde Hristiyan kaynaklı olduğu bilinmektedir (Zuckerman, 2006: 158). Keza, 1978'de milyonlarca insanın şahın seküler-otoriter yönetimine son vermek adına sokaklara dökülmesinin ardında İslami (Şii) ideolojinin ve ulemanın bulunduğu ve askeri güce ve gizli servise rağmen ihtilale öncülük yapan ulemanın camiler vasıtasıyla halka kendilerini anlatmış olması (Amineh ve Eisenstadt, 2007: 130) ise bilinen bir başka misaldir.

Bir başka görüşe göre de sekülerleşme bağlamında modernleşmenin din ile ilişkisinde iki yönlülük üzerinde durmak gerekecektir. Bu görüşe göre din ve modernleşme karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedirler. Mark Chaves, David Yamane, Conrad Ostwalt, ve Jose Casanova gibi sosyologlar bu grubu temsil etmektedir (Köse, 2005: 3). Bu durumda da dinin öz itibarıyla değişime uğramaması, ritüellerde ve dinî hayatta modernitenin gerekliliklerinden ve imkânlarından pratik olarak etkilenmesi söz konusu olacaktır. Aynı şekilde dinin de toplumsal değişimin şekillenmesinde eyleme kaynak teşkil etmesi bakımından modernleşme üzerinde etki sahibi olduğuna dair görüşler ifade edilmektedir.

Ancak bunların yanında sekülerizasyon tezinin potansiyelinden daha fazla ses getirmiş olduğundan ve bu hususta da iki sebepten bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi Batılı sosyologların Kuzey Avrupa ve Güney Amerika'daki verilere öncelik vermesidir. Yine aynı doğrultuda olan ikinci sebep ise bu sosyologların diğer kıtalardaki tecrübeleri taraflı bir biçimde reddetme eğilimleridir (Smart, 1996: 273). Her iki ihtimalde de dünyanın büyük kısmı konuyla ilgili fikir yürütenlerin bakış açısının dışında kalmış olmakta ve genellenebilirliğe kapı açmamaktadır.

Her ne şekilde olursa olsun bir modernleşme sürecinden bahsediliyorsa modernleşme ve din arasında bir gerilimin oluşmadığını söylemek mümkün görünmemektedir. Bilhassa modernleşmenin rasyonel akli ve dolayısıyla bilimi esas alan tavrıyla dinin toplumsal kurumlarda ve zihniyette yerleşmiş özgün muhafazakâr anlayışının ve iman esaslı teslimiyet ruhunun çatıştığı pek çok nokta olduğu tecrübe edilmiş bir gerçektir. Bu hususta Geertz'ın tespiti meseleye empati ile bakabilmek adına anlamlıdır (2012: 110):

Birbirlerinin doğrudan antitezleri olmasalar da bilimin ve dinin dünyayı anlaşılır kılma girişimlerinin biçimleri arasında doğal bir gerilim vardır. Bu, birinin ortadan kalmasıyla muhtemelen sonlanmayacak, hatta benim fikrime göre sonlanamayacak, ancak yine de hakiki, müzmin ve gittikçe yoğunlaşan bir gerilimdir. İki taraf arasındaki “bu gerçek için mücadele”nin önemi tanınmadıkça ve her iki tarafça da basit sofuluklarla da geçiştirildikçe, günümüzde dinin, İslam'ın ya da diğerlerinin tarihi bilimsel olarak en azından anlaşılmaz olacaktır. Bilim ile din arasındaki savaş durumu (gerçek bir savaştan daha çok, kısa, karışık ve kuşkulu çarpışmalar dizisidir aslında) sadece bitmiş değildir; bir zaman tamamıyla bitecek gibi de görünmemektedir.

Farklı dönemlerde ve farklı yerlerde bu husus din aleyhine yapılan bağnazlık ithamlarıyla zihinlerde yer edinmişse de Geertz'ın da vurguladığı gibi her ikisinin de ötekine ait fenomenleri kendi meşreplerince izah etme, ispatlama yahut çürütme gibi bir mecburiyetleri yoktur. Kaldı ki bağnazlıktan bahsedilecekse bunu bilim çevrelerinin inançla ilgili sahada hüküm yürütme çabalarında da görmek mümkündür. Elbette ki bilimden bahsederken ağırlıklı olarak pozitif bilimler kastedilmektedir. Ancak dinin sahasına müdahale etme gayretinde olan bütün bilim dalları için bu durumu genişletmek de mümkündür. Aslolan husus inancı veya inançsızlığı kişinin bir tercihi olarak kabul etmek ve bilimin kendi yöntemleriyle ilerleyişine bizatihi dini aklî indirgemecilikle müdahil etmekten uzak durmak olmalıdır. Zira dinin kendisi sadece akıl ile kavranmaya müsait değilken onu aklî boyuta hapsedip bilim ile kısır bir mücadele içine çekmek bilim bağnazlığına pirim vermektense bir netice doğurmayacaktır.

Din, modernleşme, bilim, sekülerizasyon gibi birçok kavramın karşılıklı ilişkileri yeryüzünde bütün toplumlar için ayrı ayrı tartışılmaktadır. Ve fakat bir başka hakikat vardır ki, bütün bu mülahazalar batıya özgü bir toplum projesinin dünya toplumlarının tamamı için genellenmesi üzerinden yürütülmektedir. Bu durumun bilinmesi, elbette ki ne sebeple olursa olsun bir süreç ya da değişim olarak

yaşanan modernleşmenin sırf bu yüzden göz ardı edilmesi gerektiği gibi bir söylem geliştirmek iddiasını haklı çıkarmayacaktır. Bu durumda yapılması gereken şey, Batı'ya özgü kavramları Batı dışındaki toplumlar üzerinden tartışırken her toplumun kendi özel konumunu ve durumunu hesaba katarak değerlendirmektir.

1.1.4. Türk Modernleş(tir)mesi ve Dinin Değişen Konumu

Modernleşmenin bir kriz olarak boy gösterdiği Doğu toplumlarında istenen değişimin tesisi, tahakküm edenlerce ısrarla üzerinde durulan bir husus olmuştur. Geçen çileli zamanlar sonunda beklenen gelişimi sağlamak şöyle dursun kimlik kargaşaları bile aşılabilmiş değildir. Toplumun öz değerleri ve kendisine dayatılan yeni yapı arasında yaşanan gel git hali artık süreklilik kazanmıştır. Bu konudaki bir çalışmada İranlı yazar Daryush Shayegan ise bir Doğulu gözünden Doğu insanın durumunu aşağıdaki cümlelerle özetlemiştir (2012: 118).

İlksel tecrübelerinden mahrum kalan Doğulu, modern zamanların düşünsel bilincinden yararlanamamakta, benzeştirmeli bir medya dünyasının kendi reklamını yapan orjinesine de katılmamaktadır. Peki, o zaman, bir yerde olması gerektiğine göre onun yeri neresidir? Köhneleşmiş kalıntıları taşıdığı bir dünyanın gerçek-ötesiliğiyle bilinç kapsamını karşılıklarıyla gerçekten değişikliğe uğratamayan diyalektik bir gerçeklik arasında iki yandan çekştirilen Doğulu insan, *no man's island*'in sınırlarında kalmıştır. Gerçeği bir alt-gerçekliktir, hem geleneksel görüntünün halesi nezdinde, hem de medyaların aşırı-gerçek patlaması nezdinde. İkonaların halesinden mahrum kalmış olan, starların geçici zaferlerini de tadamayan Doğulu, mekân-dışı bir dünyada bulunmaktadır.

Doğulu toplumların bu yazgısını tarihi düzlemde din ekseninde Türk toplumu için değerlendirecek olursak, Türk toplumunun modernleşme serüvenini 1839 Hatt-ı Hümayunu'na isnat ederek işe başlamak tarihi bir belgeye yaslanmak suretiyle somut bir temel sağlayacaktır. Mehmet Aydın'ın da işaret ettiği üzere yaygın bir kanaate göre Tanzimat Fermanı, Osmanlı sosyal yapısındaki değişimlerin sonucu olarak değil, devleti ve toplumu içinde bulunduğu perişan vaziyetten kurtarmak adına yüzeysel olarak ve harici etkilerle tepeden inme bir dizi hamlelerin uzantısı olarak cereyan etmiştir (1994: 15). Bu sebeptendir ki Tanzimat, bir modernleşme hamlesi olarak toplum nezdinde genel kabule vakıf olamamıştır. Aynı zamanda bir toplumsal bütünleşme projesi de olan Tanzimat Fermanı örfi hukukun yanında (hatta üstünde)

şer'i hukukun da işlediği bir devlet olan Osmanlı'da Müslüman-gayrimüslim ayrımını da ortadan kaldırmayı amaçlamaktaydı. On dokuzuncu yüzyıl şartlarında fetih ve gaza kültürü ile yoğrulmuş bir İslam toplumunun o güne dek askere alınmamış, savaflara katılmamış ve farklı tipte bir vatandaşlık ile neşv-ü nema bulmuş bir gayrimüslim topluluk ile eşit haklara sahip olması kolay hazmedilebilir bir durum değildi. Hal böyle iken, Osmanlı'nın içinde bulunduğu konjonktürün de tesiriyle arzulanan bütünleşme imkânının doğmamış olması kolay anlaşılabilir bir durumdur. Bunun yanında Tanzimat'ın beraberinde getirmiş olduğu Batılı değerlerin ve Batılı yaşam tarzının Müslüman tebaa içerisinde istikbale dek uzanan ayrıca bir bölünmeye ve çözülmeye ivme kazandırışı ise meselenin dikkat çekici tarafıdır. Osmanlı-Türk toplumunda devlet eliyle, alelacele ve altyapısı oluşturulmadan başlatılan modernleşme hamlesinin ne derece samimi olduğu halen tartışılan bir mevzu ola dursun meselenin toplumsal boyutu derin çatlakları gözler önüne sermiştir.

Modernliğin bahsedilen Batılı ruhu, Batılı olmayan bütün toplumlar gibi Osmanlı-Türk toplumu için de sıkıntılı süreçlerin odağını teşkil etmiştir. Öyle ki, Tanzimat ile başlayıp Cumhuriyet ile süregelen, devlet ve bir grup elit tarafından yönlendirilen yenilik hareketleri toplumun bütün kurumlarında dönüşümlere ve etkilere sebep olduğu gibi şüphesiz ki din kurumuna da temas etmiştir. Öyle ki Tanzimat Fermanı'nın bir yandan şeriata iltifatta bulunurken diğer yandan da şer'i kuralların dışında yenilikleri davet ediyor olması şüphesiz ki din temelli itirazları da peşi sıra getirmiştir. Bu tepkilerle neşv-ü nema bulan İslamcılık hareketlerinin II. Abdülhamid zamanında devlet politikasına dönüştüğü de görülmektedir. Şerif Mardin'in de ifade ettiği üzere II. Abdülhamid devri Panislamizm politikalarının iki vechesi görülmektedir. Birinci eksen İslam'ın bütünleştirici etkisinden faydalanarak ülke sınırlarındaki Müslüman tebaanın tek bir bayrak altında toplanmasına yöneliktir. Diğer eksen ise ülke sınırları dışındaki Müslüman unsurların halifelik makamının etki alanına dâhil edilme çabasını ifade etmektedir (2005: 93).

Modernleşme çabalarının bir devamı niteliğini taşıyan Cumhuriyet devrimleri bu sürecin çok daha belirgin ve sert bir şekilde yaşanması neticesini doğurmuştur. Hilafetin ilgası ve laisizmin siyasal hayata girmesiyle din ne büsbütün soyutlanan bir

değer, ne de işlevlerini hürce ifa etmesine müsaade edilen bir kurum haline getirilmiştir. Siyasi iktidar din ile mesafesini belirgin şekilde korumaya özen gösterirken bir yandan da dini kontrol edebileceği bir çerçeveye yerleştirmeye gayret etmiştir. Ve nihayet günün sonunda dine ve dini sahiplenen millete rağmen yapılan düzenlemeler döneme damgasını vurmuştur. Böylelikle pratikte dinin resmi ideolojinin tesiri altına alınması çabaları elbette sadece ferdi inanç noktasında değil sosyolojik boyutta da mühim neticeler doğurmuştur.

Bir imparatorluğun gereği olarak Osmanlı'da hanedan etrafında birleşen çok uluslu yapı elbette ki İslam prensipleri esas alınarak yönetilmekteydi. Müslüman olsun, gayrimüslim olsun bütün tebaa ise Osmanlı olarak anılmaktaydı. Ancak bu durum insanları bir arada tutan iktisadi ve askeri gücün azalmasına ve harici güçlerin Osmanlı üzerinde söz sahibi olmalarına kadar sürebilmiştir. Milliyetçilik akımlarının başlaması ve dünya genelinde imparatorlukların yerlerini ulus devletlerin almaya başlamaları ile ihdas edilen bu mozaik toplum da kendi içinde ulusların kopuşlarına maruz kalmıştır. Hatta bu bozgun Müslüman tebaayı dahi firaklara ayırmayı başarmış, ümmet bilincinin vurgulanması bile Osmanlı milletinin Müslüman halklarını bir arada tutmaya kâfi gelmemiştir. Türkler, Araplar, Boşnaklar, Arnavutlar ve daha fazlası hep bu parçalanmalarla kendi kaderlerini yaşamaya başlamışlardır. Belki de en belirgin parçalanmayı Araplar asabiyye bilinci ile kendi içlerinde de ciddi bölünmelerle yaşamışlardır. Bütün bunlar yaşanırken devletin dağılma sürecine girmiş olduğunun görülmesine rağmen Osmanlı'da imparatorluğun kurucu unsuru olan Türklerin geniş halk kitleleri nezdinde geleceklere yönelik bir muhafazakâr milliyetçi tutuma da rastlanmamıştır. Anadolu'da büyük çoğunluğu oluşturan Türkler; Anadolu'daki diğer etnisiteleri oluşturan Kürtlerin büyük bir kısmıyla, bazı Arap aşiretleriyle, Çerkezlerle ve daha az sayıda mevcut ayrılık taraftarı olmayan diğer unsurlarla birlikte son ana kadar devlet bütünlüğüne sadık kalmışlardır. İttihat ve Terakki'nin zaman zaman kendiyile çelişen ancak asıl olarak batıcı yaklaşımlarında sezilen milliyetçilik nüveleri ise halktaki İslami değerlerle hercümerç olmuş Türklük şuuruna hitap etmekten uzak, yabancı bir duruş olarak kalıp halkın çoğunluğunu kucaklayamamıştır.

Modernleşmenin din ile ilişkisinde üçüncü yoldan ziyade dinin kimi zaman tamamen yok sayılması, kimi zaman da amaçlanan noktalara ulaşabilmek adına onu şekillendirme çabaları özellikle tek partili hayatın sonuna kadar etkili olmuştur. Dinî kurumların, dinî şahsiyetlerin ve dinî yaşayışın çetin müdahalelere maruz kaldığı bu dönemde dinin toplumsal hayattaki yeri tabii hali ile mukayese edilemeyecek duruma getirilmiştir. Peter L. Berger'in sekülerleşme ile ilgili yazdıklarında anlattığı gibi, modern seküler dünya bir kere oluştuğundan sonra dinin süregelen etkinliğini saf dışı bırakması işten bile değildir (2011: 228). Oysa İslam, Türk kimliğinin zaman içerisinde gelişen yapısında gayet belirgin bir etki alanına sahiptir. Zira Osmanlı'nın kaybettiği topraklardan Anadolu'ya gelen göçmenler arasında soyca Türk olanlar yanında olmayanlar da mevcuttur. Bu insanları Anadolu'ya göç ettiren temel husus Anadolu coğrafyasının Türklükten ayrılamayan Müslüman kimliği olduğuna dair görüş geniş kitlelerce benimsenmektedir (Turan, 1991: 50). Bu durumda yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinde yaşayan halkın kimlik inşa sürecinde dinin kendiliğinden gelişen rolünün önemi dönemin tarihi şahsiyetlerinin ifadelerinden, tarihi bildirilerden ve kayıtlardan rahatlıkla anlaşılacaktır. Ancak zaman içinde yaşanan siyasi gelişmeler hadisenin tabii seyrini doğrudan etkilemiş ve dinin sahasına suni müdahaleler ile toplumsal hayat zorlu bir mecraya doğru yol almıştır. Nitekim Berger'in işaret ettiği benzer şekilde toplumsal hayattaki sekülerleşme ve adeta marazi bir hal alan Batı ile olan muvazenesiz münasebet gayet tabii olarak Türk toplumunun kendi batısı ile doğusu arasındaki mesafeyi de giderek açmıştır. Günümüze gelindiğinde kısmen etnik farklılıkların ve büyük oranda dinî birliğin mevcut olduğu bir toplumda bütünleştirici dinamikleri tespit etmek ve anlamak son derece önem arz eden bir konudur. Bu nokta üzerinden yola çıkarak zihinlerde her gün yeniden kurulan dünyada dinin nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı, farklılıkların birlikte yaşam sürmelerini sağlayan veya sağlayabilecek unsurları keşfetmenin gerekliliği tarihi süreç içinde yaşananlar vesilesi ile kendini bütün açıklığıyla ortaya koymuştur.

Modern olma iddiasındaki bir devletin varlığını sağlama alabilmek için kendi gibi modern kimliği haiz bir millete ihtiyaç duyması sürecin devamı adına kendince haklı bir taleptir. Bu yönde bir talep yeni bir kimlik inşasını peşi sıra getirecektir (Özyurt, 2005: 183). Böylece modernleşme sürecini tahakküme maruz kalan bir

Doğulu tecrübesiyle yaşamış (ve yaşamakta) olan Osmanlı-Türk toplumu değiştirilen sosyal yapısı ve kendisine verilmek istenen yeni kimlik sebebiyle epeyce karmaşık bir sürece mahkûm olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki toplumsal buhranların ardından yeni devletin yönetici kadrolarının icraatları neticesinde milli mücadeleyi veren toplum içinde kahir ekseriyeti teşkil eden Türkler ve birlikte hareket ettikleri diğer Müslüman unsurlar yine sağlıklı bir sosyal yapıya kavuşamamışlardır. Genç Cumhuriyet'te milli vurgular ön plana çıkarılırken bu çabalar dahi millet için, milli olanın fitratına aykırı şekilde Batıcı anlayışla, sunni bir nitelikte ortaya konulmuştur. İslamlaştıktan sonra Türk milletinin millet anlayışında dinin payı en az onun milli dili kadar asli bir unsur olagelmıştır. İslam'ı benimsemeyen Türk boylarının tarihi süreç içerisindeki durumlarına bakıldığında tamamına yakını Müslüman olan Türk milletinin kültürüyle, millet anlayışıyla ve tarihte oynadığı rol ile pek bir alakasının olmadığı kolayca görülecektir. Hal böyle iken Tanzimat'tan beri süregelen Batıcılık hastalığının bir aksülameli olarak dini öteleyerek yahut şekillendirerek bir Türk milleti inşa etme gayretleri Türklerin yanında milli mücadele veren diğer etnik unsurları kucaklamak bir yana, Türklerin çoğunluğu için dahi sorunlu bir proje olarak tezahür etmiştir. Sorokin'in uzun uzun anlattığı mantıki ve manâlı bütünleşme için aranan ideal kültür zemini çoğu kez bu manâ eksikliği sebebiyle tesis edilememiştir.

Türk sosyal ve siyasal hayatında dinin yerinin ilk Batılılaşma girişimleriyle birlikte tartışmalı bir vaziyet arz etmesi birçok düşünür ve yazar zaviyesince hâkim seçkin kültürün dindarlıkla ve İslamiyet ile ilişkisini sağlıklı bir zemine oturtamamasıyla ilişkilendirilmiştir. Öyle ki din ve/veya dindarlık da bu sıkıntılı konumunu çoğu kez siyasal hayatta kimi fraksiyonlar ile ilişki kurarak gidermeye ve böylece İslamiyet'e sosyal hayatta alan kazandırma çabasıyla halletmeye çalışmıştır (Arslan, 2012: 424). Yani, Osmanlı-Türk toplumu için Tanzimat Dönemi ile başladığı kabul edilen modernleşme sürecinde yaşananlar ve laik cumhuriyete geçişle oluşan ya da oluşturulan yeni toplumsal yapı ile din ilişkisinin oldukça çetrefilli bir hal aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Devlet eliyle de yürütülmüş olsa bu toplumsal değişim hareketlerinin destekçileri ve yeni toplumsal yapıya uyumlu bir İslam modelini öneren azımsanmayacak bir kitlenin varlığı da yadsınamaz seviyededir. Bunun devamında genç Cumhuriyet'in ilerleyen süreçlerinde laiklik

vurgusunun toplumsal yapı içerisinde azaldığı dönemlere de şahit olunurken dinî kabullerin ya da dinî yaşayışın bu kez de ters yönde değiştiğini görmek de mümkündür. Bunun misalleri tarikat - cemaat unsurları ile sair dini grupların ve onların telkin ettikleri inanç ve yaşam biçimlerinin güçlenmesinde, toplumdaki kılık kıyafet tarzında, sosyal kurumlarda, sosyal münasebetlerde ve sosyal kabullerde kendini göstermektedir.

1.2. DİN ARAŞTIRMALARI

1.2.1.Sosyolojik Din Çalışmalarına Genel Bakış

Klasik dönemlerden bu yana sosyolojik araştırmalar yapılırken dine bir değişken olarak değinmeden ya da dini görmezden gelerek sosyal bir fenomeni etraflıca açıklamak yahut metateorileri sunmak mümkün olmamıştır. Ancak buna rağmen pozitivist metodolojinin dine bakışı gereği din başlı başına bir araştırma konusu olarak ele alınması bakımından çoğu kez hak ettiği önemi de görememiştir. Buna mukabil din, çoğu kez değerler mevzuuna da kaynaklık ettiğinden “toplumların en önemli olgularından birisi olan dinî ve sosyal değerler, pozitivistin aşkınlık karşısı olumsuz tavrından nasibini almış, sosyolojide de uzun zaman değer araştırmalarına sıcak bakılmamış, onunla ilgilenme bilim dışı bir meşgale sanılmıştır” (Aydın, 2010: 11).

Sosyoloji bilimindeki gelişmeye paralel olarak –istenilen seviye halen yakalanamamış olsa da – din konusu da 20. Yüzyıl sonlarına doğru daha fazla anlamacı ve yorumlayıcı şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Bu noktada antropolojik çalışmaların sosyoloji sahasına önemli veriler sağladığını ve en önemlisi de ilham verdiğini belirtmek gerekecektir. Ancak ne şekilde olursa olsun din çalışmaları son derece incelik ve yoğun dikkat isteyen, dışardan görülen ile aslında var olan ve dahi yaşanan görelî gerçekliğin açıklanmasını gaye edinmiş süreçlerdir. Antropolojik çalışmalarıyla sosyoloji bilimine ilham vermiş olan Geertz’ın bu konudaki cümleleri meseleyi özetler niteliktedir (2012: 16):

... dinin sistemli çalışılması sadece düşünceleri, eylemleri ve kurumları tanımlamak değildir ya da olmamalıdır; ancak belirli düşüncelerin, eylemlerin ve kurumların nasıl ve ne şekilde dinsel inancı –yani bir gerçekliğin zamanaşırı kavrayışına ısrarlı bağlanmayı- besledikleri, beleyemedikleri ve hatta ketlediklerini belirlemek olmalıdır.

İronik olarak din çalışmaları ile ilgili olarak sosyoloji açısından sıkıntılı diğer bir durum ise bu çalışmaların çoğu kez – sosyoloji için ilham verici nitelikleri bulunmasına rağmen- sosyoloji dışındaki disiplinlerden alt yapı oluşturmak zorunda kalması sayılabilir. Ayrıca kuram ve yöntem konularında da oldukça çeşitli yaklaşımların bulunması araştırmayı bir zemine oturtmak adına zorluklar çıkarabilmektedir. Her şeyin ötesinde -daha önceki satırlarda da ifade edildiği gibi- meseleye sosyolojik olarak yaklaşabilmek adına dinin toplumsal düzlemde yaşayan ve değişen bir fenomen olduğu kabul edildiğinde onun toplumsal manada sabit bir özünün olmadığı neticesine varılacaktır. Hal böyle olunca da yapılacak çalışma tarihsellik niteliğinde zaruri olarak ihtiva edecek ve değişen toplumsal ilişkilerin paralelinde dinamik bir şekilde kavramsallaştırılmak zorunda olacaktır (Akşit v.d., 2012: 34).

Din ile ilgili yapılacak çalışmalarda meseleye hangi mecradan yaklaşıldığı ile ilgili olarak dini ele alış biçimi değişebilmektedir. Bu duruma misal olarak dinin toplumsal hayat ile karşılıklı ilişkisi için serdedilen şu düşünceler açıklayıcı niteliktedir (Atay, 2009: 26):

Teolojik perspektiften bakıldığında hayat dinden çıkar. Yani varlıkların ve eşyanın insanüstü bir etken tarafından yaratılmış olduğu inancı temelinde hayat açıklanır... Antropolojik perspektiften ise, tersine din hayattan çıkar. Yani din, antropolojik yaklaşımla bir toplumsal-kültürel olgu, insan uygarlığının bir çıkışı olarak kavranır.

Peki ya sosyolojinin dini ele alış biçimiyle ilgili olarak neler söylenebilir? Bu konuda sosyoloji literatürü gözden geçirildiğinde sosyoloji ile din ilişkisinin bir tahakküm mücadelesine indirgendiği dönemleri ve yaklaşımları görmek mümkündür. Dinin, toplum karşısındaki birçok faktörden sadece biri, toplum tarafından yorumlanan ve biçimlendirilen bir ürün mesabesinde değerlendirildiği misaller az değildir. Dinin, sosyolojinin bir hâkimiyet nesnesine indirgenmesinin din ve toplum ilişkisini bütünüyle görülmesini engelleyen bir bakış açısı olduğu muhakkaktır. Bu durumda yapılması gereken şey, dini toplumun bir ürünü olarak mı yoksa onu

toplumsal ilişkiler içindeki görünümleri sayesinde yorumlayıcı bir yaklaşım ile değerlendirmek mi gerektiğine karar vermektir (Yıldırım, 1999: 34-35).

Anlatılanlar ışığında dinin mi hayattan, hayatın mı dinden çıktığı konusu sosyolojik düşünmek mevzu bahis olduğunda tek tarafa yaslanarak değerlendirilecek kadar kolay değildir. Toplumsal ilişkilerin ve eylemin dinî karakterlerini araştıran sosyoloji bilimi, bir yandan da fertlerden yola çıkmak suretiyle tarihsellik bağlamında ele alacağı bütün bir toplumun zihniyetinde oluşan din algısıyla ilgilenir. Meşhur özne-nesne tartışması burada da kendini gösterir. Dinin toplumsal olanı belirlerken etki altına aldığı fert, doğrudan özne rolünde toplumsal olanı ve din algısını da kendi zihin dünyasında inşa ederken aynı zamanda toplumun temel yapıtaşı olması hasebiyle de dinin toplumsal olanın bir ifadesi olması neticesine yol açar. Daha önce de bahsedildiği gibi sosyolojik din çalışmalarındaki zorluk böylelikle kendini bir daha gösterir.

Din araştırmalarını Türkiye özelinde değerlendirmek gerekirse meselenin zorluğunu daha çok Türkiye'deki menfi manada laiklik düşkünlüğü ile irtibatlandırmak yerinde olacaktır. Zira bu durum Türkiye'deki din araştırmalarını oldukça fakirleştirmiş ve kendine has çerçevenin dışına itmiştir (Mardin, 2006a: 81). Oysaki Türkiye'ye sosyoloji biliminin girişi birçok batılı devlete göre erken dönemlere tekabül eder. Ancak Türkiye'deki batıcılık ve katı pozitivism aşkı köşe başlarını tutanların bu konuya sırt çevirmelerine, bu konuda yapılması söz konusu olan çalışmalara da uzun yıllar istihza ile bakılmasına yol açmıştır. Böylelikle din araştırmaları pozitivist ekolün baskın karakterini uzun yıllar sürdüregelmesiyle mikro sosyolojik bakış açısıyla yeteri kadar icra edilememiştir.

1.2.2. Fenomenolojik Din Sosyolojisi ve İslam Tasavvufu Kesişmeleri

Fenomenolojinin özneyi eyleyen sıfatıyla merkeze oturtan bakış açısı yapının inşa sürecine yoğunlaşmaya dikkat çekerken nesnelleşen yapının yeniden özne üzerinde etkili oluşunu da ihmal etmemiştir. Bu suretle etken – edilgen şeklindeki

indirgemeci anlayışın ötesine geçerek meselenin gerçekliğini iki yönlü olarak derinlemesine değerlendirme ve yorumlama imkânını sağlamıştır.

Fenomenolojik yaklaşımın gerçeği ararken görünenin ötesini keşfetme esaslı çabası din sosyolojisi çalışmalarında din ile toplumun karşılıklı etkileşimi ve karşılıklı dinî bağılıklar temalarının araştırılmasında temayüz etmiştir (Kehrer, 1992: 51). Özellikle Amerikan sosyolojisinde ön plana çıkmış olan mikro sosyolojik ekol içinde kendini gösteren fenomenolojik yaklaşım din araştırmalarına önemli oranda anlam kazandırmıştır. Bu alanda yakın dönemde Berger'in ismi belirgin şekilde ön plana çıkmış, başkalarının düşüncelerini açıkça ele alışı ve kendi düşüncelerini ortaya koyuşuyla fenomenolojik din sosyolojisine son dönemlerde mühim katkılar sağlamıştır. Bu hususta onun din üzerine yazdığı şu cümleler dikkat çekicidir (1993: 58-59):

Din, insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynamıştır. O, insanın kendini dışsallaştırmasının ve kendi öz manâlarını realiteye aşılmasının en yüce sınırını ifade eder. Din ayrıca beşeri düzenin, varlığın bütününe yansıtıldığını da ima eder. Başka bir deyişle din, evrenin tamamını insan açısından mânidar bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimidir.

Bu pencereden bakıldığında fenomenolojik yaklaşımın esasında insan için eşref-i mahlukat tanımlamasının da yapıldığı İslami bakış açısıyla kesişen çok fazla yönü olduğu da görülebilecektir. Zira insanın dünya kurma girişiminde önemli referans noktalarından biri de onun Allah ile ilişkisinde saklıdır. Bu meyanda insanın hilafetine vurgu yapan ayet temellerden birini teşkil eder (Kur'an, Bakara, 2/30).

Hani, Rabbin meleklerle, "ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek, daima seni tesbih ve takdis ediyoruz" demişler, Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti.

Öyle ki, insanın bu ilahi bilgi ışığında kendini dışsallaştırması, mutlak varlık ile kendi varlığı arasında bir ilişki kurması ve hilafet bilincinde kavranan öz manası ile bir dünya inşa etmesi fenomenolojik olarak irdelenmesi icap eden bir noktadır. Bu hususta Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin ifadeleri meseleyi şerh eder niteliktedir (1992: 23-24):

İşte sözü geçen bu mahlûka “insan ve halife” adı verildi. Bu isimle anılmasının sebebi ise yaratılışındaki topluluktan ve hakikatlerin bütününe inhisar altına almasından dolayıdır. İnsan, tanrı katında bakan gözdeki bebek gibidir¹ ve görmek sıfatı ile tabir edilmiş olan mahlûk odur. İşte bundan dolayı ona insan denildi. Çünkü tanrı, mahlûklarına insan ile nazar kıldı ve onlara rahmet eyledi. Şu halde o ezeli olan insan, (şekliyle) hadis, zuhur ve neş’eti bakımından ebedi ve daimidir. O iki ciheti birleştiren ayırıcı bir varlıktır (yani ezel ve ebedi yönlerini onun vücudu birleştirmiştir). Âlem onun vücuduyla tamam oldu. Bu itibarla o, âleme nazaran yüzüğün kaşı gibidir. O, padişahın hazineleri üzerine vurduğu mührün nakşine mahal oldu. Bundan dolayı ona halife adı verildi. Mühür hazineleri koruduğu gibi, tanrı mahlûklarını da o halife korur. Padişahın mührü o hazineler üzerinde buldukça onları açmaya kimse cesaret edemez. Ancak onun izniyle açılır. Şu halde tanrı âlemi korumak konusunda Âdem’i kendine halife kıldı. Bu hale göre içinde insan-ı kâmil var oldukça âlem daima korunmuş olacaktır.

Bu anlatıma göre insan-tanrı ilişkisindeki özel durum zahiren görülen ile bunun ötesinde (kulun tecrübe ettiği haliyle) var olan şekilde derinlikli bir yapıyı işaret etmektedir. İnsanın sonsuzlukla irtibatı ve sonradan vücuda gelmişliği (hadis oluşu) de yine bu derinlikli bakış açısının bir yansımasıdır. Ve aynı şekilde insanın salt bir ceset üzere ruh olarak varlığı ile kendini ve nihayet yaratıcısını keşfi marifetiyle kemale uzanan yolculuğu sonrası edindiği yeni kimlik de aynı bakış açısının bir misalidir. Böylece başlangıçta ikilik gibi görünen varlık mülâhazası, fenomenolojik bir irdelemeyle “*fena fillah*” (Allah’ın varlığında yok olma) kavramında ifadesini bulan birlik neticesine ulaşmaktadır. Ali Coşkun’un da vurguladığı üzere fenomenolojinin çift kutuplu yapısı, yani fenomenin dışa yansımasından ötesini anlama gayreti İslam düşüncesinde bir başka mütefekkir, Hucviri ile anılan “*keşfü’l mahcub*” kavramıyla çok eski dönemlerde ele alınmıştır (2011: 19). Hakikat bilgisine atıfla mahcub olanın, yani kapalı ya da üzeri örtülü olanın ortaya çıkarılmasına işaret eden bu kavram Hucviri’nin aynı adlı eserindeki şu cümleler ile çok daha sarıh şekilde anlaşılacaktır (1982: 83-84):

Bil ki –Allah sana kuvvet versin- ben bu âlemi bazı ilahi sırlar için mahal, kâinatı onun (vedia ve) emanetlerinin yeri ve müsbetleri (yani mevcudatı) Allah dostları hakkında ilahi latifelerin (ve hikmetlerin) mekânı olarak buldum. Cevherler, arazlar, unsurlar, maddeler, tabiatlar ve cisimler gibi şeylerin tümü bu sırların görülmesine engel olan perdelerdir. Tevhid makamında bunlardan herhangi birini kabul etmek şirkdir. Şu halde Allah Taâlâ bu âlemi hicâb mahallinde yaratmıştır. O halde tabiatlardan her biri kendi âleminde onun fermanı ile itminan ve sükûn bulur. Bu

¹ Bu hususta Şeyh Galib’in meşhur sekizlemesindeki “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen / Merdüm-i dâde-i ekvân olan âdemsin sen” mısraları Kur’an’da bahsi geçen meselenin nazım bir ifadeyle ele alınışına mükemmel bir misaldir. Bu mısralar aynı zamanda İbnü’l Arabî’nin sözleriyle karşılaştırıldığında mutlak olduğu kabul edilen bilginin yansımalarına sirayet eden ve asırlar sonra dahi mevcut olan ünsiyeti de ortaya koyar.

tabiatın kendi varlığı Hakk'ın tevhidine hicâb olmuştur. Ruhlar âlemde kendi mizaçları ile meşgul olmuşlardır. Mukarane (ve maddeye yakın olmak) ile ihlas mahallinde uzak kalmışlardır. Bunun neticesi olarak Rabbani sırları anlamak akıllar için güç olmuştur. Kurban ve yakınlık latifeleri ruhlardan uzak ve saklı kalmıştır. Bunun sonucu olarak insan, varlığı ile gaflet karanlığı içinde perdelenmiş, hususiyet mahallinde kendi varlığı hicâb ile ayıplanır olmuştur.

Muazzam bir ufkun ardında var olanı bulmak adına yapılan sıkıntılı bir yolculuk ve bu yolculuk esnasında kat edilen mesafe dâhilinde var olan her şeyi buna mani bilmek... Hakikatin kendisinin yegâne var olarak esas alındığı bu mecrada kişinin kendini var addetmesi ise hakikât önündeki perde kabilinden ayıplanacak bir bilinç kabul edilmiştir. Bu menzile doğru yapılan bütün yolculuklar esnasında kişinin kendi içine doğru yaptığı yolculuktan başka bir şey de değildir. Şayet insanın etrafındaki bütün silüetler ve yollar yalan ve dahi asıl yolculuk içe doğru yapılan ise elbette en görkemli keşfin de yine bu esnada yapılacak olması gayet tabii bir beklentidir. Bu minval üzere, büyük İslam mutasavvıfı Yunus Emre'nin şu meşhur mısraları da meseleyi berraklaştırmakta faydalı olacaktır:

Beni bende demen, bende değilim

Bir ben vardır bende, benden içeri

Yunus Emre'nin özlü anlatımında ifadesini bulduğu gibi “bende” olduğu zahiren görülen yahut düşünülen bir “ben”e itirazla, “bende” olduğu keşfedilmiş bambaşka bir “ben”den dem vurulmaktadır. Yani dışardan gözlenebildiği kadarıyla ferdin içinde var olduğu düşünülen egosunun, nefsinin ya da bilincinin aslında hakikati yansıtmadığı, sadece çevrenin var olduğunu zannettiği bir gerçeklik olduğu vurgulanmaktadır. Dışardan görülen ya da sanılanın ötesinde çok daha içlerde “ben”in arka planında bambaşka bir iradeden bahsedilirken, bu iradenin de “ben”den farklı oluşu ve fakat aynı zamanda “ben” ile olan birliği yine katmanlı bir ilişkiden “bir”e doğru giden yol temasıyla sade bir anlatım ile sunulmuştur.

Fenomenolojik bakışla değerlendirildiğinde İslam düşüncesinde insan ve Allah ilişkisi çerçevesinde dışardan görülen veya insan unsurunda var olduğu düşünülen özü ve bundan da öte içlerde var olan hakikat arayışları tasavvufi metinlerde ve şiirlerde sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu arayış sayesinde insanın yapacağı her türlü dışsallaştırma da kendi dünyasını inşa etme sürecini şekillendirmektedir. Olay ve

olgulara verilen anlamlar ile inşa edilen dünyada Müslümanlar için Hz. Muhammed tartışmasız en önemli ve asıl örnek insan konumdadır. Onun vefatından sonraki dönemlerde Müslümanlar arasında İslam'ın mânâ tarafını ön plana alarak yaşayan büyük sûfiler görülmüştür. Onlar temsil ettikleri saha gereği Hz. Muhammed'in yönetici, komutan, düzenleyici taraflarından ziyade yine onun şahsında doruk noktasına ulaştığına iman edilen Allah'a yakın olmak ve Allah'ta yok olmak makamının taliplileridir. Bunun için çoğu kez dünya meşgalesinden mümkün olan en üst seviyede el çeken bu kimseler toplumda adeta ideal tipler olarak beliren, İslam'ın mânâ tarafını temsil ettiğine inanılan fikirler sunup, o şekilde de yaşamışlardır. Dış görünüşleriyle ve yaşamlarıyla son derece mütevazı olan bu kişiler nefis ile mücadelelerinde kimi zaman da kendilerini toplumun geneli için sıradan kabul edilen dünya nimetlerinden dahi men etmişlerdir. Anadolu'da oldukça etkin bir konuma sahip olagelmiş Nakşibendi tarikatının mürşid silsilesi içinde yer alan Seyyid Abdülhakim El-Hüseyni'nin bir sohbetinde bu konuyla ilgili verdiği misal dikkat çekicidir: “Zaman zaman Allah dostlarını deliye benzetenler olur. Bilmeyenler onları gördüklerinde deli sanırlar, çünkü onlar dünya ef'alinden anlamaz, dünya işleriyle ilgilenmezler (2006: 66).” İşte bu durum tasavvufun batın ve zahir arasındaki esaslı ayrımının, taliplilerinin genel haline de yansımasının bir misalidir. Her ne kadar bu misal uç noktadaki kimseler üzerinden verilmişse de tasavvuf erbabı herkesin hal diline yansıyan ve ancak o dilden anlayanlarca takdir edilebildiğine inanılan büyüklü küçüklü birçok batını tezahürü de vardır. Keza tasavvuf erbabı kimselerin nefis ile mücadelelerinde ve dünya nimetleriyle olan mesafeli ilişkilerinde zahiri unsurlara da toplum hayatında sıklıkla şahit olunduğu gibi, kendini tasavvuf erbabından sayıp da aksi yönde davranışı olanların toplumda kınandığı da bilinmektedir.

Toplumda fertler arasında anlamların paylaşıldığı temel vasıta dildir. Bu sayede değerler açıklanır, çatışmalar mümkün olur ve yine bu sayede mutabakat sağlanır, toplumsal yapı işler ve gelişir. Ancak derin anlamların sembollerle ifade edildiği üst düzey tasavvuf anlayışında kişilerin kavrayışları, buldukları nokta ve çevrenin tutumu ile her zaman aynı boyutta olmayabilir. Meselenin sembolik tarafını anlatabilmek ve anlayabilmek de zaten çoğu zaman kolay olmamıştır. İslam tasavvufunda çok önemli bir yere sahip olan İslam âlimi ve mutasavvıfı, Sirhindi namıyla da bilinen İmam-ı Rabbani'nin mektubatı bu gizli anlamları ihtiva eden çok

sayıda misallerle doludur. “*Mektubat*”ında yer alan, Seyyid Nakip Şeyh Ferid Buhari’ye yazmış olduğu bir mektupta bahsedilenler konuya katkı sağlaması bakımından da oldukça dikkat çekicidir. Mektupta anılan, meşayihden Hüseyin B. Mansur Hallac’ın meşhur “*enel Hak* (Ben Hak)” sözünün ve Beyazıt-ı Bestami’nin “*sübhani maazzame şani* (sübhanım, şanım ne kadar yüce...)” ifadesinin hakiki manalarının görünenden çok farklı olduğuna işaret edilmiştir. Şöyle ki, Mansur Hallaç “*enel Hak*” derken nefisini, yani yaratılmış olmaktan sebep benliğini görüp de kendini ilah addetmiş değildir. Bilakis o, kendi nefisini dahi göremeyecek kadar Allah’ın varlık üzerindeki tecellisini fark etmiştir. Yine aynı şekilde Beyazıt-ı Bestami de kendi varlığını ve öz benliğini dahi göremeyecek bir hale ulaşıp bahsedilen meşhur ifadesi ile esasında Allah’ı tenzih ve tespih etmiştir. İmam-ı Rabbanî’nin görüşüne göre bu duruma sebep ise adı geçen zatların hayret makamı sayılan “*aynel yakîn*” makamında bulunmalarıdır. Bu mertebeden “*Hakkel yakîn*” mertebesine ulaştıklarında itidal sınırlarını aşmayıp bu tarz sözleri söylememiş olacaktı. Onun ifadesine göre iş bu hayret makamında varlık ayn, yani görüldüğü şekliyle kavrandığından bu aşamada verilecek hükümler tamamıyla geçersizdir. Ancak “*Hakkel yakîn*” makamına terfi edildiğinde hakikat bambaşka bir ilimle keşfedilebilecektir (T.Y: 134-135).

İslam tasavvufu “hakiki bahtiyarlığı” ve “yakînî marifeti”² şer’i hükümlerin ve ibadetlerin fıkhî dış yüzünden ziyade bâtın ilmi ve kalbî etkileri sayesinde elde etmenin mümkün olabileceği üzerinde durmaktadır (Doğrul, 1948: 70). Bu hususla bağlantılı olarak önde gelen İslam âlimlerinden İmam-ı Nevevi şeriatın farz kıldığı şeylerin üçe ayrıldığını; bunlardan birincisinin yalnız ibadet olan kısımlar olduğunu, ikincisinin ibadet olmayıp da akla yönelik emirler olduğunu, üçüncüsünün ise ilk iki kısmın birleşimini kapsayan hükümler olduğunu ifade eder. Bu anlatıma göre akla yönelik kısımda haksızlık etmemek, emanete sadık kalmak, kötülük yapmamak gibi akli hükümler yer alır. Temeli ibadet olan ilk kısım ise sebep aramanın ve akli izahatın ötesinde samimiyet, saflık ve teslimiyet temelinde sadece Allah’a kulluk etmek için yapılan, onun istediği ibadetleri kapsamaktadır. Üçüncü kısımdaki

² Tasavvuftaki dört kapıdan (Şeriat, tarikat, marifet, hakikat) üçüncüsüdür. Allah’ın ilmüne yine onun izniyle ve sunduğu kadarıyla vakıf olma merhalesidir. Allah’ı bilmek için önce kendini bilmek gerekliliğini esas alarak Allah’a yakın olmak suretiyle ilim elde etmektir, arif olmaktadır.

hükümlerden kasıt ise “zekât” gibi akla dayanan ibadetlerdir. Öyle ki, zekâtın hem fakirlerin ihtiyacını karşılamak gibi bir akli işlevi, hem de ibadet olarak gizli bir tarafı vardır (t.y.: 519 -520). Bir ibadet olarak zekâtın bu özelliğidir ki insanların duyularıyla fark edeceği ve akıllarıyla anlam vereceği zahiri tarafı ile sadece ibadeti ifa edenle Allah arasında kalan ve hatta onu ifa edenin dahi çoğu kez açıklayamadığı gizli bir tarafı vardır. İslam’ın beş temel farzından biri olan zekâtın zahiri ve batını bu iki katmanlı anlamlılık niteliği fenomenoloji – tasavvuf kesişmesine şer’i bir dayanak olarak misal teşkil etmektedir. Ve yine, ibadetlerin sadece ve sadece Allah’ın rızasını kazanmak üzere yapılacağı akla getirilirse bu iki veçhenin nihayetinde bire indirileceği, böylelikle tasavvuftaki birlik kavramına şer’i bir uygulamadan da temel düzeyde bir misal verilebileceği görülebilir.

Fiilden yola çıkarak her ne kadar görünenin ve görünenin ardındakinin tefekkürüyle somutlaşıyor gibi olsa da, aslında tasavvufta kat edilecek yollar önce bütün işlerin Allah’tan olduğunu bilmenin keşfi, yani “*tevhid-i ef’al*”, sonra da fiilin sıfat ile kaim olduğu hikmetini kavrayarak “*la mevcude illa hu*” anlamına varmaksızın mümkün değildir. Yani Allah’tan gayrısını yok sayarak zatı bir bilme mertebesine, “*cem*” e dairdir (Eraydın: 2014, 191). Halk içre ispatı mümkün olmayan ve dahi ispata ihtiyaç da duymayan bu hâl, batını olduğu nispette sosyolojiden uzak, toplum hayatına ve toplumsal eyleme yansımaları bakımından ise fenomenolojik din sosyolojisi ile ilişkilidir. Fenomenolojik bilgi, bakış sahibinin gördüğünün ifadesi olduğu kadar bir diğerinin de görmediğinin ifadesiyse toplum hayatında eyleme yöne vermesi bakımından özneliği dikkate alan çalışmalar için önem arz edecektir. Hülasa, her ne kadar fenomenolojik bakışın tasavvuf ile kesişmeleri merkeze oturmuş olsa da esasında İslam’ın ruhu niteliğindeki tasavvuf üzerinden fenomenolojik İslam sosyolojisinin kapıları açılmaktadır.

1.2.3. İslam Sosyolojisi

İslam sosyolojisi henüz üzerinde yeterince çalışma yapılmamış bir alan olmasının yanında tahrif edilmemiş temel bir kaynak olan Kur’an sayesinde kavram

kargaşalarının en aza indirilebileceği, tutarlı ve düzenli çalışmaların da yapılabilmesine imkân sunabilecek bir sahadır. Bu konu üzerine görüşler sunmuş sosyologlardan Yumni Sezen, İslam sosyolojisinin “1- Tabiat 2- Tarih ve sosyal olaylar 3-Kur’an ve sünnet (2004: 28)” şeklinde temel kaynakları olduğunu ifade etmiştir. İslam inancında her şeyin Allah tarafından yaratıldığı göz önüne alınırsa insanın kendi tabiatı ve genel manâda tabiatla ilişkisi aslıyla olan bağı kabilinden önem arz etmektedir. Hülasa, bir kaynak olarak tabiat diğer bütün varlıklar gibi insanı da içine alan Allah tarafından yaratıldığına iman edilen geniş bir sistem olduğuna göre insanın fitratı üzere davranması, onun bir özne ve nesne olarak yaratılışla ilgisi ve yaratılanlarla ilişkisi bakımından İslam sosyolojisine kaynaklık edebilecektir. Diğer bir kaynak olarak sunulan tarih ve sosyal olaylar ise zaten sosyolojinin tarihten bağımsız ele alınamayacağı ve sosyal olayların İslamiyet ile ilişkisi bakımından yapılması gerekli değerlendirmelerin vazgeçilmezliği sebebiyle İslam sosyolojisinden bahsedildiğinde ilk akla gelecek hususlardandır. Temel kaynaklar için de üçüncü madde olarak sunulan Kuran ve sünnet ise kolaylıkla anlaşılacağı üzere Allah’ın doğrudan buyrukları ve günah işleme zayıflığından arı tutulduğuna inanılan Hz. Muhammed’in insanlar için sergilenmiş davranışları ve tutumları olması bakımından İslam ile ilgili söylenecek ve yazılacak her şeyin esaslıdır.

Bu üç temel kaynağı ortaya koyduktan sonra İslam sosyolojisi adına yapılacak değerlendirmelerin nasıl olacağı sorusu akla gelmektedir. Yapılması gereken ilmi bir çalışmanın amacını ortaya koymak ise en başta sunulması gereken bir husustur. Meseleyi sosyoloji biliminin sınırları içinde tartışmak için bu türden bir çalışmada neyi amaçlayıp, ne şekilde yol almak lazım geldiği yine Sezen tarafından aşağıdaki cümlelerle ifade edilmektedir (Sezen, 1994: 30).

İdeal İslam kültürünün ve ideal İslam toplumunun tasviri, bir sosyoloji olur mu? Mücerred haliyle olmaz. Fakat “olması gereken” ile “olanın”, model ile tarihi olanın durumlarının tespitine ve sapmaların tahliline kapı açılırsa, böyle bir sosyoloji mümkün değil, gerekli olur. Hiçbir ideoloji, sosyolojik sahanın dışına terkedilemeyeceğine göre, İslam’ın ideolojiyi de çevreleyen çok geniş bir insani ve sosyal kadrosu bulunduğu bakılarak, böyle bir sosyoloji yapılabilir.

Elbette ki İslam’ın ideolojiyi de çevreleyen geniş yapısı sadece aklın kavrayabileceği hususlardan müteşekkil değildir. İlahi kitapların sonuncusu olduğuna

iman edilen Kur'an, gerek nüzul ediliş tarzıyla gerekse cahiliye dönemindeki akla itirazla tereddütsüz imanı talep edişi ile ideolojik tarafın haricinde tamamıyla aşkın bir sahanın da ifadesidir. Her ne kadar Kur'an, akletmek ve düşünmek gibi vurgulara sıklıkla yer verse de onun talep ettiği iman sırf akılla ulaşılabilecek bir menzil değildir. Zira akıl, bir toplum için çoğu kez cari nitelik arz ederken Kur'ani hükümler dönem ve devir kavramlarından azadedir. Ve aynı akıl üstü saha devri akla isnat etmeksizin değişmez normlar sunarak, bu normlara uygun bir ferdî ve sosyal hayat talep etmektedir.

Etkin bir İslam sosyolojisi yapabilmek adına Kur'an'ın ruhunu yansıtan temel referans noktalarını ayetlerden ve Hz. Muhammed'in tecrübelerinden çıkararak tespit etmek ve bu noktalardan müteşekkil eksenler belirlemek gereklidir. Sonrasında ise irdelenen dönemin toplum hayatında bu eksenlerle ilişki kurmak, sapmaları tespit etmek ve değişimleri gözlemlemek çalışmanın metodolojisi içinde yer alabilir. Bu referans noktalarına temas ederken İslami olarak nitelenecek eksenleri ortaya koymada meselenin ruhunu kavramayı sağlayacak derinliğe ulaşmak ise elzemdir. Buna bir misal olarak Ali Şeriatî'nin aşağıdaki cümleleri dikkat çekicidir (2012: 135-136).

Peygamberin hicreti sadece bir şehirden başka bir şehre intikal etmek değildir. Bir insan tipinden bir başka tipe intikaldir. Veraset yoluyla gelmiş, geleneksel kanser dokusu topluluğundan intikal. Bir beze gibi onu kökünden kazımak, onu dışarı atmak, özgür ve farklı bir dünyaya gelmek. Kendinin inanç esasına göre inşa etmek ve ilişkileri hızlandırmak, iki katına çıkarmak. Mekke'de bir sürü sahibi olan, tacir olan, aristokrat olan bir kimse doğal olarak Ebu Sufyan ve Ebu Cehil'in yanında olacak, Darunnedve'dekilerden başka arkadaşı olmayacaktır. İsterse iyi bir adam ve güzel fitrat sahibi olsun (Ebu Talip gibi). Zira o, "havayı" teneffüs etmediği için "Muhammedi" düşünemez. O, bu ortamdan çıkmalı, çekilmeli ve koparılmalıdır. Aksi takdirde İslam'ı da kalbinin üzerine bir dekor, bir deri gibi yerleştirir. Müslüman da olur fakat yine 'özü' Kureyşlidir. Öyleyse onu buradan "hicret" kancasıyla koparmalısın ve özgür bir ortama yerleştirmelisin. Oradan uzaklaştırıp Medine'de işine bağlamalı ve onu adam etmelisin.

Şeriatî'nin anlatımındaki "hicret", insan tipindeki köklü değişimin yanında her türlü statükoyu da reddeden yeni bir düzene doğru yapılan bir özgürlük yürüyüşüdür. Bu referans noktalarında yakalanan "hicret", kanser dokusu olarak remzedilen cahiliye toplumsal yapısının reddi ve çok daha yoğun sosyal ilişkileri ihtiva eden eşitlikçi ve devrimci bir yapının tanımıdır. İslam sosyolojisi söz konusu edildiğinde bu tanım gibi sadece "hicret" ile ilgili olarak dahi çok sayıda farklı referans noktaları tespit edilip toplumsal hayat yorumlamaları yapılabilir.

İslam sosyolojisinde kaynak olarak sunulan bahse konu üç maddenin haricinde belki dördüncü bir madde olarak mezhep imamlarının ve onların devamında gelen - Müslümanların dinî tutumlarına yön veren- âlimlerin görüşlerini ve icmalarını kapsayan metinlerin sayılması da mümkündür. Zira bu kaynak, göstermektedir ki ilk üç maddede bahsi geçen tabiat – insan ilişkisinin Kur'an ile çelişmeksizin kısmen farklı şekillerde yorumlamaları mümkün olabilmiştir. Ve Müslümanlık, tarihi ve sosyal olaylara dâhil olurken yahut onları değerlendirirken Hz. Muhammed dönemindeki gibi İslami olan, tartışmasız tek bir önder hükmüne doğrudan ulaşma imkânına hiçbir zaman sahip olamamıştır. Bu hususta kimi zaman temkinli ve detaylardaki çeşitliliği kabul eden anlayışlar çıktığı gibi, kimi zaman da ümmet içinde derin çatlaklara ve çatışmalara yol açan, karşılıklı tekfire kadar varabilen fikir ayrılıkları doğmuştur. Bu ayrılıklar elbette ki Kur'an ve sünnetin yorumlamalarından bağımsız olmamıştır. Ancak asıl mesele bu yorumlar arasındaki kimi zaman küçük, kimi zaman büyük kopmalar olagelmıştır.

İslam sosyolojisinin temel kaynakları göstermektedir ki fenomeni anlamak ve yorumlamak onu kendi gerçekliği içinde değerlendirmeyi mümkün kılan önemli bir usûldür. Fenomenolojik bakış ile yapılacak bir İslam sosyolojisi ötekileştirilmiş olanı empati yollu anlamada derinlikli bir kavrayışa imkan sağlayacaktır. Bu sayede İslam tasavvufunda sıkça bahsedilen ikiliği birliğe indirmek hususu sosyolojik araştırma temasında da mümkün olurken, faydalı bir ilim için de fırsat doğacaktır.

Bütün bu anlatılanların haricinde İslam sosyolojisinin niçini ve nasılı, sınırlı sayıda da olsa, düşünürler tarafından sorgulanmaya devam etmektedir. Bu bağlamdaki kimi görüşlere göre bu yöndeki eylemler İslam dünyasının sosyal bilimlerle irtibatının koparmama yönündeki bir gayret ve dahi Müslüman toplumun kendini yeniden ortaya koymasının ifadesi olarak değerlendirilmiştir (Tekin, 2013: 11). Diğer taraftan Batılı sömürgeci anlayış karşısında Müslüman toplumun itirazını ifade eden bir güç ilişkisinin neticesi olarak da değerlendirilmektedir (Toker, 2013: 149-3). İslam sosyolojisi konusundaki arayışların, İslam toplumları üzerinde yapılagelmiş sözde yerli ama özde Batılı anlayışlar ile Batılı bilim adamlarının çalışmalarına karşı memnuniyetsizliği öne alan bir sosyoloji anlayışı temelinde özde yerli bir sosyoloji kapsamında olduğu şeklinde değerlendirmeler kimi zaman bir

adım daha ileri gitmiştir. Bu doğrultuda, İslam sosyolojisi “İslami” ve “İslamcı” sosyoloji ile eşdeğer olarak da ifade edilmiştir. (Canatan, 2005: 200-201). Ancak gözden kaçırılmamalıdır ki İslam toplumları üzerinde çalışılırken Batılı anlayışın bu sahaya fütursuzca uygulanmasına tepkiler sosyoloji biliminin “İslamcı” veya “İslami” kavramlarıyla anılması belli riskleri de beraberinde taşıyabilecektir. Hatta eksen kaybına ve kasti saptırmalara müsait bir mecraya hapsolmesine imkân vermesi, gelişimine engel durumlara kapı açması da kuvvetle muhtemeldir.

Konu üzerine fikirleriyle bilinen bir başka Müslüman düşünür İlyas Ba-Yunus da İslam sosyolojisinin ideolojik tarafının esas alınarak üç temel üzerinden yapılmasını önerir. Bu fikre göre öncelikle karşılaştırma, yani toplumun mevcut hayatı ile İslami ideolojinin kıyaslanması, norm ile reelin karşılaştırılması gerekmektedir. İkinci olarak da mevcut durumun tespiti yapıldıktan sonra eleştiri sunulmalıdır. Son olarak ise sapmaları engelleyip toplumu doğru yöne çekebilmek adına stratejiler geliştirilmelidir (1988: 36 -37). Yunus’un samimiyetle serdettiği fikirler değerlendirildiğinde her şeyden önce ve en naif ifadeyle sosyoloji biliminin sınırlarının fazlasıyla zorlandığı söylenebilir. Halis bir niyetle dahi olsa sosyolojiyle bir toplum şekillendirmek gayreti kimilerinin başka niyetlerle giriştiği toplum mühendisliği çabalarından yöntem itibarıyla keskin bir ayrılığı göstermemektedir. Sosyolojiye rağmen sosyoloji yapmak asıl gayenin itibarına da zarar vermek olsa gerektir. Öte yandan böyle bir sosyoloji anlayışı kapsamında esasında derinlikli bir bakış açısının temsiline namzet bir sahanın içe dönük bir yapıya büründürülmesi de söz konusudur.

Dünyevileşen Hristiyanlığa karşın İslam’ın hayatın her alanına ve anına nüfuz ederek düzenleme talebindeki bütünlükçü bakış açısıyla tutarlılığı kabul eden İslam toplumunun Batı toplumundan bu yönüyle temelden ayrıldığını ifade eden İsmail Faruki de Ba-Yunus gibi İslam sosyolojisi yaparken bahsedilen hususta norm ile reelin karşılaştırılması gereğine vurgu yapar (2006: 112). Elbette ki Faruki’nin de, Ba-Yunus’un da üzerinde durdukları bu nokta son derece elzemdır. Lakin İslam ile anılan bir sosyoloji yaparken gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus, temel iki bilgi kaynağı olan Kur’an ve sünnetin hitap ettiği kesime dair olmalıdır. Zira ne Kur’an, ne de Allah resulü (S.A.V.) Müslümanlara hitaben gelmemiştir. Her ikisinin

de muhatabının bütün insanlar, hatta cinler olduğu hatırlanmalıdır. Öyleyse Müslüman topluma yönelik norm-reel mukayesesi İslam sosyolojisi için yeterli bir kavrayış mıdır? İslam sosyolojisi üzerine kafa yoranların hemen hepsinin Müslümanlar adına faydalı bir ilim geliştirmek üzere makul görülmesi gereken öznel bir anlayış ile tarifler yapmaları gayet tabiidir. Ancak günün sonunda gaye İslam üzere olmak ise çerçeve çizilirken Kur’ani ve Muhammedi ufka yönelmek lazım gelecektir. Öyle ki, bu çerçeve bütün insanlığı kapsayabilmeli; Müslüman bir toplumun haricinde de İslam’ın nasları ile şekillenmek ve şekillenmemek, sosyal kurumları İslam’a uygun tasarlamak ve tasarlamamak, hülâsa İslam üzere olmak ile olmamak ayrımını gerek tarih sosyolojisinden faydalanarak, gerekse durum tespiti ile açıkça ortaya koyabilmelidir. Elbette ki bunu yaparken çuvaldızı başkalarına batırmazdan evvel iğneyi Müslüman topluma dürtmek gerekir. Ancak yine de gaye cihanşümül neticelere dair olmalıdır.

İslam sosyolojisinin “İslami” ve “İslamcı” sunumu karşısında bir diğer endişe de aslında bir öncekiyle bağlantılı olarak onun kısır bir döngüde kalıp uluslararası literatürde yer edinememesi yönündedir. Kaldı ki sadece Müslümanlar arasında paylaşılacak yerel bir bilim çabasının İslam toplumlarının yer almadığı uluslararası sahada yer edinemeyeceği aşikârdır. Bu alanda olmayan bir sosyolojinin de cihanşümül faydalarından bahsetmek ve bu sahada kendine itibarlı bir yer edinmesini beklemek mantıklı görünmemektedir. Öyleyse İslam sosyolojisi için Müslüman olmayanlara da fırsat sunmak, kapıları onlara da açık tutmak icap eder. Onların da görüşlerini ilmi bir çerçevede değerlendirmelerini, eleştiri sunmalarını teşvik etmek her şeyden önce İslam’ın prensiplerini tanımalarına ve tanıtmalarına sebep olmak manâsına gelecektir. Böylelikle İslam adına türlü sapkınlıklara giren kimi grupların hakikatte İslam ile ilgilerinin olmadığına dair bir kendini ifade imkânı da doğacaktır. Bu noktada yapılacak ilmi çalışmalarda “abdestinden şüphesi olmayanın namazından da şüphesi olmaz” sözünden hareketle temel bilgi kaynaklarının hakikatine imanla onlardan beslenecek çalışmaların muhtemel eksikliklerinin veya yanlışlarının İslam’ı bağlamayacağından, en ufak bir saptırma gayretinin ise kolaylıkla gün yüzüne çıkarılacağından endişe edilmemelidir.

Sözün özü; her ne kadar isimlendirmeler, sıfatlandırmalar ve yol tarifleri farklı olmasına rağmen özde aynı gayeye yönelmiş olsa da çerçeveyi en uygun şekilde çizebilmek ve İslam'ın ruhu ile en uyumlu tercihte bulunmak gerekmektedir. Zira, kavramlar arasındaki ince ve keskin ayırım ideolojik ötelemelere müsait hale getirildiği ölçüde özgün bir İslam sosyolojisi için doğacak imkânı en baştan yok etmek durumu söz konusu olacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

BÜTÜNLEŞME ÜZERİNE ÜÇ YAKLAŞIM

2.1. DURKHEIM DÜŞÜNCESİNDE SOSYO-KÜLTÜREL BÜTÜNLEŞME

Parsons, nadir görülen bir ısrar ile izini sürdüğü çözümlene adına “Durkheim’in ana problemi, toplumun bütünleştirici işlevleri ve süreçleri etrafında örgütlenmiş temel eksenlerini nedensellik ile izah edebilmektir (1960: 150)” diye yazarken onun çalışmalarında aranacak asıl unsuru işaret etmekteydi. Zaten onun din kuramını da etkileyici kılan nokta Avustralya dininin yerli kabileler ve her bir kabilenin üyeleri için bütünleştirici etkisini ortaya koymasındadır (Robertson, 1996: 122). Öyle ki Durkheim’in geçtiği bütün ana yollar sosyo-kültürel bütünleşme kavşağında kesişmektedir. Onun sosyolojisi toplum kazancını kendi kavramları ile tanımladığı sosyo-kültürel bir bütünleşmede arayan özgün bir bakış açısı olarak güncel çalışmalar için bilimin vazgeçilmez bir referansı olagelmıştır. Bu minval üzere Durkheim’in sosyolojisinden bahsederken değinilecek olan din, intihar, iş bölümü ve sosyal dayanışma kavramları hep aynı idealin, sosyo-kültürel bütünleşmenin etrafında konumlanmaktadır.

2.1.1. İntihar Kuramı Ve Bütünleşme İlişkisi

Din ve toplumsal bütünleşme arasındaki ilişkiyi Durkheim’in sosyolojisinden okumaya kalktığımızda onun meşhur “*İntihar*” adlı çalışmasına (ve aynı adla anılan kuramına) başvurmadan meseleyi anlatmak büyük bir eksiklik olacaktır. Bilindiği üzere Durkheim bu çalışmasında intiharla ilgili daha önce öne sürülen psikolojik, ırki-kalıtımsal ve kozmik gibi toplum dışı sebepler olarak ifade ettiği unsurlardan bahsettikten sonra meseleyi esas olarak toplumsal boyutta ele alarak sosyoloji bilimini ön plana çıkaran bir kuram geliştirmiştir. İş bu kuramda bencil (egoistik), elcil (alturistik) ve kuralsızlık (anomik) türlerinden müteşekkil üç ayrı intihar tipi

belirlemiştir. Onun kuramından anlaşıldığına göre intiharlar ferdin toplumla bütünleşme durumuna göre şekillenmekte, asıl mesele toplumsal bütünleşmeye ya da bütünleşememeye etki eden unsurlarla toplumsal ilişkiler çerçevesinde izah edilebilmektedir. Ve elbette ki din bu ilişkiler ağında hayati bir öneme sahiptir.

2.1.1.1. Din, Azınlık Bilinci ve İntihar İlişkisi

Meseleyi irdelemeye bencil intihar türüyle başladığımızda ferdin toplumla olan ilişkisinde ben merkezli, içe dönük ve toplumsal bütünlükten azade bir durumla karşı karşıya kalır. Ve mesele din-toplum ilişkisi içinde açıklanır.

Durkheim'ın meşhur kuramında ifade edildiği üzere Protestanlığın Katolik mezhebi ile karşılaştırılmasında Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde (birkaç küçük istisna hariç) intihar oranlarının inançlara göre farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu araştırmaya göre Katolikler Protestanlara göre çok daha düşük bir oranda intihara meyillidirler (2002:164). Katolik inancını paylaşılanlar ile Protestan inancını paylaşanlar arasındaki intihara eğilim farklılıklarını ise iki mezhep arasındaki temel felsefe farklılığına dayandırır. Protestanlığın yapısındaki dinî ferdiyetçilikle ve ferdin özgürce dinini sorgulayabilmesiyle, hatta dinini bizzat yeniden oluşturmasıyla şekil alan fert-din ilişkisi Katolik inancına göre çok farklı olduğunu ortaya koyar. Katolik mezhebinde fert dinini hazır halde bulmaktadır ve topyekûn bir birliktelik halinde bu din etrafında bütünleşir. Protestanlığın ferde tanıdığı sorgulama ve yeniden üretme imkânı bu mezhebi kendi içinde parçacıklara da ayırmaya götürdüğünden Protestanlar arasında ortak bir dinî topluluktan bahsetmek mümkün değildir. Oysa bir inanç sistemi ne kadar sağlıklı ve birliktelik arz eden bir yapıya sahipse, kendine bağlı insanları da o nispette sağlam şekilde toplumsallaştırarak bir sosyal kurum olarak kendisine düşen işlevi en iyi şekilde yerine getirebilecektir (2002:172-173).

Meseleyi azınlık olgusu çerçevesinde de değerlendiren Durkheim, Avrupa'da azınlık durumunda bulunan Yahudilerin Katoliklerden de, Protestanlardan da çok daha düşük bir oranda intihar eğiliminde olduklarını tespit etmiştir. Azınlık durumunda bulunan grupların varlıklarını koruyabilmek için çok daha sıkı bir

toplumsal denetim içinde bulunmaları ile bu duruma açıklık getiren Durkheim, en fazla intihar eğilimi gösteren Protestanların dahi azınlıkta oldukları bölgelerde nispi bir azalmanın olduğunu ifade etmiştir (2002:169-170). Gerçekten de azınlık gruplarının varlıklarını idame ettirebilmek adına kendilerini yaşama daha sıkı bağlayan bir mücadele içinde olmaları ve içinde yaşadıkları toplumda kendi toplumsal grupları çerçevesinde kurdukları sıkı cemaat ilişkileri sıklıkla gözlemlenebilir bir gerçekliktir. Cemaat yapısının bir neticesi olarak ön plana çıkan birincil ilişkilerin sıklığı ve sosyal grubun fert üzerindeki denetim gücündeki artış ilgili sosyal grubu kişiyi hoş görülmeleyen birçok davranıştan men etmeye muktedir kılmaktadır.

2.1.1.2. Eğitim Düzeyi ve İntihar İlişkisi

İntiharın eğitim düzeyi ile ilişkisine de değinen Durkheim, eğitim düzeyi arttıkça (bu durumu ağırlıklı olarak temel eğitim ve okuma yazma oranı ile ifade etmektedir) intihar vakalarında da hemen hemen aynı oranda artış olduğunu misallerle anlatmaktadır. Bahsedilen genel eğitim düzeyinin ise örneklemelerinde Protestan nüfusta Katoliklere göre belirgin şekilde yüksek olduğu tespit edilmektedir (2002: 181). Protestanların öğrenim görmeye Katoliklere nazaran daha çok yönelmesindeki asıl sebep ve bu durumun intihar ile ilişkisi Durkheim'ın kendi cümleleriyle şöyle ifade edilir (2002: 186):

İnsan öğrenmek istemektedir ve üyesi olduğu dinsel toplumun düzeni bozulduğu için kendini öldürmektedir; ama öğrenim gördüğü için kendisini öldürüyor değildir; tersine, din çözüldüğü içindir ki öğrenim gereksinimi uyanmaktadır. İnsanlar daha önce edinilmiş olan görüşleri yıkmak için değil, tersine görüşler yıkılmaya başladığı için eğitime yönelirler.

Elbette ki Durkheim Protestan inancındaki laik, seküler unsurların intihara yol açtığını söylemiyordu. Zira örneklemine belirlediği dönemde Avrupa'nın muhtelif bölgelerindeki Yahudi nüfusun da en az Protestanlar kadar eğitilmiş olmasına ve dahi Tevrat'ta intiharın doğrudan yasaklanmamış olmasına rağmen Yahudiler arasındaki intihar oranının çok düşük seviyede olmasını asıl söylemek istediklerini söyleyebilmek adına misal olarak sunmaktaydı. Ona göre mesele, inancın insanlar

için denetleyici, bütünleştiren bir toplum oluşturmasıyla ilişkilidir (2002: 188). Anlaşıldığı üzere Protestan inancındaki dini yeniden üretme, üzerinde düşünme, okuma yazma gereksinimidir ki bu toplumun temel eğitim seviyesini ve okuma yazma oranını Katoliklere göre daha üst seviyelere taşımaktadır. Ve yine bu inancın sağlayamadığı dinsel birlik ile bütünleşmiş toplum modeli eğitim seviyesini arttırırken aynı şekilde intihar oranını da arttırmaktadır. Bu durumda akla bir başka soru gelmektedir. Şayet eğitim seviyesindeki artış ile dinin inanç ve intihar arasında tutarlı bir ilişki kuruluyorsa aynı örneklem içindeki Yahudi toplumunda neden Katolikler gibi eğitim seviyesi Protestanlara oranla düşük kalmamıştır? Ya da eğitim seviyesi yükselen Yahudilerde neden intihar oranı da artmamıştır? Bu soruya yine Durkheim cevap vermektedir (2002: 185):

Dinsel azınlıkların karşılaştıkları kinlerden daha güvenli bir biçimde korunabilmek için ya da doğrudan doğruya bir tür yarışma sonucu olarak, kendilerini kuşatan topluluklardan daha bilgili olmaya çalışmaları genel bir yasadır. Nitekim Protestanlar da genel nüfus içinde ne denli küçük bir bölüm iseler, bilime olan istekleri de o ölçüde büyük olmaktadır. Demek ki Yahudi'nin eğitime önem vermesi, ortaklaşa önyargılarının yerine düşünceye dayalı kavramlar koymak istemesinden dolayı olmayıp, yalnızca bu savaş için daha donanmış olmak istemesinden dolayıdır. Onun için bu, kamuoyunun ve kimi kez de yasaların kendisini içine düşürdüğü elverişsiz durumu gidermenin bir yoludur.

Durkheim'in ifadeleri kuramın kendi içinde tutarlı şekilde kurulmasını sağlamak adına tekrar tekrar dinî inancı toplumsal bütünleşme ile irtibatlandırmaya, intiharı ise toplumsal çözülmenin neticelerinden bir olarak göstermeye yönelmiştir. Dinî inanç ile intihar arasında doğrudan bir bağ kurma çabasına rastlanmadığı gibi, kendi örneğinde temel eğitim seviyesi ile dinî inanç arasındaki doğrudan bağın intiharla ilişkisi ortaya konulmak istenmiştir. Yahudi inancı ise eğitim konusunda kendine has sebeplerle başka bir ilişkiye sebep olurken intihar oranındaki düşüklük, toplumsal bütünleşme ve inanç mevzuunda Katolik mezhebiyle aynı çizgiyi sürdürmüştür.

Durkheim'in intihar konusundaki düşünceleri onun sosyolojisinde hemen her safhada görülen fert-toplum ilişkisiyle ilgili vuzuha kavuşmamış temel bir problemi de anlatır. İntihar eylemi, ferdin dış etkiler ile eylemine anlam tedarik eden şahsi bilinci arasındaki geçişken bir durum olarak belirlemektedir (Swingwood, 2010: 136). Her ne kadar teoriye genel bakış, onun fert dışında gelişen veya oluşan şartlar

bağlamında etki sahibi olduğu görüşüne işaret etse de, ferdin inşa ettiği bir anlam dünyası ile dış dünya arasındaki ilişki, söz konusu eyleme temel teşkil etmektedir. Zaten sosyolojik bakışa göre bir bütünleşememe veya çözülme durumunun neticesi olarak görülen intihar eyleminde ferdi zihniyet nihai noktayı anlatır. Ferdin benliği ve dış dünya her ne kadar birbirinden ayrı gibi görünse de, bunların her ikisi de aynı zihinde inşa edilmekte ve yaşatılmaktadır.

2.1.2. Bütünleşme İçin Toplumsal İşbölümü Ve Dayanışma Modelleri

2.1.2.1. İşbölümü, Dayanışma ve Bütünleşme İlişkisi

Sosyoloji tarihinde pozitivist, evrimci, devrimci, liberal, anlamacı, yorumlamacı vs. etiketleriyle anılmış pek çok düşünürden bahsetmek mümkündür. Ancak Durkheim için, sosyolojinin ilklerinden olması ve bu bilimin gelişiminde temel rollerden birini üstlenmesi hasebiyle kendi dönemi için anılan pek çok ekolün büyüklü küçüklü izlerini üzerinde taşır demek daha doğrudur. Yaşadığı zaman dilimindeki temel paradigmaları ve gerçeklikler göz önünde bulundurulduğunda ortaya koyduğu düşüncenin gelecekte açılacak birçok kapıya ışık tuttuğu söylenmelidir. Durkheim için toplumun iyiliği ancak bütünleşme ile mümkündür. Her zaman ferdiyetçiliğin üzerinde tuttuğu toplum yararı için uyumlu bir modeli ve birlikteliği sağlayacak yolu arayış onun asıl uğraşydı. G. Ritzer'in tabiriyle "Durkheim, toplumu tanrıyla özdeşleştirdiği için, onun toplumsal devrimi arzu etme eğilim olmadı. O bunun yerine toplumun işleyişini iyileştirme biçimleri bulmaya çalışan bir toplumsal reformcuydu (2011: 22)".

Durkheim'in önerdiği toplum düşüncesinin merkezindeki kavram olan toplumsal işbölümü ve bu kavramın temel unsurlarından mesleki örgütlenmeler, onun yaklaşımına göre hemen hemen bütün zanaatlar için Orta Çağ döneminden bu yana işlev gören bir yapı olagelmıştır. Meselenin zamana boyutu irdelenecek olursa burada Durkheim'in düşüncesi peşin hükümlerin önünü en baştan kesmeye yönelik olarak kurgulanmış olduğu görülecektir. Ona göre mesele bir Orta Çağ kurumuna uygun düşen bir yapının modern dönemlerdeki durumu ile sırf zaman bakımından

mukayesesinden ziyade, bu yapının modern dönemlerde de işlev görüp göremeyeceği ile alakalıdır. Şayet ihtiyaçlara modern dönemlerde de cevap verebiliyor ise kadim bir geçmişe de sahip olsa, bu yapı modern dönemlere uyum sağlayabilip ihtiyaçları karşıladığı ölçüde önemsenmeye layık olarak görülmektedir (2006: 28).

Durkheim için meselenin ekonomik boyutu bir yana daha da mühim bir konu olan ahlak, toplumsal düzlemde işbölümü ile ilişkilendirilir. Sosyolojinin konusu olan modern toplumların incelenmesi konusunda Durkheim'in, kuramını oluştururken modernleşme ile ahlak arasında ters orantı kurduğu konuyla ilgilenen herkesçe bilinir. Hatta bu durumu intihar ile ilgili kuramıyla da açıkça anlatır. İşte toplumsal işbölümü düşüncesi, ekonomik verimliliği sağlamanın yanında kendisinde daha ulvi bir görevi ifa etmesine yardımcı olan bir ahlakı da ihtiva ediyor olmasıyla da anlamlıdır. Öyleyse toplumsal işbölümünü işlevsel manada karşılayan unsurların bir kıymet sıralamasından ve onun nihai bir maksadından bahsetmek gerekecektir. Durkheim bunu kendi cümleleri ile şöyle anlatır (2006: 82-83):

Böylece işbölümünü yeni bir açıdan görmeye yöneliyoruz. Burada yapabileceği ekonomik hizmetler, yol açtığı ahlaki etki yanında pek küçük kalır; gerçek büyük işlevi ise iki ya da daha çok kişi arasında bir dayanışma duygusu uyandırmaktır. Bu sonuç nasıl elde edilirse edilsin, dost topluluklarını yaratan ve onlara damgasını vuran, işbölümüdür.

İşbölümü ile dayanışma arasındaki ilişki kurulurken mesele iki durumda ele alınmıştır. Bu düşünceye göre, şayet iki ayrı imge birbiri ile kısmen ya da tamamen benzerlikleri vesilesiyle bir araya geliyorlar ise şüphesiz ki kaynaşmaları ölçüsünde bir dayanışmadan bahsedilebilir. Ancak birbirinde ayrı imgelerin, ayrılıklarından dolayı işbölümü sebebiyle birbirine bağlı olmaları neticesinde daha geniş kümelerde dayanışma işlevini yerine getirebileceği de anlatılmaktadır. Zaten modern toplumlardaki misal de bu durumu kanıtlamak adına ileri sürülen mühim bir veridir. Öyle ki, modern toplumlardaki toplumsal bütünleşme ile işbölümü arasındaki determinist ilişki bu düşüncenin iskeletini oluşturur. Ki gelişmiş büyük toplumlarda uzmanlaşmanın gerekliliği ve işbölümü olmadan toplumsal dayanışmanın sağlanamayacağı yönündeki görüşlerin ilk olarak Auguste Comte tarafından ifade edildiği bilinmektedir. (Durkheim, 2006: 89).

Durkheim'in toplum düşüncesi için buraya kadar bahsedilenler ışığında dikkat çeken temel kavramlar toplumsal bütünleşme, toplumsal dayanışma, ahlak ve işbölümü şeklinde belirlemektedir. Toplumsal dayanışma konusu için, her ne kadar toplumsal yapının örgütlenmesinde birimler arasındaki koordinasyon üzerine yoğunlaşıldığından günümüzde bütünleşme olarak anıldığına dair görüşler olsa da (Turner H. v.d., 2010: 354), dayanışma ile bütünleşme kavramları arasındaki güçlü ilişkiye rağmen çalışmamızda yine de her iki kavrama ayrı ayrı yer verilecektir. Çalışmalarında Durkheim da bütünleşme ve dayanışma kavramlarını birbirleriyle ilişkili ve ayrı ayrı kullanmayı tercih etmiştir. İlerleyen bölümlerde de izah edileceği üzere benzerliklerden doğan mekanik dayanışma ya da işbölümünden kaynaklı organik dayanışma, devam eden karşılıklı bir ilişkiyi ya da etkileşimi ifade etmektedir. İşte bu gerekli olan ilişki, etkileşim ya da isimlendirildiği haliyle dayanışma, devam ettiği müddetçe toplumda bütünleşme dediğimiz olgu bir durum olarak belirir. Bütünleşme, yakalanan veya hedeflenen bir sosyal durumu anlatırken dayanışma ise bu durumu sağlayan iletişim, etkileşimler ve eylemler silsilesini ve bunların gerekçelerini ifade eder.

Kavramları sıralı bir çizgide değerlendirecek olursak toplumsal bütünleşme hedefine doğru giden yolda en geniş ve işlevsel şekliyle toplumsal dayanışmayı sağlayacak olan işbölümünün toplumun iyiliği adına sağladığı bu katkıdan dolayı bir ahlakı da beraberinde taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira Durkheim ve ondan önce başka sosyal bilimciler tarafından işbölümünün her ne kadar iktisadi bir paradigma olarak gerekliliğinden bahsedilmiş olsa da, Durkheim düşüncesinde temel unsur olan toplumsal bütünleşme arayışına katkısı bakımından onun ahlakilik vasfı önem taşımaktadır. Toplumsal bütünleşmeden asıl maksat toplum yararı ise buna hizmet eden bir işlev tabii olarak bir ahlakı temsil etmektedir. Böylece bahsedilen kavramlar içinde ahlak, işbölümüne ait bir sıfat olarak bu çizgide yerini almaktadır.

Durkheim düşüncesinde toplumsal dayanışmanın insanların birlikteliklerinin güçlenmesine ve ilişkilerinin sıklaşmasına sebep olduğu yönünde bir görüş mevcuttur. Ancak meseleye diğer taraftan bakıldığında da ancak bu birlikteliklerin ve ilişki sıklaşmalarının bulunduğu ortamlarda toplumsal dayanışmanın sadır olabileceği şeklinde bir görüşün de sunulabileceği ifade edilmektedir. Ona göre bu

mevzuya açıklık getirebilmek adına toplumsal dayanışmanın soyut ve sembolik yansımalarını tartışmaktan ziyade somut ve kurumsallaşmış bir tezahüründen bahsetmek gerekir. Bunun adı hukuktur. Her ne kadar toplumlara göre değişen örf ve adetler ile kesişmeleri ve çelişkileri mevcut ise de bir toplumda mevcut olan ve hukuk bu dayanışmanın en somut ve kurumsallaşmış halidir (2006: 92-93). Zira hukuk bir toplumdaki ilişkiler ağının yaptırımlara bağlı olarak kurallarla ifade edilmiş şeklidir. Yeter ki hukuk, toplumsallaşmış ve bireylerin kahir ekseriyeti tarafından kabullenilmiş olsun. Eğer ki bir toplumun hukuku içindeki unsurlar kamu vicdanı denen olgunun gereklerini karşılayabiliyorsa toplumsal dayanışmanın en sistematik ifadesi olarak değerlendirilebilir. Burada yola çıkarak suç, ceza, yaptırım, kamu yararı ve toplumsal yapı parametreleriyle hukuk sistemleri ve toplumlar arasındaki doğrudan ilişkiyi araştıran Durkheim, meşhur mekanik ve organik dayanışma ayrımını bu şekilde ortaya koymuştur.

2.1.2.2. Toplumsal Bütünleşme İçin Dayanışma Modelleri

Şayet hukuku bir toplumun dayanışmasının kurumsallaşmış hali olarak ele almak gerekiyorsa, bu durumu açıklamak için hukuk sistemleriyle toplumsal yapılar arasında illiyet bağlarının sergilendiği bir ilişkiyi anlatmak lazımdır. Durkheim da aynen böyle yapmış mekanik ve organik dayanışma modelleriyle ele aldığı iki farklı toplum türünü hukuk sistemleri çerçevesinde değerlendirmiştir.

2.1.2.2.1. Bastırıcı Hukuk ve Mekanik Dayanışma

Mekanik dayanışmanın görüldüğü toplumları uygulanagelen bastırıcı hukuk kuralları ile ilişki çerçevesinde izah eden Durkheim, meseleyi açıklarken şu cümleleri kullanır (2006: 99):

Bastırıcı hukukla birlikte giden toplumsal dayanışma bağı, çiğnenmesi suç olan hukuktur; suç diye işleyene karşı ceza denilen özel bir tepkiye yol açan edime diyoruz.

Bu toplumsal dayanışma bağının ne olduğunu araştırmak, cezaya yol açan nedenin ne olduğunu, ya da daha açıkçası, suçun özünün ne olduğunu sormak demektir.

Gerçekten de toplumda suç olarak değerlendirilen eylem ve bu eyleme karşı toplumsal tavır alış bahse konu toplumun yapısı ile ilgili önemli ipuçları verir. Genel olarak fert – toplum ilişkisi ve fert ile toplumun suça bakış açıları toplumsal yapının niteliğine ışık tutar. Durkheim da buradan yola çıkarak modernlik kimliğinden uzak olan toplumların hukuk sistemlerinin ağırlıklı olarak ceza hukukundan oluştuğunu, ceza hukukunda bulunan değişime karşı direnç özelliğinin ise bu toplumsal yapının bir niteliği olduğunu anlatır. Ve tam da bu noktada fert toplum bütünleşmesini benzerlikler üzerine kurulu olmasından kaynaklanan “ortak bilinç” kavramıyla meseleye katkıda bulunur. O ortak bilinç ki üyelerinin genel inançlarının ve duygularının beslediği bir ortak karakteri ve yaşamı ifade eder (2006: 108-109). Toplumsal bilinç olarak da ifade edilebilecek olan ortak bilinç, toplumu oluşturan fertlerin tek tek bilinçlerinden farklı olan, onların üzerinde normlar, değerler ve nihayetinde kurumlar vasıtasıyla baskı sağlayabilen bir unsurunu ifade eder (Tolan, 2005: 24). Ortak bilinç sayesinde tavır alışlar, eylemler ve kabuller fert ile toplum bütünleşmesini sağlar. Suça bakış açısı cezayı da aynı bakış açısıyla vermek neticesini doğurur. Ortak bilincin kırmızı çizgilerini ihlal ile oluşan suç niteliğindeki eylem toplumca cezalandırılması öngörüldüğü noktada bir intikamı da arka planda saklar. Ceza ortak bilincin muhafaza edilmesini, toplumsal yapının ayakta kalmasını, fertlerin de toplumsal planda kendilerinin beklentilerinin karşılandığını görmelerini sağlar. Zira bu toplum türünde toplumsal zihniyet fertlerin tek tek tutumlarından çok fazla sapma göstermeyecektir. Hal böyle olunca da toplumsal yapıya en uygun hukuk düzeni kendiliğinden oluşacak ve toplumsal ihtiyacı karşılayacaktır. Bu durumda çok fazla planlı, ileriye dönük ince hesaplı, bölümlere ayrılmış ve teferruatlandırılmış bir hukuk sisteminden bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Daha önce de ifade edildiği gibi toplumsal yapıya en uygun olan, bütünleşmeyi sağlayan sistem toplumun dayanışma türüne göre kendiliğinden oluşacak veya kabullenilecektir.

Mekanik dayanışmanın bütünleştirici gücü tama olarak ortak bilinçle ferdi bilinç arasındaki mesafe ve ilişki ile ifade edilmektedir. Buna göre, ortak bilincin ferdi bilinci kapsadığı ölçüde her iki bilinç türü de güçlü olacak ve dayanışmayı mümkün kılacaklardır. Yine benzer şekilde bilinç düzeylerindeki ortalamalar

birbirlerine yakın seyretseler dahi, ortak bilincin tezahürleri ne kadar canlılık arz ediyorsa ferdi kendi doğrultusuna doğru çekmesi ve dayanışmayı kuvvetlendirmesi de o ölçüde mümkün olacaktır. Tabi bu durumun tersi de mümkündür. Bu konunun devamı olarak bir başka nokta da inanç ve uygulamaların belirginliği ile ilgilidir. Ortak bilincin önemseydiği inanç ve uygulamaların belirgin durumu ferdi sapmalara engel olacaktır. Bu konuda çeşitlilikler ve değişim mekanik dayanışmanın selameti açısından uygun olmayacaktır (Durkheim, 2006: 188).

Bütün bu anlatılanlar ışığında mekanik dayanışmaya giden yolda ferdi bilincin ortak bilinç içinde erimesi beklenmektedir. Ortak bilinç unsurlarının güçlerini yoğunlukla sergilemesi ferdi her türlü sapmadan alıkoyacaktır. Durkheim düşüncesinde totem kavramının ve ortak ritüellerin toplumun inşasında ne kadar önemli bir işleve sahip olduğu bilinmektedir. Uzmanlaşmayla doğacak farklılıkların henüz gelişmediği bir toplum için benzeşmeler ve bu benzeşmeleri inşa eden, sürekliliğini sağlayan uygulamalar toplumun bütünlüğünü mümkün kılmak için elzem kabul edilmiştir.

2.1.2.2.2. Onarıcı Hukuk ve Organik Dayanışma

Bastırıcı hukukun ruhundaki cezalandırma unsurunun yerine modern toplumlar için düzeltme, eski haline döndürme maksadının esas alındığı onarıcı hukuk kavramı ön plana çıkmıştır. Durkheim'in ifadesiyle, " bu tür hukuka aykırı davranana ya da onu tanımayanana suçuyla orantılı bir acı çektirilmiyor; yalnızca ona uymaya mahkûm ediliyor. Eğer daha önce yapılmış böyle davranışlar varsa, yargıç onları olması gereken biçime döndürüyor. Hukuku dile getiriyor, ceza vermiyor" (2006:143). Elbette her hukuk sisteminin bir ceza hukuku kısmı vardır. Ve elbette her suçun bir cezası olmalıdır ve onarıcı yaptırımla sembolize edilen sistemlerde de bu vardır. Ancak ortaya konulan düşüncelerden anlaşıldığı kadarıyla onarıcı yaptırımlardaki asıl gaye sistemin işlerliğini sağlamak adına yaptırımlar ile sapmaya uğrayan durumları aslına döndürme gayretidir. Yoksa farklılaşmamış toplumlarda fert toplum benzeşmesinden kaynaklı ortak bilincin intikam alma, kendisine olan itaatsizliği

yahut karşı eylemi cezalandırma isteği onarıcı yaptırımla ifade edilen hukuk sistemi içinde görülmez. Bu sistem bedel ödetmeyi maksat edinmekten ziyade bedel ödeterek aksatılanı düzeltmek yahut yerinden edilen yerine koymayı hedefler. Durkheim'ın, işbölümü kuramında hukuk sistemi ile toplumsal yapı arasında kurmuş olduğu ilişkiye göre onarıcı yaptırımlar ile toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak dayanışma türü arasında bir sebep sonuç ilişkisi mevcuttur.

Onarıcı hukukta yapı itibariyle mühim bir uzmanlaşma söz konusudur. Hukuk kendi içinde konulara göre bölümlere ayrılmışken, her bir bölüme özel yargıçlar, savcılar ve avukatlar görev almaktadır (Durkheim, 2006: 145). Bu hukuk sisteminde artık ortak bilincin kanaatlerinden, tavırlarından bahsetmek mümkün değildir. Zira bu hukuk sisteminin ardında bir ortak bilinçten bahsedilememektedir. Konular herkesi ilgilendirecek genellikte değildir. Fertler ancak toplumsal yapının canlılığını sağlamak adına temsil makamları ile konuya sınırlı şekilde müdahil olurlar (Durkheim, 2006: 147).

Yukarda bahsedilen sebep sonuç ilişkisinin de ötesinde Durkheim'e ifadesiyle "insanlar arasında onları sürekli bir biçimde birbirine bağlayan bir haklar ve ödevler dizgesi yarattığı için dayanışmaya yol açmaktadır (2006: 462)" şeklinde anlatılan organik dayanışma modeli bahsedilen onarıcı hukuk ile aynı ruhu taşıdığını söylemek mümkündür. Zaten hukukun toplumlar için geliştirildiği düşünüldüğünde her toplum modelinin kendine özgü bir hukuk sistemini geliştiriyor olması kolaylıkla anlaşılabilir bir durumdur. Farklılaşmanın ve uzmanlaşmanın esas olduğu bir toplumda da bu özelliklere uygun bir hukuk sisteminin olması gerekir. Netice itibariyle, Durkheim düşüncesinde kutsallaştırılan toplumun ve dolayısıyla toplumu ayakta tutan dayanışma modelinin temelinde toplum varlığını idame ettirecek adalet sistemi de toplumla birlikte evrimleşmiştir denilebilir.

2.1.2.2.3. Mekanik - Organik Dayanışma Ayrımı ve Düşüncenin Arka Planı

Dayanışma türleri ne olursa olsun Durkheim'da öncelikle hedeflenen unsur bütünleşmesini sağlayabilen bir toplumdur. Bu hedefe giden yolda iki farklı

dayanışmadan bahsedilirken sunulan gelişim çizgisiyle ortaya çıkan durum - her ne kadar çok kere fikirlerine karşı çıksa da - Spencer'ın evrimciliğinden motifler taşımaktadır. Spencer ile anılan evrimci bakış açısı iki farklı dayanışma türü ile ortaya konulan toplum modelinde Durkheim tarafından da benimsenmiştir. Bunu söylerken elbette ki Spencer'ın evrimci modelinin Durkheim tarafından bire bir kabullenildiğini ima etmek mümkün değildir. Zaten M. Abrahamson'un da ifade ettiği gibi Spencer'ın inorganik, zihinsel ve sosyal yaşam formlarındaki birbirine benzerlik ve yine benzer türden yasalara tabi oluşlar iddiası Durkheim tarafından indirgemecilik olduğu gerekçesiyle en başta reddedilmiştir (1990: 21). Durkheim'e göre toplumsal olgu *sui generis* niteliğindedir. Ancak bunları anlatırken dahi onun üzerinde durduğu modern topluma giden çizgide evrimci etkinin görülmediğini söylemek imkânsızdır.

Yine Spencer etkisine benzer şekilde sosyolojinin isim babası A. Comte'un düşüncelerinin de Durkheim'in temel teorisinde belirgin bir yeri vardır. Durkheim'daki dayanışma modellerindeki geçişken durum Comte'un üç hal yasasını andırmaktadır. Ancak Durkheim'in toplumsal düzendeki yasa arayıcılığı Comte ile de bire bir aynı değildir. Bu hususta A. Swingwood da, Durkheim düşüncesinde faillik ve yapı sorunu ile ilgili çözümlenemeyen bir durum olduğundan bahsetmiştir. Ve onun pozitivizminin Comte'unkinden farkını “Örneğin, toplumsal yapıyı ele alırken, anahtar unsur olarak ahlaki eylemin özerkliğini göstermektedir. Durkheim'in sosyolojisi, onun dogmatik pozitivizminden uzaklaşan rasyonalist ilkelerle doludur” cümleleriyle ortaya koymuştur (2010: 116).

Durkheim'da sunulan dayanışma çeşitlerinin temelinde fert – toplum ilişkisi mevcuttur. Ki zaten sosyoloji biliminde genel olarak toplumsal yapıyı belirleyen asıl etkenin sosyal ilişkiler olduğu da kabul edilmektedir. Fert toplum ilişkisinden bahsederken ise toplumsal dayanışmayı belirleyen yolda ferdin bilincinin belirleyici etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Durkheim'dan bir asır kadar sonra gelip sosyal psikoloji alanında yaptığı çalışmalar ile mikro sosyoloji geleneğine kaynaklık edecek düşünürlerden biri olan G.H. Mead'in bilinç konusundaki meşhur “ferdi ben (*I*)” ve “sosyal ben (*me*)” ayrımı ile Durkheim'in düşünceleri ile bu noktada benzeşmektedir.

Durkheim'in bilinçle ilgili sarf ettiği şu cümleler onun sosyolojinin köklerinden biri olarak anılmasını haklı çıkarmaktadır (2006: 137):

Bizim her birimizde iki bilinç vardır: Biri teker teker her birimize özgü olan ve bireyler olarak niteliğimizi belirleyen durumları içerir; öteki bilincin içerdiği durumlar ise tüm toplum için ortaklaşa durumlardır. Birincisi yalnızca bizim bireysel kimliğimizi simgeler ve oluşturur; ikincisi ise ortak tipi ve o tipin varlık nedeni olan toplumu simgeler. Davranışımızı ikinci öğelerin belirlediğinde, biz kişisel çıkarlarımız için değil, ortak toplumsal amaçlar uğruna çalışmış oluruz. Bu iki bilinç birbirinden ayrı iseler de birbirine bağlıdır, çünkü aynı organik temel üzerine dayalı olduklarından tek bir organik bütünlüğü oluştururlar.

Durkheim'in bahsettiği ikinci öğelerin belirlediği davranış türü sebebiyle ortaya "mekanik dayanışma" çıkmaktadır. Ortaklaşa fikir ve eylemlerin ferdi bilinci yok mesabesine indirdiği bir dayanışma türünden bahsedilmektedir. Ferdin toplumu inşa edebilmek ve bütünleşmeyi sağlayabilmek adına yok olduğu bir dayanışma modeli...

İşbölümünün sağladığı organik dayanışmada ise ferdin toplumsal kişilik içinde erimesinin aksine onun kendine özgülüğünün ön plana çıktığı, müşahhaslaştığı, ortak bilinç karşısında güç kazandığı bir model anlatılmaktadır (Durkheim, 2006: 164). Modern topluma giden yolda uzmanlaşan ve farklılaşan fert doğrudan topluma benzemek veya ona doğrudan bağlı olmak yerine toplumu inşa eden birimlerle ilişkisi vasıtasıyla toplumla bütünleşmektedir. Böylelikle, toplumsal işbölümünün sağlıklı şekilde sağlanabildiği nispette toplumsal bütünleşme de sağlanabilecektir. Bir sistemin organlarının çalışma prensibi ile aynı prensibi paylaşan bu dayanışma modeli bu yüzden organik dayanışma olarak adlandırılmıştır.

Her ne kadar toplumların evrimlerine göre iki ayrı dayanışma modeli sunulmuş olsa da, nihai hedefleri aynı olan bu iki dayanışma modeli için Durkheim'in öngördüğü ortak noktalar da vardır. Sözgelimi benzerlikler konusu daha çok mekanik dayanışma için anılsa da, modern toplumlar için de bu benzerliklerin bir asgari noktası olmalıdır. Nihayetinde mekanik dayanışma modelinde toplumca suça verilen tepki öz itibarıyla sapmaları cezalandırmak maksadını güderken, modern toplumlardaki onarıcı yaptırımlar ise olması gerekene döndürmeyi hedefliyor olsa da her iki toplum modelinde de suçluların kınanması aslında onların kahir ekseriyete benzememelerindedir. Ve dahi toplumu ayakta tutan ahlak unsuru mekanik

dayanışma modelinde sıkça vurgulanırken, modern toplumlarda uzmanlaşma ve işbölümünün dayanışma işlevini yerine getirebilmesi için ahlaki nitelikte olması zaruri görülmüştür (2006: 451-452). Genel bakış açısı itibariyle muhafazakâr olarak tanımlanabilecek olan Durkheim'ın modern toplum için düşüncelerinde de ahlaktan ve bulunması gereken benzerlikler için kırmızı çizgilerden bahsetmesi kendi düşünce yapısı içinde oldukça tutarlıdır.

2.1.3. Durkheim'ın Din ve Toplum Anlayışına Genel Bakış

İlkel toplumda kültürel sürekliliği yaşayarak ve yeni kuşaklara aktararak mümkün kılan toplumun bizatihi kendisiyle, bütünleşmeyi sağlayan unsur olarak dinin ilişkisini kurarken, Durkheim'ın tanrı ile toplumun aynı işlevi ifa ettiğine olan vurgusu toplumun açıkça tanrılaştırıldığı bir yapıya çıkan yolu gösterir. Oysaki ilkel insan tanrısına ibadet ederken sergilediği ritüelde acaba toplumunun birlik beraberlik gibi yüce değerlerini mi amaçlayıp gözetmekteydi? Yahut ifa ettiği her ritüel sosyal bir güdülenmeye mi sahipti veya düzenin sürekliliği için bir anlam mı taşımaktaydı? Bütün bunların ötesinde ilkel insanın tanrısını grubun yapabilecekleriyle aynı dünyevi çerçeveye sığdırma çabası en başta yoktan var etme niteliğine inanılan aşkın varlığın ontolojisiyle bağdaşmamaktadır. Toplumun tanrının yerini alabilmesi için aynen dindikiler gibi değişmez naslarının olması gerekliliği de bu fikrin Durkheim'ın kendi evrimci anlayışıyla çelişen bir başka yanılığdır. Toplumlar zamanla normlarını değiştirebilirler, dinî hayatta değişim gösterebilirler ve dahi doğrudan din değiştirebilirler. Ancak evrimci anlayışta kabul edilen, sosyal ilişkilerdeki bütüncül bir evrilme hali kutsal kitapları insanlar tarafından defalarca yeniden yazılan dinlerde dahi mümkün olmamıştır. İnançın her şeyden önce ferdî bir niteliğe sahip olduğu düşünülürse toplum, kültür ve din kavramlarının birbirleriyle olan sıkı ilişkilerine rağmen kendi başlıkları tanrı toplum düşüncesinin işlevselcilik kapsamında abartılı bir indirgemecilik misalinden öte olmadığını açıklar. Elbette ki Durkheim, toplumun fert üzerindeki belirleyici ve mütehakkim konumunu vurgulamak adına böyle bir eşleştirme yapmıştır ancak, benzetmenin abartıdan öte bir çelişkiyi ihtiva ettiğini vurgulamak da lazımdır. Söz konusu indirgemecilik

üzerine Türkiye'deki din sosyolojisinin önemli isimlerinden Yumni Sezen ise meseleyi İslam dini örneğinde değerlendirerek eleştirisini “İslam’a göre din; ilahi, antropolojik ve sosyal bir olaydır. Durkheim bu üç boyuttan yalnız sosyal boyutu almış, diğer iki boyutu bunun içinde eritmiştir. Ucu açık olmayan kendi içinde kısır bir döngü haline getirmiştir (2004: 24).” sözleriyle ortaya koymaktadır. Dinler tarihçisi Mircea Eliade ise esasında saf bir din olayının söz konusu olamayacağını, din olayı kendi eksenleri içinde ne kadar değerlendirilirse değerlendirilsin, onun tarihi, sosyolojik, kültürel ve psikolojik taraflarından bağımsız açıklanamayacağını ifade eder. Din olayının her hangi bir veçhesinin ihmal edilerek yahut ötelenerek irdelenmesinin, Durkheim’ın yaptığı gibi indirgemecilik olacağını belirtir (2004: 30). Trobriand adalarındaki yerlilerin antropolojik incelemeleriyle literatüre özgün katkılar sunan Borinislav Malinowski de modern öncesi toplumlar için Durkheim’ın bu görüşüne temelden karşı çıkarak aşağıdaki reddiyeyi ortaya koymuştur (1990a: 49).

Kısaca toparlarsak: Durkheim ve ekolünün görüşleri kabul edilemez. Birincisi ilkel toplumlarda din büyük bölümüyle saf bireysel kaynaktan doğar. İkincisi kolektif duygu patlamaları çoğunlukla saf dünyasal tabiatlıyken, dinî inanç, hele dinî anlayış doğurmak hiçbir biçimde her zaman bir kalabalık olarak topluma maledilemez. Üçüncüsü, gelenek, belli kuralların ve kültürel tutumların toplamı, yani - özellikle de ilkel toplumlarda çok belirgin biçimde – hem maddi alanı, hem maneviyi kapsar. Nihayet toplumun kişileştirilmesi, bir “kolektif ruh” konsepti temelsizdir ve sosyolojinin geçerli yöntemlerine ters düşer.

Durkheim’ın birçok görüşüne aynen yukarıda ifade edilenler gibi kesin itirazlar sürekli olagelmıştır. O halde bütün bu eleştirilere rağmen yüz yıllık bir ölünün neden bu kadar fazla güncel tartışmanın içinde rol alabildiği de sorgulanmaya değerdir. Bu konudaki esaslı soruya belki de en güzel cevabı Charles Lemert vermiştir: “Ölüler yeterince ölü olmadıkları için ayaklandıkları söylenebilir (2011: 10).” İşte tam olarak Durkheim da yeterince ölü olmayan ölüler kapsamındadır. İlkel toplumda din ile sağlandığını anlattığı bütünleşmeyi modern toplumda ihdas edebilmek için önerdiği yeni seküler dayanışma modelleri malum maraz için yerinde bir teşhis ve kendince bir reçete kabilinden çağlar arası irtibatı sağlayan unsurlardan biridir. Bu, Durkheim’ın önerdikleriyle bütünleşmeyi sağlamak gayretinden ziyade din, bütünleşme, modern zamanlar ve sekülerleşme arasında yapılan birçok tartışmada köklere kadar inilip onun tespitlerinden ve yanlışlarından faydalanma çabasıdır.

2.2. SOROKİN DÜŞÜNÇESİNDE SOSYO-KÜLTÜREL BÜTÜNLEŞME

Sosyo-kültürel bütünleşmenin tartışma konusu yapıldığı noktada Sorokin'in meseleye yapı veçhesinden sistem kavramıyla yaklaşırken öne sürdüğü mantıki ve anlamlı sistemler düşüncesi kuramsal çerçevede köşe başlarından biri niteliğindedir. Bu konuda kendi ifadesi “ ... nedensel anlamlı birlikler, temellenmiş toplumsal-kültürel sistemlerin en bütünleşmiş türüdür; kültür olguları arasındaki nesnel-anlamlı karşılıklı bağıntılar da olabilecek en yakın bağılardır” (1997:239) şeklindedir. Meseleyi kendisiyle özdeşleşmiş olan sistem kavramı içinde izah ederken toplumsal sistem içinde bütünleşmeyi dayandırdığı bir nedensellik ve anlam dizgesi ön plana çıkmaktadır. Şöyle ki, sistem mefhumunda onun tahayyül ettiği ve elzem addettiği taraf akli ve manevi unsurların aynı anda birlikte var olmasıdır.

2.2.1. Sosyo-Kültürel Olguların Karşılıklı İlişki Biçimleri ve Bütünleşme Süreci

Sorokin'in toplumsallık anlayışında sosyo-kültürel olgular aralarında nedensellik ve anlamlılık bağlarına göre sınıflanmış ve bunların birleşimlerine göre de birlikler ve sistemler tasnif edilmiştir (1997:240):

... sayısız ve son derece çeşitli temellenmiş toplumsal-kültürel olguların arasındaki karşılıklı bağıntıların en azından dört türlü olduğunu görüyoruz: (1) yalnızca bir mekân ya da zaman komşuluğu, (2) dolaylı nedensel ilişkiler, (3) dolaysız nedensel bağıntılar, (4) anlamlı nedensel bağlar. Buna uygun olarak iki ya da daha çok toplumsal-kültürel olgunun bileşimleri de bize, (1) salt toplumsal-kültürel kümeler, (2) dolaylı bir nedensel bağ ile birleştirilmiş yarı kümeler, (3) nedensel birlikler ya da sistemler, (4) anlamlı nedensel sistemler ya da birlikler verir. Hemen bütün temellenmiş toplumsal-kültürel sistemler, anlamlı-nedensel birliklerdir.

Her ne kadar çeşitli ilişki biçimleriyle birliktelikler sıralansa da unutulmamalıdır ki hiçbir sosyo-kültürel yapı ne tamamen bütünleşmiş ne de tamamen ayrışık bir durumda olamaz (Sorokin, 1962a: 48). İnsan topluluğundan bahsederken mükemmel seviyede bir bütünleşme hali ancak ütöpik bir durumu anlatır. Muhakkak ki eşitsizlikten ve farklılıklardan kaynaklanan olumsuz etkili sosyal mesafeler olacaktır. Bütünleşmeden beklenen de zaten bu sosyal mesafeleri tamamen ortadan kaldırmak değil, genel işleyişi bozmayacak seviyede tutabilmektir.

Sosyo-kültürel bütünleşmesini sağlamış bir toplumda da zaman zaman veya mikro düzeyde sorunlar kabul edilebilir bir şiddette ve yoğunlukta yaşanabilir. Aynı şekilde sosyal mesafelerin bütünleşmeye engel seviyede olduğu bir toplulukta bahsederken de, insan unsurunun içinde bulunduğu ilişkiler ağının kendiliğinden oluşabileceği göz önüne alındığında, burada hiçbir bütünleşme emaresine rastlanamayacağını söylemek de yine ütöpik bir durumu anlatır.

2.2.1.1. Zaman- Mekân Birliği:

Bu yaklaşım doğrultusunda sosyo-kültürel olguların birbirleriyle zaman ve mekân kesişmesinin ötesinde hiçbir bağıntısı olmayan ilişkilerle ancak sosyo-kültürel kümeleri oluşturduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda ve aynı mekânda bir ilişkiye dair olmayarak birlikte bulunan kültürel nesnelere veya olgular arasında toplumsal yapıyı kümenin ötesine geçirebilecek bir unsur aramak netice vermeyecektir. Sorokin bu durumu izah ederken kâğıt parçalarının, kırılmış şişelerin, boş kutuların, atılmış kaşıkların, giysi parçalarının ve daha birçok materyalin bir arada yığın şeklinde bulunduğu bir çöplüğü misal gösterir (1962a: 10). Böyle bir ortamda nesnelere birlikteliği aynı zamanda aynı yerde bulunmuş olmanın ötesinde bir anlamı ifade etmediği gibi, söz konusu nesnelere yerlerinde başka nesnelere bulunmuş olma ihtimalinin bu birlikteliği bir başka boyuta taşıma konusunda herhangi bir etkisinden de bahsedilemez. Belki de Sorokin'in zaman-mekân birlikteliği için verdiği çöplükteki nesnelere misalinde konuyu berraklaştırmak için vurgulanması gereken taraf da bu olmalıdır. Öyle ki bu misalde anlatılan nesnelere aynı zamanda aynı yerde toplanmasında istenmemişlik, atılmışlık, değersiz addedilmişlik gibi ortak sıfatlardan kaynaklı bir anlam bulunduğuna dair eleştiri getirilecek olsa da, ilgili nesnelere her birinin varlığından ya da yokluğundan kaynaklı olarak bu birlikteliğe olumlu yahut olumsuz bir etkiden bahsetmek mümkün olmayacaktır. En fazla, çöpe atılan nesnelere geri dönüşüm değere göre daha değerli yahut daha az değerli atık malzeme yığınından bahsedilecektir. Nesnelere arasında öyle veya böyle karşılıklı bir ilişki hali söz konusu değildir.

2.2.1.2. Dolaylı Nedensel İlişkiler:

Bu tarzdan ilişkiler ağını anlatabilmek için Sorokin, toplumsal hayat içindeki kültürel unsurları ön plana çıkarır ve kendi ülkesinden bir misal olan Kuzey Rusya'daki Vologda bölgesinde yaşayan köylülerin yaşamlarını anlatır. Köylüler tarafından kullanılan büyük sobalar, kayaklar, tüketilen içkiler ve sair kültürel unsurların bir araya gelmesindeki iklim etkisi ya da aralarındaki bağı sağlayan şeyin doğrudan iklim şartlarının kendisi oluşuyla anlatılan ilişki şeklinde zaman mekân birliğinin ötesinde bir kümelenmenin mevcut olduğuna işaret edilir (1962a: 13). Böylece, dolaylı da olsa (yani iki ya da daha fazla sosyo-kültürel olgunun doğrudan birbirleri ile bir bağıntı içine girmeksizin üçüncü bir ortak unsurla ilişki halinde olmalarından kaynaklı) bir ilişki içinde olmaları ile birleştirilmiş yarı kümeler oluşturabilecektir. Ancak yine de bu dolaylı ilişki ile bile bir sistemden bahsetmek mümkün değildir. Sistemde gerekli olan dolaysız mantıklı bir bağ bu durumda dahi kurulamamıştır.

2.2.1.3. Dolaysız Nedensel İlişkiler (Mantiki-İşlevsel Bütünleşme):

Mantiki-işlevsel bütünleşme denilince “insanın bütün parçaların tek bir nedensel ağ biçiminde bir araya geldiği bir organizmada bulunduğu türden bir bütünleşme kastedilmektedir; her bir parça “dizgeyi işler tutan” yansıtıcı bir nedensel çemberin bir unsurudur (Geertz, 2010: 172)”. Ancak bu cümleden çıkarılması gereken şey sebep sonuç ilişkisi ile neşvünema bulan toplumsal yapıdır, yoksa organizma kelimesinden organizmacı görüşe dair bir atıf sezilmemelidir. Zira Sorokin bir makalesinde Danilevsky, Spengler ve Toynbee'nin üst kültür ve uygarlıkların doğup, büyüüp ölmesiyle ilgili fikirlerine ve organizmacı şemalarına bir makalesi ile karşı çıkar. Gerçek sosyal ve kültürel sistemlerin içinde yer alan ülke ve ulusların organizmacı görüşlerde bahsedildiği gibi tek düze bir tarih çizgisine sahip olmadığını, değişik ritimlerde inişli çıkışlı bir çizgi ile tarihi düzlemde yer aldıklarını anlatır (1964: 36).

Sosyo-kültürel olgular arasında doğrudan kurulabilecek bir nedensellik ilişkisi ile nihayet nedensel birlikler ya da sistemler kurulabilecektir. Misal vermek gerekirse “ahlaksal ve yasal değerlerin aşırı derecede parçacıklara ayrılması (*atomization*) suçluluğu arttırma eğilimi gösterir” (Sorokin, 1997: 236) bağıntısı açıklayıcı olacaktır. Bu konuda başka misaller de vermek mümkündür: Devletin adalet mekanizmasına olan güvenin sarsılması toplumsal düzenin bozulmasına sebep olur, meşru kurumları ile işlev göremeyen bir toplumsal yapıda tampon kurumlar oluşur... Çok daha temel seviyede misaller yine Sorokin tarafından verilmiştir. Bir otomobili oluşturan parçalar yahut bir evin inşasında kullanılan materyaller monte ve inşa sürecinden önce işlevsel ve mantıki bir bağ oluşturmazken bir bütün haline getirildiklerinde birbirleriyle doğrudan ilişki içinde, birbirlerini ve bütünü etkileyen bir gereklilikler silsilesi halinde varlık gösterirler (1962a: 14). Öyle ki bu unsurlardan birinin eksikliği diğer parçaların işlev görmesini doğrudan etkileyecek ve bütünün sağlıklı şekilde var olmasına mani olacaktır. Dolayısıyla bir sistemden bahsederken böyle bir bağın tesis edilmiş olması elzemdir.

2.2.1.4. Mantıki – Manâlı (Nedensel-Anlamlı) Bütünleşme:

Şayet ana önermelerin çoğu arasında anlamlı nedensel bağlar kurulabiliyorsa ve bunlar arasında karşılıklı olarak tutarlılık söz konusuysa bu durumda anlamlı nedensel sistemlerden bahsetmek mümkündür. Matematik içindeki sayısız nedensel önermenin birbiriyle anlamlı bir ilişki içinde bir bütün teşkil etmesi kadar olmasa bile toplum bilimlerinde de buna yakın bir anlamlılık ilişkisinden bahsedilebilir (Sorokin,1997: 237). Yani tam bir mantıki ve anlamlı sistemden bahsedebilmek için yalnızca nedensellik bağlarıyla örülü bir yapının ötesine geçilip bu nedenselliklerin bir estetik ile veya bir ruh ile anlam kazandığı sisteme imkân vermesi gerekir. Ancak bu durumda tam bir mantıki ve anlamlı bir sistemden bahsetmek mümkün olacaktır. Bu nedenselliği ve anlamı sisteme dönüştüren yolda son aşama ise yine Sorokin’in cümleleriyle şu şekilde ifade edilir: “... bir anlam sistemi maddi taşıyıcılarla nesnelleşip de yalnızca ideolojik değil, aynı zamanda davranışsal ve maddi bir sistem olunca, böyle bir sistem ampirik toplumsal-kültürel dünyaya tamamıyla dayanır.

Böylece aynı zamanda da nedensel anlamlı bir sistem ya da birlik olur” (1997: 238). Bu durumu anlatırken, Sorokin 12., 13. ve 14. Yüzyıllarda inşa edilmiş katedrallerdeki nesnelere aynı tarzı yansıtan bir bütünü kapsamlı parçalarını oluşturmalarını ve bir dine ait bir anlamı ifade etmelerini işaret ederken (1962a: 8), konuyu İslam toplumlarından bir misalle izah etmeye çalışan bir sosyolog da şu şekilde yazmıştır (Erkilet, 2007: 22):

Aynı camide bulunan ve birbirleriyle fiziksel özellikleri açısından hiçbir benzerlik taşımayan halılar, çiniler, tavan işlemleri, kubbeler, minberler, cübbe ve tespihler ve daha yüzlerce araç tek bir anlam sisteminin (İslam’ım) cisimleştiricileri olmak sıfatıyla nedensel bir karşılıklı bağımlılık ilişkisine girmişlerdir. Bu araçlar, anlam sisteminin dışında bir arada bulunsalardı hiçbir bağımlılık göstermeyeceklerdi. Bir doğa bilimci onları fiziksel-kimyasal bileşenlerine ayırarak incelemeye kalkışabilirdi. Ama aralarında nedensel bir ilişki bulamazdı.

Sorokin’in toplum düşüncesi de aynen bu örnekteki gibidir. Bir nedensellik etrafında bir araya gelmiş insanlar, yalnızca zaman ve uzay kesişmesinin ötesine geçen mantıki bir birliktelik ve bütün bunların gerisinde bir anlam paydası... Toplum ölçüğünde değerlendirme yaparken temel yapıtaşlarını temsilen bütün bu çiniler, işlemler, tespihler vs. bir sistemi oluşturma esnasında, birbirleriyle doğrudan ilintili olmakla birlikte ortak bir anlamın rengini de imgelerinde taşımaktadırlar. Ve netice itibariyle bu nedensellik ilişkisinin ördüğü ağ ile ortak anlam renginin toplumsal boyuta yansması çok daha büyük bir sistemi anlatmaktadır.

Elbette ki mantıki-anlamlı bütünleşmeye dair fikirlerini duyurduğu “*Social and Cultural Dynamics*” adlı eserinin ilk cildini yayınladığı 1937 senesinden itibaren Sorokin’in temel varsayımlarına karşı çıkanlar ve düşüncelerini mesnetsiz bulanlar da olmuştur. Eserin yayımlandığı yıl olan 1937’nin Aralık ayında Columbia Üniversitesi’nden Robert Bierstedt “*American Sociological Review*” da bir makale yayımlayarak onun fikirlerini temelden eleştirmiştir. Öyle ki bu makalesinde Sorokin’in mantıki-anlamlı bütünleşmeye dair metodunun ne mantıklı ne de anlamlı olmadığını, hatta bir metod bile sayılamayacağını; mantığın, anlamın, hislerin, bilimin, mistisizmin ve sezginin şüpheli bir karışımı olduğunu iddia etmiştir (1937: 823).

2.2.2. Bütünleşme ve Kültür Sistemleri İlişkisi

Toplumların bir arada yaşamalarında kültürün etkisi ve önemi birçok düşünür tarafından ele alınmıştır. Bu minval üzere de birçok kültür tanımı geliştirilmiştir. Sorokin ise kültürü, “geniş anlamda birbirleriyle etkileşimde olan veya birbirlerinin davranışını şekillendiren iki veya daha fazla ferdin bilinçli ya da bilinçsiz eylemlerinin ortaya çıkardığı yahut şekillendirdiği her şeyin toplamı anlamına gelebilir (1962a:3)” cümlesiyle tanımlanmıştır. Bu tanımda görülen, eylemlerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak yapılışı meselesi dikkat çekici olabilir. Sorokin’in yazılarına bakınca bu tanımı yaparken İtalyan sosyal bilimci Wilfredo Pareto’ya “mantıklı ve mantık dışı eylemler” kavramıyla atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır (1962a: 59). Bilindiği gibi, Pareto’nun meşhur kuramına göre insan eylemlerinin çoğu mantık dışı olarak gerçekleşmektedir. Pareto, mantıklı ve mantık dışı kavramları anlatırken sosyal fenomenlerin öznel ve nesnel görünüşleri ile izah edilebileceğini söyler. Nesnel görünüm dışardan görülen haldeki gerçeklikken, öznel görünüm ise zihinlerdeki algılanış şekline işaret eder. Ancak nesnel ve öznel görünüşleri aynı anda mantıklı olan davranışlar genel itibarıyla mantıklı olarak kabul edilebilirler. Aksi halde -öznel ve nesnel taraflardan biri ya da her ikisi mantık dışı olan- bu davranış için mantıklı demek mümkün olmayacaktır (1966: 183-184). Söz gelimi Anadolu’da yaygın olarak görülen, şifacılık vazifesi üstlenen “ocak” tabir edilen ailelerdeki şahısların öznel amacı şifa vermek iken nesnel olarak şifaya kavuşturmak maksadıyla suya erimiş kurşun dökmek gibi rasyonel olmayan mantık dışı eylemleri bu konuya misal teşkil edebilir. Tam da bu noktada Pareto’nun bu ikili sosyal fenomen açıklaması ile Sorokin’in kültürel fenomenlere bakışı arasında anlayış ve usûl açısından belirgin bir benzerlik daha göze çarpar. Pareto’da sosyal fenomen için öznel ve nesnel olarak anılan bu ikili görünüm Sorokin’de kültürel fenomeni açıklarken batını ve zahiri ayrımı ile sunulur. Sorokin’in “*Social and Cultural Dynamics*”de uzun uzun anlattığı düşüncesine göre şayet kültürel fenomenler incelenecekse öncelikle onların bânîni ve harici olmak üzere iki görünüme sahip olduğu kabul edilmelidir. Bânîni taraf zaman ve mekândan azade, tamamıyla manâ ve değere matuf iken; zahiri taraf da bu manâ ve değer zamana ve mekâna sirayet ederek dışa vurulma süreci ile karşılık bulmaktadır (1962b: 12). Yani aynen Pareto’nun çalışmalarında ifade edildiği gibi Sorokin düşüncesinde de

zihindeki ile gündelik toplum hayatında kristalleşen fenomen arasında fark olması tabiidir.

Pareto'nun sosyal eylemleri insan zihninde aldığı şekilleri dikkate alarak değerlendirmesi Edmund Husserl ile başlayan Alfred Schutz'un yorumlayıcı sosyolojisiyle devam eden fenomenolojik ekolü akla getirirken (Sarp, 2013: 95) Sorokin de kültürel fenomenlerin anlaşılması için Husserl'a atıfta bulunarak sosyo-fenomenolojik yöntemin gerekliliğine işaret eder (1962a: 58). Bu açıdan bakıldığında Sorokin'in makro sosyolojik yaklaşımlarında mikro sosyolojik metoda doğrudan temaslar görülebilir. O her ne kadar toplumun bütününe ve kültüre dair meselelerle ilgilenmişse de sadece yapıyı dikkate almakla kalmayıp fenomenin failin zihnindeki yerini de göz ardı etmemiştir. Bu şekilde zihinlerdeki ile günlük toplum hayatına yansımış şekli arasında farklılık olabileceğini en baştan kabul etmesiyle çoklu bakış açısına sahip olduğunu da hissettirmiştir.

Elbette ki kültürde özne insandır. Ancak insan davranışları tarihi seyirde genel geçer özellik kazanıp kurumlaştığı ölçüde kültürel normlar olarak düzenleme işlevini yerine getirebilir. Ve yine ancak bu şekilde sosyo-kültürel yapı içerisinde bir fonksiyon olarak ele alınır (Yazıcı, 2002: 225). Bütün bunların ötesinde Sorokin düşüncesinde asıl önemli unsur, kültürün anlam temelinde ele alınmasıdır. O, sebep sonuç ilişkisi ya da işlevsel tarafı bir yana, kültür nesnelere olarak adlandırılan anlamlar ile ilgilenir. İşte bu anlamlar ki kültürün arka planında belirleyici olarak rol alır ve nedensellik bağlamında izah edilemezler. Zaten Sorokin'in düşüncesinde kültürel sistemlerin bu yanısırdır ki onları toplumsal sistemlerden ayrı olarak değerlendirmeye imkân sağlar. Daha önce de ifade edildiği üzere Sorokin'e göre toplumsal sistemler mantıki – manâlı bütünleşme temelinde değerlendirilirler. Kültürel sistemlerdeki manâ odaklı veçhe ile rahatlıkla göz ardı edilebilen nedensellik ilkesi toplumsal sistemlerin vazgeçilmezidir.

Fertlerin ve grupların kültür olgusuyla ilişkileri Sorokin tarafından üç biçimde ele alınmıştır. Bunlardan ilki ideolojik kültür boyuttur. İdeolojik boyutta kalmış bir kültürel gelişim ancak ilgili değerler ve kurallar bütününe bilme, anlama ve kabul etme ile sınırlıdır. İkinci biçim ise davranışsal olarak nitelenmiştir. Davranışsal

kültür boyutunda ideolojik boyuttaki sürece uyumlu eylemler eşlik eder. Yani ideolojiler toplumsal hayatta eylemler ile karşılık bulur. Nihayetinde üçüncü biçimde ideolojik kültürlerin müşahhaslaşması ile maddi kültürlerin oluşumu gözlemlenir. Böylece fikir ve anlamlar sadece davranışlara esas olmakla kalmayıp fiziki nesnelere de şekillendiren bir unsur haline gelir (1997: 233-234). Fertlerin ve grupların değerler ve normlar ile ilişkileri neticesinde tarihi süreçle beraber ortaya çıkan kültür tipleri de yine Sorokin tarafından üç ana başlık altında ele alınmıştır. Maneviyatçı kültür (*Ideational Culture*), maddeci kültür (*sensate culture*) ve karma kültürler (*the mixed types of mentality and culture*).

Maneviyatçı kültürde (*Ideational Culture*) ihtiyaçlar genelde manevi noktada belirir, tatmin olma durumu yine bu noktada en yüksek seviyeye çıkar. Gerçeklik kavramı maddi ve duyumcul zeminden ziyade ruhi planda kabul edilir. Fiziki ihtiyaçların arka plana atılmasıyla birlikte maneviyatı esas alan bir anlayış gözlemlenir. Nihayetinde bu kültür tipi de kendi içinde ikiye ayrılır: Çileci idealizm (*ascetic ideationalism*) ve faal idealizm (*active ideationalism*). (Sorokin, 1962a: 72-73). Bunlardan birincisi dünyevi âleme karşı ilgisiz ve içe kapanık az sayıda zahitler topluluğunun zihniyetine işaret ederken ikincisinde kültürü değiştirmeye gücü yeten, daha aktif ve baskıcı bir zahitler topluluğunun etkisiyle beliren bir kültür tiplmesi anlatılır (Kurtkan Bilgiseven, 1985: 422).

Maddeci kültür (*sensate culture*) tipinde maneviyatçı anlayışa zıt olarak gerçeklik ancak duyularla tespit edilir. Duyularla tespit edilemeyen şeyler bilinmez olarak kabul görür. Maddecilik esastır. İhtiyaçlar, amaçlar ve haliyle tatmin şekli de fizikidir. Bu kültür tipi de kendi içinde üç ana başlıkta incelenir: Etkin, edilgen ve riyakâr maddecilikler (Sorokin, 1962a: 73-74). Etkin maddecilik (*active sensate culture mentality*) türünde toplumsal çevreyi ve zihniyeti maddeci öğretiler çerçevesinde dönüştürmek ve fiziki ihtiyaçların tatmini için doğa bilimlerinin gelişimini esas alan teknikler geliştirilmek amaçlanır. Edilgen maddecilik (*passive sensate mentality*) türünde beliren zihniyette ferдин ya da çevrenin dönüşümü yahut belli bir felsefe için bir yöntem geliştirmek gibi amaçlar ve çabalar yoktur. Anın yaşanmasını esas alan hazcı bir tutum ile ahlaki değerleri öteleyen fiziksel tatmini gaye edinmiş bir anlayış söz konusudur. Riyakâr maddecilik (*cynical sensate*

mentality) ise küçük gruplarda görünür. Edilgen maddecilik anlayışıyla aynı çizgide olmasına rağmen bu kültür tipinde fertler tarafından maneviyatçı görünüm benimsenir, toplum içinde farklı bir maskeye bürünmek suretiyle çıkarıcı bir tavır sergilenir (Wexliard, 1965: 177).

Karma kültür (*the mixed types of mentality and culture*) tipi ise adın da anlaşılacağı gibi maddeciliğin ve maneviyatçılığın salt formlarının harmanlandığı bir yapıya sahiptir. Her iki kültür tipinden de unsurların belirli oranlarda ve düzlemlerde görüldüğü bu yapı kendi içinde idealist/ideal kültür anlayışı (*idealistic culture mentality*) ve sahte idealist/ideal kültür anlayışı (*pseude-ideational culture mentality*) şeklinde iki bölüme ayrılmıştır. Bunların ilkinde maddiyatçı ve maneviyatçı kültür unsurları ahenkli bir bütünü oluşturacak şekilde bir araya gelmiştir. Bu kültür tipinde her ne kadar manevi değerler ön planda tutulsa da maddi hayatın gereklilikleri de göz ardı edilmez. Oysa maneviyatçı ve maddiyatçı kültür anlayışlarının yine bir arada görüldüğü sahte iadealist kültür tipinde ise manevi unsurlar ön planda değildir, bir zorunluluğun, dayatmanın gereği kabullenilir. Maddiyatçılıkla manevi değerlerin ahenkli bir bütünü sergilenmemektedir (Sorokin, 1962a: 75-76).

Karma kültür tipinin bu iki çeşidinde görülen en temel farklılıkların başında bütünleşme unsurunun geleceği kolaylıkla anlaşılabilir. Sorokin'in sosyo-kültürel bütünleşme konusunda model olarak ön plana çıkardığı mantıki-manâli bütünleşme için gerekli olan mantıklı bir sebep sonuç ilişkisinde aranan maddi unsurlar ile manevi tarafın ahenkli birliği ancak maddiyatçı ve maneviyatçı kültür unsurlarının hakiki manada bir arada bulunmasıyla mümkün olabilecektir. İdeal olanın sahte ideal olandan en önemli farkı kültürü yaşayan fertlerin manevi değerleri samimiyetle paylaşıyor olmasıyla anlaşılabilir. Kabul edilebilir bir sosyo-kültürel bütünleşme ancak bu şartlar altında sağlanabilecektir. Kültürü değerlerle ilişkili olarak sergilenen süreklilik arz eden eylemler, kabullenilmiş yaşam tarzları, alışagelen tutumlar ve tavırlar olarak ifade ettiğimizde sosyo-kültürel bir bütünleşme için samimiyet unsurunun ne denli önem arz ettiği daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Dışardan bakıldığında belli etkenler vesilesiyle bir toplumun kabullenilmiş gibi görünen ancak samimiyetle kabullenilmemiş olan kültürü, aynı şekilde tesis edilmiş gibi görünen ancak gerçekte tesis edilemeyen bir sosyo-kültürel bütünleşmeye beşik olur. Böyle

bir birliktelik ise bütünleşmiş bir toplumdan ziyade geçici olarak sunni bir mutabakata varmış, sürekli olarak birlikte yaşamı akıl ve ruh dünyasında benimseyememiş bir topluluğa işaret eder. Bu türden bir birlikteliği tesis eden dış etkenler ya da zaruretler günü gelip de ortadan kalktığında söz konusu toplumu bir kültür dairesi içinde bir arada tutabilecek mantıki ve manâli unsurlar mevcut olmadığından hızlı bir çözülme ve parçalanma süreci yaşanacaktır.

Sorokin'in sosyo-kültürel bütünleşme ile ilgili düşüncelerinden yola çıkarak yakın tarihten bir misal aramak gerekirse 1990'lı yıllara gelindiğinde çöken Sovyet ekonomisi, köhneleşen devlet aygıtı ve birlikte yaşamı devam ettirmeye anlam kazandıracak bir unsurun bulunmayışı ile çözülüp parçalanma sürecini yaşayan Sovyetler Birliği'nden bahsetmek uygun olacaktır. Bu misal, Sovyetler içinde yaşayan insanları askeri ve ekonomik güç gibi maddi unsurlara dayanarak bir arada tutarken maddeci felsefeyi esas alarak maneviyat sathına tamamen sırtını dönen bir düzenin birbirine yabancı topluluklar için sağlamaya çalıştığı bir bütünleşme veya bütünleştirme denemesini anlatır. Her ne kadar maddeci düşünce ile esastan çelişse de dinsizliği ve komünizmi bir din gibi kutsallaştıran ve ülküleştiren propagandalarla desteklenerek sunni de olsa bütünleşme için bir manâ inşa etme çabaları da sonuçsuz kalmıştır. Bu çabalar birbirine tamamen yabancı din, mezhep ve milletten insanları sağlıklı bir şekilde bütünleşmiş bir toplum haline getirmek şöyle dursun, Slav ırkından, anadili Rusça olan ve Ortodoks inancına sahip farklı toplulukları dahi bir arada tutamamıştır. Sovyetler Birliği'nde birlikteliği sağlayan maddi unsurlar ortadan kalkınca yeniden bir düzeni tek bir toplum olarak birlikte kurma çabaları görülmemiş ve önemli ölçüde başarılı olan asimilasyon sürecine rağmen her kültür grubu kendi yolunu çizmiştir.

2.3. PARSONS'UN SİSTEM TEORİSİNDE BÜTÜNLEŞME KAVRAMI

Klasik dönemdeki büyük kuram geleneğini yirminci yüzyılda sürdürürken pozitivist – evrimci çizgiyi takip eden bir sosyolog olarak Amerikan sosyolojisinin önde gelen isimlerinden Talcott Parsons, bütünleşme konusundaki görüşleriyle çalışmamızın bu bölümüne konu edilmiştir. Bütünleşme ve denge arayışı çalışmalarının geneline sirayet etmiş olan sosyolog, sistem kuramını sosyoloji literatürüne taşıırken özgün katkılarıyla ve yapısal işlevselci ekoldeki önemiyle ön plana çıkmaktadır.

Durkheim'in evrimci yapı anlayışı, işlevselcilik ve bütünleşme bağlamındaki ana eksenini takip eden ve bu noktada Durkheim'a verdiği önemi açıkça ifade eden Parsons, toplumsal eylem ile ilgili olarak da Weber'in eylem teorisini dikkatle değerlendirip kendi bakış açısıyla yorumlamalar yapmıştır. İlk dönemlerinde yaptığı çalışmalarda üzerinde en fazla durduğu bir diğer isim de Pareto'dur. Pareto'daki denge arayışı ilerleyen dönemlerde Parsons'un nihai çalışmalarında da önemli bir yer işgal etmiştir. Esasında eylem, işlev, yapı, denge ve bütünleşme gibi ana kavramlar etrafında şekillenen tartışmalar onun sistem kuramıyla ilişkilendirdiği bütünün parçaları ya da yansımaları olarak değerlendirilebilir.

İlk dönemde üzerinde durduğu konu olan toplumsal eylem, “*The Structure of Social Action (Toplumsal Eylemin Yapısı)*” adlı eseriyle açıklanmıştır. Bu çalışma Pareto (denge, tortular ve türevler, mantık dışı davranış, güç konuları ile), Durkheim (işbölümü, intihar, ahlak ve yapı kavramları ile) ve Weber (din ve modern toplum ilişkisi, rasyonel eylem, sosyal eylem konuları ve özgün metodolojisi ile) ana hatlarında şekillenirken Marks, Locke ve Marshall gibi düşünürlerin de görüşlerinin tartışıldığı bir zemine oturmuştur. Nihayetinde yazdıklarında anlaşılmaktadır ki, Parsons'un pozitivist evrimci bakış açısıyla toplumsal eylem, üzerine kurulu olduğu geleneklerden tamamen bağımsız olmasa da onlarla da uyum arz etmeyen yeni bir terkibe ve görünüme sahiptir. Ve bu teoriyi ehemmiyetli kılan asıl nokta sosyal hayatın bizzat kendisinin yaşanan gerçeklerini gözlemleyebilmesi ile kaimdir (1949: 720 – 721).

Toplumsal eylemi inceleyerek toplumsal sisteme ve genel sistem teorisine doğru ilerleyen düşünür, toplumsal sistemle ilgili teorilerini ortaya koyduğu “*The Social System*” adlı eserde toplumsal eylemi üç alt sistem içinde ele almıştır: Sosyal sistem, kültürel sistem ve kişilik sistemi. Parsons’a göre bu üç sistem kendi içinde ilişkili, kimi zaman da benzerlik arz eden tarafları olan ve dahi birbirini çoğu kez tamamlayan unsurlardır. Öyle ki kültürel sistemin motive ettiği kişilikler ve bunların karşılıklı ferdi ilişkileri toplumsal sistem içinde değerlendirilir. Bunların her biri bir diğerinden bağımsız olarak açıklanamayacaklarını düşünür. Keza yaşayan bir sistemi işaret eden kültür kalıplarını sadece kişilik üzerinden veya sosyal örgütlenme üzerinden açıklamak mümkün değildir. Ancak, bu kalıpların toplumu oluşturan fert aktörler tarafından nasıl benimsenip, motivasyon kaynağı olarak kabullenildiğine dair somut misaller ile mesele vuzuha kavuşabilecektir (1991: 10).

Toplumsal eylemi oluşturduğu ifade edilen üç alt sisteme daha sonradan eklenen davranışsal organizma ise yaşayan bir sistem olarak ifade edilen toplumsal sistem içerisinde yer alan ve dahi onu oluşturan fertlerin bu yapıyı oluşturan asıl organizmalar olarak değerlendirilmesiyle sürece dâhil edilir. Bu organizmaların irsi öğrenme ve çevrelerinden gelen geri bildirimlere intibak edebilme kabiliyetleri sayesinde toplumsal sistem için gerekli görülen uyum/intibak süreci sağlanabilecektir. Daha açık bir ifadeyle, her ne kadar fertler bu canlı sistemi meydana getiren temel organizmalar olsalar da onların ferdi olarak tek başlarına bir kültürü oluşturma kudretleri yoktur. Ancak zaman içinde ferdin üzerinde oluşmuş (ve sürekli yeniden oluşan) bu kültüre dair kalıpların toplumsal eylem sistemlerini son derece düzenli ve sabit bir yapı içinde tutabilmeleri işte bu organizmaların irsi olarak yapageldikleri öğrenme ve öğrenilmiş öğelere uygun hareket edebilme imkânlarından ileri gelir (Parsons, 1966: 6). Böylece eylem sisteminin yapısı kültürel, toplumsal, kişilik ve davranışsal organizma ayrımlarıyla dört temel alt sistem içinde ifade edilmektedir.

Parsons’un sibernetiğinde toplumsal eylemin bu alt sistemleri her ne kadar iç içe geçmiş bir yapıda bulunsalar da elbette ki öznel olarak belirgin farklı temel işlevlere sahiptirler. Bu işlevlerin tanımlanması ile meşhur “AGIL”, “LIGA” ya da “GAIL” olarak ifade edilen sıralama oluşmaktadır. Parsons’un anlattıklarına göre her

ne kadar kendisi insan eylemini dört alt sistem temelinde sunmuş olsa ve bu dört alt sistemin ayrı ayrı işlevlerinden bahsetse de aslında bu alt sistemlere karşılık gelen her bir işlev çok daha üst bir yapıya, genel eylem sistemine dairdir. Ve böylece, denilebilir ki toplumsal eylem sistemi de dâhil her hangi bir eylem sistemi *AGIL* olarak formüle edilebilen “uyum (*Adaptation*), amaca ulaşma (*goal attainment*), bütünleşme (*integration*), gizli kalıp idamesi (*latent pattern maintenance*)” olarak ifade edilen dört temel işlevi yerine getirebilmelidir (1966: 7). Tablo 1’den (Parsons, 1971: 6) de anlaşılacağı üzere sosyal sistem bütünleşme işlevini, kültürel sistem gizli kalıp idamesini, kişilik sistemi amaca ulaşma işlevini, organizma sistemi ise uyum işlevini karşılayan alt sistemlerdir.

Tablo 1. Eylem

Alt Sistemler	Birincil İşlevler
Sosyal	Bütünleşme
Kültürel	Gizli Kalıp İdamesi
Kişilik	Amaca Ulaşma
Davranışsal Organizma	Uyum (İntibak)

Davranışsal organizmanın uyum süreci için önemi üst kısımda ifade edilmişti. Kişilik alt sisteminin bir eylem sistemi açısından amaca ulaşma ile ön plana çıkarılan fonksiyonu aslında kültürel prensipleri ve gereklilikleri hayata geçiren, eylemi amaçlayan asıl birimi ifade edişinden kaynaklanmaktadır. Bunun haricinde kültürel sistemlerin önemi de sosyal sistemi oluşturan yapılanmış ilişkilere yönelik kalıpların genel eylem sistemi içerisinde korunması ve yeniden üretilmesi hususundaki işlevinden ileri gelmektedir. Ve nihayetinde bir eylem sistemi için bütünlük içinde varlığını sürdürebilmek de ayrı bir meseledir. Ve bu konuda en önemli tehditlerden bir tanesi, onu oluşturan birimlerin belirli amaçları ya da farklılıkları doğrultusunda sistemi çözülmeye doğru götürmeleridir. Bu sebeptendir ki eylem sistemi içerisinde

sosyal sistemin bütünleşme fonksiyonu Parsons tarafından ön plana çıkarılır (1971: 5).

2.3.1. Sosyal Sistemin Ana İşlevi: Bütünleşme

Parsons'un eylem sisteminden değerlere kadar uzanan çizgideki anlatımları birbirini tamamlayan zincirin halkaları gibi sunulmuştur. Bu bağlamda, "bir eylem sistemi ancak dayanışmayı ihtiva ettiği zaman üyeleri belirli eylemleri sistemin kendi bütünleşmesi çıkarına gerekli ve diğerlerini de bütünleşme ile uyumsuz olarak tanımlarlar ve neticeye göre de bu tanımlama bağlamında örgütlenecek yaptırımlar belirlenir (1991: 64)" derken aslında çok geniş bir konuyu özetlemektedir. Cümlelerin kodları okunduğunda eylem sisteminden alt sistemlere, dolayısıyla alt sistem olarak ifade edilen sosyal sisteme, onun da alt sistemlerine ve dahi alt sistem bileşenleri olan normlara ve değerlere kadar uzanan bir hat ile yüz yüze geldiği anlaşılmaktadır.

Kalınan noktadan devamla arz edilecek olunursa bütünleşme hususunda sosyal sistemin daha teferruatlı olarak incelenmesinin gerekliliği Parsons'un bakış açısıyla alt sistemler üzerinden okunagelmıştır demek mümkündür. Eylem sisteminin bir alt sistemi olarak değerlendirilen sosyal sistem, diğer üç alt sistem ile sadece paralel veya sıralı olarak değil, aynı zamanda iç içe geçmiş bir ilişki içindedir. Şöyle ki; eylem sisteminin diğer alt sistemleri olan kültür, kişilik ve davranışsal organizma aynı zamanda sosyal sistemin de deruhte ettiği alanda temel işlev sahibidirler. Parsons'un kendi cümleleri bu durumu şu şekilde ifade etmektedir (Parsons, 1971: 8):

Mademki sosyal sistem kişilerin etkileşiminden meydana gelmiştir, bu durumda her bir üye hem öznedir (amaçları, ülküleri, tutumları vs. olan) ve hem de diğer üyeler ile kendisinin uyumlaşma sürecinin nesnesidir. Öyleyse etkileşim sistemi, üyelerinin toplam eylem süreçlerinin özetlenebilir analitik görünümüdür. Aynı zamanda bu fertler hem birer organizma, birer kişilik ve kültürel sistem içindeki pay sahibidirler.

Bu iç içe geçmişlikten dolayı diğer üç eylem sisteminin her biri (kültür, kişilik, davranışsal organizma) sosyal sistemin alanının bir parçasını (veya alanını da demek mümkündür) teşkil eder. Hayatın içindeki eylemi yönlendiren unsurların genel

hierarchy'sinin üstünde ve altında bulunmakta olan bu sistemler ayrıca eylemin bizzat kendi alanıdır.

Eylem sisteminden daha sonraki sistemlere geçildikçe görülen bu kuramın karmaşıklığı, esasında bölümler arasındaki dizilişin okunması esnasında sayısal bir bakış açısı ile değerlendirilmesinden kaynaklanıyor da olabilir. Zira eylem sisteminin alt sistemi olan sosyal sistem, diğer üç alt sistemle birlikte belirli bir alanı oluştururken aynı zamanda diğer alt sistemleri de içinde barındıran bir yapıyı anlatıyor. Pozitif bilimlerde sayısal değerler ile ifade olunan uzay kavramı ile açıklanması mümkün olmayan yahut mantıklı bulunmayan bu durum sosyal bilimler için daha soyut, epistemolojik ve geçişken bir bakış açısıyla tabii kabul edilebilir. Bu zaviyeden bakıldığında elbette kültürel sistem ve diğer alt sistemler sosyal sistem içinde bir alanı ifade ederler ve elbette onunla birlikte eylem sisteminin alt sistemlerini oluşturabilirler. Bu durum söz konusu alt sistemlerin uzay kavramı içindeki farazi hacimleri ile değil fakat farklı alanlarda ve farklı şartlar altında sergileyecekleri işlevler ve sahip oldukları nitelikler ile izah edilebilir.

Bu durumda bütünleşme işlevinin karşılığı olarak ifade olunan sosyal sistemin aynı zamanda amaca ulaşma, gizli kalıp idamesi ve uyum işlevlerini de diğer alt sistemler ile kapsayıcı ilişkisi sebebiyle ihtiva ettiği söylenecektir. Ancak sosyal sistemin asıl öncelikli işlevi olan bütünleşmeyi nasıl sağladığını irdelemek konunun dağılmadan vuzuha kavuşması adına çok daha fazla ehemmiyeti haizdir.

Sosyal sistemin bütünleşme işlevini ifa ederken öncelikle nasıl bir yapıya sahip olduğunu anlamak gerekecektir. Genel sistem düşüncesi doğrultusunda yapılan incelemede bütün sistemler için gerekli görülen dörtlü işlev formülasyonu AGİL, yine sosyal sistem için de ayrı alt sistemler kapsamında aynen ifadesini bulmaktadır. Sosyal sistemi toplum olarak ifade eden Parsons bu çözümlemeyi aşağıdaki tablo ile ifade etmektedir (Parsons,1971: 11):

Tablo 2. Toplum (Daha Genel İfadeyle Sosyal Sistem)

Alt Sistemler	Yapı Bileşenleri	Gelişim Sürecinin Tezahürleri	Birincil Fonksiyonlar
Sosyal Komünite (Birlik)	Normlar	İçerme/Dâhil Etme	Bütünleşme
Kalıp İdamesi veya Karşılıklı Güven	Değerler	Değer Genelleştirme	Kalıp İdamesi
Politika	Kollektiviteler	Farklılaşma	Amaca Ulaşma
Ekonomi	Roller	Uyumlaştırıcı Yükseltme	Uyum / İtibak

Sosyal sistemin özü olarak ifade ettiği sosyal komünite için Parsons, “belki de bir sosyal komünitenin en genel fonksiyonu, aralarında birlik ve bağlılık olan kolektif bir örgütlenmeyle normlar sistemini açıkça ortaya koymaktır” (1971: 12) demektedir. Zira eylem sistemi içinde bütünleşme işleviyle anılan sosyal sistemde sosyal komünite alt sistemi bu süreci normlar vasıtasıyla, onları birliğin üyelerine kabullendirme ve üyelerce onlara uyumlu tutum ve tavır sergileme, bu minvalde eylemler gerçekleştirmelerini sağlama işlevini üstlenir.

Normlardan bahsederken normların oluşum süreçleri göz önüne alındığında hatırlanacaktır ki onların kendilerini oluşturan yargılardan ve daha da arka planda bu yargılara kaynaklık eden değerlerden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. O halde kalıp idamesi işlevinin – sosyal yapının genel işleyişini sağlayan unsurların muhafazası faaliyetinin – genel bir bütünleşme sürecinin neden alt sistemi olduğunu daha sarıh bir şekilde ortaya koymaktadır. Neticede anlaşılmaktadır ki bütünleşme için referans alınan normların arka planındaki değerlerin üyeler nezdinde genelleştirilmesi kalıp idamesi alt sistemiyle mümkün olmaktadır.

Fonksiyonel farklılaşmanın neticesi ortaya çıkardığı yeni yapının yeniden bütünleşmesi ancak kurumlar üzerinde kültürel sistemin etkisiyle mümkün olacağı

genel kuramdan çıkarılması gereken bir neticedir. Ve buradan hareketle yeniden bütünleşme yeni bir denge halinin ifadesi olarak görülmektedir. Parsons düşüncesinde kültürel sistemler, farklılaşmadan bütünleşmeye giden bir döngü içerisinde önemli bir mecraya karşılık gelmektedir (Tolan, 2005: 56). Zira yukarıda doğrudan başvuru yapılan Parsons'un da ifadelerinde görüldüğü gibi kültürel sistem aynı zamanda sosyal sistemin bir parçasıdır. Ve eylem sistemine dair açıklamada görüldüğü üzere kültürel sistemin ana işlevi gizil kalıp idamesi olarak sunulmuştur. İşte bu işlev ki sosyal sistemin alt sistemlerinde kültürel sistemin tezahürlerini genel kuramı destekler mahiyette yeniden sunulmuştur.

Politika da bir alt sistem olarak amaca ulaşma şeklindeki birincil işleviyle bütünleşme için vazgeçilmez bir merhaleyi ifade eder. Zira modern toplumlarda farklılaşmış birimlerin birlikte ve bir bütün olarak varlıklarını idame ettirebilmeleri için sınıf ve statü farklarının ötesinde ortak amaçlara sahip olmaları icap eder. Her şeyden evvel, birlikte yaşama isteğine ve bu doğrultudaki ortak amaçlara sahip olmayan bir toplum için bütünleşmeden bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Nihayet, sosyal bir bütünleşme halinden bahsederken ekonominin üyelere yüklediği roller ve bu roller sonucundaki kazanımlar mühim bir parametre olarak belirlemektedir. Zira ekonomik olarak sürdürülebilir adil paylaşım bütünleşmenin vazgeçilmez bir unsurudur. Üyelerin sosyal sistem içinde uyumlu bir şekilde roller üstleniyor olmaları ekonomik beklentilerinin karşılanması ve dahi ekonomik adaletin tesisi ile mümkündür. Sadece değerler, normlar ve ortak amaçlar ile toplumsal bütünleşmeden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Ekonominin iki yakasını ifade edecek olan üretim ve bölüşüm teorileri sosyal sistemin sağlıklı bir şekilde devamını mümkün kılmayı sağlamak için ortaya konulur. Zira tarih göstermiştir ki, üretim ve / veya bölüşüm süreçlerinin aksadığı toplumlarda sosyal krizler meydana gelmiş, hatta toplumlar hızlı bir çözülme – dağılma tehlikesi ile yüz yüze kalmışlardır. Birçok toplum da bu sebepten dolayı parçalanmış ve trajik olaylar yaşamıştır.

2.3.2. Bütünleşme ve Değerler İlişkisi

Sistem kuramı üzerinden bütünleşme işlevi ve değerler ilişkisini ele alırken kültür konusuna değinmeden konuyu izah etmek mümkün değildir. Her ne kadar Parsons eylem sisteminden bahsederken birincil işlev olarak alt sistemlerden kültür sistemine gizil kalıp idamesini, sosyal sisteme de bütünleşmeyi atfetmiş olsa da kültür sisteminin sosyal sistem içindeki temel alanlardan biri olduğu düşünüldüğünde değer – bütünleşme ilişkisi daha berrak olarak görülebilecektir. Zaten eylem sistemi içinde gizil kalıp idamesi işleviyle ifade olunan kültür sistemi sosyal sistemin bizzat kendi alanı içinde pay sahibiyken eylem sisteminde kültür alt sistemi birincil işlevi olarak sunulan kalıp idamesi, sosyal sistemde başlı başına bir alt sistem olarak anlatılmıştır. Dolayısıyla bu yönüyle değerler, sosyal sistemin bizzat kendi içinde pay sahibi olan kültür vesilesiyle ve kalıp idamesi alt sisteminin birincil işlevi olması hasebiyle sosyal sistem ile iki yönlü bir ilişki içindedir denilebilir. Zaten kültürel unsurlarla ilgili olarak birçok düşünür gibi Parsons da kültürel geleneğin, düşüncelerin, inançların, anlamlı sembollerin ve değer kalıplarının temsili öğeleri olduğu fikrini paylaşmaktadır (1991: 2). Nihayetinde değerler, kültür, bütünleşme ve sosyal sistem bağlantısı da sarih bir şekilde kurulmuş olmaktadır.

Bütünleşme ve değerler ilişkisi üzerine kurulan bir diğer ilişki ise toplumsal yapının hukuki zemini üzerinedir. Farklılaşmasını üst seviyede tamamlamış bir toplum için bütünleşmenin öncelikli dayanağı yasal normlara dayalı bir yönetim ve adalet ile ifade edilebilir. Ve elbette ki bu normlar toplumca paylaşılan değerler ile uyumlu olmak zorundadır (Parsons, 1961: 40). Toplumun değerleri ile uyuşmayan hiçbir yasal düzenlemenin sosyo-kültürel bütünleşmeye hizmet etmediği tarihi süreç içinde birçok misalle tecrübe edilmiştir.

Değerlerin bütünleşme üzerindeki etkinliğini çoğu kez de onların aşkın olanla bağlarını hatırlatan dinî alanla irtibatları sayesinde açıklamak mümkün olacaktır. Batı toplumlarında reform öncesinden beri devlet ve kilise arasında belirli bir mesafe söz konusu olmasına rağmen modern toplumlarda dahi bu iki kurumun birbirinden kat'i suretle ve büsbütün bağımsız oluşuna dair bir keskin bir yansımayla rastlanamaz. Elbette ki siyaset kurumunun belirlediği çizgilerde ve aldığı kararlarda

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAHA ARAŞTIRMASI

3.1. YÖNTEM HUSUSUNDA GENEL DEĞERLENDİRMELER

Belirli bir alanda din, birlikte yaşam kültürü ve toplumsal bütünleşme olguları arasındaki ilişki araştırılırken uygun bir anket yöntemiyle insanların kısa sorulara kısa cevaplar vermesi sağlanarak yeterli güven aralığında, temsili bir kitle ile istatistiki çözümlerden faydalanmak suretiyle nicel bir araştırma yapmak mümkündür. Hatta bu nicel çalışma nitel verilerle de desteklenirse çok daha kapsamlı neticeler de elde edilebilir. Ancak bir araştırmadan özlü neticeler elde etmenin araştırma sahasına, içinde bulunulan konjonktüre, meselenin tarihi arka planına ve daha birçok etkene göre yöntem seçmeyi gerekli kılacağı da kabullenilmesi gereken bir gerçektir. Öyleyse sırf nitel ya da nicel araştırma yapmak maksadıyla yola çıkmaktan ziyade meseleyi en güzel şekilde vuzuha kavuşturmanın ve hedeflenen noktaya en sağlıklı şekilde varmanın yolunu tespit etmek ilmi bir araştırmanın yöntemini seçmek adına hayati derecede önem arz etmektedir. Nihayetinde seçilen konu ışığında yöntemin nasıl olması gerektiği ile ilgili ilk emareler görünmeye başlayacaktır. Sonrasında araştırmanın zamanlaması, asıl olarak elde edilmek istenen hususlar, araştırma sahası ve konjonktür gibi etkenler ile uygulanacak yöntem kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Her şeye rağmen seçilen yöntemin alternatifleri lehine görüşlerin olması da gayet tabiidir.

Araştırmacının elde etmeyi hedeflediği verilere nicel yöntemler uygulanarak sağlıklı şekilde ulaşılmamasının çok zor olduğu ve hatta mümkün olmadığı durumlar söz konusu olabilir. Zihniyet araştırmaları da çoğu kez bu kapsamdadır. Sözelimi eğitim seviyesi düşük, alt grup kimliğinin ve cemaat olgusunun kuvvetli olduğu bir sahada nitel bir çalışma yapmaksızın insanların algıları ve tavırları ne ölçüde anlaşılabilir? Bilhassa dinî algılar ve tutumlar, birlikte yaşam kültürü veya grup üyeliği ve toplumsal bütünleşme ilişkisi gibi konular üzerine yapılacak bir çalışmada katılımcıların çoğu kez soruları ilk seferde anlamamaları, yanlış anlamaları veya

sorulara içlerinden geçtiği şekliyle cevap vermektan imtina etmeleri kuvvetle muhtemeldir. Özellikle din gibi kişinin mahremi sayılan bir hususta ve konumu itibariyle hassas bir sahada kişinin öteki ile ilişkisi ve öteki hakkındaki yargıları üzerine sorulacak sorulara katılımcı, araştırmacı ile arasında oluşan seyyal hukukunu göz önüne alarak hakikati yansıtan cevaplar vermektan kaçınabilecektir. Dolayısıyla yüzeysel sorular ile uygulanmış bir nicel çalışma ne kadar yüksek güvenilirlik seviyesinde olursa olsun konunun veya araştırma sahasının özelliğine göre araştırmacıya sağlıklı veriler sunamayabilecektir. Ritzer'in bu konudaki şu cümlesi anlatılanlara katkı sağlaması bakımından kayda değerdir: "İstatistikler basitçe gerçek dünyanın inceliğine ve çok yönlülüğüne çoğunlukla adil davranmazlar (2011: 270)." Kaldı ki kimi zaman katılımı da icap ettiren gözlem yöntemi kullanılarak derinlemesine görüşmelerde dahi elde edilemeyecek verilere ulaşılabilir. İşte bu noktada araştırmanın sıhhati için en uygun yol nitel çalışmayı tercih etmek olacaktır.

3.1.1. Nitel Saha Çalışmasının Özelliği

Nitel saha çalışmalarında meseleyi ele alırken en baştan itibaren bir hipotez veya hipotezler üzerinden sınama yapmaktan ziyade tümevarımcı yöntem esas alınarak her türlü ön yargıdan ve öngöründen uzak şekilde bilgi üretmek amaçlanmaktadır. Pozitivist yöntemde esas olan kanun arayıcılığı, bir hipotez ortaya koyma ve onun doğruluğunu veya yanlışlığını ispatlama, istatistiki veriler ile sonuç elde etme ve tümdengelim yöntemleri nitel çalışmada başvurulabilecek yollardan değildir. Ve bu bakış açısının bir başka yansıması olarak kuram tartışmaları da nicel araştırmanın aksine en baştan değil, saha araştırmasına paralel olarak şekillenmektedir. Zira hiçbir kuramın etkisine girilerek meseleyi bu çerçevede izah etmek istenmemektedir. Ancak saha araştırması ile birlikte farklı bakış açılarından farklı kuramlar tartışmaya dâhil edilebilmektedir.

Nicel çalışma ile başlıca farkları Tablo 1'de sıralanmış olan nitel çalışmaların en mühim özelliklerinden biri olan tümevarımcı bakış açısında üretilen bilginin araştırmanın evreni ile sınırlı oluşudur. Evren içindeki örneklem grubundan evrene

doğru bir tümevarım bilgisi üretilir ancak bu çalışma sonucunda elde edilen bilgilerle araştırma evreninin üzerinde veya ötesinde bir başka evren için tümevarım bilgisi üretilmesi söz konusu değildir. Bu tarz bir genelleme araştırmanın ruhuna ters düşecektir. Bunun ötesinde, bu araştırma sayesinde elde edilen bilgiler nitel veya nicel başka araştırmalara veri sağlaması bakımından da değerlidir.

Tablo 3. Nicel ve Nitel Çalışma Farkları

NİCEL ÇALIŞMA	NİTEL ÇALIŞMA
Bilgiye ulaşılır	Bilgi üretilir
Bilgi tespit edilir	Bilgiye anlam verilir
Bilgi ispatlanır	Bilgi açıklanır, yorumlanır
Genelleme yapılır	Bilgi biricik ve görelî kabul edilir
Tümdengelimcidir	Tümevarımcıdır
Nesnel bakış açıcı esastır	Öznel bakış açısı esastır
Hipotezler kurulur ve test edilir	Hipotezi yoktur
En başta belirlenen bir kuramsal çerçeve içinde yürütülür	Kuramsal tartışmalar saha çalışması ile birlikte şekillenir
Saha çalışmasında anket uygulaması ve istatistikî analiz kullanılır	Saha çalışmasında yoğun betimleme, derinlemesine mülakat ve katılımlı gözlem kullanılır

Nitel araştırmaların nicel araştırmalara göre en büyük farklarından biri de araştırmacıların uygulama esnasında nesnellik kaygısıyla sahadan ve grup üyelerinden uzak durmak yerine daha da yakınlaşmaları ve neticeyi öznel bakış açıları ile yorumlamalarıdır. Bu tür araştırmalarda araştırmacı doğrudan araştırma grubunun içine girerek, gözlem yaparak, sorular sorarak etkileşimi bir süreç olarak

yaşarken veri toplamaktadır. Ancak araştırmanın ilmi çerçeveden uzaklaşmaması adına öz yansımıcılık şeklinde ifade edilebilecek olan, kimilerince de düşünümSELLİK olarak adlandırılan süreci araştırma boyunca göz ardı etmemek son derece mühimdir. Ve fakat bu sürecin nesnelleşme gayreti ile yine de ilgisi yoktur (Aratemur Çimen, 2015: 59-60). Öz yansımıcılık, konu seçiminden başlayarak, problemin belirlenmesine, saha çalışmasının yapılıp yorumlanmasına kadar geçen süre içerisinde araştırmacının öznel bakış açısının çalışmaya ne şekilde sirayet ettiğinin yine araştırmacı tarafından sorgulanması ile ilgili sürecin tamamıdır. Bu süreç sayesinde araştırmacı da kendi değer ve yargılarının çalışmaya ne şekilde etkisi olduğunun bilincine varırken, bu bilincin çalışmaya yansımısını da ortaya koyma fırsatı bulmaktadır.

Sosyoloji biliminde “nitel saha çalışması” tercih edildiğinde bu alanda uygulanabilecek yöntemlerin içinde etnografik yöntem ve meseleyi irdelerken fenomenolojik yaklaşım uygun alternatifler arasındadır. Her ikisinin de benzeşen uygulamaları ve farklılıkları mevcuttur. Bu ikisini birbirine alternatif olarak değerlendirmekten ziyade bilgi üretilirken kullanılacak faydalı bakış açıları elde edebilmek için birlikte katkılarını kabul etmek gerekmektedir.

3.1.2. Etnografik Yöntem

Etimolojik olarak irdelendiğinde etnografya kelimesi cins ve topluluk manasında olan *ethnos* ile yazma, çizme anlamına gelen *grapho* kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur denilebilir. İnsana dair olanı özetleyen maddi ve manevi kültür unsurlarının arka planlarındaki anlamların yorumlanarak derinlikli olarak betimlenmesi şeklinde ifade edilebilecek olan etnografik yöntem başta antropoloji ve sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerde nitel çalışma gerektiren konular için vazgeçilmez bir yere sahiptir. Neuman’ın ifadesiyle, “Duyulan ya da gözlemlenenden kast edilene geçmek, etnografyanın merkezinde yer alır (2006: 546).” Yönetim bu niteliği düşünüldüğünde elde edilecek bilginin doğruluğu ile ilgili tereddüt hâsıl olabilir. Ancak maksat öznel yorumlamalara ulaşabilmekse bilginin

doğruluğundan ziyade yararlı olması esastır. Her doğru bilginin yararlı olacağını söylemenin mümkün olmadığı gibi her yararlı bilginin de illa ki doğru bilgi olması lazım geldiği söylenemez (Güvenç, 1996: 129).

Etnografik yöntem de diğer nitel yaklaşımlar gibi öncelikle Amerikan sosyolojisinde kendini göstermiş ve gelişme kat etmiştir. Bu noktada Chicago Okulunun özel bir yeri vardır. Kent sosyolojisinin doğuşuna ve nitel çalışmalara kaynaklık eden Chicago Okulu 1910 – 1930 arası doğrudan gözlem, belgelerin okunması, gayri resmi görüşmeler ve durum analizi şeklindeki çalışmalarla kendini göstermiştir. Ancak sonrasında üzerinde çalışılan grup üyelerinin dünya görüşlerini açıklamaya çalıştığı antropolojik yöntemini bir adım daha ileri götürerek şu üç ilkenin ortaya çıkmasını sağladı (Neuman, 2006: 544):

1. İnsanları kendi doğal ortamlarında veya asıl yerlerinde inceleme.
2. İnsanların doğrudan kendileriyle etkileşime girerek inceleme.
3. Üyelerin bakış açısına bağlı olarak toplumsal dünyaya dair bir anlayış kazanma ve kuramsal bildirimlerde bulunma.

“Etnografik alan araştırması, insan toplumlarının gündelik yaşamları içerisinde ele alınarak çalışılmasını içerir (Emerson, Fretz ve Shaw, 2008: 1).” Etnografik çalışmalardan bahsedilirken ilgili grubun yaşadığı veya belli bir amaç için birlikte hazır bulunduğu fiziki bir alandan yahut belirli bir ortak paydada buluşan insanların bu ortak özellikleri vesilesiyle oluşturdukları sanal, sembolik bir sahadan bahsetmek gerekir. İşte bu saha veya alan etnografik çalışmaya da temel teşkil eden unsurlardan biridir (Erduyan, 2015: 82). Etnografik çalışma nicel çalışmaların aksine, sahadaki olay ve olguların gerçekliklerinin tam anlamıyla kavranmasına engel teşkil edebileceği kaygısıyla hipotez temelli bina edilmeksizin veya önceden belirlenmiş bir kuramsal çerçeve içine yerleştirilmeksizin tümevarım yöntemi ile ifa edilen keşif esaslı bir süreci ifade eder (Akturan ve Dinçer, 2008: 46). Nihayetinde bu keşif; araştırma grubunun, katılımcıların ve araştırmacının karşılıklı etkileşimi ile şekillenen ve araştırmacının öznel bakış açısı ile yorumlanarak üretilen bir bilgi şeklinde somutlaşır. Böylece etnografik çalışmada bilginin üretildiği öznel bir yaklaşım esas alınmış olur. Nihayetinde bu temel bakış açısı ile yapılacak bir etnografik çalışmada ön kabuller ve yargılar değersiz kabul edilir. Zira bütün bu

etkileşimler ve yorumlamalar sayesinde üretilen bilginin en başta ön yargıya yol açabilecek bir hipotezle veya bir kuram çerçevesinde şekillenmesi çalışmanın ruhuna tezat bir durumu işaret edecektir. Zaten bu yönüdür ki etnografik çalışmayı keşiflerle çizilen bir atlasa benzetir. Son yüz yılın en önemli etnograflarından biri kabul edilen Geertz'in bu konuyu ifade ettiği şu cümleleri oldukça anlamlıdır: “Bir etnograf için mesele bir şeyin bir başkasına, onun da bir üçüncüsüne, sonra da kim bilir nereye yol açmasından ibarettir” (2001: 29).

3.1.3. Fenomenolojik Yaklaşım

Nitel saha çalışmasında meseleyi daha da müşahhaslaştırarak mikro düzeyde ele alabilmek adına fenomenolojiden faydalanmak da araştırmaya öznelere gözünden yaklaşabilmek bakımından ayrıca önemlidir. Fenomenin, yani kelime manasıyla görünenin araştırıldığı fenomenoloji, pek tabii olarak araştırmaya konu olan olgunun veya olayın nasıl görüldüğü noktasından hareketle onu görenin bakış açısı üzerinden değerlendirmeleri esas alır. Aynı olay veya olgu farklı kişiler tarafından farklı şekillerde görülebilirler. Öyleyse fenomenoloji için görünenin araştırılması kadar görünmeyen araştırılması demek de mümkündür. Zira bir fenomeni görenin görüşü aynı zamanda bir başkasının göremediğidir. Yani bilginin anlaşılma sürecinde zihinlerde geçirdiği bir süreç vardır. O halde burada bilgi ile anlamak arasında kurulan bir bağ, daha açık bir ifadeyle de bilgiyi anlamaya dair bir husus tartışılmaktadır. Bilgiyi anlamak, doğrudan ona ulaşmak yahut onunla temas kurmak değildir. “Çünkü bilgiyi anlamak, bilginin- zihinsel biçimlere ilişkin farklı öz tiplerinin belirli öz ilişkileriyle sonuçlandığı- teleolojik bağlantılarına genel açıklık kazandırmak demektir (Husserl, 2003: 82).” İşte teleolojik kavramdır ki, “ben”in anlama sürecini yaşarken bütün yansımaları ve öz yansımalarını bilgi mecrasında bütünleştiren etkiyi ortaya koymaktadır.

Her şeyin herkes için aynı anlamı ifade etmediği günlük hayatta pek çok kez karşılaşılan bir durumdur. Fenomenlerin öznelere nasıl anlaşıldığı konusunda herkesin kendince bir okuması olduğu gibi, herkesin bir başkasının kabulüyle ilgili

de bir yorumu vardır. Ancak bu yorumlar elbette yüzeysel ve dışardandır. Dışardan görünen ile özne tarafından verilen anlam arasında derin farklılıklar da olabilir. O halde anlam denilen şeyin nereden türediği tereddütte mahal vermeyecek şekilde açığa kavuşturulmalıdır. “Anlam, insan bilincinde –yani bir beden içerisinde bireyleşen ve bir şahıs olarak soyalleşen bireyin içinde- inşa edilir (Berger ve Luckman, 2015: 20).” Buradan yola çıkarak “araştırmacı fenomenolojik araştırmada yaşanmış tecrübelerin ifade edilmesinin veya dışa vuruluşunun anlamlarını tanımlamaktadır (Akturan ve Esen, 2008: 89)” demek mümkündür. Ya da fenomenolojik bir araştırma için fertlerin sosyal olayları ve olguları kendi bakış açılarıyla yorumlama tarzlarının irdelenmesidir de denilebilir (Erdoğan, 1998: 55; Slattey, 2011: 232). Bütün bunların yanında görüngülerin özneliği ve ferdi yorumlamaya tabi olarak araştırılıyor olması elbette ki fenomenolojiyi sosyolojik bir gerçekliği irdeliyor olmaktan azade kılmayacaktır. Fenomenolojinin bu öznelik vurgusu onu hezeyanlar veya şizofrenik hayaller mantığından yaftalamaya imkân vermemelidir. Bu noktada dikkat çeken ince ayırım ise sosyoloji bilimi için olmazsa olmaz kabul edilen “sosyal eylem” meselesidir. Hangi yöntem kullanılırsa kullanılsın sosyolojik gerçekliği sosyal eylemden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Bu konuda Malinowski, “Sosyolojik gerçekliğin biçimi bir hayal (imge) ürünü ya da bir soyutlama değildir. O herhangi bir toplumsal ilişkiye özgü somut bir davranış tipidir (1990b: 137).” cümleleriyle sosyolojinin disiplinler ve yöntemler üstü ana eksenini hatırlatmaktadır.

Bu anlatımlar ışığında denebilir ki fenomenolojiden faydalanan bir araştırmacı, çalışmasında fertlerin olay ve olgulara nasıl anlam verdiklerini açıklamak, bunu yaparken de yine genellemelerden ve diyalektikten uzak durup bu anlamların her birini dayandıkları sosyal gerçeklik temelinde ayrı ayrı değerlendirmek durumundadır. Ancak bütün bu genel anlatımların berisinde, felsefi bir yaklaşım olarak ortaya çıkan fenomenolojinin de diğer bütün fikir akımları gibi gelişmeye ve kendi içinde yenilenmeler yaşamaya tabi olduğunu da hatırdan çıkarmamak lazımdır.

Fenomenolojik ekolü benimseyen toplumbilimciler de kendi konularıyla ilgili olarak fenomenolojiden faydalandıklarında her biri bir diğerinden farklı ferdi bakış açılarının hangi kavramlardan etkilendiğini ortaya koyarak yaşadığımız dünyayı nasıl

tanımladığımızı açıklama gayretinde olmuşlardır. Bunun da ötesinde zihni olarak paylaşılan ve her gün yeniden inşa edilen bir dünyanın hangi ortak kavramlarla benzer algılar çerçevesinde inşa edildiği üzerinde durmaktadırlar (Wallace ve Wolf, 2012: 351). Günümüz sosyolojisinde bu bakış açısını “nesnelleşme”, “dışsallaşma” ve “içselleşme” kavramlarıyla açıklayan Berger fenomenolojik sosyolojide vazgeçilmez başvuru kaynaklarından biri haline gelmiştir. İnsanın içinde yaşadığı toplumsal hayata ferdi etkilerini ve şekillendirmelerini “dışsallaşma” süreci, bu süreç sonucunda somutlaşıp tek tek her bir ferdin niteliğinin dışında özgün bir hal olan toplumsal dünyanın geçirdiği evrimi de “nesnelleşme” süreci olarak tanımlamaktadır. Nesnelleşerek nihayet kendi özgün yapısına kavuşan dünyanın geri dönüp ferdi algılara ve anlayışa sirayet edişini de “içselleşme” süreci olarak ifade etmektedir. Böylece yukarda da bahsedilen her biri birbirinden farklı ancak birliktelik içinde benzer algılarla yeniden ve yeniden bir dünya inşa edebilme süreci bu döngüyle açıklanmış olmaktadır. Ve bütün bunları kendi anlatımıyla (2011: 53); “Dışsallaşırken toplum bir insan ürünüdür. Nesnelleşirken ise *sui generis* (nev-i şahsına münhasır) olur. İçselleşme boyunca artık, insan toplumun bir ürünüdür.” şeklinde özetlenmektedir.

3.1.4. Veri Toplama Tekniklerinden Derinlemesine Görüşme Ve Gözlem

Hem fenomenolojik hem de etnografik alan çalışmalarının ortak kullandıkları nitel veri toplama araçları vardır. Bunların en sık kullanılanlarından biri görüşme tekniğidir. Görüşme tekniği, görüşülenlere göre sınıflandırılacak olursa yanıtlayıcı görüşmesi, düzenlenmemiş görüşme, doğal küme görüşmesi ve oluşturulmuş küme görüşmesi şeklinde dört ana bölüme ayrılabilir. Bu türlerden düzenlenmemiş görüşmede araştırma grubu hakkında gerekli bilgi sahibi olduğu düşünülen bir kişi ile araştırmacının planlı olmayan şekilde karşılaşması ve görüşmesi ifade edilirken yanıtlayıcı görüşmelerde ise araştırma grubunu temsil edebilecek şahıslardan bilgiler alınması esastır. Araştırmaya konu grubun doğal ortamı içinde gözlem ile birlikte yapılan görüşmeye de doğal küme görüşmesi adı verilmektedir. Yanıtlayıcı küme görüşmesi ile doğal küme görüşmesinin birlikte uygulanma durumunda ise

oluşturulmuş küme görüşmesi yapıldığı ifade edilebilir (Geray, 2006: 164 – 166). Görüşme; araştırmacının merak eden ve soran, katılımcının ise tecrübe eden olarak başlayan ve sonrasında da araştırmacının anlayan, katılımcının da bilen olarak dönüştüğü bir süreçtir (Akmehmet Şekerler, 2015: 200). Hem etnografik alan çalışmalarında hem de fenomenolojik çalışmalarda tercih edilen, nicelik olarak yüksek seviyede ancak kısa süreli yüzeysel olan görüşmeler yerine derinlemesine görüşme tekniğidir. Hatta kimi araştırmalarda birden fazla defa aynı katılımcılarla derinlemesine görüşmeler yapıldığı vakidir. Bu sayede katılımcının anlam dünyası serbest ve geniş bir sohbet ortamında keşfedilmeye çalışılır. Sorulara klişeleşmiş cevaplar veren yahut düşüncesini herhangi bir sebeple kolayca ifade edemeyen katılımcının zihniyet analizi çok daha etkin şekilde yapılabilmektedir.

Nitel çalışmalarda, özellikle de etnografik alan çalışmalarında günlük hayatın içine girerek anlamları kültürel derinlikler içinde buldukları haliyle kendi saflıkları içinde yakalayabilmek için gözlem yöntemine ihtiyaç duyulacaktır. Katımlı veya katımlısız olarak ikiye ayrılan gözlem tekniğinde katımlılık durumuna göre araştırmacı grup üyeleri ile yakın ilişki içine girerek grubun rutin faaliyetlerine iştirak eder veya sadece grup dışından üçüncü şahıs sıfatıyla izler ve notlar alır.

Nitel alan çalışmalardan elde edilen verilerin değerlendirilmesi bu verilerin öznellikleri esas alınarak belirli eksenler temelinde kodlanmasıyla yapılır. Tematik kodlamadan kasıt, gözlem ve görüşme notlarının belirli temalara göre tasnif edilmesi, belirli kavramlara ilişkin verilerin bir araya getirilmesiyle yapılabilir. Elde edilen bulgularda üzerinde tekrarlanarak durulan kavramların tespiti bu kodlamanın sağladığı avantajlardandır (Geray, 2006:176). Bu kodlamalar kesin sınırlarla çizilmiş katı şekli uygulamalar olmaktan ziyade anlamı keşfetmeyi sağlayacak farklı türden kolaylaştırmalar olabilir. Bu minvalde verilerin tematik olarak kodlanması araştırmanın ruhuna uygun bir yöntem olabilecektir.

3.1.5. Nitel Çalışmalarda Güvenilirlik Sorunu Ve Geçerlik

Tarihsel analiz, belge taraması, durum çalışması ve birçok veri toplama yönteminin kullanılabilmesi nitel saha çalışmalarında dikkat çeken bir önemli husus da güvenilirlik ve geçerlilik meselesidir. Esasında nitel çalışmanın ne olduğu ve bazı yöntemleri açıklanırken bu iki hususiyetin de nitel çalışmada ne şekilde aranacağı da anlatılmış olmaktadır. Ancak meselenin vuzuha kavuşması adına yeniden ve daha teferruatlı olarak irdelenmesi faydalı olabilecektir.

Nitel çalışmalar için son derece önem arz eden güvenilirlik konusu, nitel çalışmalarda çok daha esnek karşılanmaktadır. Elbette nitel araştırmalarda algılar ve yorumlar empati yoluyla tespit edilmeye çalışıldığından genel geçer ve değer bağımsız neticeler beklenmez. Bunun yerine verilerin öznelerce inşa süreçleri esas alınmaktadır. Ancak yine de araştırmacının tarafsızlığını yansıtmaması bakımından çalışmanın verilerinin araştırmacıdan bağımsız bir şekilde farklı araştırmacılarca da uygulanıyor olması halinde neticelerdeki farklılıkların minimize edilmiş olması gerekir. Bunu belirtirken nitel alan çalışmasında bilgi üretiminde araştırmacının da dâhil olduğu bir etkileşimden elden edilen verilerin özneliği konusundaki bir tavizden bahsedilmemektedir. Sadece elde edilen öznel verilerin yorumlanması ve anlamlarının ortaya konulması sürecinde araştırmacının muhtemel bir değer bağımlı tutumunun araştırmanın ruhuna ters olarak neticeyi değiştirecek şekilde etkilemesi kaygısının varlığına atıf yapılmaktadır. Önceki satırlarda da ifade edildiği üzere öz yansımacılık dediğimiz husus bu noktada araştırmanın güvenilirliği ile ilgili nitel bir süzgeç olarak çalışmaya değer katacaktır.

Öz yansımacılık ilkesi güvenilirlik için ciddi bir süzgeç olduğu kadar araştırmanın geçerliği için de önemli bir işleve sahiptir. Zira araştırmacının araştırma süreci boyunca sahadan toplayacağı verileri bizzat kendisinin kendi değer ve yargılarının güdümünde kalmaksızın, araştırılan konuyla ilgili fenomenin öznel gerçekliğini tahrip etmeden yansıtmaması bu sayede mümkün olabilecektir. Araştırmacının öznel bakış açısı bilginin üretildiği yorumlama alanında ne kadar önemliyse, sahadan elde edilen öznel bakış açılarının da olduğu gibi yansıtılabilmesine mani teşkil edebilme ihtimali bakımından o derece tehlikeli

olabilecektir. Ancak öznel bakış açısının doğru anlaşılması araştırmanın geçerliğinin sağlanmasında yegâne unsur değildir. Onun ilmi düzlemde kabul edilir bir yöntem ve yeterli donanım ile tutarlı bir şekilde icra edilerek geçerlik niteliğini haiz olması için elbette ki başka kıstaslar da mevcuttur.

Geçerlik konusunda göz ardı edilemeyecek noktalardan birisi de ölçüm aracının doğru tespit edilmesi ve doğru kullanılmasıdır. Sözelimi katılımlı gözlemlerle elde edilmesi mümkün olan bir veri dışardan gözlem ile elde edilmeye çalışılırsa veya derinlemesine görüşme yapılırken katılımcıyı yönlendiren sorular sorulursa ölçüm aracına veya onun kullanımına bağlı geçerlik sorunları peydah olabilecektir. Ve bu noktanın devamı niteliğinde olmak üzere yapılan nitel araştırmada kullanılan veri toplama yöntemlerinin ve verilerin ne şekilde analiz edildiğinin araştırma içinde açıkça ifade edilmesi de geçerlik bakımından vazgeçilmez bir aşamadır.

Bütün bunların yanında elbette ki nitel saha araştırmasında yetkin bir veya birkaç kişinin araştırmayı incelemesi ve araştırma konusuna / sahasına hâkim katılımcı olan veya olmayan kimselerin de araştırmayı genel hatlarıyla değerlendirmeleri geçerlik konusunda araştırmayı güçlendirecektir. Nicel çalışmaların aksine istatistikî ölçümlerle güvenilirlik testlerine tabi tutulamayan nitel çalışmalar için geçerlik niteliğini en üst seviyede ihdas etmek ilmi olabilmek adına göz ardı edilmemesi gereken bir vazifedir.

3.2. ARAŞTIRMANIN TASARIMI

3.2.1. Konusu ve Amacı

“Sosyo-Kültürel Bütünleşme Açısından Farklılıkların Bir Arada Yaşamasında Din Olgusunun Yeri - Şanlıurfa İli Örneği -” adlı çalışmamızın konusu ortak dinî inanca sahip farklı etnik aidiyetlere sahip insanların aynı düzlemde birlikte yaşam sürmeleri halinde sosyo-kültürel bütünlük arz edebilirlikleri hususunda din olgusunun etkilerinin araştırılmasıdır.

Her ne kadar siyasi örgütlenme biçimi olarak imparatorlukların son bulup yerlerini ulus devletlerin aldığı Batıya özgü modernliğin idealize edildiği bir çağda yaşıyorsak da, bu tür devletlerin de etnik açıdan tam anlamıyla homojen bir yapıya sahip olmadığı bilinmektedir. Gerek devletlerin kurucu unsurları içinde ana etnik unsur haricinde yer almış diğer etnik grupların varlığı, gerekse uluslararası düzeydeki göç dalgalarının sebep olduğu “toplumsal yapıdaki etnik heterojenlik” olgusu, farklılıkların birlikte yaşam sürmelerinde bütünleştirici yolların aranmasını zaruri kılmaktadır.

İzah edildiği üzere toplumsal yapıdaki etnik heterojenliğin farklı türden sebepleri ve çeşitleri mevcuttur. Dolayısıyla; araştırma konumuzun da işaret ettiği, farklılıkların sosyo-kültürel bütünleşme noktasındaki sorunu da bir başka yapıyla karıştırılmadan, araştırılan toplumun kendi dinamikleri göz önüne alınarak irdelenmelidir. Buradan yola çıkarak araştırılan konunun ne tür bir yapı üzerinde ne tür bir bütünleşmeyi ele aldığı, kavram kargaşasına düşülmeden berraklaştırılmalı ve kat’i şekilde ayrıştırılmalıdır. Zira bir toplum için birlikte yaşam modeli olarak sunulacak yapı, diğer bir toplum için doğrudan çözüme sebebi olabilecektir. Bütün bunlar ışığında denilebilir ki; tarihi düzlemde farklı siyasi örgütlenmeler içinde birlikte yaşam sürmüş olan farklı etnik unsurların ulus devlet içinde varlıklarını bir arada sürdürürken birlikte yaşam kültürü inşa etmelerinde ortak dinî inancın konumunu anlamak araştırmamızın amacını ifade etmektedir. Bu amaç, bahsedilen yapı için sosyo-kültürel bütünleşmenin sağlanması veya devam ettirilmesi yolunda köklü bakış açıları geliştirebilmek adına katkı sağlama gayretinin ifadesidir.

3.2.2. Kapsamı, Sınırlılıkları ve Önemi

Araştırmamızın sahada yürütülen kısmı Şanlıurfa’da yaşayan, Türkiye Cumhuriyeti’ne vatandaşlık bağıyla bağlı yerli halk üzerinde 2014 yılı tamamı ve 2015 yılının ilk dört ayı süresince devam etmiştir. Saha araştırmasıyla aynı anda başlayan kuramsal kısım ve elde edilen bulguların yorumlanması ise 2016 yılının Mayıs ayına kadar sürmüştür.

Suriye’de yaşanan iç savaş (!) sebebiyle Şanlıurfa’ya yapılmakta olan uluslararası göç ve sığınmacıların durumu araştırmaya başlanan tarihte araştırmanın sona erdiği tarih arasında sürekli değişen bir durum arz etmiş, bu insanların akıbetiyle ilgili henüz belirgin bir siyasi tutum ortaya konulmamıştır. Bahse konu sığınmacıların şuan için görünen geçici ikametleri onları göçmen olarak da olsa toplumun bir parçası olarak değerlendirme imkânı vermediğinden, sığınmacı konusu araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Suriye’den göç etmeye devam eden sığınmacıların toplumsal yapıya etkileriyle ilgili sorulacak sorular bu çalışmanın amacıyla ve konusuyla ilgili değildir.

Araştırmamız bağlı bulunduğu yöntem gereği öznel bakış açılarını ve yorumlamaları elde ederek bilgi üretmek üzerine inşa edildiğinden kapsamı; incelenen yazılı kaynaklardan edinilen bilgiler, yapılmış olan gözlemlerin sunduğu anlamlar, kısa süreli iletişimlerden elde edilenler ve derinlemesine görüşmeler yapılmış olan katılımcıların sunduğu yorumlar dâhilindedir. Görüşmecilerin sunduğu bilgiler ve yorumlar onların fenomeni anlama – algılama biçimiyle alakalıdır. Toplumun farklı kesimlerinden, temsil kabiliyeti yüksek şahıslarından seçilmeye özen gösterilmiş olan katılımcıların anlattıkları yine de belli bir kesime mal edilmemelidir. Sadece ilgili sınıf, grup veya pozisyondaki meseleye vakıf bir kişinin konuyla ilgili değerlendirmeleri olarak kabul edilmelidir. Araştırma sonucu elde edilen veriler genelleştirilemez. Elde edilen bulguları bir başka örneğe izafe etme çabası araştırma kapsamının dışındaki bir uğraştır.

Her bilimsel çalışma gibi araştırmamızın da sınırlılıkları mevcuttur. Araştırmamız dolaylı ve dolaysız olarak yapılmış gözlemlerin süresi, incelenen yazılı belgelerin ve görüşme yapılan katılımcıların sayıları ile sınırlıdır. Bunların haricinde görüşmecilerin önemli bir kısmının ses kaydı alınmasına müsaade etmemesi, kimilerinin fikirlerini ifade etmekten çekinmesi veya kalıplaşmış cevaplar ile meseleyi geçiştirme çabaları yaşanan sınırlılıklar arasındadır. Elbette ki bu duruma sebep olarak bölgenin düşük yoğunluklu da olsa halen teröre maruz kalıyor oluşu, aşiret ve cemaat yapılarının fert üzerindeki etkisi ve devletin gözetiminden duyulan tedirginlik halleri gösterilebilir.

Çalışmamız, birçok toplumda görüldüğü gibi Türk toplumunda da mühim meseleler arasında sayılabilecek olan “sosyo-kültürel bütünleşme” sorununun derinlikli olarak kavranmasına ve dinî birliğe sahip farklılıkların bir arada yaşamalarında, ilgili yapı özelinde dinamiklerin anlaşılmasına katkı sunabilecek olmasıyla topluma faydası bakımından ve üretilen bilgilerin özgünlüğü ölçüsünde ilmi açıdan önemlidir.

3.2.3. Yöntem ve Veri Toplama Teknikleri

Öncelikle belirtmek gerekir ki nitel araştırma kapsamında tasarlanan araştırmamız saha çalışmalarında antropolojinin geliştirdiği etnografik yöntemden faydalanmış, bulguların fenomenolojik anlayışla değerlendirilip yorumlanmasıyla bilgi üretimi sağlanmıştır. Ancak bu çalışmamız ne bir şehir monografisi, ne bir etnografya denemesi, ne de bütünüyle bir antropolojik çalışma olma iddiasındadır. Çalışmanın ilmi olarak bütün iddiası, arz edilen yöntem ve yaklaşımların uygulandığı anlamacı – yorumlamacı özgün bir sosyolojik araştırmayı gerçekleştirmektir.

Saha araştırmasının yapılabilmesi için 2014 ve 2015 yılları içinde görüşmeler gerçekleştirilmiş, gözlemimiz tamamlanana kadar belirli aralıklarla Şanlıurfa'ya seyahatler yapılmış, her gidişte de ortalama birer hafta sahada zaman geçirmeye özen gösterilmiştir. Bulguların elde edildiği on altı aylık zaman zarfında sahadan ayrıldıktan sonra da bir yandan bölgeyle ilgili doküman taraması yapılmış, bir yandan da basın yayın organları ve sosyal paylaşım ağları üzerinden Şanlıurfa ile ilgili olaylar ve gelişmeler yakından takip edilmiştir. Görüşmelerimizin, doğrudan gözlemlerimizin ve doküman taramalarımızın haricinde diğer bir etkin yol olarak da dolaylı gözlem tercih edilmiştir. Araştırma konusunu belirledikten hemen sonra gözlemci olarak çalışmamızın içinde yer alması yönündeki teklifimizi kabul eden katılımcı vasıtasıyla 2014 yılında dokuz aylık bir süreç boyunca dolaylı gözlem yapılmıştır. Şanlıurfa'da bulunmadığımız dönemlerde dolaylı gözlem yapmamıza yardımcı olan gözlemci katılımcı ile sürekli irtibat halinde olunmuş, bizim elde ettiğimiz verilerle onun yorumları mukayese edilebilmiştir. Yüksek lisans mezunu bu

gözlemci günlük hayatını Şanlıurfa'da sürdürdüğü için meslek ve sosyal hayatı icabı birçok vakıanın içinde bulunarak gözlemini kimi zaman da katılımlı olarak icra edebilmiştir. Ancak diğer katılımcılarla yapılan görüşmeler gözlemci katılımcının bulunmadığı ortamlarda yapılmış, böylece diğerlerinin yorumlarından bağımsız olarak öznel değerlendirmeler yapması amaçlanmıştır. Bu katılımcının gözlemlerine ve değerlendirmelerine bulgular kısmında münferit olarak yer verilmemiş, kendisine diğer görüşmecilerde olduğu gibi derinlemesine görüşme yöntemi uygulanmamıştır. Onun değerlendirmelerini ve tespitlerini doğrudan kullanmak yerine bunlardan araştırmamızın geçerlik niteliğini artırmak amacıyla elde edilen neticelerin sağlamasını yapabilmek, gözden kaçan hususlar konusunda düzenli bilgi alabilmek ve ihtiyaç duyulan görüşmecilerle irtibat kurabilmek için destek alınmıştır. Ayrıca, Şanlıurfa'da yaşayan, sosyal münasebetimizin de olduğu bazı katılımcılarla da araştırma süresince sık sık telefon görüşmeleri yapılarak güncel gelişmelerle ilgili görüşleri alınmaya devam edilmiştir.

Şanlıurfa'da kalınan süre içinde uyku saatleri dışında bütün gün şehrin muhtelif bölgelerinde sürekli olarak insanlarla iletişim halinde olunmuş, onlarla zaman geçirilmiştir. Kimi zaman ibadetlerine, kimi zaman sıra gecelerine, kimi zaman toplantılarına ve diğer sosyal aktivitelerine iştirak edilmiştir. Şehir içi ulaşımda sadece toplu taşıma araçları tercih edilmiş, farklı toplumsal grupların kendilerine özgü yaşam tarzları mümkün olduğu kadar gözlemlenemeye çalışılmıştır. Araştırma evreni içinden görüşme yapılacak örneklem belirlenirken sivil toplum kuruluşu üyeleri, kamu görevlileri, öğretim üyeleri, öğretmenler, din adamları, tarikatlara ve cemaatlere mensup mollalar ve müritler, aşiret liderleri, aşiret önde gelenleri ve aşiret mensupları içinden insanlara ulaşılmıştır. Bunlara ek olarak da halk ile sürekli temas halinde olan ticaret erbapları ve serbest meslek mensupları arasından katılımcılara görüşmeler yapmaya özen gösterilmiştir. Çoğu zaman da görüşme yapılan katılımcıların tavsiyelerine ve aracılıklarına başvurularak bölgede araştırmamız için faydalı olabilecek kişilere ulaşılmış ve böylelikle kartopu örneklem yöntemi uygulanarak çalışmaya derinlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Katılımcıların bilgisi dâhilinde yapılan derinlemesine görüşmelerin on altısının ses kaydını tam olarak, dördünü de kısmen alma imkânımız olmuş, on dört görüşmecinin anlattıkları ise ancak görüşme sonrası notlar şeklinde alınabilmiştir. Katılımlı ve katılımsız

gözlemlerde alan notları grup üyelerinin yanında alınmamıştır. Gözlem esnasında kısa süreli görüşmeler yapılan kişilerden elde edilen bilgiler alan notlarının yazımı esnasında kayda geçilmiştir. Görüşmecilerin anlattıklarının önemli bir kısmı araştırmanın bulguları kısmında sunulmuştur.

3.2.4. Evreni ve Örneklemi

Araştırmamızın evrenini Şanlıurfa ili oluşturmaktadır. Örneklem grubumuz kapsamında olarak da Şanlıurfa'da yaşları yirmi beş ile yetmiş arasında değişen otuz dört kişi ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Derinlemesine görüşmeler için yarı yapılandırılmış esnek görüşme formu kullanılmıştır. Derinlemesine görüşmeler için yapılan görüşmecilerde bölgeyi tanıyan, gelişmeleri anlayan, bölgede yaşayanların bakış açılarını kendi düşünceleri, tecrübeleri ve konumları sayesinde yorumlayabilecek; araştırma konusu içinde belirlenmiş temel eksenler için anlamlı birer örnek teşkil edebilecek geniş sosyal ilişkilere sahip kişilere ulaşmaya özen gösterilmiştir. Elde edilen veriler belirli eksenlerde birbirlerini tekrar edene kadar görüşmelere devam edilmiştir. Derinlemesine görüşmeler haricinde ise yetmişten fazla kişi ile kısa süreli irtibat kurma ve konumuzla ilgili sohbet etme imkânı olmuştur.

3.3. ARAŞTIRMANIN BULGULARI

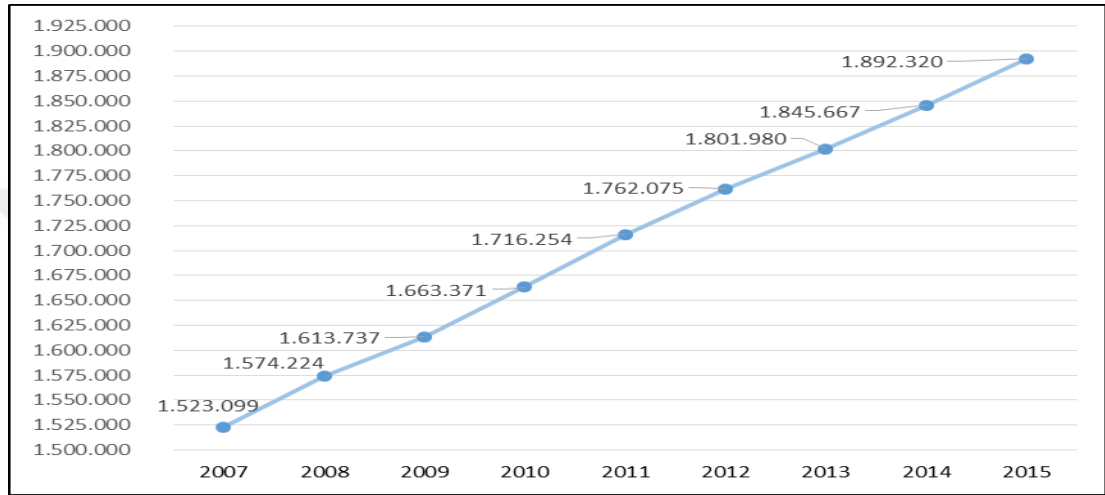
3.3.1. Şanlıurfa Hakkında Genel Bilgiler

Türkiye'nin Güney Doğu Anadolu bölgesinde bulunan Şanlıurfa'nın on üç ilçesi vardır, 19.451 km² yüz ölçümü ile Türkiye'nin yedinci büyük şehri iken adrese dayalı nüfus kayıt sistemine göre 2015 sonu itibariyle 1.892.320 nüfusla Türkiye'nin en kalabalık dokuzuncu şehridir. Başlıca geçim kaynağı tarımdır. Tarımdan sonra ise hayvancılık yer alır. Sanayi, madencilik ve ormancılık oldukça düşük paylara sahiptir. Eğitim seviyesi ve okuryazarlık oranı Türkiye ortalamasının altındadır.

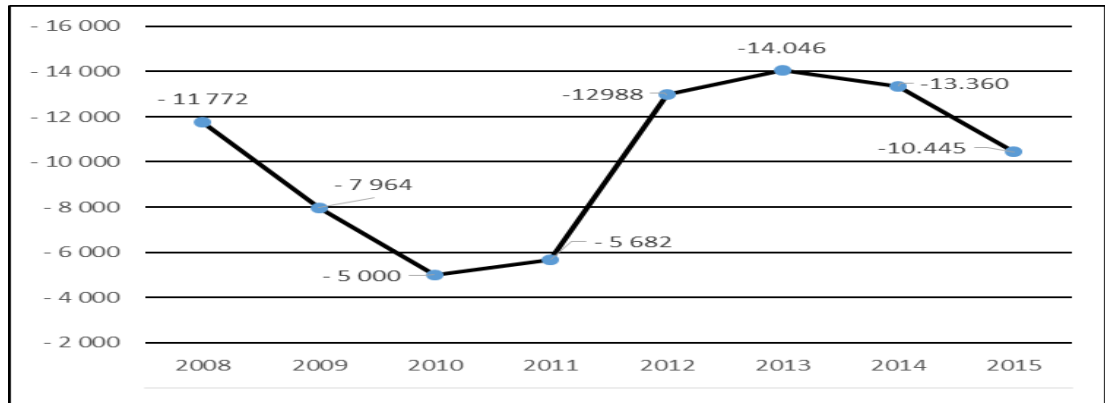
Turizm her geç yıl artış gösterse de, şehir hak ettiği kültür turizmi kapasitesinin henüz çok uzağındadır.

Turizmden bahis açılınca, konumuzla bağlantılı olması sebebiyle Şanlıurfa'ya ayrı parantez açmak gerekir. Zira Şanlıurfa sahip olduğu tarih ve kültür ile dünyada eşine az rastlanır coğrafyalardan bir tanesidir. Antik çağlardan süregelen bir mitolojik / dinî olguya ve kültürel mirasa ev sahipliği yapan şehir 20. yüzyılın sonlarında bambaşka bir keşif ile bütün dünyanın dikkatini üzerine çekmiştir. Çalışmamız için de oldukça anlamlı olan bu keşif Göbeklitepe olarak bilinmektedir. Her ne kadar daha önceki tarihlerde Göbeklitepe'nin bulunduğu bölgede araştırma yapan bazı bilim adamları doğal olmayan bir takım yükseltiler ve insanlar tarafından yapılmış nesnelere tespit etmişlerse de yapının aslına vakıf olamamışlardır. Ancak 1995 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın izniyle ve Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün desteğiyle arkeolog Klaus Schmidt öncülüğünde kazılara başlanmıştır. Göbeklitepe'nin ancak bir bölümünün gün yüzüne çıkarılabildiği çalışmalar halen devam etmektedir. Göbeklitepe, sadece Şanlıurfa için değil, bütün bir insanlık için ezber bozan, tarih yazımını alt üst edecek bir potansiyele sahiptir. Tarihinin M.Ö 10000'li yıllara; Batılı tarih yazımının öngördüğü haliyle, insanoğlunun henüz yerleşik hayata geçmediği ve avcı-toplayıcı olarak anıldığı dönemlere, yani Kabataş Devrinin sonlarına uzandığı ifade edilen Göbeklitepe, mevcut durumda anakronik bir yapı olarak arz-ı endam etmektedir. Öyle ki insanoğlunun avcı-toplayıcı mesabesinde kabul edildiği dönemde, o tarihlerdeki imkânlarla harikulade devasa bir yapının inşa edilmiş olması mevcut bilgilerle kavranacak türden değildir. Daha da ilginç ise bütün bulguların bu yapının bir mabet olduğuna işaret etmeleridir. Oysa mevcut tarih yazımına göre insanoğlunun düzgün taş kesmelerini yapabilmesi, taş –toprakta belirgin olarak temel eşyalarını şekillendirmesi ve hatta yerleşik hayata geçmesi Cilalı Taş Devri diye de anılan Neolitik Çağa rastlamaktadır. Kronolojik olarak bakıldığında bu tarihlerin ise Göbeklitepe'nin inşasından en az 2000 yıl sonrasına denk geldiği anlaşılmaktadır. İnsanoğlunun dinle olan sanılanın ötesindeki münasebeti ve bu keşif ile kadim tarihi çok daha derinlere uzandığı anlaşılan Şanlıurfa – din ilişkisi, sosyo-kültürel yapısını anlamaya çalışırken muhatap olduğumuz şehrin ne kadar köklü bir mirasa sahip olduğunu işaret etmektedir.

Nüfusu değerlendirildiğinde Şanlıurfa'nın birçok doğu şehri gibi göç vermekte olan bir şehir olduğu görülmektedir. Ancak verdiği göçe rağmen nüfusu düzenli olarak artış göstermiştir. T.Ü.İ.K'ten alınan verilere göre hazırlanmış aşağıdaki grafikler vakıanın daha sarik şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaklardır (<http://www.tuik.gov.tr/>).



Grafik 1. Şanlıurfa Nüfusunun Yıllara Göre Durumu



Grafik 2. Şanlıurfa'da Yıllara Göre Verilen Göç

Grafiklerden de açıkça anlaşılacağı üzere aldığı göçle verdiği göç arasında eksi seviyelerde fark bulunan şehrin nüfusu bu duruma rağmen düzenli olarak artış göstermektedir. Elbette ki bu durum şehirdeki doğum sayısı ile ilgilidir. T.Ü.İ.K'in yapmış olduğu, nüfusun ne denli genç durumda olduğunun anlaşılmasını sağlayacak olan ortanca yaş hesaplamasına göre Şanlıurfa İli ortanca yaşı 18,9'dur. Ortanca yaşın Türkiye ortalaması 30,1 iken bu sayı Ankara'da 31,8, Şırnak'ta ise 18,5'dir (<https://www.tuik.gov.tr>). Bu sayı ile Şanlıurfa nüfusu, Şırnak'tan sonra en düşük ortanca yaşa sahiptir.

3.3.2. Katılımcıların Demografik Özellikleri

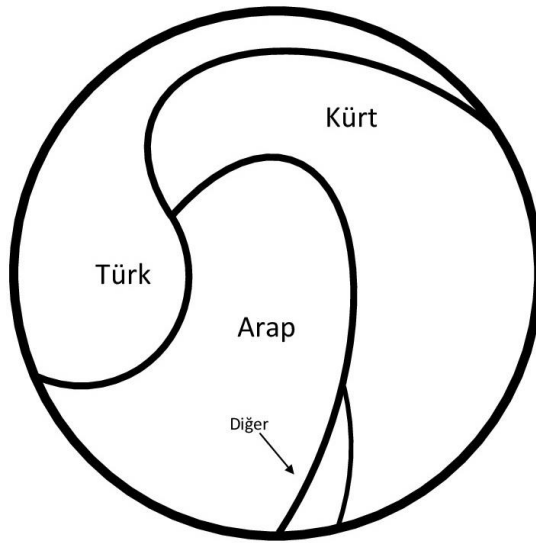
Derinlemesine görüşme yapılan otuz dört kişinin üçü 25 - 30 yaş aralığında, dördü 30 – 40 yaş aralığında, yirmi üç tanesi 40-50 yaş aralığında, dördü de 50 yaş üzerindedir.

25 -30 Yaş aralığındaki görüşmecilerin biri lise mezunu tüccar, biri öğretmen (bayan), bir tanesi de medrese hocası ve tüccardır. 30 – 40 Yaş aralığındaki görüşmecilerden biri mühendis, biri akademisyen, biri din görevlisi, biri esnafıdır. 40 – 50 Yaş aralığındakilerden biri sivil toplum gönüllüsü, biri akademisyen, biri medrese hocası, biri öğretmen, ikisi yönetici, biri avukat, biri muhtar ve tüccar, on beşi de din görevlisidir. 50 Yaş üzeri dört kişiden biri toprak sahibi – aşiret önde geleni, ikisi emekli din görevlisi – molla, biri de medrese hocasıdır.

Katılımcılardan bir tanesi Adıyaman'dan, iki tanesi de Gaziantep'ten son beş yıl içinde göç etmiş kişilerden oluşmaktadır. Diğerleri Şanlıurfa'nın yerlisi olarak değerlendirilebilir. Katılımcılar köken itibarıyla Türk, Kürt, Arap ve Zaza etnik grupları içindeki kişilerden seçilmişlerdir.

3.3.3. Şanlıurfa'da Etnik Yapı

Çalışmamızda ele alınan asıl farklılık unsuru Şanlıurfa'daki birlikte yaşam süren etnisitelerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere Şanlıurfa'da Arap, Kürt ve Türk kökenli insanlar nüfusun neredeyse tamamını oluştururlar. Bu üç etnik unsur dışında -her ne kadar Şanlıurfa geneli için söylenemezse de- ağırlıklı olarak Siverek ilçesinde önemli sayıda Zaza nüfusun bulunduğu ve genellikle Viranşehir'de olmak üzere çok az sayıda Yezidi nüfusun yaşadığı da bilinmektedir. Ayrıca Şanlıurfa'nın tarihi bir yerleşim yeri olmasından kaynaklı bölgede Yezidilerin dışında bazı gayrimüslim unsurların bulunduğu dair ifadeler olsa da araştırmamız boyunca bahsedilen bu insanlara rastlanmamıştır. Kaldı ki bahse konu kişilerin sayılarının birkaç aile mesabesinde ancak olduğu hem bölgenin önde gelenleri, hem de görüşülen kamu yöneticileri tarafından ifade edilmiştir. Hatta bu kişilerin kökenlerini gizlediklerine dair iddialar da mevcuttur. Bütün bunların haricinde bölgenin yerlisi olmayıp da çeşitli vesilelerle Şanlıurfa'da bulunan başkaca etnik gruplara mensup Müslüman veya gayrimüslim insanlar da vardır. Ancak en başta ifade edilen üç ana etnik grup haricindeki diğer gruplara mensup insanlar gibi bunlar da nüfusun geneline ve bahsedilen ana etnik gruplara nispetle çok küçük bir sayıya sahiptirler. Nihayetinde Arap, Kürt ve Türk etnik gruplarına dâhil olanlar Şanlıurfa'daki farklılık ve birlikte yaşam tartışmalarının nicelik itibarıyla en belirgin özneleridir.



Şekil 1. Şanlıurfa'nın Etnik Yapısı

Bölgeyle ilgili genel değerlendirme esas olarak bu üç ana etnik grup üzerinden yürütülmüştür. Şekil 1 meseleyi daha açık şekilde ifade etmektedir. Şekile bakıldığında etnik unsurların kesin oranlamasının kestirilmesinin mümkün olmayacağı bir çizim yapıldığı görülmektedir. Buna sebep bölgenin gerçekteki etnik durumunun aynı nispi belirsizliği ihtiva ediyor olmasıdır. Konuyla ilgili kesin bilgi sunan hiçbir resmi belgenin mevcut olmamasının yanında bölge halkının da farklı düşünceleri olduğu görüşmeler esnasında tespit edilmiştir. Ancak, Arap ve Türk nüfusun birbirine yakın sayılarda olduğu, Kürt nüfusun ise Şanlıurfa'nın etnik yapısı içinde en kalabalık grubu teşkil ediyor olduğu yönünde ağırlıklı bir görüş olduğu da anlaşılmıştır. Elbette ki çok daha farklı oranlamalar yapanlar da vardır ancak bütün bu düşünce farklılıklarının anlattığı ortak nokta her üç etnik unsurun da aralarında uçurum seviyesinde farklılık olmaksızın oldukça yüksek sayılarla genel nüfusun neredeyse tamamını teşkil ettikleridir.

3.3.4. Dinin Günlük Hayattaki Yeri

Bölge ile ilgili hiçbir bilgisi bulunmayan birinin dahi çok kısa bir şehir turundan sonra dinin bölge için önemli bir yere sahip olduğuna dair izlenimler edinmesi kuvvetle muhtemeldir. Elbette ki bu yargıyı oluşturan şey maddi ve manevi kültür unsurlarıdır. Peygamberler şehri olarak anılan Şanlıurfa'nın din merkezli maddi kültür mirasları çoğu kez –geleneksel olanla iç içe geçmesine rağmen- insanların kılık kıyafetleri, dinî mecralara ve kutsiyet atfedilen alanlara ilgi, cemaat ile ifa edilen ibadetlere belirgin seviyede katılım, konuşma dilindeki dinî vurguların sıklığı, dinle ilgili olan her şeye ve herkese karşı belirgin ve genel bir saygı gibi çok sayıda gösterge ile manevi kültür sahasında da karşılık bulmaktadır. Konuya ilişkin gözlemlerimizden çıkan sonucun katılımcılar tarafından ne derece benzer bakış açısıyla değerlendirildiğini öğrenmek için Şanlıurfa'da dinin günlük hayata yansımalarının ne şekilde olduğuna dair sorular sorulmuştur. Bu sorulara mukabil olarak katılımcılardan, aslen Şanlıurfalı olmayan fakat dört yıldır Harran Üniversitesi

Eğitim Fakóltesi'nde öğretim üyesi olarak alışan Yrd. Doçent Doktor Ahmet Kaya'nın sözleri şehirde geçen ilk günlerde edinilmiş olan ilk intibalarımızla aynı doğrultudadır.

Ben burada 4 yıldan beri görev yapıyorum. Gelmeden önce Urfa'ya dışarıdan bakarken bile gördüğümüz Urfa'nın bir manevi atmosferi var. Urfa'nın peygamberler şehri olmasının verdiği bir özellik ve güzellik var. Hatta bu manâda ön plana çıkan bir başka şey, dinî merkezlerden sonra akla gelen ilk şehrin Urfa olduğudur. İnsanlar tarafından da söyleniyor ve görüyoruz da bunu. Mekke Medine ve Kudüs'ten sonra kutsal beldelerden bir tanesinin Urfa olduğu söyleniyor. Din Urfa'da insanın hayatına damgasını vurmuş bir şekilde.

Kaya'nın bu cevabına mukabil “Din sadece dindar insanın hayatına mı damgasını vurmuş, yoksa dinin ibadet tarafına mesafeli bir hayat yaşayan kesimin günlük hayatında, tutum ve davranışlarında da izleri görülebiliyor mu?” sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevap şu şekildedir:

Genel olarak Urfa'da içiniz sıkıldığında Balıklıgöl evresinde, Hz. Eyyub'un sabır makamında, Hz. İbrahim'in makamı çevresi gibi mekanlarda dolaşmak, oralarda oturup tefekküre dalmak insanı deşarj ediyor. Ancak ben buraya gelmeden önce Urfa'da dinî ve sosyal hayat ile ilgili kendi apımda bir araştırma yaptığımda Urfa'da görev yapmış bir polis arkadaş da şöyle demişti: “Unutma ki Urfa'da Hz. İbrahim'in yolundan gidenler olduğu gibi Nemrut'un yolundan gidenler de vardır.”

Konuyla ilgili olarak farklı zamanlarda uzun görüşmeler yapılmış olan, aslen şanlıurfalı bir başka akademisyen, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Altıparmak'ın sözleri de şanlıurfa örneği üzerinden dinin günlük hayat ile ilişkisine derinlikli bir açıklama sunar niteliktedir.

Dinin temel amacı insanlar arasındaki ilişkileri sağlam tutarak insanların dinî konularda atılım yapmasını sağlamaktır. Din sosyal müesseseleri faaliyete geçirmek suretiyle toplumu daha ihtiyatlı yaşamaya sevk eder. Dinin temel hedefi budur, başka bir hedefi de yoktur. Bunun Urfa'ya yansımaları da mükemmeldir. Urfa'da İslam'ın hâkim olduğu o dönemlerdeki dinin o algısını belki yaşayamıyor, öyle bir ortam da yok. Ama dinin yine de şuanda çeşitli alanlarda çok etkili bir güç olduğunu görüyoruz ve biliyoruz. Mesela Urfa'da terör olayları çok tırmanmamıştır. Çünkü toplumda cemaatlerin, tarikatların çok fazla gücü var. Toplumdaki genç potansiyelin bu manada önünü kesmişlerdir. Neden kesmişlerdir, çünkü dinin etkin gücü şu: genellikle korkutma diyoruz ama bu daha ziyade dinin tedbirli olmaya çağrısıdır. Mesela ölüm sonrası hayatın bir getirisi var, bu bir korkuyu beraberinde getirir ama bu korkuyla beraber insan da ölüm sonrası hayatın bilinciyle hareketlerini kontrol altına alabiliyor. Onun için dikkat ederseniz terör olayları bizim Urfa bölgesinde o kadar yayılmadı. Vardı ama dinin gücü de buralarda var. Bunlar hiçbir zaman toplumun dinî değerlerini imha ederek kendi felsefelerini hâkim kılamadılar.

Diğer bir mesele ibadetler... Bu genel olarak Türk toplumu için de aynı şekilde değerlendirilmelidir. Ama Urfa için bunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İbadetlere özellikle yoğun bir alaka vardır, bunun sebebi de toplumun dinî değerleri ön plana ıkarmasındandır. Toplum bu dinî değerleri alıyor ama biraz daha belki geleneksel

inançlarla yaşıyor. Evet, belki bunu daha geleneksel bir hale büründürüyor ama ne olursa olsun dinin tahakküm edici gücü vardır burada. Dolayısıyla kişilerin ibadet konusunda (İbadet nedir, kulluk demektir. Peki kulluğu yaparken nereye sorumlu oluyoruz biz? Cenab-ı Allah'a karşı bir sorumluluğumuz var) Allah'a karşı sorumluluk ile günlük hayatlarındaki yapıp etmelerini kontrol altına alabiliyorlar.

İtikad konusuna gelince, bu bir inanıştır. Saf inanış belki bizi bir yere götürmez. İnancın pratik verileri olmalı, yansımaları olmalı. Mesela kişi diyor ki ben imanlıyım. İmanlıysan o halde bu imanın verilerini görelim. Bu alana bakıyoruz, bu alan da toplumumuzda çok ideal olmasa bile fonksiyonel bir güç olarak karşımıza çıkıyor. Dini, uhrevi hayata hazırlayan potansiyel bir güç olarak kabul eden toplum, uhrevi hayatta başarılı olabilmeyi şuur edinerek yaşamlarını ona göre ayarlamak durumunda kalıyor.

Dinin ona iman edenler içinde ortak bir kimlik oluşturarak bütünleştirme, kaynaştırma ve düzenin devamını sağlama adına istikrar telkin etme yönünde işlevleri olduğu bilinmektedir (Çapcıoğlu, 2011: 31). Altıparmak'ın anlattıkları da dinin hem iman hem de uygulama yönü bakımından Şanlıurfa insanı üzerinde davranışlarını ölçülü ve hesaplı şekilde sürdürmeleri yönündeki etkisini vurgulamaktadır.

Şanlıurfa İl Müftülüğünde on üç ilçe müftüsünün de hazır bulunduğu bir toplantı sonrasında yapılan grup görüşmesinde il müftüsü İhsan Açık'ın aşağıdaki sözleri tarihi arka planı da hülasa eder nitelikte olmuştur.

Urfa'nın dine bakış açısına baktığımız zaman 14 asırlık, hatta İslam'ın doğuşundan...640 yıllarını düşünürseniz peygamberimizin vefatından beş - altı yıl sonra buralar fethedilmiştir. Hem de kendiliğinden teslim olan yerler var, hiçbir mücadele verilmeden. Bu noktada Urfa'nın en önemli özelliklerinden bir tanesi şu: On dört asırlık bir İslam medeniyeti şehri burası. O yüzden bakış açımızda bunu dikkate alıyoruz. İkincisi Hz. İbrahim'in burada, bu muhitlerde, Harran civarında yaşadığı düşünüldüğünde ve yine ayetlerde geçtiği üzere O'nun bir Müslüman olduğu dikkate alındığında tevhidinde bir sembolü olduğundan dolayı da bu yörenin –daha geriye üç bin –dört bin yıl önceye gittiğiniz zaman- bu sefer de bir tevhit inancı karşımıza çıkıyor.

Dinin ibadet boyutunun pratikteki yansımalarını bu konudaki en sağlıklı bilgi kaynaklarından birine sorabilmek için İhsan açık ile görüşmenin devamında şu konuşmalar yapılmıştır:

Soru: Hocam, toplumun Ramazan ayında oruç ile ilişkisi ne durumdadır?

İ.A Cevap: Çoğunluk tutuyor. Ama yüzde vermek doğru olmaz. Çünkü Urfa'da açıktan oruç yeme olmadığı için tespit edemezsiniz.

Soru: Halkın namaz ile ilişkisi nasıl? Cuma namazından bahsetmiyorum sadece, beş vakit namazı soruyorum.

İ.A Cevap.: Namaza düşkünlük o kadar yüksek değil. Dediğim gibi burada daha çok örfi bir durum devam ediyor. Dine talep çok yüksek ama dinin ritüellerini işlemek, yaşamak o kadar yüksek değil. Bu kültür de oluşacak ama.

İhsan Açıık'ın hem inançları, hem de görevine duyduğu bağlılık gereği dinî pratiklerin sosyal hayatta çok daha fazla yer bulmasına yönelik talebi anlaşılır bir durumdur. Ve elbette ki Şanlıurfa gibi kutsi mekânlarla ve hatıralarla dolu tarihi bir şehirde dinî pratiklerin en üst düzeyde sergileniyor olması il müftüsünün amaçlayacağı bir durumdur. Ancak, amaçlanan – umulan durumdan bağımsız olarak gözlemlerimiz Şanlıurfa halkının bu hususta en az bir başka Anadolu şehri ve hatta dinî pratikleri hayata geçirmedeki sıklığı ile bilinen Konya halkı kadar etkin olduğunu sonucuna varmamızı sağlamıştır.

Bölgede bir sivil toplum kuruluşu olarak faaliyet gösteren SODES'in gönüllüsü Ömer Sabuncu'da dinin Şanlıurfa'da yaşayanların günlük hayatı üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İslam'ın farklılıklar konusundaki yaklaşımını huzurlu bir toplum hayatının teminatı olduğu yönündeki görüşünü "Peygamber efendimizin (S.A.V.) yaşadığı dinin bir kısmını yaşasak huzur sahibi oluruz. Niye? Dinde kibirlenme yok, alçaltma yok, dışlama yok." sözleriyle dile getirmiştir.

Şanlıurfa'da dini grupların etkinliği bilinen bir gerçektir. Bahse konu dini grupları teşkil eden temel iki unsuru olan tarikatlar ve cemaatler bölgede oldukça etkin rollere sahiptirler. Bu sebeptendir ki bu gruplara dâhil olan veya onlara yakın olan kişilerin de görüşmelerde katılımcı olarak bulunmasına gayret edilmiştir. Nakşibendi tarikatı, Türkiye'nin genelinde olduğu gibi Şanlıurfa'da etkin olan dini gruplardan biridir. Tarikatın Menzil kolunun merhum şeyhi Muhammed Raşid Erol'un torunu Maruf Erol, araştırmamızda bizlere açık yüreklilikle anlatımlarda bulunmuş ve temas edilmesi lazım gelen birçok noktayı da işaret etmiştir. Kendisi ile 2014 ve 2015 yıllarında müteaddit defalar yüz yüze ve telefonla görüşmeler yapılmıştır. Maruf Erol köken itibariyle Urfalı olmasa da hayatının büyük kısmını Şanlıurfa'da geçirmiş bir kimsedir. Erol hem genç bir iş adamı, hem medreselerde ders veren bir müderris, hem de Türkiye'nin önde gelen tasavvuf geleneklerinden Nakşibendiye'nin Menzil kolunun merkezindeki bir ailenin mensubudur. Erol'un Ankara'da Çubuk ve Pursaklar ilçelerinde, Konya'da, Adıyaman'da, Diyarbakır'da

ve Suriye’de olmak üzere toplam sekiz yıl medrese eğitiminden geçtikten sonra müderris olarak hocalarından icazet aldığı öğrenilmiştir. Bu süre zarfında ise bahsedilen bölgelerdeki medreselerde usul-û fıkıh, hadis, münazara, tefsir, mantık, feraset ve Arapça gibi dersler aldığı kendisi tarafından ifade edilmiştir. Şanlıurfa’daki ilişkileri, sosyal statüsü ve temsil ettiği değerler bakımından anlattıkları çalışmamız için son derece önemlidir. Bu bağlamda, Şanlıurfa’da dinin günlük hayata yansımalarını keşfetmek açısından gözlemlerimizin dışında onun da tespitlerine ve yorumlarına yer verilmiştir:

Urfa içinde çok sayıda medrese vardır, buralarda talebeler yetişir. Bu talebeleri ramazanda çevre köylere göndeririz, Cuma namazlarını teravihleri kırdırınsınlar diye. Bazı köylerde cami vardı ama imam yoktu eskiden, gerçi şimdi pek fazla kalmadı... İnsanların dine bakış açısı şöyle... Cuma ve teravih diğer beş vakitten daha farz gibi geliyor insanlara, daha fazla üzerine düşüyorlar. Bu nedir? Geçmişteki o yansıma; babadan, deden gelen yansıma. Bilgi konusunda, yani dinin kendi işlevi konusunda böyle bir durum var. Bizim gönderdiğimiz talebelerle fitre üzerinden pazarlık yaptıkları oluyor, zekât üzerinden pazarlık yaptıkları oluyor. Kırkta bir ise, kırkta yarım vereyim olmaz mı diye bir düşünce de var. Bu cehaletin olduğu yeri gösteriyor, dinin insanlardaki durumunu gösteriyor. Bilmeden... Cehaletin çok fazla olduğu yerleri gösteriyor. Bilen kişiler de çok sağlam kişiler olur. Kendi parasına haram koymamaya çalışır, kendi parasına dikkat eder, çocuklarına yedirdiği paraya çok dikkat eder.

Esnaflıkta çok nadirdir zekâtını veren, fitresini veren. Fitre de son zamanlarda revaçtadır. Diyanetin birazcık üzerinde durmasıyla, üzerinde konuşulmasıyla, televizyon programlarında olan bahislerden dolayı biraz ehemmiyet gösteriyorlar. Ama nedir... işte on tane can varsa bunun dokuz tanesine ya da sekiz tanesine veriyor. On tane vermesi gerekirken vermediği de oluyor. Bu işte, bilmediklerinden dolayı, geçmişte babalarının yaptıkları işlerin sonraki yansıması. Şu anki -ne deyim- mirası. İşte bu şekilde. Ama Müslüman olarak, yani İslamiyet’e bağlılık konusunda çok iyi insanlar da var, çok büyük âlimlerin çıkarıldığı, aydınların da olduğu bir yer. İslami konuda aydın olan insanlar da var. Özellikle tarikatların burada yoğun olarak bulunuşu, şeyhlerin oluşu, son zamanlarda medreseye verilen ehemmiyet.. Şuan hiç yoksa otuz beş - kırk tane medrese var Urfa’da. Ve gönderen kişiler de bu düşünce de. Mesela “biz okuyamadık, biz bilmedik, bilmiyoruz ama en azından içimizden biri olsun” diye gönderiliyor. Yani ne zamanki bu şeyhlerin ya da âlimlerin, müftülerin ya da dinle alakası olan, ilmi yönden bilen insanların burada sayısı çoğaldı, ondan sonra insanlar kan davasıdır ya da aile içindeki çekişmelerdir, yapılan evlilikler ve kız alışverişleri bir düzene oturdu. Başlık paraları bir farklılık gösterdi. Eskiden başlık parasız kimse kimseye kız vermezdi, şimdi bunu çok az kişi bunu yapıyor. Durumu olmayan kişiler bu gibi konuşmaları yapıyor. Nedir, bu eskiden para üzerinden konuşuluyordu, şimdi mehir üzerinden konuşuluyor. Bilmedikleri şeyler değil, bildikleri ama uygulamadıkları şeyler var. Dinin böyle bir etkisi var insanlar üzerinde.

Bu noktada kendisine “Dinin yaşanma ya da pratik şeklinin biraz daha babadan oğula geçmek suretiyle geleneksel şekilde mi vuku bulduğunu mu görüyoruz” diye sorulmuştur, cevabı aşağıdaki gibidir.

Dediğim gibi dedelerden, atalardan, ta Nemrut zamanından kalma bazı şeyler de var, görüşler de var. Cidden bunu bulabilirsiniz. Yaşlı olanlara baktığımızda bunu niçin böyle

yaptığına baktığınızda İslamiyet'i ya da Müslümanlığı bildiği için değil babadan, deden böyle gördüğü için yaptığını görebilirsiniz.

Gelenek kavramından bahsederken geçmişten günümüze taşınan, bir takım sembolleri ve değerleri ihtiva eden eylemler yahut bilgilerden bahsedilmektedir. O halde gelenekle gelenin içinde bir takım yanlışların da mevcut olması tabii karşılanmalıdır (Journet, 254: 2009). Elbette ki İslam inancı ile beraber Kur'an'a göre iyi ve güzel olanın sahiplenilmesi beklenir ancak kimi zaman ideal olan ile gerçekleşen arasında bazı sapmalar olabileceği de aşikârdır.

Şanlıurfa'daki dini gruplar içinde Nurcular da hatırı sayılır bir konuma sahiptir. Kaldı ki Nurcuların etkinliğinin veya sayısının da ötesinde Said Nursi'nin Şanlıurfa için ifade ettiği anlam ve değer çok farklı görüşmeler esnasında farklı kişiler tarafından sıklıkla vurgulanmıştır. Nitekim Said Nursi'ye karşı özel bir ilginin varlığı bizzat tarafımızca da girilen birçok sosyal münasebet neticesinde de fark edilmiştir. Bu derin sevginin en bariz misallerinden biri de Nur Cemaatinin önemli kollarından olan Badıllı cemaatinin ve yine Şanlıurfa'nın büyük aşiretlerinden Badıllı Aşiretinin büyüklerinden merhum Abdulkadir Badıllı'nın şahsında hayat bulmuştur. Badıllı'nın Nur talebeleriyle ve sonrasında Said Nursi ile tanışması çocukluk dönemine tekabül eder.

Bir gün babası yine Urfa'ya gitti ve burada iki Nur talebesi ile tanıştı. Onlara oğlundan söz etti ve Abdulkadir'in eğitimini üstlenmelerini istedi. Abdulkadir'in annesi ölmüştü. 'Demokrat Parti'ye eğilimli olan valiye de bir dilekçe verdi. Bu, muhtemelen söz konusu valinin 1950'ye kadar Türkiye'de geçerli olan katı laiklik politikasının gevşetilmesinden yana olduğu anlamına geliyordu. Verilen dilekçede, Nur öğrencilerinin polis denetimi altında tutulmasından vazgeçilmesi isteniyordu. Çünkü Said Nursi'nin yazılarının bir toplamı olan Risale-i Nur, Türkiye toplumu üzerinde olumlu bir etkiye sahipti (Mardin, 2006b: 301).

Badıllı'dan bahsederken bu cümleleri kuran Mardin, aynı kitabında eşyalarını ve av tüfeğini sattıktan sonra Urfa'da Nurculuk mesleğine³ yeni katılan bir grupla beraber iki yıl kadar Said Nursi'nin yazılarını çalıştığını anlatmaktadır. Ayrıca annesinin vefatından sonra miras kalan kırk kadar koyunun parasıyla bir teksir makinesi alarak üstadının sözlerini yaymaya karar verdiğinden de bahseder (2006b: 302). İşte o yazma gayretine 2014 yazında, Badıllı'nın vefatından kısa bir süre önce

³ "Nurculuk mesleği" ifadesi Şanlıurfa'da tanışılan Nurcular tarafından yaptıkları faaliyetleri anlatmak için sıklıkla kullanıldığından onlardan bahsederken bu ifade bilhassa tercih edilmiştir.

Şanlıurfa'da bizzat tarafımızca da şahit olunmuştur. Görüşmek için kendi medresesi olan Medresetüzzehra'daki⁴ odasına girildiğinde Badıllı ile eski harflerle yazılıp mürekkebi kurumamış sayfaların dolu olduğu bir masada çalışması esnasında karşılaşmıştır. Gayet nazik ve tevazu ile yapmış olduğu bir karşılamanın ardından talebelerden birine odasına gelen biz misafirlere soğuk ayran ikram etmesini söyleyip, bizimle hal hatır edip ayran içirdikten sonra mülakata başlamayı uygun görmüştür. Bu karşılmasını yaparken bizim kim olduğumuzu tam olarak bilmediği gibi, neden kendisiyle görüşmek istediğimiz konusunda da teferruatlı bir bilgiye sahip değildi. Tanışma faslını müteakip kendisinden Şanlıurfa'da dinin günlük hayat üzerindeki etkilerinden bahsetmesi rica edilmiştir. Badıllı'nın bu hususta anlattıkları şu şekildedir:

Urfa'da fakir fukarada, avam halkta din hâkimdir. Daha çok tarikatlar var, bunların her birisi, Arap olsun, Kürt olsun, Türkmen olsun muhakkak bir tarikata bağlı. Daha çok bu dindarlık hissi fakir fukaralarda çoktur. Ben bunu tespit ettim. Zenginler de elhamdülillah münkir değil, dine karşı bir itirazları yok ama yaşayışta diğer fakir fukaralar gibi değiller. Onlar direkt olarak hem itikaden hem amelen dini yaşamak isterler. Ama tabii, dinin tam olarak mahiyetine vakıf mıdır, değil midirler o ayrı bir mesele. Âlim olarak, dinin kritik tarafını, hülasasını tam olarak biliyorlar mı, ona ben bir şey diyemem. Lakin Urfa'nın halkı umumiyetle, yüzde altmış - yetmiş fakir fukaradır. Zengin azdır. Bunlarda din meselesi çok yaygındır. Hâkimdir demeyelim ama yaygındır. Bu bakımdan Urfa Anadolu'nun diğer şehirlerine fazla benzemiyor. Bir Arabistan şehrini andırıyor, Halep gibi bir şehri andırıyor. Arapça, Kürtçe, Türkçe konuşanlar var. Hepsisi hamd olsun birbirine çok tutkundur, birbirine itirazları yoktur. Sen Kürt'sün, ben Arap'ım demiyor hiç kimse. Türkmenler zaten Urfa'nın merkezindeler, Kerkük'ten gelmişler vaktiyle. Türkmenlikle Araplık ve Kürtlük birbirine mecz olmuş. Türküleri şarkıları dinlesen içinde hem Türkçe kaide var, hem Arapça ve Kürtçe kelimeler var. Urfa diğer şehirlere göre farklıdır.

Badıllı anlatırken dinin toplumsal alandaki pozisyonu ile ilgili bir hususun daha da açığa kavuması için “Din hâkimdir diyemem ama yaygındır dediniz. Kast ettiğiniz neydi tam olarak?” şeklinde bir soru sorulmuştur. Bu soruya “Hâkim olması, her noktada, her amelde, her işte, her anda dinî düşünmek, dine göre hareket etmektir. Bu tam kemâl değil, kemâle ermiş değil, ben onun için söylüyorum.” şeklinde cevap alınmıştır. Sonrasında konuyu daha fazla irdelemek başka katılımcıların benzer

⁴ Bediüzzaman Said Nursi'nin kurmayı amaçladığı, tevhidi bakış açısını kaybetmeden bilim üretmenin esas alınacağı, İslam medeniyetini yeniden inşa etmeye katkı sağlaması hedeflenen bir şark üniversitesinin adıdır. Her ne kadar Sultan Reşad tarafından desteklenmişse de kurulması mümkün olmamıştır. Şanlıurfa'da Abdulkadir Badıllı'nın bu gayeyi devam ettirirken talebelerine temel İslami ilimler ve Risale-i Nur dersleri verdiği medrese de aynı adla anılmaktadır.

konulardaki yorumlamalarıyla kıyaslama yapabilmek adına görüşme aşağıdaki şekilde devam etmiştir.

Soru: Daha önceki görüşmelerimizde muhatap olduğumuz kişiler Şanlıurfa'nın dinî bir miras yediğini, insanların yaşayışlarının özüne indiğinizde çıkarlarına ters bir durumda dinin etkisini o denli göremeyebilirsiniz şeklinde ifadeler vardı. Sizin kastettiğiniz de bu mudur?

Cevap: Evet, o ağırlık basmıyor. Kendi aleyhine bir durum olduğu zaman... Din ne diyor, bakmıyor. Mesela miras meselesinde... Mesela dindardır, namaz kıyor ama miras konusunda kız ne alır, oğlan ne alır bunu uygulamıyor. Hatta kızlara hiçbir şey vermiyor. Biz razı ederiz derler ama şey değil... Bir defa dinin mühim bir hadisesidir bu, Allah'ın emirleridir. Daha bunun gibi, benzeri şeyler de var. Şey etmiyor tam... Uygun hareket etmiyor. Ama namazını kılar, orucunu tutar, dini sever, onun için yaygın bu mesele.

Badıllı'nın "dinin hâkim ya da yaygın oluşu" ile ilgili yaptığı değerlendirme Geertz'in benzer bir konuda yıllar önce yaptığı etnografik bir çalışma üzerine yazdıklarının içindeki bir cümleyi hatırlatır niteliktedir. Geertz, o çalışmasında dinin insan davranışı üzerindeki etkisi ile dini şuurculuk kavramlarının ayrı anlamlar taşıdığını "İnsan davranışı üzerinde dinî deneyimin başat etkisi, gündelik yaşam içindeki bu deneyimin kırılmış yankıları üzerinden gerçekleşiyorsa o halde dinî şuurculuk, deneyimin yokluğunda bu yankıları sürdürmek çabasıdır (Geertz, 2012: 119)." cümlesi ile vurgulamıştır.

Geertz'in bahsettiği "dinî deneyimin insan davranışı üzerindeki başat etkisi" ile Badıllı'nın "dinin hâkim olması" düşünceleri aslında aynı özün farklı zaman ve mekânlardaki izdüşümleridir. İki farklı kültürdeki İslam inancının birbirlerine benzer dönüşümlerini, inanılanın eyleme etkisindeki güç kaybı üzerinden açıklayan Geertz ile günümüzdeki Şanlıurfa'da dini her konuda hayatın merkezine alarak hareket etmedeki eksikliği vurgulayan Badıllı'nın söyledikleri arasında bir anlam farkından ziyade seçilen sözcük farklılıklarından bahsetmek daha doğru olacaktır. Yine bu konunun devamında Geertz'in ifade ettiği "dini şuurculuk" ile Badıllı'nın bahsettiği "dinin yaygınlığı" aynı noktayı nazara almaktadır. Her ikisinin de bahsettiği husus dinin eylem planında etkisini kaybetmesine rağmen, dine ve dinî kurumlara verilen önem, dine sahip olma yahut dine ait olma bilincinin varlığıdır.

Badıllı'nın konuyu izah ederken verdiği İslami miras hukukunun göz ardı edilmesi misali birçok katılımcı tarafından farklı zamanlar aynı konudan bahsederken

defalarca dile getirilmiştir. Esasında sadece Şanlıurfa'ya ait bir çelişki olamayan bu durum Anadolu'nun birçok yerinde de tecrübe ediliyor olsa da meseleyi Şanlıurfa özelinde dikkat çekici kılan husus, bu şehrin dinî geçmiş ve gelenek bakımından diğer bölgelere nazaran çok daha ciddi bir altyapıya sahip olduğunun düşünülmesidir. Gözlemlerimizle şahit olunan, katılımcıların hemen hepsinin de teyit ettiği bölgedeki bu dinî iklim bir takım cahiliye temalı adetleri de tamamen ortadan kaldırmış değildir. Keza kan davaları da bu kapsamdadır. Şanlıurfa'da aşiretler ve aileler arasındaki uzun süreli kan davalarının varlığı da su götürmez bir gerçektir. Oysa İslam peygamberi Hz. Muhammed veda hutbesinde kan davasını kaldırdığını özellikle ifade etmiş, kaldırdığı ilk kan davasının da amcalarından Haris'in oğlu Rabia'nın kan davası olduğunu ilan etmiştir.

Aynı konu üzerinden devam ederken Badıllı'nın yetiştirdiği mollalardan Bekir Yetkin ile de tanışılmış, medresesi ziyaret edilmiştir. Bekir Yetkin'in aslen işletme bölümü mezunu olmasına rağmen genç yaşlarda tanıştığı Risale-i Nur vesilesiyle kendisini bu yola vakfedip başka işlerden kendini soyutladığı öğrenilmiştir. Bu durumu açıklarken kendi mizahi ifadesi de “medrese işletmeciliği dışında başka hiçbir iş yapmadım” şeklinde olmuştur. Şanlıurfa'da varlıklı bir ailenin çocuğu olan ve şuanda kırklı yaşlarda olan Yetkin'in bu uğraşı sebebiyle evliliğe dahi zaman ayırmadığı, gayet nezih ve çok katlı bir bina olan ders verdiği medresesini kendi maddi kaynaklarıyla inşa ettirdiği çevresindeki kişiler tarafından bildirilmiştir. 2014 Yılı Haziran ayının bir akşamında Yetkin'in medrese terasında verdiği bir derse iştirak edilmiş, medresede yatılı kalan öğrenciler haricinde genç-yaşlı elli kişi civarında bir cemaatin derste hazır bulunduğu görülmüştür. Bu cemaatin şehirde değişik iş kollarından esnaf, memur, tüccar, doktor gibi kimselerden oluştuğu öğrenilmiştir. Cemaatle kılınan yatsı namazını müteakip, Bekir Yetkin Hoca bir saat kadar Risale-i Nur dersi vermiştir. Yetkin Hoca ile ders sonrası sunulan çay ikramı esnasında görüşme gerçekleştirilmiştir. Şanlıurfa'da dinin günlük hayattaki yeri konusunda kendisine sorulan sorular ve alınan cevaplar şu şekildedir:

Soru: Size göre dinin günlük hayata sirayet edişinde Urfa'nın diğer şehirlere göre bir farkı var mıdır?

Cevap: Çok farkı var. Bizim, Urfa'da şöyle bir tecrübemiz var... Yaklaşık elli beş senedir, Bediüzzaman'ın vefatından bir sene sonrasında mevhit diye bir

organizasyonumuz var. Ramazan'ın Kadir gecesinden bir gece evvel... O zaman seksen vilayetten buraya misafirlerimiz geliyor. Ve her taraftan gelen misafirlerimizin birbirlerinden haberi olmadan ortak sözleridir: "Urfa'da bir maneviyet var, Urfa'da din hâkim." Şimdi bunu nasıl görüyorlar? Bir defa, tecazüptür, cazibe... Size bir şey anlatayım hemen, bu mevzu gelmişken... Bu bizzat Urfa'da yaşanmıştır. Evvelden oteller kifayet etmezdi gelen misafirlere. Bu dediğim mevlit öncesinden, 50 sene, 60 sene evvel hacılar gelir Urfa'ya. Kafiler buradan hacca giderler. Hacılar; burada bir Ulu Cami'miz var, onun avlusu var, orada misafir olurlar. Belediye hoparlöründen anons yapılır: "Hacılar Ulu Cami'de." Herkes çocuğunu gönderir, eve misafir götürür. Çocuğun birisini görmüşler, ağlıyor caminin önünde. Demişler "Yavrum diye ağlıyorsun?", "Bana misafir kalmadı." demiş. Şimdi bu nedir? Yani seni tanımıyorum ben, seni bilmiyorum, sen gelmişsin, memleketimden geçeceksin, bir daha da görüşmeyeceğim senle, niye sana ikram edeyim? Bunun kaynağı nedir? Din! Kaynağı din bunun. Mesela çok görmüşsündür, bir adamdan yol sor, bakarsın senle beraber yürüyüp geliyor. Komşuluk bağları mesela... Ankara'da, İstanbul'da – arkadaşlarımızdan öğreniyoruz bunu- adam bir binada yirmi sene kalır, selam versen "Der niye selam verdin bana? Ben seni tanımıyorum." Burada komşu... Komşuluk haklarına öyle ehemmiyet verir ki... Yani normal hayatımızda, alışverişimizde evet yani dört dörtlük İslamiyet'i yaşamıyoruz, dinden bayağı uzaklaşmışız, terbiye-i İslamiye'yi, terbiye-i Kur'aniye'yi bayağı eksilmiştiz, tam almamışız, millet cahil bırakılmış, millet dinden uzaklaştırılmış ama buna rağmen örf halinde... Şimdi, ilmi söküyorsunuz mesela, Kur'an kurslarını kapatırsanız Kur'an'ı öğrenmeye mani olabilirsiniz fakat örfü, geleneği kolay kolay kaldıramazsınız. Gelenek din üzerine aktarılır. Yani birisi birisine yardım ettiğinde Allah için yardım ediyor. Fakire ne için sahip çıkıyorsun? Allah için. Avrupa'da da fakire sahip çıkılıyor, medeniyet adına çıkar, insanlık adına çıkar. Bizde din adına, her şey din...

Dinin günlük hayatta edindiği yerin insanların bilinçlerinde ve bu bilinç ile kimi tutum ve davranışlar üzerinde belirgin etkilerinin olduğunun Yetkin tarafından da paylaşıldığı anlaşılmıştır. Aynı konu üzerinden Siverek ilçesinde iki din görevlisiyle yapılan grup görüşmesinde ise katılımcılardan din görevlisi A şu sözlerle katkıda bulunmuştur.

Şimdi bizim burada din insanların hayatına yüzde yüz etki yapıyor ama bazı konularda da kendi bildiklerini yapıyorlar. Bizim burada aşiretlerde özellikle miras hukukunda, evlenme ve boşanmalarda din hukukuna riayet etmeyen insan sayısı küçümsenemeyecek derecede çok. Miras hukukunda kızlara az miras veriliyor ya da hiç verilmiyor. Evlenme ve boşanmalarda mehir ya verilir ya verilmez, kadın baba evine bırakılır.

Konuyu irdelemek adına aynı din adamına "Bu durumda din özü itibarıyla değil de biraz da geleneksel şekliyle mi yaşanıyor burada?" şeklindeki sorumuza da aşağıdaki cümlelerle cevap verilmiştir.

Diyebiliriz ama tam olarak öyle de değil. Türkiye de olsun, dünya da olsun her zaman geliyor, burada din de gelişmekte. Yaşayış olarak da gelişmekte, cemaat olarak da gelişmekte, gençler arasında artık daha fazla din gelişmekte. Gençlerimizin talep ettiği kadar yaşlılar burada din talep etmiyor, gençlerde daha aşırı duyuyoruz bu talebi. Şimdi bazı konularda geleneksel diyebiliriz ama diğer konularda hiçbir şekilde geleneksel değildir.

Alınan cevaplar ulaştığımız çelişkiyi tekrar eder nitelikte olmaya devam etmiştir. Konuyu farklı alanlarda irdelemek üzere yeni sorular sorulmaya ve gözlemleri müşahhaslaştırmaya özen gösterilmiştir. Ve bu doğrultuda dinin şekli kısmı ile ilgili yansımalar ele alınmıştır. Bu anlama çabaları doğrultusunda diğer büyük ilçelere benzer şekilde Siverek ilçesinde yapılan gözlemlerde halkın giyim kuşamının Şanlıurfa merkezden çok aşırı farklı bir durum olmadığına şahit olunmuştur. Elbette ki merkezden çevreye gidildiğinde Batılı kılık kıyafet tarzında belirgin bir azalma görülmüştür ancak bu durum yok mesabesinde değerlendirilmeye müsait değildir. Genç kızların bir kısmının saçlarının açık dolaştığına, kısa kollu bluzlar ve dar sayılabilecek kot pantolonlar giydiklerine şahit olunmuş, birçok iş yerinde bu genç bayanların çalıştırıldığı görülmüştür. Elbette ki bunların yanında tesettürlü veya yöresel kıyafet giyinmiş bayanların sayısının daha çok olduğu fark edilmiştir. Bu hususta bakış açısını öğrenmek adına yine aynı din görevlisine “Siverek’te gezerken dikkatimi çeken bir husus oldu... Dışarda gezen bayanların geneli kapalı. Yeni nesil de mi bu şekilde?” sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevap aşağıdaki gibidir.

Yok, yeni nesil bu şekilde değil. Yeni nesil derken, evinin kontrolünü sağlayan kişi Siverekli ise o kesinlikle kapalıdır ve kapalı olmak zorundadır. Bu hem dinen, hem geleneksel olarak, hem de aşiretten dolayı olmak zorunda. Ama evdir, bazen asi gençlik olabiliyor, ya da baba da o şeye müsait, açık olabiliyor.

Dinin günlük hayatta etkisi ile ilgili sorumuz ikinci din görevlisine de sorulmuştur. Din görevlisi B’nin cevabı da “Tabi, din burada daha etkindir. Çok önemlidir. Mesela biz bir yere gittiğimizde “filan hoca geldi...” Hoca efendi deniliyor burada genellikle. Mesela müftü bey gitse, adamın alını secdeye gitmemiş olsa bile, müftü bey geldiğinde büyük bir saygı, büyük bir hürmet...” şeklinde olmuştur.

Dine verilen önemi daha önceki katılımcıların anlattığı doğrultuda iki din görevlisi de anlatmaya devam etmiştir. Kendilerine “Sözgelimi burada dini çekip alırsak ne olur sizce?” diye sorulduğunda ikinci din görevlisi “Helak olur.” Şeklinde cevap vermiştir. Sonrasında ise dine verilen önemi ve dinle ilgili unsurlara gösterilen saygıyı ifade etmek için “Siz buradan çıkın, bir eve gidin, ben buraya filan yerden

atandım, imamım deyin yeter.” cümlesini kullanmıştır. Din görevlisi A da aynı konuya yaşanmış bir olayı anlatarak katılmıştır:

Hatta bizim bir hocamız geldi buraya, telefon açtı işte... Kızı buraya öğretmen olarak atandı, Konyalı kendisi, geldi buraya hocam kızımıza yardımcı olur musunuz dedi. Tabi ki, hiç tanımadan bilmeden geldi, bana şu şu ev eşyası lazım dedi, gittik, dedim sen al, götür. Paran yoksa götür. Sonra bana dedi ki “ya hocam burada işler nasıl oluyor, ben adamı tanımıyorum, adam bana güvendi.” “Hocam” dedim, “tanımana gerek yok, sen sıfatını söyledin, hocasın, yeter bu bizim için”. Aldı, götürdü, borcunu da ödedi.

Aynı soru katılımcılardan Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Altıparmak’a sorulduğunda ise “Din olgusu olmadan insanlar insan olma bilincinde olamıyor. Dolayısıyla toplumda din olgusunun ortadan kalkması halinde tam bir cahiliye dönemine dönmüş oluruz. Din zaten bu cahiliye adetlerini ortadan kaldırmak için gelmiştir.” cevabı alınmıştır.

Şanlıurfa’da dinin günlük hayata etkileri konusunda yapılan görüşmeler kapsamında Şanlıurfa Haliliye Muhtarlar Dernek Başkanı, Muhtar ve tüccar olan Mehmet Deniz’e bu doğrultuda sorulan soruya alınan cevap şöyledir:

Şanlıurfa Peygamberler şehri, yani dünyada bütün evliyaların olduğu yer Şanlıurfa. Şanlıurfa milleti bu saygınlığı kaybetmek istemiyor, devam ettirmek istiyor. Türkiye’nin her yerinden gelen misafirlere, dışardan gelen turistlere karşı herkes saygılı davranıyor. Yani, yemin billah böyle bir şey söyleyeceğim, eğer bir turist, Amerikalı olsun, Almanya olsun, hangi devletten olursa olsun herhangi bir kapıyı çalsa, dese “beni misafir yapar mısın”, Şanlıurfalılar Kürdü de Arap’ı da Alevisi de Sunnisi de onu misafir eder.

Deniz’in soruya cevap verirken İslamiyet’in kardeşlik ve hoşgörü tarafının toplum hayatı üzerindeki yansımalarına öncelik verdiği anlaşılıyor. Farklılıkların bir arada yaşadığı, tarihte birçok medeniyetin hüküm sürdüğü, farklı dinlere beşiklik etmiş olan Şanlıurfa için dinin kardeşlik ve hoşgörü tarafı katılımcı adına ilk vurgulanan husus olmuştur.

Dinin ibadet yönü ile ilgili gözlemlerimizin haricinde katılımcılardan da bu yönde görüşler alınmak istenmiş ve Deniz’e bu konuda Şanlıurfa halkının tutumlarını öğrenmeye yönelik “Sizce oruç ve kurban ibadetlerinin Urfa’daki insanlar tarafından ifa edilmiş oranı diğer şehirlere göre daha mı yüksektir, daha mı düşüktür?” sorusu

sorulmuştur. Deniz'in cevabı “Yüksek. Urfalı, yani yüzde doksan herkes kurban keser, yüzde doksan dokuz da herkes orucunu tutar.” şeklinde olmuştur.

Naimi Aşireti Reisi Şeyh İsmail Demir ile yapılan görüşmede “İslamiyet'in Urfa'da ve sizin aşiretinizde günlük hayata yansımaları nasıldır? İslam'ı insanlar günlük hayatlarında yaşıyorlar mı?” soruları sorulduğunda “Yaşıyorlar.” Cevabı alınmıştır. Meseleyi biraz daha irdelemek adına “Nasıl yaşıyorlar? Namaz mı kılıyorlar, oruç mu tutuyorlar yoksa İslam'ın hoşgörüsü gibi diğer özelliklerini mi yansıtıyorlar?” şeklinde sorular sorulup Demir'in konu hakkındaki fikirleri ve tespitleri öğrenilmeye çalışılmıştır. Kendisinin anlattıkları da şöyledir:

Bunu ben şöyle cevaplandırayım. Bu her konuda geçerlidir... Bizim aşirette (ibadetleri ifa eden) yüzde doksandokuz ama Urfa'da ve diğer ilçelerde oruç tutmayan, namaz kılmayan yüzde beştir, yüzde ondur. Yani genelde Urfa olarak, peygamberler şehri dediğimiz Urfa dine bağlı mutaassıp bir yerdir, dine bağlı konumu çok önemlidir. Yani Urfa halkının yüzde sekseni, yüzde doksanı dinine bağlı, namazını kılar, orucunu tutar.

Katılımcı tarafından dine bağlılık vurgusu yapıldığında, daha önceden karşılaştığımız bazı çelişkileri sorgulamak adına “Dine bağlılıktan bahsedilirken, mesela Kur'an'ın miras paylaşımı konusundaki hükmünün uygulanması hakkında ne dersiniz?” sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevap “Bu, feodal yapıda yoktur. Ama şehir merkezinde okumuş insanlar, aydın insanlarda vardır fakat feodal yapıda yoktur.” şeklinde bizi daha önce ulaştığımız sonuca tekrar götürmüştür.

Alınan cevapları berraklaştırmak ve emredilen ile yaşanan arasındaki bazı çelişkileri dile getirdikten sonra dinin toplum ile ilişkisini bir başka yönden bir yorumunu daha almak için Demir'e “İçinde yaşadığınız toplumda insanları bir arada tutan temel değer size göre nedir?” sorusu yöneltilmiştir. Demir'in cevabı “Dindir, İslam dinidir.” şeklinde, her şeye rağmen ve her türlü şart altında İslam'ın Şanlıurfa için vazgeçilmezliğinin vurgulanması kabilindedir. Bu doğrultuda hareketle meseleyi daha da keskinleştirmek adına “İslam'ı çekip alırsak...” şeklinde ucu açık bir cümle kurulduğunda ise Demir'in sözleri aynı tondan bir ifadeyle karşılık teşkil etmiştir. Demir'in cevabı “O zaman herkes kendi başına göre... Af edersin, İslam dinini çekip alırsan herkes kendi başına bir hayvan gibi grup kuracaktır. Ben öyle inanıyorum. Çünkü bir araya getiren, bizim temel direğimiz İslam dinidir.” şeklinde olmuştur.

Şanlıurfa’da yaşayan, ticaretle uğraşan üniversite mezunu olduğunu öğrendiğimiz otuzlu yaşlardaki Mehmet Erol’un da sorularımıza cevabı şu şekilde olmuştur:

Soru: Sizce bir toplumu bir arada tutan temel değerler nelerdir?

Cevap: Bence toplumu en başta bir arada tutan dindir. Çünkü dinde, İslam dininde özellikle dil, ırk ayrımı olmadan herkese eşitlik, herkese aynı seviyede bakış açısı, üstünlüğün sadece takvada olduğu bilinciyle yaşandığından dolayı bence en büyük etken dindir.

Soru: Urfa’da yaşayan insanlar için dinin günlük hayattaki yansımalarını ne şekilde görebiliriz?

Cevap: Urfa zaten manevi bir şehir, peygamberler şehri. Belki Kudüs’ten sonra manevi olarak bu hazzı, bu duyguyu yaşayabileceğin bir şehir ama burada yaşayan insanlar da gerçekten inancını, dinini özde yaşayan insanlar. Tabi her yerde olduğu gibi özde yaşamayan insanlar da olabilir ama genellikle özde yaşarlar.

Soru: Özde yaşamayan insanların davranışlarında da dine saygı şeklinde benzer davranışlar görebilir miyiz?

Cevap: Tabi, onlar da saygı gösterir. Örf ve adetlere göre düzenli olarak yaşarlar.

Soru: Bir düşünceye göre Urfa’da din geleneksel manada yaşanıyor, özden uzak. Böyle bir durum var mıdır sizce?

Cevap: Şekli yaşayan insanlar da olabilir fakat burada gerçekten İslam’ı öğrenmek isteyen, yaşamak isteyen burada yaşıyor yani. Tabi şekil her yerde var; İstanbul’da da, Ankara’da da, İzmir’de de var. Bunu hiçbir yerde kaybettiremezsin. Fakat diğer şehirlere nazaran Urfa’da dini yaşayan insan öğrenerek yaşıyor, yaşamayan insan da şekil yapması gerekiyorsa şekil yapıyor. O anlamda belki size Urfalılar bunu söylemiştir ama biz bir toplumun içinde olduğumuz için; din, örfi adet... Gerçekten yaşadığımız bu nedenle olduğu için görüyoruz, o toplumun içine giriyoruz. O şekilde söyleyen insanlar dışardan bir gözlemci olarak... Herkes söylüyor işte, Urfa bir İslam şehri, manevi bir şehir, o nedenle böyle olmak zorundayız manasıyla bakıyorlar. Özünde olmadığı için sözünde de olmuyor.

Görüşmelerin sayısı arttıkça yukarda anlatılanlar gibi çok sayıda misalle karşılaşılmıştır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla kimi zaman, belki çoğu zaman özden kopuşlar olsa inancın bir kimlik olarak konumuza yansımaları dinin gelenekselleşen tarafının sosyolojik olarak ciddi anlamları olduğunu düşündürmüştür.

2014 Yılı Haziran ayında görüşülen katılımcılardan eğitimci Ç ile yapılan görüşmede “Şanlıurfa’da dinin günlük hayattaki yansımaları nasıldır? Din günlük hayatta etkili midir? Etkiliyse etkileri nelerdir?” soruları sorulmuştur. Ç, “Din

Urfa'da etkilidir. İnsanlarımız gerek bilerek, gerek bilmeyerek amaçlarına göre yaşamaya çalışıyorlar.” şeklinde kısa ama farklı anlamları barındırdığı hissi veren, beden diliyle de fazlasını anlatan bir cevap vermiştir. Alınan cevap daha önceki katılımcıların anlattıklarına paralel şekilde bölge halkının dini önemseydiğini ancak dini ya tam olarak bilmediklerini ya da bir takım geleneksel uygulamaları dine rağmen terk etmemekte ısrarcı olduklarını akla getirmiştir. Aslen Şanlıurfalı olup, 1990 senesinden bu yana da sürekli Şanlıurfa'da yaşadığını öğrendiğimiz Ç'nin meslek icabı uzun zamandır çok sayıda insanla iletişim halinde olduğu öğrenilmiştir. Şanlıurfa'nın kültürünü ve hemen her yerini çok iyi bildiği göz önüne alındığında meseleyi bu niteliklerde bir eğitimcinin gözünden değerlendirmek ulaşılan yerel bilgiyi teyit etmesi ve genel verilere katkı sağlaması bakımından son derece önemlidir. Kaldı ki Ç ile yapılan uzun sohbet neticesinde kendisinin gayet samimi ve bilgili bir Şanlıurfalı eğitimci olduğu anlaşılmıştır. Görüşme esnasında kendisinin hassas olduğu belli olan bu konu ile ilgili hissettirdiği yaşanan din ile ilgili çelişkili durum aşağıdaki şekilde açıkça sorulmuş ve gayet sarıh cevaplar alınmıştır.

Soru: Şanlıurfa'da yaşanan daha çok adet, örf, gelenek haline gelmiş bir din midir?

Cevap: Bana göre Urfa'da din daha çok gelenek haline gelmiş bir olay.

Soru: Bu durum dindar kesim için de mi böyledir?

Cevap: Dindar olmayan, dini fazla bilmeyen insanlar genellikle dini örf ve adet olarak kullanmaktadır. Dindar kesim tarafında böyle değildir, onlar bilerek yapıyorlar.

Soru: O halde şunu mu anlamalıyız? İnsanlar dini bilse de bilmese de bir şekilde din üzere yaşıyorlar.

Cevap: Tabi, ben de onu söylemeye çalıştım.

Şanlıurfa'ya dışardan gelmiş ve iki yıldır yaşayan dışardan Şanlıurfa'ya gelmiş, Batılı giyim tarzına sahip, İstanbul Türkçesi ile konuşan yirmili yaşlarda felsefe öğretmeni Bayan F ile yapılmış olan görüşmede ise konuyla ilgili şu sorular sorulmuş ve cevaplar alınmıştır:

Soru: Sizce dinin Şanlıurfa halkının günlük yaşamı üzerindeki etkisi nasıldır?

Cevap: Benim gördüğüm kadarıyla çok fazla etkili. Genel anlamda inançlarıyla yaşayan bir toplum. Birazcık da siyasi anlamda dini yaşayan bir toplum.

Soru: Genel olarak sosyal ve ekonomik ilişkilerde dinin ağırlığı ne boyuttadır sizce?

Cevap: Dinin ağırlığı çok fazla yok. Yani şu anlamda çok fazla yok, “biz inanıyoruz, sen inanmıyorsun, biz bu şekilde inanıyoruz, sen bu şekilde inanmıyorsun” gibi değil de siyasi anlamda daha fazla bir ayrıcalık var sanki dinin üzerinde.

Soru: Size sormak istediğim esas konu dindar olanlar ile olmayanlar arasında bir ayrım olup olmadığı değil tam olarak. Burada genel olarak insanlar ticarete, komşuluk ilişkilerinde, erkek-kadın ilişkilerinde veya arkadaşlık ilişkilerinde dinin kendilerine vermiş olduğu sorumlulukla mı hareket ederler? Yoksa daha seküler bir yapı mı söz konusu?

Cevap: Tabi ki, o anlamda din etkili. Mesela Perşembe akşamı yemek dağıtılması, mübarek gecelerde bir araya gelinmesi vs...

Sizce bir toplumu bir arada tutan temel değerler nelerdir?

Cevap: Bence toplumu en başta bir arada tutan dindir. Çünkü dinde, İslam dininde özellikle dil, ırk ayrımı olmadan herkese eşitlik, herkese aynı seviyede bakış açısı, üstünlüğün sadece takvada olduğu bilinciyle yaşandığından dolayı bence en büyük etken dindir.

Şanlıurfa’da dinin en önemli değerlerden biri olarak toplumun geneli tarafından kabul edildiği, günlük hayatın dinden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği, ibadetlere belli seviyede bir ilginin olduğu gözlemlerimizle ve sözlerine yer verilen katılımcıların ifadeleriyle anlaşılmıştır. Bu katılımcıların haricinde il müftüsü İhsan Açıık’ın beraberinde grup görüşmesinde bulunan on üç ilçe müftüsü, Karaköprü ilçesinde medresede öğrenci yetiştiren Molla Metin Korkut, yine İslami ilimlerde öğrenci yetiştiren Mevlüd-i Halil Camii emekli imam hatibi Sabri Yazar Hoca ve sözlerini kayda alma imkânı bulunamayan onlarca katılımcı da aynı doğrultuda görüş bildirmiştir.

Katılımcıların genelinin ifadelerinden ve gözlemlerimizden de çıkarılan neticeye göre dinin Şanlıurfa’daki etkinliği belki tam olarak hâkimiyet yansıtan bir mahiyette olmasa da, birçok dinî kabulde, ritüelde ve ibadette toplum tarafından sahiplenilen genel görünümde olduğunu belirtmek lazımdır. Başka bir ifadeyle, dinin burada toplum hayatının tamamını ulvi bir niteliğe büründürdüğü elbette ki söylenemez. Ancak toplumsal hafızaya yerleşmesi ve bir kültür oluşturması bakımından sosyolojik olarak önemli bir konuma sahip olduğu da kabul edilmelidir. Bu minvalde Berger’in “Dinî ritüeller; meşrulaştırmalar, mitler ve ibadetler ile birlikte kültürde yer edinmiş manaları hatırlatmaya yardım ederek dini bir yeteneğin tezahürü olarak toplumun varlığını sürdürmede mühim bir işlev ifa ederler (1993: 75).” cümlesi Şanlıurfa’daki durum ile örtüşmektedir. Toplumun varlığını sürdürebilmesi ise Joachim Wach’ın da üzerinde durduğu gibi, dinin günlük hayata

yansıyan pratik yönü, ritüelleri onu paylaşılanlar arasında birleştiriciliğini ifa edebilmesiyle mümkün olmaktadır (1987: 12).

Bu doğrultuda, Şanlıurfa özelinde vuku bulmakta olan dikkat çekici bir dinî eylem olarak ise Halil-ür Rahman Camii'nde sabah, ikindi ve yatsı vakitlerinde yapılan zikirler ve okunan dualar misal gösterilebilir. Başlangıç tarihi kesin olarak bilinmeyen bu ritüel ile ilgili olarak virdlerinde Şazeli, Rufai ve Kadiri tarikatlarından motiflerin varlığı bu ritüeli tek bir tarikata indirgemeyi imkansız kılmaktadır (Teknik, 2011: 296). Her ne olursa olsun aslolan konu bu ritüelin Şanlıurfa özelinde yapılıyor olması ve bütün tarikat, cemaat mensuplarının ve dahi bütün etnik unsurların bu ritüeli sahiplenerek sürdürmekte ısrar ediyor olmalarıdır. Hatta Sabri Yazar Hoca'nın rivayet ettiğine göre eski tarihlerde bu ritüeli kaldırmak isteyen bir valinin iradesine karşılık Şanlıurfa halkının şiddetli itirazı vuku bulmuş, halk bu ritüel konusunda ileri derecede tepki göstererek zikirlerine müdahaleye mani olmuştur.

3.3.5. Farklılıklar Ve Din İlişkisi

Konumuzun merkezindeki farklılık algısının kaynağı olarak etnisiteler arasında mühim seviyede bir ilişkiler ağının tesis edildiği, birlikte yaşam için ideal bir düzlem hazırlayan hoşgörüyü dayalı karşılıklı anlayışın varlığı araştırmamızın bu başlıktaki temel bulgularındandır. Bu meyanda eklenecek unsurlardan biri de sahip olduğu etnik çeşitlilik gereği farklı dillerin konuşulduğu Şanlıurfa'da birçok insanın anadilinin haricinde bölgede konuşulan diğer dilleri de konuşabildiği bilgisidir. Hatta bölgede farklı anadillere sahip insanların iletişim esnasında muhatabının dilini biliyor olması halinde onun diliyle konuşup, kendi dilinin konuşulmasını beklemediği sıkça rastlanan bir vakıa olarak gözlemlerimiz içinde yerini almıştır. Bu anlatılan misalde olduğu gibi birbirine oldukça yakın ve alçakgönüllü davranışlarına şahit olduğumuz farklı etnik kimliklere sahip bölge halkının Şanlıurfa ile özdeşleşen dinî şuurunu belirgin bir şekilde muhafaza ediyor olmaları, araştırmamızın hemen başında, bu birlikte yaşam kültürünü din üzerinden yürüttüklerini düşündürmektedir. İlk

izlenimlerin yargıya dönüşmesini engellemek için vakit kaybetmeden bölgede yaşayan insanlarla iletişime geçilip bilgiye onların yorumları üzerinden ulaşmak tercih edilmiştir. Konu hakkında farklı bakış açılarından görüş sahibi olabilmek adına Şanlıurfa'ya sonradan yerleşmiş olan katılımcılardan Kaya'ya “Şanlıurfa'da toplumsal bütünleşme olgusunu nasıl değerlendirirsiniz? Sizce din kurumu bu noktada nasıl bir etkiye sahiptir?” soruları yöneltilmiştir. Böylelikle şehre hem içerden hem dışardan bakabilen bir sosyal bilimler akademisyenin gözlemlerinden faydalanmak amaçlanmıştır. Konuyla ilgili olarak Kaya'nın anlattıkları şu şekildedir:

Toplumsal bütünleşme toplumdan topluma farklılık arz eden bir yapıya sahiptir. Dünya görüşleri insanların sosyal bütünleşme algılarını da etkiliyor. Söz gelimi batılı toplumlarla İslam toplumlarında, bizim medeniyetimize ait olan toplumlarda sosyal bütünleşme farklıdır. Onlarda sosyal bütünleşme daha çok maddiyat çerçevesinde olurken bizde bunun yanı sıra ve bir üst seviyede maneviyat çerçevesinde de gerçekleşiyor. Dolayısıyla maddi anlamdaki sosyal bütünleşme daha çok mekanik bir yapıya sahip ve sonrasında da sanayi toplumunun bir özelliği olarak organik bir yapıya bürünmüşken buradaki sosyal bütünleşme işin ruhu mesabesinde olan manaya yöneliyor. Bir yerde bütünleşmenin olabilmesi için farklılıkların olması gerekiyor. Bu anlamda Urfa tam bir laboratuvardır. Meseleye etnisite açısından bakıldığında daha güney bölgede Araplar vardır. Belli bölgelerde Kürtler vardır. Merkezde de mevcuttur bunlar. Hatta Ermeniler de belli bir sayıda vardır. Diğer meseleye gelirsek manâ arayışındaki en önemli unsur din oluyor. İşin temelinde veya merkezinde olan şey de tasavvuttur. Tasavvuf penceresinden bakacak olursak, hangi yönleriyle toplumsal bütünleşmeyi sağlıyor? Din veya onun özü olan tasavvuf, anlam arayan insanın sığınağı mesabesinde bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla din gönül gözüyle bakmayı sağlar. Din ya da tasavvuf doğrudan insanı hedef alıyor. Onu kemâle erdirme çabası içinde oluyor. Yani kâmil insan yaratmak bizim kültürümüzün özü olduğundan dolayı insanın kemâle ermesi noktasında mesafâ kat etmesi dinî bütünleşme, ya da duygusal ve sosyal bütünleşmeyi sağlaması bakımından önemli bir unsur olarak karşımıza çıkıyor.

Bir başkası ise değişime insanın kendinden başlaması fikridir, nefis terbiyesi yoludur. Dolayısıyla önce kendini değiştireceksin ki, dar çevreni ve geniş çevreni ondan sonra değiştirebilesin. İnsan kendi nefisini ıslah edemedikten sonra başkasının nefisini de ıslah edemez. Bu anlamda toplumsal uyum toplumun en küçük parçası olarak bireyden başlar. Din bu anlamda toplumun harcıdır, çimentosu gibidir.

Kaya'nın anlattıkları esasta ilk gözlemlerimizde edindiğimiz izlenim ile hemen hemen aynı noktayı işaret etmiştir. Bu hususta edindiğimiz bilgileri teyit etmek yahut sağlamasını yapmak adına Şanlıurfa İl Müftülüğünde yapmış olduğumuz grup görüşmesinde de dinin toplumsal bütünleşme üzerindeki etkinliği konusu sorulmuştur. İl müftüsü Açık'ın ifadeleri şöyle olmuştur:

Bu konuda hiçbir sıkıntı yok. Bakın, buralardaki ayrışma veya farklılık hiçbir sıkıntı da doğurmamış. Batı'da mesela çift mihrap yoktur. Suriye'de 7 mihrap var. Bazı yerlerde mesela 4 mihrap var. Onların cami içinde ayrı namaz kılmaları kültürel hayatlarında,

dışa yansımalarında bir ayrımcılık oluşturmamış. Tam tersine bunlar farklılık olarak görülmüş. Ama müdahale edildiğinde, hatta bu iyi amaçla olsa veya iyilik için yapıyoruz deseniz bile bir müdahale olduğunda tepki oluşuyor ve ters tepiyor.

Açık, sözlerine devam ederken Ceylanpınar ilçe müftüsü de şunları eklemiştir:

Örnek vereyim ben Ceylanpınar'dayım. Hanefi ve Şafi mezhebinin yoğun olduğu, Şafi'nin çoğunluk olduğu bir yer. Cuma namazlarında farklılıklar vardır. Şafiler caminin diğer tarafına gidiyorlar ki Hanefiler burada namaza devam edecekler diye. Topluca namaz da kılınıyor, orada en ufak bir mezhepsel, dinsel bir baskı yok.

Sonrasında Açık tekrar sözü almış ve konuyu şu şekilde tamamlamıştır:

Mesela burada dense ki ya Şafiye göre kılalım, ya Hanefi'ye göre kılalım. Doğru da karar verseniz otomatikman bir tepki oluşuyor. Ama halkın yaşam tarzını özgür bıraktığımız zaman zaten o kişi bu tercihi yapabiliyor. Urfa dış müdahalenin fazla yapılmadığı bir yer olduğu için hem memleket açısından, hem de dış ülkeler açısından, hem de cemaatler açısından müdahaleler fazla olmadığından dolayı din burada bir ayrımcılık unsuru oluşturmamış.

Medrese hocası Bekir Yetkin'e farklılıkların kendini açığa vurduğu aidiyet konusu üzerinden "Burada yaşayan insanlara aidiyet konusunda bir soru yöneltildiğinde dini mi ön plana alırlar ya da etnisite gibi başka bir kimliği mi öne çıkarırlar?" sorusu sorulmuştur. Alınan cevap şu şekildedir:

Son zamanlarda bu siyasi kamplaşmalar bu meseleyi bir derece şey yaptı yani, etkiledi. Bunun haricinde daha da öncesinde bizde mesela bizde mevzu bahis olmazdı. Arap'mış, Kürt'müş, Türk'müş hepsi bir arada yaşıyor. Yani onu bırak Ermeniler de Urfalılarla beraber yaşamış. Ermeniler yaşamış! İslam dininin hoşgörüsü var, birbirlerine yardımcı olmuşlar. Evvelden bizde rivayet ederlerdi, derlerdi ki, "Ermeniler oruç tutmazdı ama hiçbir zaman Müslüman'ın önünde yemezlerdi". Nedir bu? Bak bu da kültür, bununda kaynağı din. Şimdi alenen Müslüman'ın kendisi lokantalarda yiyor Ramazan'larda. Yani burada biraz daha eskisine gidersek, din bütün bütün bağlayıcı, kaynaştırıcı, uzlaştırıcı rol oynamış. Ama tabi şimdi Türkiye'nin bir konjonktürü var, bir siyasi akım var. O siyasi akım elinden geldiği kadar ayrıştırmaya çalışıyor, ayrı göstermeye çalışıyor. Şimdiye kadar tatbik edilen rejimde usul yanlışları oldu mu? Çok oldu. Biraz evvel bahsettik (medresenin terasında yaklaşık 50 kişiye verdiği tarafımızca da dinlenen Risale-i Nur dersine atıf yapıyor), onlar bu meseleye zemin hazırlıyorlar. Yani bu meselelerde etnik kökeni nazara verenlerin gayesi onların haklarını savunmak değil. Onların gayesi memlekete zarar vermek... Dış güçlere vasıta olarak zarar vermek... Fakat bunu böyle yapıyorlar ama buna birileri zemin hazırlamış. Biraz evvel bahsettiğim gibi, bir tane Türk'ü olmayan Harran'ın dağına "Ne mutlu Türk'üm" yazarak o adamın buraya gelip çadır kurmasına vesile olmuş yani. Yol açmış. Fakat bundan uzaklaştığımız nispete adamın elinde materyal kalmıyor. Evvel diyordu ki, "Bak Kürt senin adın bile yok.", şimdi memleketin başbakanı kalkıp diyor ki, "Türk'ün Kürt'e üstünlüğü yok.", bundan on sene evvel bunu söyleseydin kıyamet kopardı. Tamamen aslına dönüyor iş yani. Ve bunun da meyvesi alınmıyor. Millette bir kaynaşma, dayanışma var.

Kendisinin de Kürt kökenli olduğunu öğrendiğimiz Yetkin, verdiği cevapla etnik ayrımcılığı körükleyen Kürtçü siyasi akımlara rağmen Şanlıurfa'nın birlik beraberlikten yana olan tavrının gayrimüslimleri dahi etkileyerek şehrin kültürüne sinen İslami hoşgörü sayesinde devam ettiğini anlatmıştır. Ayrıca sözlerinden anlaşılmaktadır ki görüşmenin yapıldığı dönemde hükümetin yürütmeye devam ettiği “çözüm süreci” olarak adlandırılan iç politika hamlelerinin başarılı neticeler verdiğini de (toplumun geniş bir kesimiyle aynı şekilde) düşünmektedir. Ancak “çözüm süreci” olarak adlandırılan politik tavır bir şekilde akamete uğradığında yaşananlar Şanlıurfa ile çevresi arasındaki farklılığı bir kez daha ortaya koymuş, süreçle sosyo-kültürel bütünleşme arasında doğrudan bir ilişki olup olmadığının ya da ne derece olduğunun sorgulanmasına sebep olmuştur. Şanlıurfa'nın hemen yanı başındaki Diyarbakır'da ve Mardin'de yaşam alanlarının tam ortasında, şehir merkezlerinde süreç boyunca terörist grupların etkin şekilde yapılanmış oldukları görülmüştür. O veya bu şekilde Güneydoğu Anadolu'daki bazı şehirlerde olduğu gibi buralarda da teröristlerce gerçekleştirilen -Cumhuriyet tarihinde daha evvel görülmemiş tarzda- kanlı kalkışma teşebbüsleri yaşanmışken Şanlıurfa'da bu yöndeki girişimler başlamadan son bulmuştur. Halk bütünleşmeden yana tavrını kesin şekilde sürdürüp terör örgütüne süreç boyunca ve süreç sonunda yine fırsat vermemiş, teröre varlık imkânı tanımamıştır. Her ne kadar bu tür eylemler halk tarafından değil de terör örgütleri tarafından ifa edilmiş olsa da, bütün bu yaşananlar terörist grupların şehir içindeki yapılanmalarına karşı aktif tavır koyabilme hususiyeti bağlamında Şanlıurfa'nın farklılığını bir kez daha ortaya koymuştur. Hükümetin yürüttüğü bu politik uygulamaların öncesinde ve sonrasında sosyo-kültürel bütünleşme konusunda herhangi bir değişimi gösteren belirgin bir veriye rastlanmaması, Şanlıurfa halkının bütünleşme yönündeki tutumunu bahse konu süreçten ari olarak sürdürdüğünü düşündürmektedir.

Benzer sorular Şanlıurfa'nın yerlisi ve sivil toplum gönüllüsü Sabuncu ile yapılan görüşmede de sorulmuştur:

Soru: Urfa'da üç ayrı etnik unsur bir arada yaşıyor. Sizce bu unsurlar bir bütünlük arz ediyorlar mı?

Cevap: Bir ayrım yok bizde.

Soru: Neden?

Cevap: Biz Urfalı olarak farklı bir dinden de olsa, milletten de olsa kucaklıyoruz insanları.

Soru: Bunu neyin gereği olarak yapıyorsunuz? Dinin gereği mi, insanlığın gereği mi, başka bir şey mi?

Cevap: Hem insanlık gereği, hem din gereği, hem de Urfa'mız düzenli olsun diye.

Sabuncu'nun cevapları dinin algılanış şekliyle ilgili olarak Şanlıurfa özelinde dikkat çeken bazı ipuçları vermiştir. Şanlıurfa özelinde yapılan tartışmalar çerçevesinde diğer katılımcılarla yapılan görüşmeler ile de konu derinlemesine araştırılmış ve araştırma bulgularında bir başlık altında sunulmuştur. Ancak özelde Sabuncu'nun verdiği bu cevaplar farklılıkların bir arada yaşaması ve din olgusunun bu konudaki etkinliği bakımından gözlemlerimizle ve katılımcıların genel eğilimleri ile aynı doğrultuda olmasıyla araştırmamızın bu kısmına katkı sağlamaktadır.

Bir diğer katılımcı Mehmet Deniz ile aynı konuda şu görüşme yapılmıştır:

Soru: Etnik farklılıkların bulunduğu Urfa'da din için neler söylersiniz?

Cevap: Din birleştiricidir. Benim kendi fikrim Urfa'nın hepsi elhamdülillah Müslümandır. Yani yüzde bir iki belki gayrimüslim olabilir yani. Ama temelde bir yani.-

Soru: Urfa'nın çevresindeki yabancı ülke topraklarında yaşanan çatışmaların benzerlerinin de Urfa'da yaşanma ihtimalini görüyor musunuz?

Cevap: Göremiyoruz. Allah'a çok şükür devletimiz güçlüdür. Tek millet, tek bayrak.

Genel görüşme çerçevesinde dinî açıdan epeyce hoşgörülü ve serbestiyetçi yaklaşımına şahit olunan Deniz'in de Şanlıurfa'da dinin birleştiriciliği vurgusunu yapması anlamlıdır. Ayrıca Arap kökenli olan katılımcının dile getirdiği tek millet ve tek bayrak söylemi ise Şanlıurfa'daki birlikte yaşam kültürü için oldukça kuvvetli bir vurgu olarak dikkat çekmiştir.

Deniz'in dikkat çeken ifadelerinin ardından onun gibi Arap etnik kökenine sahip Naimi aşiretinin önde geleni İsmail Demir ile aynı konular üzerinden sorular sorulmuştur.

Soru: Dışardan birisi gelip sizin aşiretinizdekilere kendilerini nereye veya neye ait hissettiklerini sorsa cevapları sizce ne olurdu? Mesela aşiret mi, Türk milleti mi,

Müslüman kimliği mi, Arap milleti mi, Türkiye Cumhuriyeti devleti vatandaşlığı mı ya da başka bir şey mi? Nasıl bir cevap verirlerdi?

Cevap: Önce Türkiye Cumhuriyeti'ne mensubuz, devlete bağlılığımız sona kadar devam edecektir, devam etmektedir. Yani yalnız Naimi aşireti değil, burada bütün Arap kökenli 350000 seçmen, 700000-800000 civarında Arap nüfus⁵ vardır, devlete bağlıdır, devletin yanında yer almıştır. Hatta ve hatta 1976'larda 1977'lerde PKK'nın kol gezdiği dönemlerde Harran Ovasına giremedi. Girmemesinin nedeni de Harran Ovası'nın tümünün Arap oluşundan dolayıdır. Biz hem devlete bağlıyız, hem Müslümanız, hem de kendi kurallarımızı da uyguluyoruz. Kurallarımızın içinde belki tasvip edilmeyen yanlarımız da vardır fakat ben şimdi size desem, ben aşiret reisiyim, böyle bir şey yok, ben Naimi aşiretinin bir ferdiyim fakat Naimi aşireti bana teveccüh göstermiş, bana inanmış, beni sevmiş, ben kendimi o aşirete adamışım, ben Naimi aşiretinin kanaat önderiyim. Ben reisliğe, feodal yapıya, ilkel düşüncelere karşıyım.

Demir'in ifadelerinin daha önce görüşülen Arap kökenine sahip diğer katılımcıların çoğunda rastlanıldığı gibi dinî vurguların yanı sıra belirgin olarak devletçi ve Türk milleti üst kimliğini esas alan bir milliyetçilik vurgusunu içerdiği de görülmüştür. Aynı şekilde, Arap kökenli olduğu daha önce de ifade edilmiş olan katılımcılardan Mehmet Deniz'in kaydı alınmayan bir görüşme esnasında anlattığı bir anısı konuyla ilgili anlayışımızın güçlenmesine yardımcı olmuştur. Deniz'in anlattığına göre İtalya'da yaşayan kendisi gibi Arap olan bir tanıdığı tatil zamanı Şanlıurfa'ya gelip Deniz ile aynı binada ikâmet etmekteymiş. Dünya kupası futbol müsabakalarının oynandığı bir zamanda bu tanıdığı yine Şanlıurfa'da bulunmaktaymış. Deniz ve ailesi akşam evlerinde otururken bir anda bahsedilen bu tanıdığıнын evinden yükselen bağrıışmalara istinaden neler olduğunu sormak için tanıdığıнын kapısına gittiğinde aldığı cevabın kendisi için epeyce anlamlı olduğunu ifade etmiştir. Deniz'in şaşkınlık içinde sorduğu “neler olduğu” yönündeki sorularına komşusunun İtalya'nın gol atmış olmasını gerekçe göstererek cevap vermesinin başlarda kendisine garip geldiğini ve kendisi gibi Arap kökenli ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan komşusunun İtalya'nın bir başka ülke takımına attığı gole neden bu kadar sevindiğine dair sorular sorduğunu ifade etmiştir. Komşusunun ise cevap olarak kendisinin İtalya'da yaşadığını ve ailesinin geçimini İtalya'dan sağladığını ifade ederek yaşadığı yere olan aidiyet hissini dile getirdiği ve sevincinin son derece haklı olduğunu Deniz'e anlattığını öğrenilmiştir. Netice itibariyle Deniz de komşunun abartılı gol sevincini haklı bulduğunu ve hatta bunun takdir edilmesi gereken bir ince nokta olduğunu dile getirmiştir. Ve sonrasında, İtalya'da yaşayan bir

⁵Suriyeli sığınmacılar meselesinde önceki durumdur. T.C. vatandaşı Arap kökenli insanlar anlatılıyor.

Türk vatandaşı Arap'ın İtalya'ya olan bu haklı bağlılığı söz konusu iken atalarının, kendisinin ve çocuklarının doğup büyüdüğü ve dahi vatandaşı olduğu Türkiye'ye en derin şekilde bağlı olmasının ne kadar tabii ve gerekli olduğunu ifade etmiştir.

Siverek ilçesinde yaptığımız görüşmelerde sin görevlisi A ve B'ye aynı kapsamda sorulan sorular ve alınan cevaplar da şu şekildedir:

Soru: Urfa'da yaşayan farklı etnik gruplara mensup insanlar var. Bu insanların bir arada yaşamasında her hangi bir problem var mıdır?

Din Görevlisi B Cevap: Yok yok, bir problem yok.

Soru: Hoşgörü mevcut anladığım kadarıyla, doğru mu?

Din Görevlisi Din Görevlisi A Cevap: Dinin bunda çok etkisi var.

Din Görevlisi B Cevap: Bizim burada bir örf daha var, kirvelik. Siz çocuğunuzu diyorsunuz A şahsının peşinden sünnet edeceğim, bu kirvelik kardeşlikten de ötedir, bu daha bağlıdır. Bu kirvelik olmuş, kız almış, oraya gitmiş, buraya gitmiş, yani bağlar çok kuvvetli burda.

Din Görevlisi Din Görevlisi A Cevap: Yani burada Türk, Kürt, Arap, Zaza'nın bir arada yaşamasının en büyük nedeni, hatta burada yüzde yüz diye kesin bir ifade kullanacağım, dindir. Din olmasa, buralar aşiret usulü, mesela ben B şahsının köyüne giderim ama onlar beni istemez. Ama din olgusu olduğu için; hani günahdır, yazıktır, zulmetmek haramdır bizim dinimizde, o susar, ihtiyaçlarını giderir ve gerekirse bana yardım eder.

Konuyu daha açık olarak anlama çabalarımız esnasında katılımcılardan lise müdürü Ç'ye sorulan sorular ve alınan cevaplar da şu şekildedir.

Soru: Urfa'da bir arada yaşayan farklı etnik gruplar arasında sizin karşılaştığınız bir sorun var mıdır?

Cevap: Din duygusu zayıf olan kesimlerde var, yaşanıyor.

Soru: Çoğunluk mudur bu kesim?

Cevap: Şuan yüzde elli bir değildir ama yüzde otuz – otuz beş vardır.

Soru: Dini duyguları zayıf olduğu için etnik olarak da bir ayrışma mı hissediliyor?

Cevap: Evet, kendi ırkıyla yaşamak istiyor. Ama din olunca böyle bir durum söz konusu olmuyor.

Soru: Hangi grupta bu daha fazla oluyor?

Cevap: Kürtlerde biraz daha fazladır.

Kendisi de Kürt kökenli bir eğitimci olan Ç'den alınan bu cevaplar, kendisi ile yapılan uzun bir sohbetin genel neticesiyle aynı paralelde olmuştur. Ç'nin toplumsal bütünleşmeyi tehdit eder nitelikteki bu türden taleplerden rahatsız olduğu, sorunun dinî duygulardaki eksiklikle ivme kazandığı yönünde bir görüşe sahip olduğu anlaşılmıştır.

Şehre dışardan gelen ve Kürt kökenli olduğunu öğrendiğimiz bir başka eğitimci Bayan F ile yapılan sohbette ise daha önceki başlıkta nakledildiği gibi bazı dinî günlerde yapılan ibadetlerin ve paylaşımların olduğunu gözlemlediği öğrenilmiştir. Bu noktadan devamla kendisine benzer sorular sorulmuştur:

Soru: Bu faaliyetler yapılırken herhangi bir etnisite farkı gözetiliyor mu?

Cevap: Öyle bir ayırım görmedim.

Soru: Etnik kimlikler rahatlıkla ifade ediliyor mu?

Cevap: Evet, çok rahatlıkla ortaya koyabiliyorlar. Ben Kürt'üm, ben Kürt değilim şeklinde cevap veriyorlar genel anlamda.

Soru: Siz kendinizi nasıl tanımlarsınız?

Cevap: Biyolojik olarak tanımlarsam; anne tarafım Kürt, baba tarafım Kürt, eşim Kürt, eşimin aile Kürt. Ama hiçbir zaman bunun propagandasını gütmedim. Hep şunu duydum, Kürtlerin çok ezildiğini, çok sıkıntı yaşadığını tarih boyunca... Ama içinde yaşadığımız zaman daha farklı bakıyorsunuz. Aslında her şeyin anlatılan gibi olmadığı, burada da yanlış noktaların olduğu... Dışardan daha objektif baktığımız zaman asıl meselenin Türklük, Kürtlük, Müslümanlık meselesi olmadığı... Belki de okuduğum bölümle ilgili... Ben insanlarla ilişkilerimde ne dinimi ne ideolojimi göz önüne getirmem ama burada bu noktada çok sıkıntı yaşıyorum.

Farklılıklar ve din ilişkisini irdelerken elde edilen bulguların neredeyse tamamı İslami şuur ile sosyo-kültürel bütünleşme arasında kuvvetli bir bağ bulunduğunu ortaya koymuştur. Bölge halkının ekseriyeti için gelenekselleşmiş bir İslam anlayışının olduğu, Urfa'ya özel bir birlikte yaşam kültürüne yönelik hassasiyetin çoğu zaman bu gelenekselleşmiş İslam anlayışına atfen sürdürülmesinin ise birlikte yaşam olgusuna bir kutsiyet izafe ettiğini düşündürmüştür. Böylelikle farklılıkları öne alan her türden düşünce dinî bir muhafazakarlıkla ötelenmekte ve bunlar toplumun genelinin tavırlarına göre sapma olarak kabul edilmektedir.

3.3.6. Dinî Birliğe Sahip Farklı Etnik Grupların Bütünleşme İle İmtihani

Şanlıurfa'da etnik farklılıkların genel durumunu arz ettikten sonra bu grupların birbirleriyle olan ilişkilerinin nasıl olduğunu anlamak araştırmamızın bir sonraki safhasını teşkil etmektedir. Zira sosyal ilişkilerin sosyal yapıyı belirleyecek olması ferdin kendisini fail özne kabul eden sosyolojik bakışın temel parametrelerindedir. O halde araştırmamıza konu olan sosyo-kültürel bütünleşmeye dair bazı sosyal ilişki türleri üzerine yoğunlaşmak gözlemlerimiz ve görüşmelerimiz için belirleyici nitelikteki unsurlar kapsamında değerlendirilmelidir. Buradan hareketle sosyo-kültürel bütünleşmenin varlığının sözde değil de özde bir gerçeklik olduğunu anlamak için bu etnik grupların aynı türden karşılıklı ilişkilerini kendi içlerindeki ilişkilerle kıyaslanması da gereklidir. Bu kapsamda aileler arası kız alıp vermeler, fertlerin eş tercihleri, arkadaşlıklar – dostluklar, komşuluk tercihleri ve komşular arası ilişkiler etnik farklılıkların bulunduğu bir toplumda sosyo-kültürel bütünleşmenin var olup olmadığı ile ilgili üzerinde duracağımız temel hususlar olmuştur. Elbette ki bütünleşme konusu, araştırılan toplumun hassasiyetlerine bağlı olarak çok farklı yönlerden değerlendirilmesi gereken bir çerçeveye sahiptir. Kimi zaman ekonomik ilişkiler, kimi zaman dinî farklılıklar veya kültürel farklılıklar gibi noktalar bu çerçeve içinde ön planda değerlendirilmesi gerekli ilişki türlerinin ortaya konulmasında etkin olabileceklerdir. Ancak araştırmanın kapsamının daraltılarak çok daha spesifik bulgular elde edebilmek adına bütünleşme mevzuuna araştırma örneğinin en hassas veçhesinden yaklaşmak araştırmanın daha sağlıklı neticeler sunması için faydalı görülmüştür. Dolayısıyla, bölgesinde arz ettiği durum ile dikkat çeken, etnik farklılıkların ve dinî birliğin belirgin olarak ön plana çıktığı Şanlıurfa ilinde bütünleşme mevzuunu bahsedilen ilişkiler çerçevesinde irdelemek tercih edilmiştir.

Görüşmelerimiz çerçevesinde sorular sorduğumuz medrese hocası Bekir Yetkin ile bu mevzuda aşağıdaki konuşmalar yapılmıştır.

Soru: Günümüz için değerlendirecek olursa Urfa'da farklı etnik kökene sahip insanların birbirleriyle ilişkilerinde herhangi bir sorun var mı sizce?

Cevap: Dediğim gibi... Son zamanlarda siyasi cereyanlara bağlı olarak var. Yani siyasi cereyanların zorlamasıyla var.

Soru: Ama sonuçta var diyorsunuz yani...

Cevap: Eskiye nispeten biraz var. Fakat şöyle tabir etsem... Millet yine menfaat meselesinin üzerine bina ederek bunu kullanıyor. Diyelim ki mesela Kürtlük meselesini esas alan bir anlayış bir belediye seçimi olduğunda bir yerde, o organizasyonu yönetirken “Kürtlerin hakları, işte Kürtlere şöyle yapılıyor, Kürtlere böyle yapılıyor” sözünün üzerinden kendi işini yürütmeye çalışıyor. Dolayısıyla bu ayrıştırıyor. Yoksa bizim köylerimizde, memleketimizde işte “Kürtler Araplarla kavga etti, birbirlerini vurdular”, böyle bir hadise yok. Mesela kardeş kardeşi vurabilir, amcaoğlu bilmem nesini vurabilir, kan davası var ama bir Kürt olduğu için veya bir Arap olduğu için öldürdü diye bir şey yok.

Soru: Evliliklerde bir problem var mı? Farklı etnik grupların kız alıp vermelerinde sıkıntı var mı?

Cevap: Hiç yok. Ama tabi bizim burada ekseriyetle yakın akraba evliliği var ama onun dışında mesela başka bir yerde bir Alevi kolay kolay başka birine kızını vermez ama burada öyle yok. Arap da Kürt'e verir, Kürt'te Arap'a verir...

Soru: Peki komşuluk ilişkilerinde nasıldır bu durum? Komşusunun da kendisinden olmasını ister mi?

Cevap: Yok, hiç olmaz. Sormaz da, bu binada Kürtler mi yaşıyor, Araplar mı yaşıyor... Yani genel budur. Belki bir kısmı, küçük bir oran bunu nazara almış olabilir ama şey değildir yani...

Yetkin'in ifadeleri farklılıkların önceki dönemlere göre az da olsa ön plana çıktığını anlatsa da etnik gruplar arası evlilikler ve komşuluk tercihleri gibi bütünleşmenin belirgin göstergeleri olarak kabul edebileceğimiz ilişki türleri olmuştur bir durumun varlığına cevaz vermemektedir. Buradan devamla, “Farklı etnik ve sosyal gruplar arası evliliklerde bir sınırlama ya da sorun mevcut mudur?” sorusu Yrd. Doç Dr. Ahmet Kaya'ya sorulmuştur. Kaya'nın cevabı “Hayır sorun yok. Hatta bizim fakültede bölüm başkanımız bu konuda kendisinden bir misal verir, ‘Benim babam Arap’tır, annem Kürt’tür, eşim Türk’tür’ diyor. Bu manada herhangi bir sorun yaşanmıyor, din bu konuda birleştirici bir unsur olmuş.” şeklinde kaydedilmiştir.

Aynı konu bir diğer akademisyen katılımcı Yrd. Doç Dr. Ömer Faruk Altıparmak'a “Urfa'da yaşayan biri olarak farklı etnik ve sosyal gruplar arasında evliliklerin gerçekleşebilme durumu hakkında ve komşuluk ilişkileri hakkında gözlemlerinizi bizimle paylaşır mısınız?” şeklinde sorulmuştur. Altıparmak da aşağıdaki şekilde cevap vermiştir.

Hiçbir sorun ve rahatsızlık yoktur. Hatta Urfa'da geçmiş tarihlerde Ermeniler ve Yahudiler de yaşamıştır. Gerek Ermenilerle gerek Yahudilerle herhangi bir sıkıntı

yaşanmamıştır. Şayet bir sıkıntı da yaşanmış ise o siyasidir. Geçmişte bu böyle ve şu anda da o potansiyel güç var. Birlikte yaşama kültürü Urfa'da çok eski tarihlerden beri mevcut ancak İslamiyet de sunmuş olduğu hoşgörü ortamı ile bunu tam olarak perçinleştirmiştir.

İl müftüsü İhsan Açık ve diğer müftülerle yapılan grup görüşmesinde konuyla ilgili konuşmalar ise şu şekildedir:

Soru: Farklı etnik gruplar arasında evliliklerin durumu nedir?

İ.A. Cevap: Çok sık.

Soru: Sizlerin bulunduğu ilçelerde böyle bir sorun var mı?

Müftülerden hiçbiri böyle bir sorunun olduğundan bahsetmediği görülmüştür. Tam tersine, hemen hepsi sözlü veya vücut diliyle böyle bir sorunu yaşanmadığını ifade etmişlerdir.

C Müftü Cevap: Hocamın da dediği gibi buralarda üst kimlik İslam olduğundan dolayı böyle ayrışmalar görülüyor.

Soru: Üst kimlik dediğiniz nedir tam olarak?

C Müftü Cevap: İslam dini

İ.A. Cevap: Müslümanlık

Bu esnada diğer konuşmalardan Viranşehir'de beş tane Yezidi köyü olduğundan bahsedilmiştir. Viranşehir Müftüsü ve İhsan Açık'ın ifadelerine göre Yezidi'ler dahi bu bütünleşme ikliminde sorunsuz ilişkiler yürütebilmektedirler.

Viranşehir Müftüsü: Mesela orada muhtarlar arası bir seçim oldu, kendilerine bir baş muhtar seçtiler. Yezidi İbrahim seçildi.

Soru: Urfa'da az miktarda bir Alevi kesim de mevcut. Bu insanlarla alakalı olarak bir bütünleşme sorunu var mıdır?

İ.A. Cevap: Yok. Bir sıkıntı yok.

Viranşehir Müftüsü: Aleviler Müslümandır.

İ.A. Cevap: Mesela Kutlu doğumu biz beraber kutladık.

Soru: Camiye gelip giderler mi?

İ.A. Cevap: Camiye o bölgede bayağı gelip gidenler var. Mesela geçen sene Ramazan'da gittik, beraber teravih kıldık. İftar yaptık.

Konu hakkında SODES gönüllüsü Ömer Sabuncu ile de aşağıdaki konuşmalar yapılmıştır.

Soru: Farklı etnik grupların birbirlerinden kız alıp vermelerinde bir seyreklik, ya da problem var mı?

Cevap: Hayır, böyle bir sıkıntı yok.

Soru: Komşuluk ilişkilerinde bir sorun var mı?

Cevap: Hayır, hiç sorun yok. Zaman zaman aşiretler arasında anlaşmazlık oluyorsa da bunlar daha çok tarla meselesinden kaynaklıdır.

Sorularımıza verilen cevapların mahiyet itibariyle birbirlerini tekrarladıkları görülmektedir. Ancak yine de son derece hassas olan bu konu için gözden kaçan bir bulgu olmaması adına gözlemlere ve görüşmelere yoğunlaştırılarak devam edilmiştir. Bu konuda bir başka görüşme kapsamında Maruf Erol'a sorulan sorular ve alınan teferruatlı cevaplar aşağıda sunulmuştur:

Soru: Şanlıurfa'da gerek merkezde gerekse çevrede aynı etnik gruba bağlı insanların birbirlerine daha yakın, farklı etnik gruba ise daha mesafeli durması söz konusu mudur?

Cevap: Yoktur ancak komşulukta şöyle bir durum var. Eskiden Urfa'da komşuluk çok çok daha fazlaydı, şimdi site mite olaylarından sonra komşulukta azalma var. Şuan bir komşunun diğer komşuya bekçiliği söz konusu, güvenmesi söz konusu, bu Arap'tır, bu Kürt'tür, Türk'tür, bu şekilde değil de komşuluk ilişkisi çok farklıdır Urfa'da. Aileler sitelere taşınma durumu olduktan sonra bu durum farklılık gösterdi. Apartman kültürü çok farklı olmaya başladı. Onun etkisi çok fazla. Ama eskiye nazaran... Eskiden köy köye komşuysa komşuluk hakları vardı. Kırsal kesimde şehre göre komşuluk hakkı daha fazladır.

Soru: İnsanlar genelde komşularını seçemez ama seçme şansı olsa kendi etnik grubuna dâhil kimseleri daha mı ön planda tutar? Ya da başka değerler daha mı ön plandadır?

Cevap: Yok, öyle bir durum yok. O konuda ayrıca bir araştırma yapılır. Mesela apartmandan bir alacağı zaman komşular sorulur, burada kim var kim yok...

Soru: Bu etnik gruplar arasında kız alıp vermeler evlilikler ne durumda?

Cevap: Araplarda berder usulü çok fazla, Kürtlerde çok az, yok gibi... Genelde aile içi evlilikler oluyor. Bunun yanında Kürtlerden de alan oluyor, Araplardan da alan oluyor. Bu, duruma ve samimiyete bağlı şekilde oluyor. Mesela kirvelik meselesi burada çok fazladır. Bir kişi, bir kişinin evladına kirve olduğunda o kişiyle kız alıp verme olmaz. Kardeş sayarlar.

Soru: Bu evliliklerle ilgili esas öğrenmek istediğimiz şey etnik gruplar arası kız alışverişlerinde, yani evliliklerde etnik farklılıktan dolayı bir olumsuzluk ya da sınırlama oluyor mu?

Cevap: Olabiliyor. Ama Arap ile Kürt arasındaki kadar ayrışma Türklerle ilgili yok.

Soru: Yani Türklerle kız alıp vermek daha mı kolay?

Cevap: Evet, daha kolay.

Soru: Netice itibariyle istisnaları bir kenara bırakırsak bu üç farklı etnik grubun birbirlerinden yoğun şekilde kız alıp vermeleri söz konusu mudur?

Cevap: Yoğun değil, genelde iç kesimden, aşiret içinden akraba evliliği çok fazladır. Çok az da memuriyetten gelip buradan kız alıp gitmiştir, bu kişiler çok fazla değil. Dışarıdan da alıp getiren çok. Ama bu algı, böyle bir düşünce son zamanlarda değişti, yeni yeni aşiretler arasında kız alıp vermeler başladı. Eskiden güç olan güçlüye verirdi.

Soru: Anladığım kadarıyla buradaki mesele etnik mesele değil. Burada başka unsurlar etkili gibi anlıyorum.

Cevap: Tabi tabi. Ama şöyle bir durum da var, bu kimdir, etnik kökeni nedir, versek nasıl olur... Buna da bakıyorlar. Ama nedir, çok fazla tanyorlarsa, çok iyi dostlukları varsa, çok iyi biliyorlarsa birbirlerini genelde kız alıp vermeler oluyor, olmuyor değil. Kürt de, Arap da, Türk de birbirlerinden alıp veriyorlar. İslamiyet'te böyle bir şey yok. Kirvelik meselesinin olmadığı gibi. Kirvelikte kirvenin hanımı diğerinin annesi gibi, kızı da kardeşi gibi oluyor. Burada tersi bir durum çok kötü görülür.

Erol'un anlattıkları da öncekilerle hemen hemen aynı doğrultuda olmuştur. Ufak tefek ayrışma misallerinden bahsetse de bunların da daha çok akrabalık ve aşiret ilişkilerini öne çıkaran tercihler kapsamında değerlendirilmesi gerektiği fark edilmiştir.

Gerek hayat tecrübesi, gerekse sahip olduğu sosyal statü ile pek çok olaya şahit olmuş, pek çok gelişmeyi yakinen takip etmiş olan Badıllı Hoca ile yapılan görüşmede elde edilen veriler belli bir bakış açısını yansıtmaya önem arz etmiş ve konuyla ilgili aşağıdaki konuşmalar yapılmıştır.

Soru: Urfa içindeki farklı etnik kökene sahip grupları göz önüne aldığımızda tarihsel süreç içerisinde ilişkilerde herhangi bir değişim gözlemliyor musunuz?

Cevap: Son zamanlarda bilhassa Kürtlerde bu kıpırdama oldu. Tabi Kürtlerde başlayınca Araplarda da kendini gösterdi. Ama öteden beri (Urfa 18. Hicri yılda fetholunmuştur), Hz. Ömer'in zamanından beri Urfa'da yaşayan Kürtler ve sonradan gelen Türkmenler Araplara hep hürmet etmişler. Çünkü Araplar Peygamber efendimizin (S.A.V.) kavmidir düşüncesiyle... Dini getiren Araplardır. Aşılardan onlardır, talim eden onlardır. Urfa'nın merkezine onlar zamanında küçük bir cami yapılmış, Ömeriye Camii. Araplara hakikaten çok hürmet edilir. Şuanda da ciddi bir problem yok da fakat kendi kendini tanıma, kimliğini ayırma gibi, Kürtler böyle başlayınca bu işe, Araplarda da şey oldu. Bir de Türkmen kısmında, Urfa'nın içindeki Türkmen kısmında da azıcık da olsa onlar da hayır biz Türküz, Türkmeniz, biz de varız, bizim devletimiz Türk'tür, resmi dilimiz Türkçedir. Onun için biz Türkçeyi hepsinden daha evvel şey ederiz, ona saygı duyarız, Türklüğe saygı duyarız diye... Fakat bu az, yani Türkmen asıl kök itibariyle az, Türkmenler çok az Urfa'da. Türkmenler bu hususta aslında yine alicenaplık yapıyorlar, fazla ileri gitmiyorlar. Mesela o Milli Hareket Partisi pek almıyor burada... Bir kere mi

ne bir milletvekili aldı, nasıl olduysa aldı. Onun için kendi kendini Kürtlere karşı bir tanıma, bir bilgilendirme var. Onun dışında ciddi bir problem yok.

Soru: Şanlıurfa'nın yakın çevresinde toplumsal kamplaşmalar, bir takım ayrıştırıcı, bölücü eylemler görülürken Şanlıurfa her şeye rağmen bu olayların uzağında kalmakta. Sizce bunun en mühim sebebi nedir?

Cevap: Bence yine bunun sebebi –hâkim olmasa da- dine olan saygı. Bu saygı bunu temin ediyor. Dinin saygısı hepsinde var. Arap'ta da var.

Badıllı'nın cevapları birlikte yaşam iklimine ket vurmaya hedefleyen Kürtçülük hareketlerine ve sonrasında gelişen reflekslere işaret etmiştir. Ancak buna rağmen dine karşı duyulan saygının bu türden kamplaşmalar önünde set olmaya devam ettiğini de ifade etmektedir.

Siverek ilçesinde yapmış olduğumuz görüşmelerde iki din görevlisine konuyla ilgili şu sorular sorulmuştur:

Soru: Urfa'da yaşayan farklı etnik gruplara mensup insanlar var. Bu insanların bir arada yaşamasında her hangi bir problem var mıdır?

Din Görevlisi B Cevap: Yok yok, bir problem yok.

Soru: Hoşgörü mevcut anladığım kadarıyla, doğru mu?

Din Görevlisi Din Görevlisi A Cevap: Dinin bunda çok etkisi var. Burada dinin çok etkisi var.

Din Görevlisi B Cevap: Bizim burada bir örf daha var, kirvelik. Siz çocuğunuzu diyorsunuz A şahsının peşinden sünnet edeceğim, bu kirvelik kardeşlikten de ötedir, bu daha bağlıdır. Bu kirvelik olmuş, kız almış, oraya gitmiş, buraya gitmiş, yani bağlar çok kuvvetli burada.

Din Görevlisi A Cevap: Yani burada Türk, Kürt, Arap, Zaza'nın bir arada yaşamasının en büyük nedeni, hatta burada yüzde yüz diye kesin bir ifade kullanacağım, dindir. Din olmasa, buralar aşiret usulü, mesela ben B şahsının köyüne giderim ama onlar beni istemez. Ama din olgusu olduğu için; hani günahdır, yazıktır, zulmetmek haramdır bizim dinimizde, o susar, ihtiyaçlarını giderir ve gerekirse bana yardım eder.

Soru: Farklı etnik gruplar arasında kız alıp vermeler yaygın mıdır? Bir sıkıntı oluyor mu bu konuda?

Din Görevlisi Din Görevlisi A Cevap: Evet, o da oluyor. Hiçbir sıkıntı yok. Hatta Türklerle bile kız alıp verdiğimiz oluyor. Oradan gelin geliyor, buradan gelin gidiyor. Hiçbir sıkıntı yok. Hatta benim arkadaşım var, kendisi burada çalışıyor, İzmir'den evli, hiçbir sorunumuz da yok. Burada kız alıp vermeler şu şekilde... Komşudur, ister, Allah kısmet ederse olur.

Zaza nüfusun ağırlıklı olarak mevcut olduğu Siverek ilçesinde de durumun Şanlıurfa genelinden farklı olmadığı görülmektedir. Daha önce Diyarbakır'a bağlı

olduğu öğrenilen, Diyarbakır ile dip dibe olan bu ilçenin de Şanlıurfa ile benzeşen bir bütünlük yapısı arz ediyor olması Şanlıurfa kültürüne yer etmiş din bütünleşme ilişkisinin kuşatıcılığı bakımından önem arz etmektedir.

Muhtar Mehmet Deniz’le yapılan görüşmenin ilgili kısmı da şu şekildedir:

Soru: Çevrenizde yaşayan insanların farklı etnik gruplarla ilişkilerinde herhangi bir ayrımcılık sorunu ile karşılaştığınızı düşünüyor musunuz?

Cevap: Bizim aşiretten beş on kişi alevi kökenliyle de evlenmiş, bizim aşiret Kürt aşiretinden de kız almış, Kürt aşiretine de kız vermiş. Yani Urfa’da ayrım yok. Tek çatı altında Arabı da, Türkü de, Kürdü de bir.

Soru: Kız alıp vermelerde herhangi bir sorun yok diyorsunuz o halde.

Cevap: Yok. Kız sevdikten sonra, erkek sevdikten sonra iki aile bir araya gelir, hayırlı olsun der.

Soru: Bu konuda kişinin Müslüman olması yeterli midir? Ya da insan mı önemlidir?

Cevap: İnsan önemlidir. Bizim yanımızda, bu nesilde yirmi yıldır insanlar eşit bir şekilde yani...

Soru: Yani insan önemli derken, Müslüman olmayana da kız veriliyor mu?

Cevap: Tabii canım. Halen de bir konuk evi çalıştıran bir arkadaşımız İngiltere’ye kızını verdi.

Soru: İstisnalar vardır ama ben genel durumu soruyorum.

Cevap: Böyle bir şey yok! Gönüller bir arada olduktan sonra kimse zapt edemez, kimse yok diyemez, mümkün değil.

Soru: Bence bu kadar da değildir. Tamam, kız verirken Arap, Kürt, Türk diye bakmaz da belki, dinine de mi bakmaz diyorsun.

Cevap: İnan ki öyle. Biz alevi kökenlilere vermişiz kız. Alevilerden almışız.

Soru: Ben dinden bahsediyorum ama...

Cevap: Ben böyle görüyorum. Kız mutlu olduktan sonra, insanlarda bu saatte böyle bir şey yok. Kız mutlu olduktan sonra hiç sıkıntı yok. Çünkü görüyoruz.

Deniz’in bakış açısının Şanlıurfa’da görülen genel duruma nispetle oldukça müsamahakâr olduğu anlaşılmıştır. Hatta kendisiyle görüşme yapıldığı esnada yakınımızda bulunan arkadaşları dahi Deniz’e sözlerinden ötürü itirazlarda bulunmuşlar ama onu görüşlerini ifade etmekten alıkoyamamışlardır. Bizce de mevcut durum Deniz’in anlattıklarıyla örtüşmemektedir ama böyle bir görüşün varlığı da bölgedeki çeşitliliği yansıtması bakımından kayda değer görülmüştür.

Naimi aşireti önde geleni İsmail Demir ise sorularımıza şöyle cevaplar vermiştir:

Soru: Aynı şehirde birlikte yaşamakta olduğunuz Kürtlerle ve Türklerle Arapların herhangi bir sorunu var mı? Ya da Araplar kendilerini ötelenmiş hissediyorlar mı? Bu tarz bir muamele var mı Araplara karşı?

Cevap: Yok, yok, yok! Araplarla Kürtler kız almış vermişler, ortaklık yapmışlar, kirve olmuşlar... Bizdeki, bu doğudaki kirvelik mevzusu çok önemlidir, kesinlikle bir sorun yok. Fakat bu son zamanlarda sayın başbakanın eyalet sistemi, başkanlık sistemi... Bundan kuşku duyuyoruz.

Soru: Bu konudan endişe mi ediyorsunuz?

Cevap: Endişe ediyoruz evet.

Soru: Türkiye'nin birlik ve bütünlüğünü tehdit etmesinden mi endişe duyuyorsunuz?

Cevap: Evet. Tek vatan, tek bayrak, tek millet. Bütün (hiçbir özgürlüğe demek istiyor) özgürlüklere karşı değiliz ama tek vatan, tek millet, tek bayrağı savunuyoruz.

Soru: Bunu bir Arap'ın ağzından duymak enteresan oldu...

Cevap: Ben seni anlıyorum. Benim kültürüm yok, benim ömrüm siyasette geçmiş, ben çok bakanlarla, başbakanlarla, yazarlarla, sizin gibi değerli insanlarla oturmuş kalkmışım. Ama şimdi doğruları konuşmak gerekiyorsa böyle bir endişe var bizde.

Demir'e sorularımızı yöneltirken böyle bir cevabı hiç beklemediğimizi belirtmek gerekir. Kendisinin ifadelerinin yarattığı ilk şaşkınlıktan sonra bu hassasiyetin sebebi zaman içinde daha derinlikli olarak yorumlanabilmiştir. Bu konuda Arap kökenli başka insanlarla yapılan kayıt dışı görüşmelerde ve gözlemlerde meselenin hangi bakış açısıyla ortaya konulduğuna dair bazı anlamlara ulaşılabilmektedir. Bu noktada iki temel tereddüt noktasının belirleyici olduğu düşünülmektedir. Bunlardan birincisi 'çözüm süreci' olarak adlandırılan dönemde Kürtçü siyasi akımların sürecin tek muhatabı olarak kendilerini görmekten mütevellit Türkiye Cumhuriyeti'nin üniter devlet yapısıyla bağdaşmayan özerklik temalı talepleri onlarla iç içe yaşayan Arap kökenli yurttaşları endişe sevk etmiştir. Demokratikleşme yolunda birçok eksiğine rağmen mevcut sistemin eşit vatandaşlık haklarına değer verdiği anlaşılan bu insanların, yaşadıkları coğrafyada kendileri gibi Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan Kürt etnik kökenine sahip grupların özerkleşme ihtimali olan bir yapıya geçmesi ve yeni bir tahakküm sahası kurma noktasına gelmelerine itirazları olduğu düşünülmektedir. İkinci olarak ise, kendileriyle aynı etnik kökene sahip birçok toplumun "Arap Baharı" adıyla bilinen parçalanma ve

çözülme süreçlerinden geçerek trajik bir hayata mahkûm oluşları Şanlıurfa'da yaşayan Türkiye Araplarını da bölücü Kürtçü grupların ülkenin bütünlüğüne tehdit oluşturma ihtimaline karşı rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlık ise zaten birliğinden yana tavrı koyageldikleri Türkiye Cumhuriyeti devletinin güçlü şekilde üniter yapısını devam ettirmesi yönündeki taleplerini daha da güçlendirmiş görünmektedir.

Demir'in hassasiyetlerini samimi olarak ifade edişini mukabil sosyo-kültürel bütünlüşme yönündeki göstergeler ile bilgi edinmek ve görüşlerini biraz daha açmak adına araştırmaya aşağıdaki konuşma ile devam edilmiştir.

Soru: Çevrenizdeki Kürtlerle ve Türklerle kız alış verişlerinde herhangi bir seyreleme, azalma var mı?

Cevap: Yok.

Soru: Yani bir Arap'la olduğu gibi diğer unsurlarla da rahatlıkla kız alınıp kız veriliyor mu?

Cevap: Evet, Alınıp veriliyor.

Soru: Ya komşuluk ilişkilerinde ve komşu seçerken...

Cevap: Kesinlikle... Bak benim bir arkadaşım, Hayrettin isminde, yirmi seneden beri çok samimiyiz, Kürt'tür ama ben ona benim yakınlarımdan daha fazla güveniyorum. Yani bir sorun yok. Ama bizim düşüncemiz, biraz önce size aktardığım düşünce, bu dağdaki ateistlerin başa gelişinde, o zaman bizim gibi namuslu insanlar, devletten yana tavrı alan Kürtler de ezilecektir. Benim kendi kafamda böyle bir düşünce var.

Soru: İçinde bulunduğumuz coğrafyada son günlerde yaşananlar malumunuz. İŞİD meselesi var, Irak parçalandı, Suriye parçalandı, Türkmenler birbirini kesti, Araplar birbirini kesti, Kürtler birbirini kesti. Türkiye'nin içinde bulunduğu durumu düşünürsek bir bölünme, parçalanma tehlikesi var mıdır size göre?

Cevap: Olabilir.

Soru: Nasıl bir tehlike olabilir sizce?

Cevap: Eğer başkanlık sistemi gelirse Türkiye parçalanır. Bu benim kendi görüşüm.

Demir'in anlattıklarına göre etnik unsurlar arasında ayrışma yönünde bir eğilim görülmemektedir. Kendisinin de bir etnik gruba yönelik dışlayıcı bir tutumunun olmadığı, bölücü unsurlara karşı tavrı aldığı anlaşılmaktadır. Başkanlık sistemi ile Türkiye'nin parçalanma ihtimali arasında kurduğu ilişkinin ise büyük oranda bu sistemle birlikte gelebileceğini öngördüğu federatif yapıya bağladığı düşünölmektedir.

Daha önceki sorularımıza verdiği cevaplarda dinî duyguları zayıf olan kimselerde etnik ayrımcılığın görüldüğünü, bu durumun Kürtlerde nispeten daha fazla olduğunu ifade etmiş olan eğitimci Ç'ye görüşme devamında aşağıdaki sorular da yöneltilmiştir.

Soru: Peki sizin çevrenizde bu gruplar arasında evlilikler ne durumdadır?

Cevap: Gayet normal. Normal şekilde hayat devam ediyor.

Soru: Kız alıp vermelerde fazla bir olumsuz etki söz konusu değil o halde.

Cevap: Fazla etkilemiyor.

Soru: En fazla sıkıntı hangi gruplar arasında oluyor burada?

Cevap: Arap – Kürt.

Soru: Aynı apartmanda oturan insanların komşuluk ilişkilerinde etnik grup bakımından seçicilik yaşadıkları oluyor mu?

Cevap: Seçme var. Mesela Bağlarbaşı, Halepli tarafı özellikle Kürt bölge; Karşıyaka, Akçakale tarafı ağırlıklı olarak Arap vatandaşların olduğu bölge. Ama bir etnik çatışma şu anda yok. Şehir merkezindeki diğer yerlerde pek fazla farklılık yok.

Soru: O halde bir toplumsal ayrışma söz konusu. Sizce bunun çatışmaya dönüşmeme sebebi nedir?

Cevap: Dindar kesim ve toplum içinde liderler var...

Soru: Ne tür liderler bunlar?

Cevap: Mesela aile reisleri, kabile reisleri, toplum reisleri... Bunlar o insanları yönlendiriyorlar.

Ç'nin ifadeleri bütünleşmeye çıkan yolun din ve aşiretçilik anlayışından geçtiğini vurgulamaktadır. Sözlerinden anlaşıldığına göre dinî şuur ve aşiret liderlerinin etkin gücü olmasa toplumsal bir kamplaşma ve çatışma ihtimali oldukça yüksektir. Dinî şuur ile ilgili daha önce de yorumlamalar yapılmıştır ancak aşiretçiliğin birlikte yaşamı sağlamasına yönelik tespit oldukça ilgi çekicidir. Anlaşıldığına göre aşiret aidiyeti etnik kimliğin önüne geçmektedir. Böylece etnik keskinleşmeler de bir anlamda törpülenmektedir.

Bir diğer eğitimci katılımcı F ile yapılan görüşme de aşağıdaki gibidir.

Soru: Oturduğunuz apartmanda veya çevrenizde etnik kimlikler açısından bir ayrışma, dışlama veya seçme söz konusu mudur?

Cevap: Kesinlikle görmüyorum. Genel anlamda öyle bir sıkıntı yaşamadım. Gözlemediğim kadarıyla da öyle bir ayrım yok.

Soru: Çevrenizdeki evliliklerde etnisite farklılığına dayalı bir ayrım ya da seçim görüyor musunuz?

Cevap: Tabi, kendi milletinden olanları daha çok kabul ediyorlar o anlamda. Kendi tarafından olanlarla daha iyi anlaşıyorlar diye gözlemliyorum. Dışarda olan kişi ile birazcık daha fazla çatışma yaşanıyor.

Soru: Kız alıp verme noktasında bu sorun görülüyor mu?

Cevap: Gördüğüm kadarıyla öyle.

Soru: Peki bu ayrımlar insanlar arasındaki dostluklara yansıyor mu?

Cevap: Kesinlikle.

F'nin görüşleri, bölgeye sonradan yerleşen bir eğitimcinin gözlemlerini aktarması bakımından değerlidir. Şanlıurfa'ya çevre illerden gelip yerleşen başka kimselerle de benzer görüşmeler yapıldığında bu insanların Urfalılardan farklı bir anlam verdikleri görülmüştür. Sözelimi Gaziantep'ten gelip Urfa'ya evlilik sebebiyle yerleşen Kürt kökenli F ve Adıyaman'dan gelip iş sebebiyle Urfa'ya yerleşen yine Kürt kökenli M isimli görüşmecinin meseleye benzer açılardan baktıkları anlaşılmıştır. Her ikisi de Urfalı görüşmecilerin genel eğilimlerinin aksine etnik olarak bir kamplaşma halinden ve çatışma ihtimalinden bahsetmektedirler. Hatta M. isimli görüşmeci birlikte yaşamın bir baskının neticesi olduğunu, toplumda derin çatlaklar ve ayrışmaların yaşandığını dile getirmiştir.

Urfalı bir görüşmeci Mehmet Erol'un konu hakkında anlattıkları ise şu şekildedir:

Soru: Urfa'da etnik gruplar arasında komşuluk ilişkilerinde sorunlar yaşanır mı?

Cevap: Böyle bir örnek yok. Herkes barış, huzur içinde yaşar. Burada esas alınan etnik kimliği değil insanlığıdır, kişiliğidir, ahlakıdır.

Soru: Peki din bu konuda ne kadar etkilidir?

Cevap: Tabi din önemsendir ama birisi iyi bir insansa, namaz kılmıyorsa dışlanmaz yani. İnsanın önce özüne bakılır, daha sonra...

Soru: Urfa'daki hoşgörü nereden geliyor sizce?

Cevap: Urfa farklı dinlerin yaşanmış olduğu bir şehir bu nedenle insanlar dine dayalı değil de iç içe yaşamış, bir barış içinde yaşamış. Yani gerçekten bir misafirperverlik, bir huzur kentidir yani Urfa.

Soru: Bu hoşgörünün kaynağı yine din olabilir mi?

Cevap: Tabii, kaynağı dindir. Şöyle dindir... Gerçekten de İslam dininde olsun, diğer dinlerde olsun öncelik insanlıktır. Temel alınan bu olduğu için ve burada da dine bağlılık yüksek olduğu için bence bu huzur vardır.

Soru: Yani sonuç olarak birlikte yaşamının temelinde dinin getirdiği bir hoşgörü mü var diyorsunuz?

Cevap: Dinin... İslam dini veya Hristiyanlık dini, şu, bu değil... Zaten tüm dinlerin esasına baktığın zaman bir insanlık vardır, insana verilen bir değer vardır.

Soru: Çevrenizdeki farklı etnik gruplara mensup insanlar arasında kız alıp vermelerde bir sıkıntı, zorluk gördünüz mü?

Cevap: Yok, herhangi bir şey görmedim. Burada esas alınan aile bilincidir, aile ahlakıdır, aile düzenidir.

Soru: Türkiye'nin içinde bulunduğu konjonktürü dikkate alarak, farklı etnik grupların bir arada yaşadığı Urfa üzerinden değerlendirme yaparsanız ileride bir ayrışma, bölünme tehlikesi söz konusu olabilir mi?

Cevap: Urfa'da hem öyle bir istek yok, hem toplumun öyle bir ayrışmaya karşı tepkisi de olur. Herkesin bir arada, bir bayrak altında, her kesim insanın, her türlü etnik grubun bir çatı altında hizmeti anlayışı vardır, demokrasi anlayışı vardır. İnsanların genelinde ben bunu görüyorum. Bunu istemeyen insanlar nadirdir. Belli bir yüzdeler kesimdir, bunların da her toplumda olduğu gibi amacı farklıdır. Urfa'da ben genellikle kimsenin asla ayrı bir grup, ayrı bir devlet isteği olduğuna inanmıyorum.

Mehmet Erol'un cümleleri esasında Şanlıurfa'da farklılıkların sosyo-kültürel bütünleşmesi yönünde görüşmecilerin ortaya koydukları genel eğilimin ve gözlemlerimizin bir hülasesi niteliğinde olmuştur. Bütünleşmeyi işaret eden sosyal verilerin ve yaşanan gerçekliğin görünümüne göre toplumda genele sirayet eden bir ayrışma hali mevcut değildir. Şanlıurfa'da din denilince bir bütünleşme anlayışı ortaya çıkmaktadır. Tarihi yapısıyla dinler şehri diyebileceğimiz Şanlıurfa için dinin hoşgörüyü, dayanışmayı ön plana çıkaran tarafı çok eski dönemlere dayanan bir anlayışı temsil etmektedir.

Şanlıurfa'da yaşayan kökenli halkın birlikte yaşamın devamı adına devletin birliğine yönelik belirgin bir tutuma sahip olduğu anlaşılmıştır. Şanlıurfa'nın yanı başında Suriye'de yaşananlar ve çevre Müslüman toplumlardaki karmaşa ise sadece Araplarda değil toplumun genelinde var olan birlikte yaşam eğilimini arttırmış, bu yöndeki değerlerin daha fazla önemsenmesine yol açmış olduğu görülmüştür.

3.3.7. Milli Sembollere Yönelik Tutumlar

Çok uluslu bir devlet geçmişine sahip olan Anadolu topraklarının yirminci yüzyıl hikâyesi Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışıyla birlikte gayrimüslim yabancı devletlerin sömürgesi altına girmekle milli mücadeleye dâhil olmak arasında tercih yapma mecburiyetinde kalmış insanların kaderiyle bir yazılmıştır. Devlet-i Aliyye döneminde Osmanlılık üst kimliğiyle yaşayan tebaa Anadolu coğrafyası hariç hemen her yerde bütünden ayrılmış, sömürgeci güçlerce kendine sunulan yeni bir yolu izlemeyi tercih etmiştir veya buna zorlanmıştır. Geline son merhalede Anadolu'da yaşayan halk için beliren mücadele ışığı bağımsızlık adına Müslüman bir toplum için cihat ile anlam kazanan bir süreç olmuştur. Müslüman Anadolu halkınca verilmiş olan milli mücadele içinde Türkler mühim bir çoğunluğu teşkil etmiş olsa da aynı cephede diğer etnik unsurların varlığı da bilinen bir gerçektir. Ancak, Osmanlı bakiyesi Müslüman bir toplum için, verilen mücadele dönemin şartlarında gayet tabii olarak etnik temelli olmamış; ortak bir tarih bilinci, ortak bir din ve ortak düşman toplum için birleştirici unsurlar arasında yer almıştır. Kazanılan Kurtuluş Savaşı neticesinde kurulan Cumhuriyet yine dönemin ulus devleti ön plana çıkaran şartları gereği Türk Milletini merkeze alan, Osmanlılık kimliği yerine Türklük üst kimliğini ikâme eden bir yapıya evrilmiştir. Sonrasında gelen başta laiklik ve şapka inkılabı gibi kimi düzenlemeler ile İslam esaslı çok etnisiteli bir sosyal yapı henüz milli kimliği idrak edememişken dinî alanda sert bir değişim dalgasıyla yüzleşmiştir. Bağımsız Türkiye Cumhuriyeti imgesini benimseyen ve onun kurulmasında emeği geçenlere müteşekkir olan halkın önemli bir kısmı, kendisi adına ve kendisine rağmen yapılanlar konusunda hüküm verirken tereddütler yaşamıştır. Art arda gelen inkılaplardan sonra da toplumun değerlerini kucaklamaya yönelik rahatlatıcı adımların atılabildiğini söylemek mümkün değildir. Uzunca bir süre devam eden tek parti iktidarı ve sonrasında askeri ve sivil bürokraside onun izini süren zihniyet, icraatlarıyla millet ile devlet arasında kimi zaman derin uçurumların oluşmasına, bazı bölgelerde milli kimliğin tam olarak tekâmül edememesine sebep olmuştur.

Kurtuluş Savaşı boyunca en şanlı mücadelelerden birini vermiş olan Urfa ise gerek etnik farklılıkları yoğun şekilde ihtiva ediyor oluşu, gerekse din ile yoğrulmuş kadim tarihi sebebiyle günümüze uzanan bu süreç sonunda her şeye rağmen

bölgesinde farklı bir konuma sahip olmuştur. İki binli yıllara gelirken başlayan ırkçı terör ve kimi zaman onun körüklediği toplumsal kamplaşmaların izleri dışardan bakıldığında belki de içinde bulunduğu bölgede en az Şanlıurfa’da görülmektedir. Bu bağlamda Şanlıurfalı için milli sembollerin ne anlama geldiğini, bu sembollere karşı tutumlarının neler olduğunu anlamak önem taşımaktadır.

Şanlıurfa’da milli sembollere yönelik tutumları anlayabilmek adına akademisyen katılımcılardan Ahmet Kaya’ya “Bayrak ve İstiklal Marşı gibi sembollere karşı Urfa halkının genel tutumu nasıldır?” sorusu sorulmuştur. Alınan cevap, “Bu konuyla ilgili herhangi bir sıkıntı yaşamadık. Dışarıdan gelen insanların en büyük tedirginliği acaba terör var mıdır yönündedir. Ama bu anlamda da bir sorun yok Urfa’da.” şeklindedir.

İl müfütüsü İhsan Açık ile görüşürken meseleye Şanlıurfa’da kabul gören sembollerin neler olduğundan konu açılarak sonrasında milli bir sembol olarak bayrak sorulduğunda “Bayrağa saygı var” şeklinde cevap alınmıştır. Aynı şekilde bir diğer akademisyen katılımcı Ömer Faruk Altıparmak da bayrak ve İstiklal Marşı gibi milli sembollere toplum genelinde saygı gösterildiğini anlatmıştır.

Abdulkadir Badıllı ile yapılan görüşmede konuyla ilgili sorulan soru ve alınan cevap şu şekilde olmuştur.

Soru: Size göre devletin milli sembollerine, bayrağa ve istiklal marşına karşı Şanlıurfa’da genel tutum nasıldır?

Cevap: Umumiyetle kabullenilir. Fakat Kürtlerin az bir kısmı, –işte Urfa’da aldıkları oy belli- onlar böyle işte, bu bayrak benim değil, onlar bizi esir almışlar, biz onlar Yavuz Sultan Selim Han’a itaat ettiğimiz, bağlandığımız halde onlar bizi halen yok sayıyorlar, inkâr ediyorlar, şöyle diyorlar, böyle diyorlar... Ama umumiyetle de Kürtlerde de din hassasiyeti yaygındır. Bilhassa bizim Badıllı aşireti daha çok dindardır. Fakat onlarda da bir iki köyde bu sene şey başladı... Kürtlere oy vermek. Ben kendilerine söyledim, Kürt sana ne yapacak? Sen oy verdin, geldin buraya, belediyeyi diyelim ki onlar kazandı, Urfa’ya ne yapacaklar? Hiçbir şey yapmayacaklar. Diyarbakır gibi sokakları toz, pislik içinde bırakacaklar. Onun için ben akrabalarımaya söyledim, kabul ettiler, dedim yapmayın. Kürtlerin dillerine, yazılarına, kitaplarına yol açtı bu hükümet, bu başbakan. Onun için bu yapılan iyiliği unutmamak lazım. Yoksa bunun dışındaki şeylerin hepsi neticesizdir, sonu yoktur diyorum ben ama buna rağmen Kürtlerin az bir kısmı maalesef aldaniyor. Fakat biz az çalışıyoruz tahmin ediyorum. Mesela Bediüzzaman, bayrağa bizim bayrağımızdır diyor. Zaten Lemalar kitabının en sonunda şeklini koymuş. Diyor ki bu bayrak bizim Müslüman bayrağıdır diyor. Demiyor ki sadece Türklerindir. Çünkü Osmanlı, İslam namına hilafeti taşıyordu. Bu bayrak da onlardan geliyor. O zaman bayrak, bütün Müslümanların bayrağıdır. Onun için Risale-i Nur talebesi olarak biz,

Kürt de olsak Türk de olsak, bayrağa karşı (saygılıyız)... Ondan sonra İstiklal zaferinde üstad Bediüzzaman herkesten çok İngilizlerin İstanbul'daki etkisini kırdı. Şeyh-ül İslam'ın fetvasına karşı çıktı ve İstanbul efkârı İngiliz lehine mail iken birdenbire bu tarafa döndü. Mustafa Kemal ve Ankara bunu bildiler ki, on sekiz defa çağırıldılar Ankara'ya. En son gitti, gitti ama orayı beğenmedi. Onun için yani, bayrağa karşı, istiklal marşına karşı, Türkiye'nin hükümetine karşı (saygı ve bağlılık ifade ederken kesiliyor)... Zaten Türkiye'nin hükümeti dediğimiz şey, bir zaman Demirel demişti, şimdi mecliste en az yüz tane milletvekili Kürt'tür, onun için hükümet dediğimiz zaman bizim hükümetimiz. Zaten İstanbul'da üç buçuk milyon Kürt var, bir iki tane milletvekili çıkarıyor. Onun için hükümet bizim hükümetimiz, bayrak bizim bayrağımız, istiklal marşı bizim marşımızdır. Umumiyetle böyledir ama tek tük şeyler de var.

Milli değerlere bağlılık veya milliyetçilik konusunda da diğer hususlarda olduğu gibi Said Nursi çizgisini yansıtan Badıllı, müspet ve menfi olmak üzere bu kavramı da iki ayrı temelde ele alır. Onun kendi yazdığı "İslam Kardeşliği İçinde Türk-Kürt İlişkisi" adlı kitaptaki anlatımında müspet milliyetçilik ki hakiki milliyetçilik olarak ele alınır, kişinin ait olduğu millete olan sevgisi, bağlılığı, hizmeti ve onun için fedakârlığı ve feragati ile izah edilmektedir. Irkçılığa karşılık geldiği ifade edilen menfi milliyetçilik ise hakkın karşısında olmak pahasına kendi milletini diğer milletlere zulmetmek pahasına kayırmak, diğer milletleri hor görmek seviyesinde üstünlük iddia etmek şeklinde değerlendirilmektedir (1995: 28).

Siverek ilçesinde yapılan görüşmeler kapsamında iki din görevlisine sorulan sorular ve alınan cevaplar aşağıdaki gibidir.

Soru: Türkiye Cumhuriyeti devletinde yaşıyoruz ve devletin bazı sembolleri var. İstiklal marşı var, Türk bayrağı var, kanunlar var, hülasa devletin egemenlik simgeleri var. Siverek hakkında bunların paylaşım durumu nedir? Mecburi bir durum mudur bu?

Din Görevlisi B Cevap: En üst düzeydedir.

Din Görevlisi A Cevap: Hayır! Zaruriyet değildir. En üst düzeydedir. Hepsi seviyor, en üst düzeyde tutuyor.

Din Görevlisi B Cevap: Gönül veriyor.

Din Görevlisi A ve B Cevap: Bayrağına karşı, dindir, vatandır, millettir en üst düzeyde gönül veriyor, seviyor.

Soru: Etnik grup hiç önemli değil o zaman?

Din Görevlisi A Cevap: Hayır hayır hayır!

Din Görevlisi B Cevap: Yok, önemli değil.

Soru: Yani Yozgat'ta ki Türk'ün ne kadar bayrağıysa burada yaşayanın da o kadar mı bayrağıdır_

Din Görevlisi B Cevap: Belki ondan da fazla.

Din Görevlisi A Cevap: Belki daha fazla.

Soru: Buradaki terörle mücadele ile mi alakalı bu?

Din Görevlisi A Cevap: Biz burada birebir silahlanarak yaptık bu işi.

Din görevlilerinin de anlattığı üzere Diyarbakır sınırındaki Siverek'in terörle mücadelesi, bu mücadelede PKK'ya karşı bölge insanının canı pahasına elde ettiği bariz üstünlük bilinmektedir. Bu mücadelede güvenlik güçleriyle birlikte hareket etmiş olan insanların milli sembollere yönelik tutumlarını etnik bilinçten azade şekilde hiç tereddütsüz olarak dile getirmeleri ise anlaşılır bir durumdur.

Muhtar Mehmet Deniz'in anlattıkları da önceki katılımcıları teyit eder nitelikte olmuştur. Kendi ifadeleri şu şekildedir:

Soru: İstiklal Marşı, Türk bayrağı gibi semboller Urfa'da toplumun geneli tarafından paylaşılır mı?

Cevap: Güzel karşılırlar.

Soru: Bu, korkuyla karışık bir saygı mı, yoksa bağlılık mıdır?

Cevap: Hayır. 2009'da Muhtar seçildim, meclis üyeliği için müracaat ettim, 337 muhtarımız var, Kürdü de var, Arabı da var, Türkü de var, Alevisi de var. Tüm muhtarlarımızın evlerini dolaştım, her bir muhtarımızın evinde Türk Bayrağı var ve tüm vatandaşlarımızın cebinde var. Saygı duymak lazım.

Soru: Ben size Urfa halkı ile ilgili soru sorarken kendi fikirlerinizi ve duygularınızı değil de toplumun bakış açısını iletmenizi rica ediyorum.

Cevap: Yani şu ana kadar kimse bayrağa dil uzatmadı, uzatamaz da, Urfa'da yani.

Bu konuda Naimi aşireti büyüğü İsmail Demir'in ifadeleri ise öncekiler gibi oldukça belirgin bir üslup çerçevesinde olmuştur.

Soru: Türkiye Cumhuriyeti'nin sembolleri var: Türk Bayrağı, İstiklal Marşı gibi... Bu tarz sembollere karşı Urfa'da yaşayan Arap'ların genel bakış açısı nedir? Benimsiyor mu, yoksa sadece saygı mı duyuyor?

Cevap: Yok, bu sembollerin hepsine saygı duyuyoruz, savunuyoruz, sonuna kadar da, kıyamet gününe kadar bunun devamını diliyoruz. Bizim böyle bir şeyimiz yok. Eğer bunlar olmazsa bu Türk toplumu olmaz, bizim varlığımız da olmaz, Türkiye Cumhuriyeti de ayakta kalmaz.

Farklı aşiretler ihtiva eden etnik grupların sembollerle ilişkileri Maruf Erol'a da sorulmuş ve aşağıdaki cevap alınmıştır.

Türk kesimi zaten bayrak konusunda büyük bir bütünlük içinde. Arap kesimi de bayrak konusunda bir bütünlük içinde. Birbirlerini desteklerler bu konuda. Mesela MHP adlı siyasi partinin Akçakale tarafında Arap çoğunluğu olduğu halde iyi oy aldığı gözlenebilir. Burada MHP'nin bir kuvveti var ama çok fazla değil, oy veren kişiler de hep Arap kökenli. Bu konuda Kürt kesimi çok azdır... Bunların bir bayrak olarak bir araya toplanması çok azdır. Sadece İslami olarak bilinci yerleşmiş kişiler Türk bayrağını bayrak olarak görüyorlar. Onun haricinde Türk, Arap tamam ama Kürtler onlar gibi değil.

Erol'un anlattıkları da meselenin bir başka veçhesini göstermektedir. Arap ve Türk etnik gruplarının tereddütsüz olarak benimsediği bu sembollerin Kürt etnik grubuna dâhil olanlar arasında aynı oranda sahiplenilmediği inkâr edilemeyecek bir vakiydir. Ancak Erol'un da belirttiği gibi dinî bakışın hâkim olduğu kimselerde bu semboller birer bütünlüşme unsuru olarak kabul görmektedir. Bu anlamda Kürt gruplarda milli sembollerin genel olarak benimsendiği yahut benimsenmediği yönünde bir yargıya varmak yanlış olacaktır.

Eğitimci olan Ç ile yapılan sohbette aynı doğrultuda sorulan sorular ve alınan cevaplar aşağıdaki gibi olmuştur.

Soru: Urfa'da milli sembellere bakış nasıldır? Bunlar üzerinden sağlanan bir birliktelik var mıdır? Bayrak hepimizin bayrağı, İstiklal Marşı hepimizin marşı diyor mu insanlar?

Cevap: Diyor. Ama bunlar, M.E.B. müfettişleri tarafından çok fazla denetlenmeyen, idareciler tarafından fazla itibar gösterilmeyen konulardır şuandaki dönemde. Ama bu bütün Türkiye çapında... Yozgat'ta da, Bursa'da da, İstanbul'da da aynı. İstiklal Marşı, bayrak gibi semboller fazla ön plana alınmıyor. Yani fazla rağbet edilmiyor. Ancak bizim gibi sisteme alışmış olan insanlar halen devam ettiriyor. Mesela ben İstiklal Marşı'nı öğrencilere kendim okutuyorum, Milli Eğitim Bakanlığı'nın istediği çerçeve bunun içinde ancak bu diğer okullarda varsa dahi bir ısrar yok, bir özlem yok, öyle diyelim yani.

Soru: Yani İstiklal Marşı mı okunmuyor?

Cevap: İstiklal Marşı doğru dürüst okunmuyor, mesela eskiden İstiklal Marşı okunurken herkes durduğu yerde hazır ola geçerci, dinlerdi... Şimdi öyle bir şey yok. Şimdi öyle değil.

Soru: Daha önceden bunlar korkudan mı yapılıyordu?

Cevap: Korku değil, bir ideal meselesi bence. Darbelerin olduğu zamanlarda oldu bu tür şeyler ama özellikle bazı kesimler, milliyetçi duyguları fazla olan insanlar bunlara daha fazla sahip çıkıyordu. Şimdi o kesimde de böyle bir şey yok. Sanki devletin bir şeyiymiş gibi; olsa da olur, olmasa da olur şeklinde. Ben öyle hissediyorum.

Soru: Bu konudan bir ilgisizlik mi var.

Cevap: ilgisizlik var.

Kürt kökenli olan eğitimci Ç'nin milli semboller konusundaki hassasiyeti ve devletin bu konudaki denetimlerindeki eksikliklerden duyduğu rahatsızlık sitemli sözleriyle açığa çıkmıştır. Şanlıurfa'da milli sembollerini benimseyen mühim sayıdaki Kürt gruplara misal teşkil eden Ç ile yapılan uzun sohbet esnasında bunun sadece dinin bütünleştirici etkisinden kaynaklı bir hassasiyet değil, bölgedeki gelişmeleri yakından takip edip reel politik bir tavır ile bütünlükçü bir bakış geliştirilmesinden de kaynaklandığı anlaşılmıştır.

Bir başka eğitimci Bayan F'ye "Milli birer sembol olarak bayrak ve İstiklal Marşı konusunda toplumda bir bütünlük var mı sizce?" sorusu sorulduğunda, "Yok. Bırakın bütünleşmeyi, kabullenme yok" şeklinde cevap alınmıştır. Bir başka görüşmede F'nin verdiği cevabın aynısını Adıyamanlı M'de vererek bir kez daha Urfalılarla yapılan görüşmelerin genel seyrine mugayir anlamları ortaya koymuşlardır.

Risale-i Nur okutan medrese hocası Bekir Yetkin'e "İstiklal Marşı, Türk Bayrağı gibi semboller var biliyorsunuz. Bu semboller burada her kesim tarafından eşit derecede paylaşıyor mu sizce?" sorusu sorulmuştur. Alınan cevap "Yani yine genel olarak, herkesin bayrağa saygısı vardır. Maddi, manevi, vatani değerlere sahip çıkar. Yani mesela bunu seçimlerde görüyoruz" şeklinde olmuştur.

Mehmet Erol ile konu üzerinde yapılan konuşma şu şekildedir:

Soru: Urfa halkının İstiklal Marşı, Türk Bayrağı gibi Türkiye Cumhuriyeti'nin sembollerini ile ilişkisi nasıl sizce?

Cevap: Bence güzeldir. Şuana kadar yaşadığım bu toplumda ben bir karşılık görmedim. Bu bayrak; Arap, Kürt ve Türk'ün birlikte savaşarak kazandığı bir sembol olduğundan dolayı herkesin bakış açısı güzeldir.

Soru: Sizce hiç mi ayrılıkçı bir bakış açısı yoktur?

Cevap: Bu her toplumda vardır, bunlar istisnadır.

Mehmet Erol, cevaplarıyla meselenin tarihi alt yapısına işaret etmiştir. Birlikte verilen kurtuluş mücadelesi sonunda kazanılan bağımsızlık sembollerinin

Şanlıurfa'da büyük kesimlerce benimsendiği gözlemlerimizle ve görüşmelerin genel eğilimi ile anlaşılmıştır. Kürt etnik kimliğine sahip insanların bir bölümünde ise bu sembollerin kabul görmediği de ayrıca kabul edilmesi gereken bir gerçektir.

3.3.8. Toplum Hayatında Manevi Etki Alanları Olarak Dinî Gruplar

Weber'in karizma kavramında bir şahsı ferdi olarak başkalarından ayıran bir takım üstün özelliklerden bahsedilir. Bunlar insanüstü veya doğüstü nitelikler olabileceği gibi insan özgü ancak sıra dışı, kutsiyet arz eden ve herhangi bir insanda kolaylık bulunmayan özellikler olabilir. Karizmatik otoriteden bahsederken insan ancak bu özellikleri sayesinde lider kabul edilecektir (2011: 90).

Şanlıurfa örneğinde merkezde ve çevrede görülen tarikat yapılanmalarında bazı tarikat şeyhleri kimi zaman karizmatik otorite timsali olarak görünmektedirler. Şeyhlerin etrafında yakinen görev yapan seyitler, mollalar ve vekiller yine bu kutsiyetin taşıyıcıları olarak otoritenin en yakınında bulunurlar ve hizmet ederler. Üst düzeydeki hizmetin yanı sıra daha alt düzeydeki hizmet ise gönüllü olarak müritlerce sağlanmaktadır. Tasavvuf anlayışı gereği mürit tutabilme gücüne sahip olan şeyhin Hz. Muhammed (S.A.V.) tarafından insanları irşad ve müminleri Allah'a götüren yola sevk ve o yolda onları idare için manevi âlemde yetkilendirildiğine inanılır. Weber'in karizmatik güç için bahsettiği, geçerlik durumunun liderdeki sıra dışı güce bağımlı olanların kabulüyle mümkün olması (2011: 91) tarikatlarda mürşidin mürit tutabilmesiyle karşılık bulur.

Peygamberlerin mucizelerine olduğu gibi evliyanınsa kerametine duyulan bir inançtan da bahsetmek, tarikat şeyhinin doğüstü gücüne olan atfı vurgulamak bakımından önem arz eder. Toplumda evliya kabul edilen kimselerin bir takım sıra dışı eylemleri ve özellikleri yahut bu tarzdan eylemlerinin ve özelliklerinin olduğuna inanç toplumun önemli bir bölümü tarafından kabul gören bir konudur. Kimilerinin açıkça keramet göstermeleri, kimilerinin gizli olanı bilmeleri, kimilerinin de şifa dağıtmaları gibi mevzular toplumumuzda oldukça yaygın olarak konuşulan ve geniş bir kesimce inanılan hususlardır. Elbette bu türden doğüstü olaylara inanmak ya da

inanmamak kişinin kendi zihniyeti ile ilişkilidir. Pozitivist bir anlayış ile bunları açıklamak mümkün değildir. Lakin farklı dinlerde ve toplumlarda bu türden doğüstü olaylara inanç çok eski dönemlerden beri süregelmektedir.

Dinî karizmatik otoritenin zaman içinde patrimonyal bir özellik arz edişi neticesi gelenekselleşmesi Şanlıurfa'da gözlemlenen birçok tarikat için de geçerli bir durumdur. Esasında bu gerçeklik Türkiye genelinde tarikat yapılanmalarının kahir ekseriyetinde de görülen bir haldir. Çoğu kez mürşitlik makamı babadan oğula, kardeşe veya yakın bir akrabaya geçer. Meseleye başka bir cepheden baktığımızda da mürşidin tedrisatından en yoğun şekilde en yakınındakiler geçmekte, o manevi atmosferi ömür boyunca en fazla en yakındakiler solumaktadır. Dinî karizmatik otoritenin dünyevi alanla çokça uğraşması nasıl ki hoş görülen bir durum değilse, bu işe namzet olacak şahısların da maişetlerini temin dışında dünya galesi ile yoğun bir şekilde hemhal olmaları onları bu makamdan uzaklaştırabilecektir. Elbet bu durum mürşid-i kâmil olması beklenen kişilerin hep aynı soydan yürümesi gerektiğini de zorunlu kılmaz, bunu tasavvuf okumalarından ve tarikatlardaki mürşid silsilesinden kolaylıkla anlamak mümkündür. Netice ne olursa olsun elbette ki tarikatlarda otorite kimi misallerde karizmatik niteliği zaman zaman gösteriyor olsa da gelenekselleşme kaçınılmaz netice olmaktadır. Weber'in de ifade ettiği gibi saf karizmatik otorite ancak otoritenin ilk zamanlarında görülebilir, sonrasında ya gelenekselleşme ya rasyonelleşme ya da her ikisinin karması olan bir vaziyet görülecektir (2011: 96). Kaldı ki ahir zaman inancı sebebiyle tasavvuf erbaplarının da en büyük gayelerinin imanları muhafaza etmek olduğu sıklıkla dile getirilen bir husustur.

Şanlıurfa'da yapılan saha araştırmaları esnasında gerek taşrada, gerekse merkezde toplum hayatında çok ciddi birer çekim merkezi halinde gelmiş tarikat ve cemaat temel ayırımında dinî grupların varlığı belirgin şekilde kendini göstermiştir. Din ve dinî olduğuna inanılan hemen her şey ile yakın bir teması bulunan halk için cemaat ve tarikat çerçevelerinde daha belirgin bir dinî alana girmenin yahut kendini bu alan içinde ifade etmenin oldukça cazip bir tercih olduğu anlaşılmıştır. Elbette ki bu dinî grupların merkezinde bulunan ve kutsiyetle harmanlanmış sıra dışı bir değer atfedilen şeyh, âlim veya hoca efendi olarak adlandırılan kişiler bütün bu etki alanlarının odak noktasını teşkil etmektedirler. Bu dinî grupların hiç biri bir diğerinin

aynı olmadığı gibi silsile kabilinden bir gelenekten gelip gelmeyişlerine, yani köklerine ve merkezde bulunan kişinin etki alanını hangi güçle sürdürdüğüne göre farklılık arz ettikleri de gözlemlenen bir başka noktadır. Şöyle ki, toplum hayatında etki sahibi olan birçok dinî grup köklü bir tasavvuf veya ilim geleneğinin takipçileriymiş, kimileri de mensuplarınca atfedilen veya merkezdeki kişilerce sahiplenilen bir kutsiyet ile güç oluşturmuşlardır. İşte bu tür misallerde görülen geleneksel otorite tipi Nur Vergin'in de ifade ettiği "önderin iktidarının kişiselleşmesi" durumu hâsıl olabilecektir (2011: 70). Böyle bir durum ise geleneğin ferdî kararları meşrulaştırması ile yönü tayin edilen yeni ve faydacı bir yolu işaret etmektedir.

Tarikat – cemaat yapılanmaları ile ilgili olarak görüşlerini aldığımız Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Altıparmak hem bir Urfalı, hem de bir ilahiyatçı olması bakımından anlattıklarıyla çalışmamız için son derece faydalı olmuştur. Kendisi ile yapılan uzun görüşmelerin birinde geçenler şu şekildedir:

Soru: Şanlıurfa'daki tarikat ve cemaatlerle ve toplum üzerindeki etkileriyle alakalı bir şeyler söyleyebilir misiniz?

Cevap: Urfa'da tarikat olarak ağırlık Nakşilerdedir. Bir diğer etkin olan tarikat olarak Kadiriler vardır. Az miktarda Rufai vardır. Bunun dışında cemaat dediğimiz gruplar da etkilidirler. Urfa'da tarikatların sosyal dayanışmaya etkisi hat safhadadır. Tarikatlar bu durumu kontrol ederler. Bu tarikat mensuplarının da yanlışları olabiliyor ancak bu yanlışlar hiçbir zaman tarikatın kendisini ilgilendirmez.

Altıparmak, yukardaki ifadelerinden sonra Şanlıurfa'da tarikat ve cemaatlerin ciddi bir etki alanı oluşturduğu, onların sosyal dayanışmaya ve sosyo-kültürel bütünleşmeye katkıları konusunda uzun uzun bilgiler vermiştir. Herhangi bir tarikat veya cemaat mensubiyeti bulunmadığını öğrendiğimiz Altıparmak, kendisi ile müteaddit defalar yapılmış görüşmelerde tarikat cemaatlerin bu yönleri üzerinde bilhassa durmuştur.

Bu kapsamda yapılan görüşmelerde bilhassa Maruf Erol, Nakşibendi tarikatı için merkez bir ailenin mensubu olmasından kaynaklı derinlikli anlayışıyla ve başta Molla Metin Korkut'un Karaköprü'deki medresesi olmak üzere birçok mühim noktanın kapılarını açmamızda yardımlarıyla çalışmamıza mühim katkılar sağlamıştır. Kendisiyle çok defa yüz yüze ve telefon vasıtasıyla uzun sohbetler

yapılmış ve kendisinden gayet samimi ve açık cevaplar alınmıştır. Kaydedilen görüşmelerden birinde Şanlıurfa'daki dini gruplar ile ilgili sorulmuş sorular ve alınmış cevaplar şu şekildedir:

Soru: Şanlıurfa'da tarikat ve cemaatlerle ilgili bilgi verebilir misiniz? Mesela burada Nakşibendi tarikatının Menzil kolunun çok güçlü olduğunu biliyoruz. Bunun dışında bir Nakşi kolu var mıdır?

Cevap: Var. Suriye kökenli Hazne'ye bağlı olan kolu var, Haznevi... Şeyhleri de var ve Urfa'nın içinde. Epeyce de müritleri var. Kadiriler var. Kadiriler genelde Akçakale tarafında oluyor. Rufailer ve Aczimendiler var. Ama Aczimendiler az. Şeyh Fevzettin Erol Hazretlerinin sofileri var, bir yoğunlukları da var, Bilvanis'in üç dört tane de dergâhı var burada.

Soru: Risale-i Nur talebelerinin durumu nedir burada? Gülen cemaatinin dışında da cemaatler var mı burada?

Cevap: Var, kuvvetlidir. Onların düşüncesiyle Gülen cemaatinin düşüncesi de çok farklıdır. Onlar ilime daha çok önem verirler. Ama burada Gülen cemaati de çok güçlüdür. Özellikle ticaret erbabı üstünde çok etkileri var.

Ancak burada tarikat olarak en etkin durumda Menzil çalışıyor. Bu zaten eskiye dayanan, Seyda Hazretleri⁶ zamanına dayanan bir çalışma. Seksenlerde başlayan, yaklaşık 35 senelik bir irşaddır bu. Bu otuz beş senelik irşada çok büyük gelişmeler oldu. Bu süreçte tarikatın ne olduğunu, Şafii mezhebinin, Hanefi mezhebinin ne olduğunu, seyitliğin, şeyhliğin ne olduğunu zamanında getirmiş ve -ben kendi kanaatimi söylüyorum- binlerce insanın kanının yere akmamasını sağlamış bir tarikattir.

Erol'un son cümlelerinde bahsedilen Nakşibendi tarikatının insanların kanının akmamasına vesile oluşunun bölgedeki kan davalarına engel teşkil etmesinden ve terörün hâkim olduğu coğrafyalarda insanları teröre bulaşmaktan men etmesinden kaynaklandığı öğrenilmiştir. Aynı konu birçok katılımcı tarafından da teyit edilmiş, konuyla ilgili çok sayıda yaşanmış hikâye anlatılmıştır. Her ne kadar bu hususlar bir tarikatın telkinlerine varmadan evvel İslam dininin temel öğretilerinden olmuş olsa da, Hz. Peygamber'den sonra bilhassa kırdan yaşayan insanların bu türden davranışlarına mani olacak bir muteber dinî otoritenin mühim işlevlere sahip olabildiği anlaşılmıştır.

Erol'dan alınan bilgilerde bahsi geçen Şeyh Seyyid Fevzettin Erol, Nakşibendi tarikatının merhum şeyhi Muhammed Raşid Erol'un oğullarından, kendisinin de amcası olan zattır. Şeyh Fevzettin Erol babasının vefatından bir müddet sonra

⁶ Seyda hazretleri olarak bahsedilen kişi Maruf Erol'un büyük babası olan, Nakşibendi tarikatı Menzil kolunun merhum mürşidi Muhammed Raşid Erol'dur.

babasının vekillerinden Şeyh Seyyid Abdalbaki Bilvanisi'den icazet alarak Sivrihisar yakınlarında kendi dergâhını kurmuştur. Gerek Maruf Erol'un anlattıklarından, gerekse karşılaşılan müridlerinin sözlerinden anlaşıldığı üzere Şeyh Fevzettin Erol'un Şanlıurfa'da gittikçe artan sayıda müridleri ve dergâhları vardır. Ancak Şanlıurfa'da belki de en büyük dinî grup olarak ifade edilebilecek Menzil kolu, Nakşibendi tarikatının burada en geniş tabanlı yapılanmasıdır. Tarikatın başında Maruf Erol'un dedesi merhum Şeyh Muhammed Raşid Erol'un kardeşi Şeyh Seyyid Abdalbaki Erol bulunmaktadır.

Konuyla ilgili olarak bir başka mühim bilgi kaynağı olması hasebiyle Yrd. Doç Dr. Ahmet Kaya ile aşağıdaki görüşme yapılmıştır.

Soru: Şanlıurfa'da tarikatlarla ve bunların etkinlikleri ile ilgili neler söyleyebilirsiniz?

Cevap: Nakşibendi tarikatının yanında Kadiri ve Rufai tarikatının olduğunu duyuyoruz.

Soru: Urfa'da en etkili tarikatın Nakşibendi tarikatı, Nakşibendi tarikatının da Menzil kolunun güçlü olduğu söyleniyor. Bu konuda siz neler söylersiniz?

Cevap: Yakın olması sebebiyle çok giden oluyor Menzil'e. Hatta şöyle söylenir: Urfa'nın yarıya yakını Menzil'e gidip gelmiştir.

Soru: Öğrendiğimiz kadarıyla Sodes ile de Menzil cemaatinin yakından bir ilgisi var, doğru mudur?

Cevap: Evet, Sodes madde bağımlılarıyla ilgilenir. Eyvan Derneği'nin yaptığı sosyal bir faaliyet olarak bahsedilebilir. Üç dört yıldan beri orada tedavi olan sayısı 350 civarında olmuş. İstatistiklere de bakılınca iyileşme oranının en yüksek olduğu kurum haline gelmiş. Mesela Amatem gibi başka kurumlar da var. Sodes'te psikiyatr doktorlar var, görevliler, uzmanlar var. Onların gözetiminde bu tedaviler sürdürülüyor. Ve iyileşme oranı %80'lere yakın. Teedavisi tamamlanan hastalar üye takip sistemi aracılığıyla takip ediliyor. Bu insanları tedavilerinden sonra tekrar kötü yola bulaştırmak insanlar var ama burada takip sistemi vasıtasıyla onlarla ilgilenen, çay ocaklarına davet eden, arayıp soran insanlar da var. Evi nereye yakınsa artık... Evinden alınıyor, evine bırakılıyor... Böyle bir manevi hayat var.

Soru: Şanlıurfa Merkez dışında nerelerde Sodes şubeleri var?

Cevap: Viranşehir'de var. Buraya Avrupa'dan bile insanlar gelmek istiyorlar. Bu bir örnek proje olarak Şanlıurfa'da başladı. Buradaki tedavinin bir bölümü de değerler eğitimidir. Oraya gelen insana manevi olarak da eğitimler veriliyor. Zaten insan maneviyatla dolu ise bu tür bir yola sapmayacaktır. O eksiklikten dolayı da insan böyle bir sapma durumu yaşamış olabilir. Tedavinin yanı sıra verilen değerler eğitiminden sonraki aşamada bile o insanın takip edilmesi tedavide önemli sonuçlar sağlıyor. Diğer kurumlarda tedaviden sonra herhangi bir alaka veya ilgilenme yok ve hasta bir boşluk durumunda tekrar eski alışkanlığına meyledebiliyor.

Soru: Kaç hasta aynı anda bulunabiliyor?

Cevap: 10 yatak imkânı var ama bunların kimi 20 gün kalıyor, kimisi 30 gün kalabiliyor. Açıldığı günden bugüne 350 kişinin kaldığını biliyorum. İyileşme oranının da yüksek olması sevindirici bir şey. Manevi anlamda da ilgi gösteriliyor, geziye götürülüyorlar, pikniğe götürülüyorlar, köye⁷ götürülüyorlar. Oradaki şahsi görecek O'ndan etkileniyorlar. Manevi bir yüklenme de yapılıyor. Seyda hazretlerinin onlara karşı sevgisinin, şefkatinin, merhametinin olması onları daha da bir etkiliyor. Bugüne kadar böyle bir şey görmemişler. Normal şartlarda bile insanlar herhangi bir durumdan kurtulmak amaçlı olarak bir mürşit ile karşılaştıklarında hayatları nasıl değişiyor, görüyoruz. Onun bir nazarı ile etkileniyorlar. Hülasa, hem tıbbi, hem bir karakter eğitimi, hem de böyle bir ortamın içerisinde bulundurarak uygun bir ortam içerisinde bu başarı sağlanıyor.

Soru: Bu kurumların sayısı artacak mı?

Cevap: İnşallah. Zaten bu hizmetleri gören yerel yönetimler ve idare bu duruma seviniyor. Şöyle söyleyim iki binli yıllarda madde bağımlılığı sebebiyle hastanelere başvuran insan sayısı 12.500 civarındayken günümüzde 250.000'i bulmuş durumda. Normal insanlarla herkes ilgilenir. Bu tarz sorunlu insanlarla ilgilenmek de dinî hassasiyet anlamında bizim farkımız. Şu düşünceden yola çıkılıyor. Yarın mahşerde peygamber efendimiz Hz. Muhammed (Sallallahu aleyvesellem) benim ümmetinden bu durumda olan kimseler vardı, siz ne yaptınız dediğinde en azından bir cevap vermek, biz de bunları yaptık Ya Resulullah demek hazzı ve hissi üzerinden insanlar buna gönül veriyor.

Soru: Nakşibendi tarikatının Menzil koluna mensup insanların Şanlıurfa'da başka ne tür sosyal faaliyetleri mevcut?

Cevap: Birçok sosyal proje geliştiriliyor. Mesela kutlu doğum haftasında peygamber efendimizi (S.A.V.) tanıtıcı programlar yapılıyor, insanlara konuyla ilgili kitaplar hediye ediliyor, hastaneler ziyaret ediliyor, huzur evlerine gidiliyor... Hem günün anlam ve önemi hakkında bir hatırlatma yapılıyor, hem de o insanlar da ziyaret edilmiş oluyor. Ayrıca çeşitli derneklerimizin çatısı altında fakirlere yardım faaliyetleri yürütülüyor. Mesela Eyvan Derneği var, Türkiye genelinde faaliyet gösterip Urfa'da şubesi olan Beşir Derneği var. Beşir Derneği'nin Suriyeliler ile ilgili, fakir insanlarımızla ilgili çalışmaları mevcut. Bunlardaki amaç, insanların felaha kavuşması anlamında çaba sarf etmektir.

Ümmet iki şekilde değerlendiriliyor burada. Birincisi ümmet-i icabettir. Yani İslam ümmetine dâhil olmuş kişilerdir. İkincisi de ümmet-i davettir. Bunlar da ümmete dâhil olabilecek kişilerdir. Bunlar da ümmet kapsamına alınarak bu dehşetli ahir zamanda daha çok insan İslam ile şerefledebilsin çabasıdır.

Kaya'nın anlattıkları ağırlıklı olarak Nakşibendi tarikatının sosyal hayat içindeki etkinliği, daha iyi bir topluma yönelik çalışmaları ile ilgili olmuştur. Bu anlatılanlarda bahsi geçen SODES'in gönüllülerinden Ömer Sabuncu ile kendisinin de görevli olduğu -SODES ile ilgisi olmayan- bir kermes faaliyeti esnasında aşağıdaki görüşme yapılmıştır.

⁷ Köyden kasıt Nakşibendi tarikatının şeyhinin bulunduğu mekândır. Tarikat-ı Nakşibendiye'nin Menzil Kolu ve Sivrihisar – Buhara (Bilvanis) kollarında tarikat şeyhinin ikamet ettiği beldeler sofiler arasında çoğunlukla köy olarak anılır.

Soru: Şuan yapmış olduğunuz kermes ile ilgili bilgi verir misiniz?

Cevap: Öncelikle şuan yapmakta olduğumuz kermes Allah rızası içindir. Burada çalışan bayan ve bay kardeşlerimiz herhangi bir para almıyor bu iş için. Aynı zamanda burada hizmet eden arkadaşlarımız İslam üzere olacak. Buraya dışarıdan bakan bir kimse İslamiyet yaşantısı nasıl, İslam'da giyim nasıl, ahaliye karşı tutum nasıl görecektir. Ayrıca mesela buraya dışarıdan bir resmi görevli geldiğinde, sözgelimi burayı kapatın, şunu yapmayın dediğinde biz itiraz etmiyoruz. Başımız üzerine diyoruz.

Soru: Böyle bir sıkıntı çıkıyor mu?

Cevap: Misal bu, çıksa bile biz emriniz başımız üzerine deriz. Dışarıdan birisi gelse, bir şey söylese eyvallah deriz. Neden? Çünkü o kimse de bize bakarak İslamiyeti, Ümmet-i Muhammed'i anlatsın isteriz.

Kermes benzeri başkaca çalışmaları olup olmadığı sorulduğunda Ümmet-i Muhammed arasında sevgi ve hoşgörüyü tesis etmek adına, onları fert fert kötülükten uzak tutabilmek adına çabalar sarf edildiğinden bahsedilmiş ama bunun altında bir ayrıma girilmemiştir. Burada en önemli vurgunun ümmet olduğu göze çarpmıştır. Faaliyetlerin sofiler (tarikât mensupları) arasında sınırlı kalmadığı, genele yayıldığı öğrenilmiştir.

Bu anlattıklarından sonra Şanlıurfa'daki dinî hayat ile ilgili sohbet ettiğimiz Sabuncu'ya Nakşibendi tarikâtının Şanlıurfa'daki durumu hakkında sorular sorulmuştur.

Soru: Peki Nakşibendi tarikâtının Urfa'da bu husustaki yeri nedir sizce?

Cevap: Tasavvuf erbabı kişilerin ahlaki durumuyla ilgilidir. Dışlamıyor, gelen herkesi kabul ediyor. Zaten bu bizim dinimizde var. Dışlamak yok, kucaklamak var. Mesela tarikata girmeden önce benim çok eksiğim vardı. Ancak tarikata girince çok şey değişti. Dışardan bakan bir kimse tarikât ehli için temiz, namuslu, eğri işi yok diyecek. Herkesi kucakladığımızı, dışlamadığımızı görüyor.

Soru: Tarikat dışındaki insanlara yardım faaliyetleriniz oluyor mu?

Cevap: Bizim için bu konuda tarikât ölçü değil. Nerede insan varsa ordayız.

Soru: Dernek adı altında mı yardım faaliyetlerinizi yürütüyorsunuz?

Cevap: Mesela Beşir Derneği var. Türk, Kürt, Arap... Nerede ihtiyaç sahibi varsa yardım ediyor. Milliyeti vs. bizi bağlamıyor. Niye bağlamıyor? Çünkü nerde bir fakir varsa o da bizim bir parçamızdır, insandır. Bir hayvanı bile burada göz ardı edemiyoruz, o da Allah'ın bir yaratığıdır.

İl Müftüsü İhsan Açık ve ilçe müftüleri ile yapılan grup görüşmesinde dinî gruplar ile ilgili aşağıdaki konuşmalar yapılmıştır.

Soru: Burada toplumsal bütünleşme üzerinde İslam unsurunun etkisinden bahsederken tasavvufun bu noktada bir etkisi olmuş mudur? Tarikatların durumu nedir?

İ.A. Cevap: Kadiri tarikatı, Rufai tarikatı, Nakşi tarikatı bir de Suriye'den gelen Haznevi tarikatının etkisi var.

Bu esnada diğerk müftüler de ekleme yapmışlar, Urfa'da etkili olan ve merkezi Suriye'de bulunan Haznevilerin de Nakşibendi tarikatının bir kolu olduğunu belirtmişlerdir. Burada herkes Nakşi diye mizahla karışık yarı gerçek bir dille eklemeler de yapılmıştır. Ayrıca tarikatların dışında Said Nursi'nin de Urfa üzerinde çok etkili olduğu diğerk müftüler tarafından aynı anda farklı cümlelerle ifade edilmiştir.

Soru: Said Nursi hangi kesimde daha çok etkilidir?

İ.A. Cevap: Her kesimde etkili. Said Nursi ile ilgili olarak burada diğerk şehirlere göre daha fazla yakınlık da var.

Diğerk müftüler: O'na karşı bir muhabbet var.

İ.A. Cevap: Kendisi rahatsızlandığında "Mekke dahi olsam beni Urfa'ya götürün, Urfa'da ölmek istiyorum" demesi, buraya gelmek istemesi Urfalılar nezdinde O'na karşı bir itibar oluşturmuştur.

B Müftü Cevap: Urfa'ya geldiğinde Urfalılara özel bir dua etmiştir.

Said Nursi'nin Şanlıurfa ile ilişkisi üzerine birçok katılımcıdan işitilen hususiyet onun talebesi merhum Abdulkadir Badıllı ile ilk elden takip edilmiştir. Kendisiyle yapılmış olan görüşmede bu konuyla ilgili aşağıdaki cümleler kayda alınmıştır:

Soru: Risale-i Nur talebelerinin hizmetlerinin toplumsal birliğe ve bütünlüğe nasıl etkileri var? Bu talebeler ne yapıyor da bulunduğu yerde içtimai birliği sağlamada katkıları oluyor?

Cevap: Şimdi tabi, Risale-i Nur dindeki kardeşlik hissini veriyor. İhlas Risalesinde ve diğerk risalelerde... Ben sürekli bu örneği veriyorum, eskiden, bundan on beş, yirmi, otuz sene önce dolaşıyordum. Mesela Adapazarı'nda cemaatler toplanıyor, içinde doğulu –açıkçası Kürt talebeler- ya iki ya üç. Fakat şimdi, Risale-i Nur hayrına, neredeyse cemaatin yarısı Kürt. Şimdi bu gençler, eğer risale olmasaydı, hepsi bu PKK'ya mekakaya katılabilirdi. Onun için Risale-i Nur çok büyük hizmetler yapıyor. Risale-i Nur din hissiyatını aşıyor, din hissini tazeliyor, din hissini heyecana getiriyor. Yani İslam kardeşliği vardır. Türkler İslamiyet'e hizmet etmiş, şimdiki bu Cumhuriyet'in şeyini saymamak lazım. Bu yapanlar da asıl, hakiki Türk değiller.

Mesela ezanı kaldıran, dini kaldıran, Kur'anı kaldıran... Bunlar Türk değil. Üstad, öyle demiş, kendisinin kesin emri... İsmet İnönü için Rus asıllıdır... Bunu yapanlar hakiki Türk değiller. Hatta öyle demiş işte üstad: "Dikkat edin! Bana eziyet veren, beni sıkıntıya sokan, dikkat edin bunların hiçbirisi Türk değil! Hepsinin ırkı ayrı ayrı şeyler, Türkler değil." Öyle demiş. Onun için hakikaten, siz de böyle gezmiş olsaydınız (görürdünüz), her yerde böyle kalabalık cemaatler var. Her yerde hiç olmazsa üçte biri Kürt'tür. Bütün bunların çoğu talebedir. Bir kısmı gitmiş yerleşmiş. Gençler çok... Risale-i Nur olmasaydı, üstadın vasiyetleri olmasaydı, hepsi PKK'ya mekakaya katılabilirdi. Onun için çok büyük bir içtimai hizmet sağlıyor Risale-i Nur.

Soru: Konuştuğumuz konularla alakalı eklemek istediğiniz bir husus var mı?

Cevap: Şunu demek istiyorum ki, biz biraz suç var. Az çalışıyoruz, bunu söyleyim. Bediüzzaman hazretlerine herkesin, müspeti menfisi, hatta Arap'ı Kürt'ü ile herkesin hürmeti var. Çünkü Bediüzzaman din namına konuşmuş. Eskiden lakabını Kürdi koymuştu ama bir müddet kadar kullandı. O zaman şarkta bir Medresetüzzehra kurmak için Osmanlı'nın nazar-ı dikkatini celbetmek için daha önceki, İstanbul'a gitmeden önceki lakabı meşhur, vallahi "meşhur hoca" idi. Fakat İstanbul'a gittiğinde kendi lakabını Kürdi koydu. Bugün kim ne derse desin, Bediüzzaman'ı Kürt olarak bildikleri halde, en evvel Türkler sahip çıktı. Allah için konuşmak lazım. Isparta civarı, Emirdağ civarı, Kastamonu civarı... Evvala Türkler bu işe şey etti... Bilahare birçok zaman sonra Kürtler gelip teveccüh etmeye başladılar. Araplar da öyle. Onun için Bediüzzaman'ı çok anlatmak lazım. Yeni alet etmek değil, bir fikre alet etmek değil, onun nasihatlerini onların kalplerine katkılarına sokmak lazım. Biz bunu az yapıyoruz, suçumuz var, itiraf ediyorum.

Badıllı'nın talebesi Molla Bekir Yetkin'in kendi medresesinde kaydedilen ifadeleri de şu şekildedir:

Soru: Buraya medrese diyorsunuz değil mi?

Cevap: Evet.

Soru: Urfa'da yüz adet civarı medreseniz olduğunu duydum, doğru mu?

Cevap: Evet. Ama doğrudan bizimle alakalı değil, Nur talebeleri olarak yüzden fazladır, yüzden çok fazladır. Bizim bizzat kendi ilgilendiğimiz yüz değil ama çeşitli Nur talebeleri de var mesela... Diyelim ki Meşveret cemaati diyoruz, Yazıcı cemaati diyoruz... Onların hepsi yüzü geçer. Hepsinde Risale'ler okunur.

Soru: Sizin ne diye geçiyor?

Cevap: Bazılarına Meşveret cemaati diyorlar, bazılarına Yazıcı cemaati diyorlar, bazılarına Yeni Asya'cı... Hakikaten bizim adımız yok. Fakat illa sorarlarsa diyoruz ki "Abdulkadir Badıllı Abi ile beraberiz.", yani hakikaten bizim Türkiye çapında da ismimiz yok.

Soru: O yüz adedin içinde sizin medrese sayınız kaçtır?

Cevap: Tahmin ediyorum on – on iki civarında.

Soru: Diğer medreselerde fıkıh, hadis, feraset, mantık gibi dersler veriliyor. Sizdeki durum nedir?

Cevap: Bütün Türkiye'de, sadece malum cemaat, hoca efendinin cemaatinin haricinde, yüzde yüze yakını sadece Risale-i Nur dersi verir. Bir de Bediüzzaman bunu şöyle tarif

ediyor, diyor ki, “ Aynı bir ordunun şubeleri gibi”, şimdi orada da istihkâmcı var, havacı var, karacı var, hepsine ihtiyaç var. Biz de Kur’an’ın hakikatlerine muhtaç olan ehl-i imana yetiştirmekte lazım olmuşuz. Kimisi de hadis dersi veriyor, o da İslamiyet’in bir hizmeti. Kimisi de Kur’an öğretiyor. Mesela Süleymancı kardeşlerimiz bizden çok daha iyi Kur’an öğretirler. Biz de öğretiyoruz, bize gelen talebe illa Kur’an dersi alır ama biz, Süleymancı kardeşler kadar Kur’an’ı güzel okutamadık. Bak, onlar onu almışlar. Mesela tarikat ehli kardeşlerimiz, maneviyata biraz ağırlık veriyorlar. Bizde sadece ve sadece Risale-i Nur... Risale-i Nur’un harcında Kur’an vardır, Kur’an’ın haricinde de sadece yetecek kadar ilm-i hal öğretiyoruz.

Soru: Öğrenciler ne kadar sürede bu eğitimi alıyorlar?

Cevap: Bizde -bu dediğimiz, bahsettiğimiz medreselerde- sekiz, on kişi devamlı kalırlar. Bunlar devamlı Risale okurlar, Kur’an dersi alırlar, fıkıh dersi alırlar... Fakat bunun haricinde iki çeşit hizmetimiz var; bir dışardan talebe bize gelir, bir de işte şimdiki gibi esnaf ve dışardan her türlü sınıftan vatandaş derse gelir. Ama her dershanemizde bu dersler vardır. Haftanın belli günlerinde vardır. Talebelere yönelik ise mesela biz bu binada, ilkokul beşi bitiren ve üstünde kalan talebelerle ilgileniyoruz. Diğer kardeşlerimizin ekserisi sadece üniversitelilerle ilgileniyorlar. Biz de daha evvel öyleydik. Yani benim kırk senelik hizmet hayatımda son on – on iki yılda bu çocuklarla meşgul olma pozisyonunu aldık. Bunun da ehemmiyeti, sebebi ki bundan on sene evvel çocuklar dershaneye geldiğinde fazla ehemmiyet vermezdik, çok sık gelmelerini de tavsiye etmezdik. Niye? Çocuk çocukluğunda gelir, ülfet eder, alışır, asıl kemale erdiği zaman, on altı – on yedi yaşına geldiği zaman “Ben buralara gelmişim, ben bu kitapları okumuştum” der geçer fikriyle... Ve bu tez doğru. Bunun için çocukları fazla sahiplenmezdik, ama zaman değişti. Biz liseyi okurken hiçbir şeyi bilmiyorduk. Şimdi dördüncü sınıftaki, beşinci sınıftaki çocuğun bilmediği şey yok, internet vasıtasıyla. Her türlü menfilik, her türlü yanlışlar, her türlü bozan – ifsat eden şeyler ilkokul dörde indi. Urfa’da uyuşturucu kullanma yaşı dokuza kadar inmiş. Böyle olunca biz bil mecburiye... Bu mevzuda da şunu söyleyim size, bütün Türkiye genelinde bu hizmet bir nevi öncü oldu, bundan on iki yıl öncesinde. Öncü oldu ve biz işte bu endişeyi taşıyorduk. Bu çocukları biz çocuk yaşta sahiplenirsek, bu çocuk büyüdüğünde bizden bıkar mı, bizden kaçır mı diye... Zaman gösterdi, bu on iki sene içerisinde onda sekizi kaçmadı. Ve bundan çok ferahlandık ve bu hizmete Türkiye genelinde çok ehemmiyet vermeye başladık. Şimdi burada, şu anda çevremizde, şu gözlüklü ilkokul beşinci sınıftan gelmiş, şu anda üniversiteye hazırlanıyor. Ondan sonra ilkokul ikinci-üçüncü sınıfta gelmiş, elektroniği Gaziantep üçüncü sınıfta okuyor. Onun yanındaki kardeş, onun yanındaki kardeş... Yani bunların hepsi en az yedi sekiz senedir buraya geliyorlar. Burada kalanlar haftada bir evlerine gidiyorlar. Diğerleri dışardan geliyor.

Soru: Risale-i Nur hizmetinin ve özelde sizin burada yaptıklarınızın Urfa’da toplumu bütünleştirmek adına etkisi, katkısı nedir?

Cevap: Çok ehemmiyetli bir Soru. Risale-i Nur mesleğinin diğer dini gruplardan en önemli fark elindeki eğitim vasıtasını, yani Risale-i Nur’u yediden yetmişe her yaşa, her tabakaya, her başa hitap ediyor olmasıdır. Mesela tarikat... – kesinlikle ve kesinlikle samimiyetle söylüyoruz, hiçbir mesleğin, hiçbir meşrebin noksanlığını, yanlışlığını ifade için söylemiyoruz, biz sadece mevzuya ışık tutsun diye...- , bir tarikat ehli ne yapıyor? Tespihi eline veriyor, “Tespih et, ibadet et, zikirle nefsi terbiye et.” diyor, bak ne güzel bir hizmet. Ama bu belli bir yaşta, belli bir seviyede olur. Ve hatta tarikat kahramanlarından İmam Rabbani hazretleri diyor ki, “ Tarikatta iki yolla sülûk edilir. Birisi feraize tam yapışmak, biri de tam iman etmek.”, yani imanı kâmil olacak, farzları tam yapacak, ondan sonra tarikata devam edebilir. Halbuki Bedüzzaman’a şöyle bir soruyorlar, “ Biz sahih âlimlerin bir cilt kitabını okuduk, Risale’de bir sayfa okuduk ve Risale’den daha fazla feyz aldık, bunun sebebi ne?”, diyor ki “ O eski alimlerin, İmam Rabbani’lerin, İmam Gazali’lerin, Mevlana’ların kitapları ekseriyetle alimlere hitap eder. Mükemmel imanı olanlara hitap eder, bu zamanda Risale-i Nur ise doğrudan doğruya imanın hakikatini anlatıyor”, çünkü iman zaafı var. Her kim olursan

ol gel, sadece gözünü aç. Ötekisi ne diyor, “Veli ol gel, benden istifade et.”, çünkü velinin seviyesine göre. Çünkü onun zamanında çevredeki insanlar veli insanlar.

Bu meşrepte olduğu için, hem daire daha geniş, hem daha emin, daha kârlı. Mesele bana göre dini eğitim. Her yaşa, her başa dini eğitim. Çocuklara dini eğitimi vermesen çocuklar tinerci olur. Bediüzzaman’ın bir sözü var, “Şehir bir aylak ananın ailesi gibidir. Çocuklar haylazlığa başlar, gençler zulme başlar- kuvvetleri var-, yaşlılar ağlamaya başlar –kabre yaklaşmışız diye-. Aile hayatında menfilikler var ama din hâkim olunca çocuğa haylazlığı bırak diyor, gence ‘Allah var, her an seni gözetliyor, hesaba çekecek, cehennem gibi de bir hapsi var.’ diyor, ihtiyara ‘Merak etme, hayatın gitmiş ama önünde cennet var’.” Bakın din ne oldu? Din cemiyetin her kesimine huzur verdi. Huzurlu insanların bir araya getirdiği cemiyette huzurlu olur, kaynaştırıcı – birleştirici olur.

Aynı konu hakkında eğitimci Ç. ile yapılan görüşme de aşağıdaki gibidir.

Soru: Urfa’da tarikat ve cemaatlerin durumu nedir?

Cevap: Tarikatlar ve cemaatler iş görüyor, insanları yönlendiriyor.

Soru: Urfa’da hangileri ağırlıklıdır bunların?

Cevap: Urfa’ya göre cemaatler çok. Tarikat ehli olan insanlar da var. Diyelim ki Menzil grubu, diğer gruplar. Yeni Asya grubu var, Fetullah Güleciler var, Süleymanlılar var, bir sürü var...

Soru: Taşraya gittiğimizde gördüğümüz feodal yapıların bir kısmında şeyhlik var, dini bir görünüm var. Sizce burada gerçekten dini bir durum var mı?

Cevap: Yok. Geri kalmış bölgelerde din sömürülüyor.

Soru: Peki büyük tarikat yapılanmaları, mesela Menzil kolu, aşiret yapısının şeyhlikle desteklendiği bölgelerde işlev görebiliyor mu? Oradaki ağanın şeyhlik durumunu yıkabiliyor mu? Oraya girebiliyor mu?

Cevap: Evet, yıkabiliyor, girebiliyor. Şimdi şöyle bir durum var... Aşağı yukarı her köyde Menzil’e bağlı sofiler var. Bence onların sayesinde biraz ağalık, şeyhlik, beylik, reislik biraz pasivize duruma getirildi yani.

Soru: Ama yine de çok değil mi?

Cevap: Var tabii. Ama yine de eski hükümranlılığı, hükümdarlığı bitti. Halen o isimlerle anılıyorlar ama biraz pasivize duruma geldiler.

Soru: Büyük tarikatlarda bütün etnik gruplardan insanlar var. Mesela Menzil kolunun veya bir başka büyük tarikat grubunun bu bölgelere sirayet etmesiyle toplumsal bütünlük nasıl etkileniyor?

Soru: Pekişiyor.

Cevap: Nasıl oluyor bu?

Cevap: Devir okuma devri, bilgi çağı. Şimdiki insanlar da eskiye göre daha fazla okuyorlar. Bundan kırk elli yıl önce okuma yazma oranı çok daha düşüktü ve insanlar şeyhim diyen insanlara bağlı kalıyorlardı. Ya da reisini, ağasına bağlı kalıyordu. Zorbalıkla bağlı kalıyordu. Ama son zamanlarda okumuşluk oranı yüksek, insanlar artık okuyabiliyor. Okumayı da bırak, artık iletişim sistemleri çok. Televizyon, radyo, internet var... İnsanlar bunlardan da faydalanarak geçmişteki bu şeyleri kırmaya

çalışıyorlar. Şuanda Menzil ve Menzil'e benzer tarikat gruplarının toplum üzerinde etkisi var.

Yetkin'in anlattıklarında konumuz için en dikkat çekici husus geliştirilen bakış açısının ve ortaya konulan hizmetlerin birlikte yana bir tavırla sergilenmesi olmuştur. Diğer cemaat ve tarikat gruplarına yönelik ise herhangi bir eleştiriyi barındırmayan bu bakış açısı sosyal mesafenin sorunlu bir hale getirilmemiş olması bakımından da ayrıca önemlidir.

Siverek ilçesindeki görüşmelerde din görevlileri A ve B, sorularımıza aşağıdaki cevapları vermişlerdir.

Soru: Siverek'te diyanetin dışında etkin olan dini yapılanmalar nelerdir? Biraz anlatır mısınız?

Din Görevlisi A Cevap: Siverek'te aşiretlerin dinle alakası çok az, fakat gruplar var. Diyanetin burada rolü çok daha büyük, değişik gruplardan ziyade tarikatlar, gruplar, bildiğimiz malum işte... Cemaatler... İsim vermeden konuşursak... Cemaatlerin etkinliği daha az, Diyanetin rolü çok daha büyük. Camilerimiz, Diyanete bağlı olan camilerimize rağbet daha fazla. Bunun yanında küçük gruplar da... Sevilen bir insan olur, küçük bir gruba mensup olur, o tür gruplarımız da var.

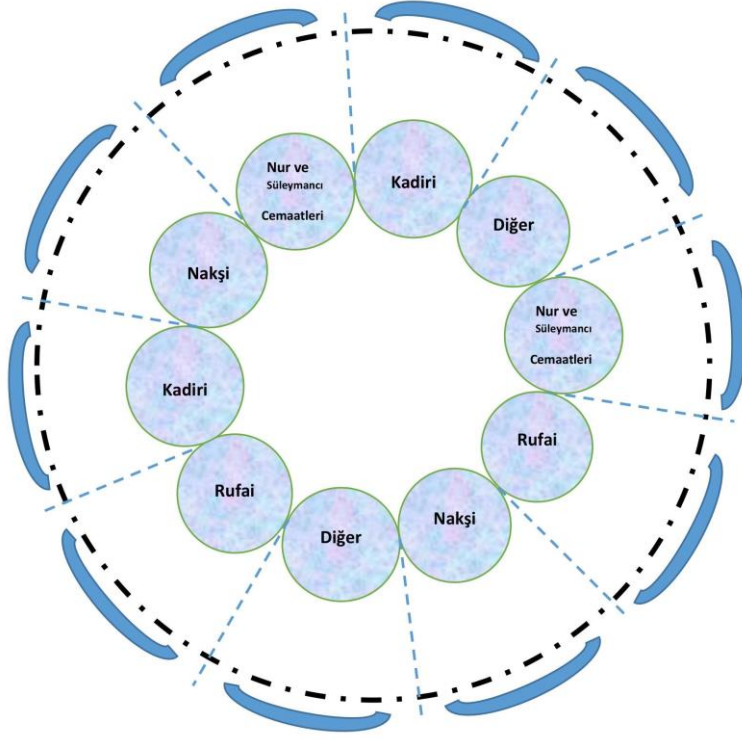
Soru: Hangi tarikatlar burada ağırlıklı olarak mevcut?

Din Görevlisi A Cevap: Burada Nakşibendi tarikatına rağbet çok fazla, diğerleri bence çok fazla yoktur. Kadiri de var.

Soru: Nakşibendi tarikatının Menzil kolu mu?

Din Görevlisi A Cevap: Menzil kolu, evet. Hocam da Kadiri tarikatına mensup (kendisi gibi din görevlisi olan yanımızda oturan arkadaşını işaret ediyor), babası da Kadiri tarikatının ileri gelenlerinden.

Gerek din görevlilerinin sözlerinden, gerekse diğer görüşmecilerin anlattıklarından çıkan ortak anlam dinî grupların toplum içinde birer ayrışma vasıtası olarak işlev görmedikleri, tam tersine kendileri dışında oluşabilecek ayrışmalar için de engel teşkil ediyor oldukları yönündedir. Meseleyi daha sarîh şekilde kavrayabilmek adına bu konudaki bulguları araştırma konumuzun odak noktasındaki etnik kimlik farklılıkları kapsamında Şekil 2 üzerinden toparlayıcı bir değerlendirmeye tabi tutmakta fayda vardır.



Şekil 2. Şanlıurfa'da Dinî Gruplar

Elde edilen bulgulara göre Şanlıurfa'da sayıca en büyük kesime hitap eden ve etkinlik sahibi olan tarikatlar başta Nakşi ve Kadiri sonrasında ise Rufai dergâhlarının takipçilerinden oluşmaktadır. Cemaatler içinde ise en büyük oranı farklı Nurcu gruplar teşkil etmekte, sonrasında ise Süleymancı olarak anılan grup gelmektedir. Bu sayılanların dışında da tarikat ve cemaat gruplarının bulunduğu fakat bunlara nispetle çok daha düşük sayıda mensuplara sahip oldukları öğrenilmiştir.

Şekil 2'de Şanlıurfa'da her bir etnik grubun içerdiği, bölgede etkin cemaat ve tarikat gruplanmaları isim isim ve daha düşük kesime hitap eden kısım ise "diğer" olarak gösterilmiştir. Bu dinî grupların her bir etnik grup içindeki durumları şekil ile yansıtılmaya çalışılmıştır. Her bir dinî grubun bir diğeriyle ilişki halinde oluşunu bunların şekildeki konumlandırılmalarıyla göstermek amaçlanmıştır. Aslında bu dinî grupların birbirlerine temasla sergiledikleri vaziyet sadece etnik grup içindeki durumlarında değil, bütün bir toplumsal yapı içindeki konumlanmalarını da göstermektedir. Sözgelimi Nakşi grubunun etnik grup (ve toplumsal yapı) içinde var

olan bir diğerk grup ile ilişki halinde oluşu onun şekilde görülen her bir grup ile teması şeklinde anlatılmıştır. Böylece hiçbir grubun toplum yapısı içinde dışa kapalı, içe dönük bir ilişkiler ağını ifade etmediği izah edilmektedir.

Etnik yapıyı sembolize eden dış çerçeve üzerinde dinî grupların oluşturduğu kırılma noktaları ise etnik kimlikte ayrışmaya yol açabilecek bir yoğunlaşmanın bu yapı içinde var olan dinî grupların oluşturduğu bir başka aidiyet vesilesiyle gevşemeye uğraması şeklinde yorumlanarak sunulmuştur. Böylece Şanlıurfa'da dinî grupların sosyo-kültürel bütünleşme yönünden toplumsal yapı içindeki konumları değerlendirilmiştir. Elde edile bulguların yorumlanması ile bu grupların mevcut halleriyle varlıklarının hem etnik gruplar içinde, hem de genel toplumsal yapı içinde ne türden katkılar sağladığı anlaşılmıştır.

3.3.9. Toplum Hayatında Yerel Güç Merkezleri Olarak Aşiretler

Doğu ve Güney Doğu Anadolu Bölgelerinin genelinde etkin olduğu bilinen aşiret yapılanmaları Şanlıurfa'da da oldukça güçlü bir grup şekli olarak varlığını sürdürmektedir. Yapılan görüşmelerin hemen hepsinde bu yapılanmaların önceki dönemlerdeki etkinliklerinin kaybolduğu ifade edilmiş olsa da aşiretlerin Şanlıurfa için siyasi, sosyal ve ekonomik alandaki varlıkları halen belirgin şekilde hissedilmektedir. Öyle ki aşiretlerin kendi içlerinde sosyal dayanışma, evlilik, ortak siyasi tavır, kimi zaman ortak ekonomik çıkarlar, boş zamanlarda birliktelik ve kısmen ortak dinî gruplaşmalar dikkat çeken hususlardandır. Bütün bunların yanında geleneksel giyim tarzında farklılık yaratan bir unsur olarak birçok aşiretin kendine özgü katkılarının olduğu da görülmüştür. Bunlardan en dikkat çekicisinin ise başa takılan puşilerin aşiretlere özgü renkleri ve kimi zaman farklı bağlanma şekilleri olduğu ifade edilebilir. Şehir merkezinde yaşayıp farklı çevrelerle farklı statülerde ilişki halinde olan aşiret mensuplarında bu geleneksel giyim tarzı görülmezken, çevrede yaşayan veya çevreden şehre gelip yerleşerek kır hayatının alışkanlıklarını sürdürenlerde bu giyim tarzlarını sıklıkla görmek mümkündür. Farklı etnik grupların giyim kuşamlarında kültürel motiflerin zenginliğini görmek bir yana, her bir etnik

grup içindeki aşiretlerin de bu konuda kendi içinde küçük farklılıklar arz ediyor olmaları renkliliği epeyce arttıran bir unsur olarak göze çarpmaktadır.

Şanlıurfa'daki farklılıklar ele alınırken etnik grupları esas alan çalışmamızda dini grupların varlığından ve etkinliğinden bahsedilmiştir. İşte etnik yapılar içinde alt gruplar olarak görülen aşiretler ise etnik gruplar içindeki bir ayrışmayı ifade etmenin yanında dini gruplar ile de çok yönlü ve karmaşık bir ilişkiler yumağı oluşturmuştur. Aşiret yapılanmasının toplum genelinde kabul gören birçok olumlu özelliği katılımcılarca dile getirilmişse de çoğu kez sert münakaşalara, kan davalarına ve ayrışmalara sebep olduğu da bilinmektedir. Bu noktada din ile kurulan aşiret ilişkisinin niteliğini anlamak çalışmamız adına ciddi bir merhale olarak kabul edilmiştir.

Aşiretler üzerine yapılan görüşmelerde bu grupların ortak menfaat temelinde hareket ettiklerini, dini bu konuda kesin bir mihenk taşı olarak değil de bir görünüm veya bir kimlik olarak taşıyanların varlığından bahseden katılımcılar olmuştur. Bu katılımcılardan Şanlıurfa merkezde yaşayan kamu görevlisi H de şu konuşmayı yapmıştır.

Feodal güçler (genel olarak aşiretlerden bahsediyor) büyük aşiretlerle mücadele edemediğinden dolayı dini kisveyi bir nevi hazırlık... Kendi yararına göre ittifak kurmak, ilerisi için daha iyi mücadele etmek için bir hazırlık olarak görüyor. Yani buna artık barış süreci mi dersin... İçtenlikle samimi değildir, dini yaşantısında da öyle bir şeyi yoktur, samimi değildir yani. Çünkü yaşantı İslam'la alakalı değil yani. Sözde Müslüman gibi yaşar fakat Müslümanlıkla ilgili şeylerle hiç alakası yoktur. Töre cinayetlerinde, kan davalarında... Bunlar hemen bir şey olduğu zaman kendi aşiretinin menfaati öndeyse dini bir tarafa bırakırlar, dini hükümler ne emrediyor hiç ona bakmazlar. Ve ikinci en önemli konu, yani bu kan davalarında, töre cinayetlerinden sonra esas önemli olan miras hukukunda iddia ediyorum aşiretlerin yüzde doksan dokuzu din konusunda samimi değildir. Çünkü miras hukukundaki uygulamalara baktığımız zaman bunların hiçbiri dinin gerektirdiği şeyi yapmazlar. Yani kadına erkeğin yarısını vermesini emretmesine rağmen, hiç vermezler. Hiç vermeyen bu insanlar ondan sonra yeri geldiği zaman da Müslümanlıkta mangalda kül bırakmazlar. Uygulaması farklıdır fakat o din kisvesini kendi feodal gücünü savunmaya yönelik, onu devam ettirmeye yönelik bir strateji olarak bakarlar.

Bunun üzerine H'ye "Aşiretlerde bir tarikat bağlantısı mı var burada?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Cevabı "Hemen hepsinde vardır. Herkes kendine göre, bazıları aşırı bir şekilde şey yapar, bazıları değil. Ama bütün aşiretler de böyle dindar denecek kadar da değildir. Bazı aşiretler de var laikliği özümsemiştir, cumhuriyetçiliği..." şeklinde olmuştur.

Görüşmelerin genel seyri ve gözlemlerimiz H'nin söylediklerine bir ölçüde katılmamıza sebep olmuştur. Ancak araştırmanın asıl odak noktası olan din ve bütünleşme bağlamında yapılacak değerlendirmelerde grupların dinin genel naslarına karşı tutumlarından ziyade farklılıkların öncelikli ifade edilişi ve dini kabulleniş şekillerinin birlikte yaşam kültüründeki yerine dair veriler daha fazla önem arz etmektedir.

Bu konuda Maruf Erol ile yapılan görüşmede ise aşağıdaki konuşmalar geçmiştir.

Soru: Burada üç farklı etnik grup sayıca birbirlerine yakın olarak bir arada yaşıyor. Bu birlikte yaşayıştaki aidiyet ve kimlik unsuru daha çok neye göre belirleniyor? İnsanlar burada kendilerini nasıl tanımlıyor, bu tanımlama din üzerinden mi, etnik kimlik üzerinden mi aşiret üzerinden mi yapılıyor?

Cevap: Aşiret üzerinden yapılıyor. Burada aşiretçilik çok fazla. Burada kimlerdensin denildiğinde kesinlikle bir eki vardır. Yani bu oğulları, şu oğulları, falan aşiretten... Mesela Badıllı vardır (Kürtler için söylüyorum), ondan sonra Araplarda Naimi aşireti gibi aşiretler var. Mesela yolda geçtiğin zaman birini kenara çek sor kimlerdensin diye, kendine bir aşiret yaftası takar. Aşiretten olmayan da maraba kesimi oluyor.

Erol'un anlattıkları aşiretçiliğin bölgede halen çok önemli bir güç merkezi oluşturduğunu teyit eder niteliktedir. İster etnik kimlik bilinci olsun, ister dinî grup içindeki konumu ya da bir başka özelliği olsun insanların geneli için kendini ve ötekini tanımlamada aşiret aidiyetini geri plana itmemektedir.

Mehmet Erol ile bu konuda yapılan görüşme aşağıdaki gibidir.

Soru: Urfa'da aidiyet konusunda hangi değerler esas alınır?

Cevap: Urfalı kendisini genellikle kendi ailesiyle tanımlar.

Soru: Bu durumda bir aşiret bilinciyle mi tanımlanır demeliyiz.

Cevap: Genellikle... O daha kırılmadı.

Soru: Aşiret bilinci etnik bilincin önündedir yani?

Cevap: Tabii.

Şanlıurfa'nın ilçeleri içinde Diyarbakır'a sınır olan ve nispeten farklılık ihtiva eden Siverek'te iki din adamı ile yapılan görüşmede aşiret konusu ile ilgili aşağıdaki konuşmalar yapılmıştır.

Soru: Buradaki aşiretler hakkında ne söylersiniz?

Din Görevlisi A Cevap: Aşiretlerin sayısı çok fazla burada. İki yüz otuz iki bin nüfusumuz var, iki yüz otuz iki binin iki yüz bini birbirimizi tanıyoruz.

Soru: Ağırlıklı olarak hangi aşiretler mevcut?

Din Görevlisi A Cevap: Bucak aşireti adı altında toplanan aşiretler var, bir de kendi isimleriyle anılanlar... Yani iki türlü aşiretlenme var: Biri çatı altında birleşme, diğeri de ferdi olarak aşiretler. Mesela biz Hamidanoğlu aşiretine mensubuz. Tüysüz aşireti var...

Soru: Siz de bir çatı altında mısınız?

Din Görevlisi A Cevap: Evet, Bucak aşireti çatısı altında. Sayacaklarımın hemen hemen hepsi Bucak aşiretindedir. Tüysüzler var, İzollar var... İzollar da daha önce öyleydi, şimdi Bucak'tan ayrı oldular. Kırvar var, Kırvar da kendine özgü bağımsız bir çatı. Türkan var, başka kim vardı?

Din Görevlisi B Cevap: Aşiret üç tanedir... İzol, Kırvar, Bucak.

Din Görevlisi A Cevap: Bunlar çatıdır. Diğerleri bunların altındadır.

Soru: Aşiretler arasında kız alıp vermeler yaygın mıdır? Bir sıkıntı oluyor mu bu konuda?

Din Görevlisi A Cevap: Evet yaygın, sıkıntı olmuyor.

Soru: Aynı aşiretten evlilik daha mı kolay olur?

Din Görevlisi A Cevap: Değişiyor. Aynı aşiretten evliliği kız istemiyorsa ya da erkek istemiyorsa olmuyor.

Soru: Burada farklı cemaat gruplarının, farklı etnik grupların ve farklı aşiretlerin bir arada huzur içinde yaşayabilmesinin en önemli sebebi sizce şunlardan hangisidir? Din, kanunlar, Urfalılık bilinci, Sivereklik bilinci, ortak kültür.

Din Görevlisi A Cevap: Hepsi etkilidir ama siz en önemlisini soruyorsunuz...

Din Görevlisi B Cevap: Birinci etken aşirettir. Mesela bir kavga olacaksa, o aşiretin büyüğüne müracaat edilir. O, iki tarafı da çağırır, barıştırır bırakır.

Soru: Yani aşiret yapısı olmasa biraz daha problem olabilir mi?

Din Görevlisi B Cevap: Evet. Başta büyükler olunca o işin önünü hemen kesiyorlar.

Din Görevlisi A Cevap: Hocamın dediğine tamamen katılıyorum, ben en başta onu diyecektim ama hocam hem yaş olarak hem hayat tecrübesi olarak benden daha fazla. Bence de aşirettir yani. Birisi kötü bir şey yapacaksa onu iki sefer düşünüyor. Benim büyüğüm ne diyecek, benim aşiretim ne diyecek...

Görüşmelerde anlatılanlar S.Ahmet Arvasi'nin Anadolu'nun doğusunda yer edinmiş şeyhlik, ağalık, beylik müesseseleri üzerine yıllar önce yazdıklarıyla örtüşür niteliktedir. Arvasi, bu unvanların Doğuda bir müessese kapsamındaki varlıklarının asla Batılı feodal anlayıştaki "serfler – senyörler" kavramlarıyla kıyaslanmasının

mümkün olmadığını, bunların bir çeşit “toplum liderliği” çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir (2009: 38). Arvası'nın düşüncelerini teyit eder nitelikte çok sayıda misale rastlanmıştır. Bu konu üzerine yapılan çalışmalar içinde Muhtar Mehmet Deniz ile yapılan görüşmede “Urfa toplumunda insanları bir arada tutan temel değer size göre nedir?” sorusu sorulmuştur. Alınan cevap ise ”Aşiret olmasıdır. Aşiretler birbirine saygı, sevgi, kız alma, kız verme, kirvelik var Şanlıurfa'da, güney doğuda. Bugün bir köyde bir aşiret olsa, o insanlarla tüm içli dışlı olursun.” şeklinde olmuştur.

Kendisi de Badıllı aşiretine mensup olan Abdulkadir Badıllı ile aşiretler konusunda yapılan konuşma ise şu şekildedir:

Soru: Şanlıurfa'da aşiret olgusuyla toplumsal birlik arasındaki ilişki nasıldır sizce? Aşiretler toplumsal yapıda ayrışmalara sebep oluyor mu, toplumsal bütünleşmeye nasıl etki ediyor?

Cevap: Bilhassa eskiden –şimdi o kadar değilse de- bir aşiretin reisi var, beyi var. O ne derse onun emrinden çıkılmaması lazım, eğer ben aşirettenim diyorsa... Şimdi bu hayli bozuldu, neredeyse herkes kendi ihtiyarına kalmış. Ama bir hürmet ettikleri kimse varsa onun dediklerini yapıyorlar. Zaten çoğu okumamış kimseler, köylü... İctimai meselelerde toplumu birleştirmeye engel olabiliyor. Eskiden benim amcam vardı, Badıllı Bekir Bey, herkes ona bağlı, o ne derse herkes onu yapar. Ama şimdi öyle değil. Şimdi onun torunları var, onlar eskisi gibi değil yani. Onun için aşiretlik maalesef eskisi gibi değil. Mesela İzol aşireti, o da yüz parça. Herkes kendi kafasına göre bir şeyler yapıyor. Çok büyük bir aşiretler var ama onlar da parçalara ayrılmış.

Faydası da olabilir, zararı da olabilir. Eğer müspet yönde hareket ederlerse aşiretler, aşiret reisliği müspet yönde devletle, hükümetle birlikte olma fonksiyonları olabilir. Ama şimdi eskisi gibi değil, çok az bir şey kalmış. Belki yüzde on kalmış.

Elbette ki zaman içinde aşiret bilincinde ciddi bir zayıflama görülmüştür. Bu beyan bütün görüşmecilerin de kabul ettiği bir noktaya işaret etmektedir. Ancak Badıllı'nın üzerinde durduğu bir başka nokta sosyo-kültürel bütünleşmeye yönelik katkıları düşünüldüğünde aşiretlerin olumlu olduğu kadar olumsuz etkilerinin de olabileceği yönündedir. Her ne kadar Şanlıurfa örneğinde bu durum genel olarak bütünleşmeden yana tezahür etmişse de teorik olarak böyle bir etkinin varlığı inkar edilemez.

Buradan hareketle aşiret yapısını sosyolojik zeminde daha teferruatlı olarak inceleyebilmek adına Weber'in irdelediği “kuruluş” ya da “müessese” kavramları üzerinden mülahazalarda bulunmak faydalı olabilir. Weber'e göre kuruluş her şeyden

evvel bir sosyal ilişkiler düzenidir. Bu düzen başta yönetici veya liderin bulunduğu, belirlenmiş kurallar çerçevesinde idari memurların görev ifa ettiği sistem kapsamında değerlendirilmektedir (2011: 33). Güç, otorite ve egemenlik ilişkilerinin rol oynadığı grupları Weber, siyasi ve dini gruplar şeklinde ayırmıştır. Her ne kadar siyasi kuruluştan bahsedilirken akla ilk gelen devlet ya da daha alt ve üst siyasi organizasyonlarsa da, belli bir gücü kullanarak varlığını idame ettiren, organize olmuş, güç kullanımı ve amaçların gerçekleştirilmesi için görevlilerin kullanıldığı yapılara da siyasi kuruluş denilebilir. Öyle ki bu gruba köy toplulukları veya aşiret yapılanmaları da dâhil edilebilir.

Siyasi kuruluşların organizasyona özel egemenlik alanı, güç ve otorite ilişkileri dini kuruluşlarda aşkın olan ile irtibatta veya manevi mecradaki kazanım ilişkileri ile temas eder. Bu temasın dini örgütlenmeyi hayata geçiren noktası Weber’de şu cümle ile ifade edilir: “Önemli olan bu kazanımlardan yoksun kılınmanın, insanlar üzerinde manevi egemenlik kurmanın temelini oluşturabileceği gerçeğidir (2011: 45).” Şekli ne olursa olsun bir kuruluştaki egemenlik alanı ve otorite ancak ve ancak belli bir güdüleme ile hayat bulabilir. Bu güdüleme fiziki, sosyal, siyasi, ekonomik, psikolojik ya da manevi bir tehditle kendini hissettirebilir. Aslolan bir çıkarın varlığı ve onun sağlayacağı güdülenmişlik halidir.

Şanlıurfa örneğinde toplumun kahir ekseriyetine yayılmış olan aşiret yapısı siyasi ve dinî kuruluş özelliklerini de kimi zaman aynı anda ihtiva eder. Bu birlikler bir lider, görevli, amaç ve çoğu kez coğrafi bölge unsurlarını sergileyerek siyasi kuruluş olmanın çoğu niteliğini haiz iken, kimi zaman da mistik bir silsileye nispetle yahut seyitlik iddiasıyla dini bir kuruluş kimliğini de taşırlar. Bunlardan Gürpınar ailesi ya da aşireti (bölgede her ikisi de kullanılmakta) ve Naimi aşireti her iki kuruluş tipini de yansıtan taraflarıyla öne çıkanlardandır.

Siverek ilçesinde yapılan görüşmenin aşiret yapılanmaları ile ilgili kısmında din görevlisi A, Siverek’te bulunan ancak Şanlıurfa’nın merkezinde de önemli bir ağırlığa sahip olan Gürpınar ailesi ile ilgili de şunları söylemiştir.

Din Görevlisi A: Bir de Gürpınar var. Şuan milletvekilimiz Sayın Kasım Gürpınar...

Soru: Ama Gürpınar aşiret değil diye biliyorum, doğru mu?

Din Görevlisi A Cevap: Aşiret değil derken şu şekilde. Şeyhlik... Onların müridi diyorlar kendilerine, aşiret gibi bir şey yani, fark etmiyor. Topluluk, yani bir çatı o da.

Aşiret yapısı ve din ilişkisinin iç içe geçtiği aşiretlerden Naimi aşireti önde geleni İsmail Demir ile kendi aşireti ve Şanlıurfa'daki genel aşiret yapılanması üzerine aşağıdaki konuşmalar yapılmıştır:

Soru: Öncelikle aşiretiniz hakkında biraz bilgi verir misiniz?

Cevap: Aşiretimizin adı Naimi aşireti fakat bizim aşiretimiz Peygamber efendimiz (S.A.V.) soyundan gelme bir aşirettir. Bizim ana dilimiz Arap dilidir. Biz senelerden beri devletten yana tavır almışız, bizim Harran'da, Akçakale'de, Ceylanpınar'da, Silvan'da, merkezde aşiretimiz dağılmış vaziyette. Fakat bizim ağırlığımız merkezde. Tahmin ediyorum nüfusa baktığımız zaman 25000 – 30000 nüfusa sahibiz.

Soru: Urfa'da mı?

Cevap: Evet. Bizim Urfa ve ilçelerinde, hatta ve hatta komşu illerde bizim aşiretimize herkes tarafından saygı duyulmaktadır. Kavgalarda biz barışçı olarak barışa (araya) girebiliriz, bize saygı var herkes tarafından.

Soru: Bu saygı nerden geliyor?

Cevap: Peygamber efendimizin sülalesinden olduğumuz için bütün herkes bize hürmet ediyor, saygı gösteriyor. Ama biz bunu söylerken her türlü dört dörtlük de değil ama aşiret olarak, Naimi aşireti dediğiniz zaman herkes bu aşirete saygı göstermektedir.

Soru: Urfa'da bir feodal yapı, aşiret yapısı var. Bu konuda düşünceleriniz nelerdir?

Cevap: Feodal yapı, benim anladığım kadarıyla daha önceden, kırk- elli sene önceden devam edegelen aşiretin feodal yapısıdır. Bu feodal yapı bugünkü ortamda hemen hemen yıkılmıştır. Neden yıkılmıştır? Artık herkes okul okuyor, herkesin bilgisi var, herkesin kendisine göre bir düşüncesi vardır. Bana sorarsanız feodal yapının içinde zararlı olan şeyler var, bir de faydalı olan şeyler var.

Soru: Zararlı olanlar neler?

Cevap: Zararlı tahakkümdür. Şimdi diyelim ben Naimi aşiretinin ileri geleniyim. Ben ona zulmederim, başkasına zulmederim veya benim aşiretimin bir ferdi başka bir aşiretten kan işlediği zaman, adam öldürdüğü zaman, o aşiret o öldüreni aramaz, beni arar. Der ki "bunların ...'sini söndürelim, öldürelim, bu aşiret çöksün". Bunlar kötü yanları. Ama iyi yanlarına geldiğin zaman, bizim aşirette bir adam hasta düştü, Ankara'ya gitmesi gerekiyordu, benim bu konuştuğum on sene - yirmi sene evvel, parası yok ama biz aşiret olarak toplayabiliyoruz. Bu adam trafik kazası yaptı arabası gitti, biz aşiret olarak kendi aramızda topluyoruz, ona yardımcı oluyoruz. Adamın evi yandı, biz aşiret olarak topluyoruz, ona yardımcı oluyoruz. Bunlar da iyi yanlarıdır.

Soru: Peki bu dayanışma ruhu o aşireti toplumun bütününden ayırmaz mı?

Cevap: Yok, ayırmıyor. Eğer aşireti yöneten insanlar iyi düşünüyorlarsa daha pekiştirir. Diğer aşiretlerle de kontakt kurar daha da iyi olur.

İlgili konuda daha teferruatlı yerel bilgiye ulaşabilmek adına katılımcılar ile uzun görüşmeler yapılmıştır. Katılımcılardan Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Altıparmak ile aşağıdaki konuşma yapılmıştır.

Soru: Dinin burada feodal yapının etkisini biraz daha hafiflettiği söylenebilir mi?

Cevap: Muhakak olmuştur. İnsanlar da artık bıktı. Feodal güçler de eski etkisini kaybediyor. İnsanlar dinin sunduğu o sosyal adaletten, eşitlikten yanalar. Tıpkı Kâbe’de gördüğümüz gibi farklı renkler, zengin, fakir bir arada olmak... Mesela varoşlarda yaşayan insanların, fakir insanların tek dayanak noktası dindir. Hiçbir sistem din kadar fakir, gariban insanları muhatap almamıştır. Peygamberin yaşam öyküsü meydandadır. Mescide girdiği zaman ilk olarak fakirlerle konuşur. Dinin gelişinin nedenlerin biri de ekonomidir. Ekonomik dengeleri gözetir. Mesela Kur’an’da bir ayette diyor ki: “Senden sorarlar, ey resul: Allah yolunda neleri dağıtalım? Onlara de ki: İhtiyacınızın fazlasını dağıtın.”⁸

Aşiretçilik anlayışının sosyo-kültürel bütünleşme önünde prensipte bir ayrışma unsuru olarak varlığı aşiretin yapısı, amacı, işleyişiyle açıklanabilecek bir husustur. Türkiye’de din sosyolojisinin önemli isimlerinden olan Yumni Sezen de eski çağların şartları gereği ihtiyaç duyulmuş olan aşiret yapılanmalarının İslam toplumlarında halen tam olarak terkedilmemiş olduğundan bahsederken, bu grupların tarihte görüldüğü şekliyle bağımsız aşiret yapılanmaları şeklinde olmasa da toplum içinde aşiret bilincinin veya ruhunun halen sürdüğünü ifade etmiştir. Bunun izdüşümlerinin de siyasal seçimlerdeki bölgecilik tavırlarıyla açık şekilde görüldüğünü anlatmıştır. Böylece İslam toplumlarında milletleşmenin ve ümmetleşmenin tam olarak gerçekleşemediği neticesine varmıştır (2004: 10). Meseleyi Şanlıurfa özelinde değerlendirirken Sezen’in bahsettiği, toplum içinde aşiret bilinci veya ruhunun haricinde eski çağlardaki aşiret anlayışlarına çalan yapılanmalardan da bahsetmek gerekmektedir. Zira Şanlıurfa bu konuda, eski çağ etkinliğini kaybetmesine rağmen aşiret anlayışının halen kuvvetle devam ettiği bir sahadır. Yine Sezen’in bahsettiği aşiret anlayışı sebebiyle ümmetleşememe ve milletleşememe meselesi genel İslam toplumu içinde Şanlıurfa’da da önemli ölçüde karşılık bulmasına rağmen İslam’ın kimi zaman özden uzak ancak gelenek – inanç karmaşıklığında bir kimlik bilinci şeklinde toplum üzerindeki görünümü burayı özel bir noktaya da taşımıştır. Bu

⁸ Bakara Suresi 219. Ayet: Sana içki ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki; Onların ikisinde de büyük günah vardır. İnsanlara bazı yararları varsa da günahları yararlarından büyüktür. Sana Allah yolunda ne vereceklerini sorarlar. De ki; «İhtiyaçlarınızdan artakalanımı verin!» Allah size ayetlerini bu şekilde açıklıyor ki düşünesiniz.

bağlamda mistik anlayışın toplumsal taşıyıcıları olarak tarikatlar ve cemaatler özde ayrışma unsuru olan aşiretçilik için (aynen etnik kimlikte olduğu gibi) bir törpüleme vesilesi olarak rol almışlardır.

Weber'in geleneksel otorite tarifindeki, geçmişten gelen kural ve güçlerin kutsiyeti iddiasına karşılık bulma durumunda tesis edilen egemenlik türü (2011: 69) Şanlıurfa'daki aşiret yapılanmasıyla çoğu noktada kesişmektedir. Yasal otoritede hizmeti ifa eden memurlar grubunun karşılığında geleneksel otorite türünde maddi ve manevi olarak karşılık alan hizmetkârlar yer almaktadır. Bunlar ağanın ya da aşiret reisinin tarım, hayvancılık, ticaret işlerinde ve özel hizmetinde yardım aldığı kişilerdir. Çoğu kez bu hizmetkârların işleri yasal otoritedeki memurlar grubunun iş tanımlarında olduğu gibi net bir karşılığı olmasa da nitelikleri doğrultusunda otoritenin hizmetinde birkaç işi birden yürütebilmektedirler. Geleneksel otoritenin saf türünde yasal otoritenin memurları için bahsedilen şu özellikler Weber'e göre mevcut değildir (2011: 72):

- a) Net olarak tanımlanmış, şahsi olmayan kurallara bağlı bir yetki alanı;
- b) Rasyonel biçimde kurulmuş bir ast-üst ilişkisi;
- c) Özgür sözleşme temeline dayalı düzenli bir atama ve yükselme sistemi;
- d) İşin düzeni gereği olarak teknik eğitim;
- e) Tipik olarak parayla ödenen sabit maaşlar.

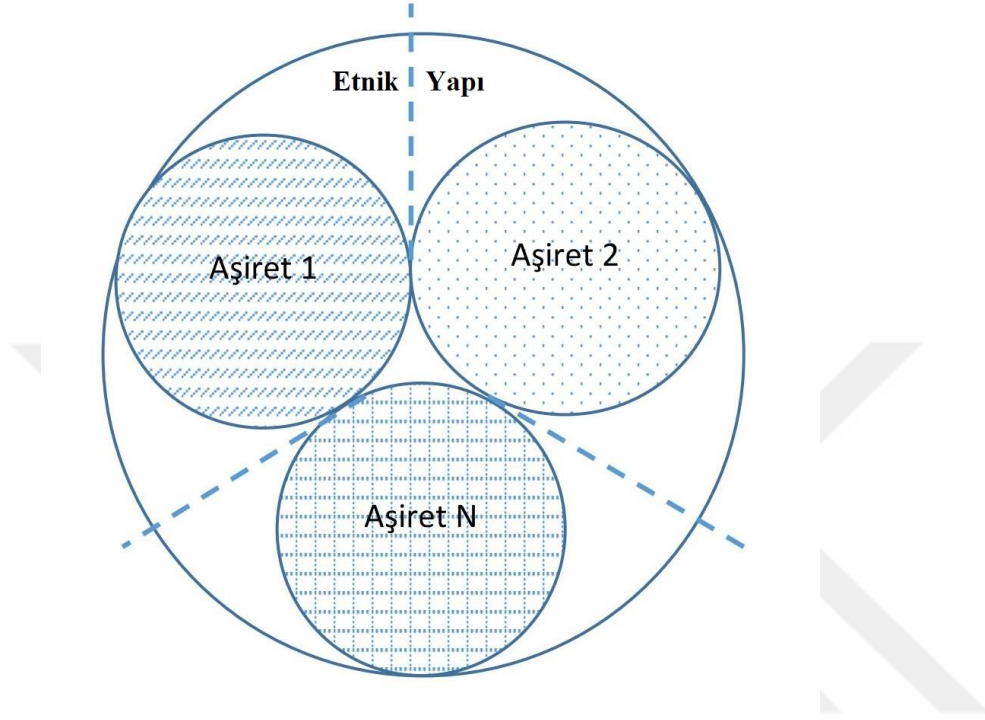
Weber'in sıraladığı bu maddeler Şanlıurfa'daki aşiret ve aile toplulukları için de çoğu noktada benzerlikler arz eder. Önceki satırlarda da ifade edildiği gibi iş tanımlarında ve yetki alanında çok da belirgin ve kurallara bağlı bir yapı görülmeyebilir. Önce dönemlerde belki o kadar bir belirgin varsa da günümüzde gelinen nokta böyle bir yapıyı mümkün kılmamaktadır. Ancak özellikle kırsal kesimde zamana ve işin durumuna göre aşiret içinde iş gören şahıslar farklı görevler ifa edebilmektedirler. Söz gelimi şoförlük yapan bir kimse, korumalık görevini de üstlenebilir ya da otoritenin istediği çok daha başka bir görevi de yerine getirebilir. Keza tarlada çalışan bir tarım işçisi aşiretin çıkarları gereği taraf olunan bir siyasi partinin seçim bürosundaki bir işten ya da bölgedeki benzer işlerinden sorumlu tutulabilir.

Ast üst ilişkileri rasyonel bir sistematikten öte aşiret reisine soyca yakınlık, sadakat seviyesi ve grup içindeki güç durumu gibi etkenler ile belirlenir. Aşiret içindeki konum ise benzer unsurlar ve zaman içindeki tutumlar ile değişim gösterebilir. Yasal otoritedeki teknik eğitim Şanlıurfa'da bahsedilen geleneksel otorite etrafındaki yapılanma için çok istisnai durumlarda söz konusu olabilir. Tipik olarak parayla ödenen maaşlar söz konusu değilse de bu durum kimi zaman yerini aşiret önde gelenlerinin ihtiyaç sahiplerine verdiği maddi destekler ve aşiret içindeki dayanışma ile veya aşiret mensuplarına sağlanan özel imkânlarla ifade edilebilir.

Otoritenin geleneksel görünümü hakkında yine Weber'in geleneksel otoritenin temel dayanağının ve meşruiyetinin geleneğin bizatihi kendisi olduğu yönündeki izahatı ile daha net bir sonuca gitmek kolaylaşmaktadır. Öyle ki otoritenin eylem ve kararlarında geleneğin sınırlarını zorlaması kendi meşruiyetini sıkıntıya sokabileceği için ancak geleneğin yine kendisine tanıdığı ölçüde şahsi iradesini dilediğince ortaya koyabileceği bir imtiyaz alanına sahip olabilecektir. (2011: 69-70). Keza Şanlıurfa örneğinde aşiret reisleri egemenlik alanlarını doğuştan gelen bir yetki ile hazır bulsalar dahi bu egemenlik alanlarının kapsamı ve etkinliği hususunda maddi ve manevi birçok unsur otoritenin tezahür sürecinde zaman içinde farklı şekillerde rol alabilecektir. Tam da bu noktada geleneğin, örf ve âdetin keskin çizgileri geleneksel otoriteyi de kuşatmaktadır. Bilhassa toplumun en yüksek seviyede hassas olduğu ırz, şeref, namus, kız alıp verme adetleri, can güvenliği, mal paylaşımları gibi konularda geleneksel kabullerin aksine tutumlarda bulunma lüksü geleneksel otoritenin meşruiyetini kati şekilde tehdit edebilecektir. Geleneksel otoritenin muteber vaziyeti geleneğin çerçevesinin dışına çıkıldığı anda hem kendi egemenlik alanı içinde hem de diğer geleneksel otoriteler nezdinde kaybolacak ve maddi gücün dışındaki anlamını yitirebilecektir.

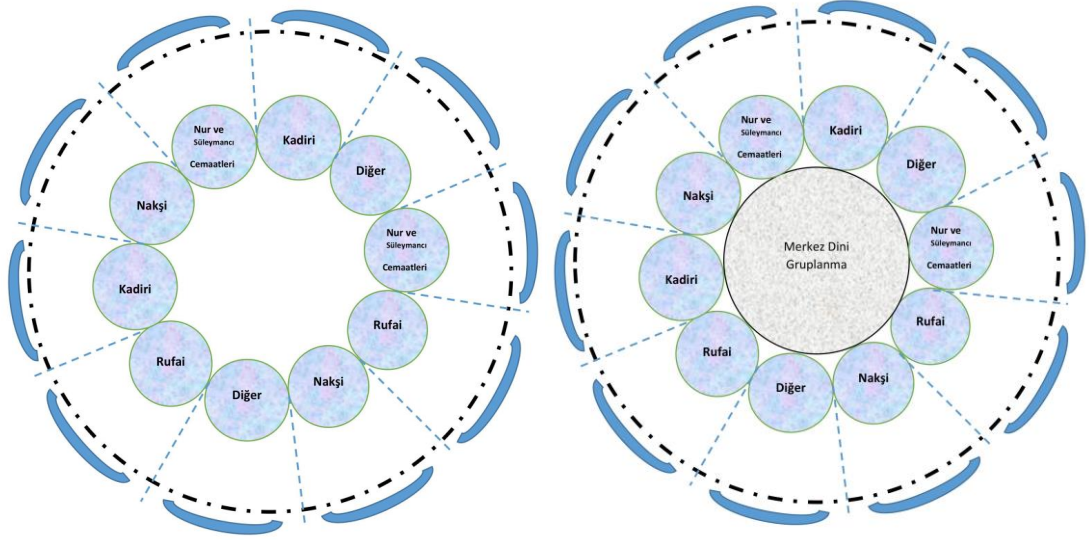
Buraya kadar yapılan açıklamalar ve teorik bağlantılardan sonra aşiretlerin sosyo-kültürel bütünleşme yönünden etnik yapılar ve dinî gruplanmalar ile ilişkilerine değinerek bulguları yorumlamakta fayda görülmektedir. Bu meyanda her bir aşiretin bir etnik bir kökenden geldiği düşünüldüğünde, Şekil 3'te de görüldüğü üzere aşiret aidiyetlerinin etnik kimlik bilincinde bir kırılmaya sebep olacağı, hatta bulguların gösterdiğine göre çoğu kimse için etnik bilincin dahi önünde yer alacağı

söylenbilir. Aşiretler arasındaki kız alıp verme, dostluk, akrabalık ilişkileri de bunların örneğimiz için bir ayrışma vesilesi olmadıklarını göstermektedir.



Şekil 3. Şanlıurfa’da Etnik Yapı İçinde Aşiretler

Din olgusunun derinlikli görünüm aldığı Şanlıurfa’da aşiret yapılanmalarıyla tarikat ve cemaat aidiyetleri arasında da bir ilişki olduğundan bahsetmek de gerekir. Daha önce etnik kimlik bilinci üzerindeki etkilerinden bahsettiğimiz dinî alt grupların benzer etkiyi aşiret aidiyetleri üzerinde de yaptığı söylenebilir. Ancak burada aşiret aidiyeti etnik aidiyetten daha keskin olduğu düşünüldüğü için bu etkinin aynı derecede vuku bulduğunu söylemek hatalı olabilir. Buna rağmen dinî alt grup aidiyetlerinin aşiretçilik üzerinde değişen oranlarda kırılma alanları oluşturduğu



Şekil 4. Şanlıurfa'da İçerdikleri Dinî Gruplara Göre Aşiret Yapıları

Şekil 4'te dinî alt grup aidiyetlerin aşiret kimlikleri üzerinde yarattığı kısımlar gösterilmeye çalışılmıştır. Burada iki tip aşiret yapısı olduğuna dikkat edilmelidir. Merkezinde dinî bir gruplanma olan aşiret tipinde atfedilen dinî niteliğin veya karizmanın odağında aşiret büyüğü ve ailesi bir çekim merkezi olarak belirlemektedir. Merkezinde dinî bir gruplanma görülen aşiret yapılarında da diğer tarikat ve cemaat mensuplarına rastlamak mümkünken, özellikle aşiret büyüğüne yakın olan aşiret mensuplarında merkez dinî gruplanmanın etkisi çok büyük oranda etkili olmaktadır. Öyle ki bu etki, mensuplarını hem aşiret hem de dinî alt grup bilinciyle iki şekilde kuşatmakta, bağlılığı hat safhaya taşımaktadır.

3.3.10. Farklılıkları Cem Eden İbrahimi Kimlik: Urfalılık

Araştırma süresince gerek Şanlıurfa içinde, gerekse dışında kendini Urfalı olarak tanıtan insanlarla yapılan sohbetlerde genellikle aynı motiflerle bezeli bir anlam dilinin kullanıldığı bilhassa dikkat çeken hususlardan olmuştur. Ne konuda konuşulursa konuşulsun kullanılan üslubun, öne alınan değerlerin ve genel yaklaşım

tarzlarının birçok ortak noktayı ihtiva etmekte olduğu görülmüştür. Zaza, Arap, Kürt, Türk ve diğerleri konuşmalarda öncelikle Urfalı olarak rol almış, bahis açıldığında kendini daha teferruatlı olarak tanıtmıştır. Katılımcıların kahir ekseriyetinin ifadeleri ve gözlemlerimiz, bu insanların genel olarak dinlerinin, dillerinin, aşiretlerinin ve cemaat-tarikat mensubiyetlerinin Urfalılık kimliğiyle çatışmayan, bu kimliğin çatısı altında kendilerine hoşgörüyle yer bulan aidiyet unsurları olarak boy gösterdikleri yorumuna ulaşmamıza sebep olmuştur.

Geertz, Fas ve Endonezya üzerine yapmış olduğu karşılaştırmalı antropolojik çalışmada bu ülkelerden bahsederken bir ara cümlede “koyunlar bile Faslı görünür, yanardağlar bile Endonezyalı gibidir (2001: 32)” şeklinde bir ifadeye başvurmuştur. Şüphesiz Geertz’ın bu vurgusunun işaret ettiği yol abartıya teşne bir hikâyeleştirmeden ziyade sembolizmin tavassutuyla yoğun betimlemeye (*thick description*) destek kabilindedir. Benzer şekilde bizim de araştırmamız esnasında maddi ve manevi kültür unsurlarının her zerresine sirayet ettiğini fark ettiğimiz Urfalılık kimliği abartıdan azade şekilde hemen her alanda kendini açıkça gösteren bir birleştirici unsur, genel aidiyet ifadesi yahut sığınak gibidir.

Her ne kadar etnografik yöntem kullanılarak yapılan bir çalışmaya başlarken bütün ön yargılardan ve saha ile ilgili öngörülerden uzak durmak lazımsa da Şanlıurfa’nın içinde bulunduğu bölgenin genel şartları sahaya inmeden önce bilinmekteydi. Oysaki bu çevre şartlarına rağmen bölge içinde Urfalılık kimliğiyle anlam kazanan, kendine özgün bir yol çizmeye yol açan birçok husus bizim için şaşırtıcı denebilecek anlayışlara ulaşmamızı sağlamıştır.

Gözlemlerimize, insanlarla olan günlük iletişimimizin sunduğu verilere ve bize anlatılan birçok vakıya ek olarak yapılan derinlemesine görüşmelerde katılımcıların anlattıkları yorumlarımızı derinleştirmeye katkı sağlamıştır. Bu hususta Yrd. Doç Dr. Ahmet Kaya ile yapılan sohbet esnasında geçen konuşmalar şu şekildedir:

Soru: Etnik farklılığın ve dinî birliğin olduğu başka şehirler de var Urfa çevresinde. Belki de bu bölgelerde bu bütünleşme, hoşgörü ortamı Urfa’daki kadar belirgin değil. Ve terör olgusu bu bölgelerde daha sık görülmüştür. Sizce Urfa’yı farklı kılan nedir?

Cevap: Urfa’da dine bakış, dinî yaşayış bu durumu etkileyen faktörlerden bir tanesi. Gelenek görenekle bezeli bir din anlayışları olsa bile bu onların bütünleşmesini

sağlıyor. Diğer bir sebep olarak Urfa'nın verimli topraklara sahip olması, çalışan insan sayısının fazla olması sayılabilir. İnsanlar diğer şehirlere göre daha fazla işiyle gücüyle ilgileniyorlar.

Yrd Doç Dr. Ömer Faruk Altıparmak ile yapılan görüşmede de Şanlıurfa ve Urfalılık kimliği konusunda etraflı bilgiler elde edilmiştir. Dinin ve din âlimlerinin toplumun uhrevi hayata hazırlanması konusundaki telkinleri ve dolayısıyla günlük hayatta daha dikkatli hareket etmeleri konusunu Urfa özelinde değerlendirip, aslında komşu il Diyarbakır'da da bu etki alanı içine giren kişilerin benzer tutumlara sahip olduğunu anlatmıştır. Buradan hareketle kendisiyle aşağıdaki konuşmalar yapılmıştır.

Soru: Hocam, tam da bu noktada şunu sormak isterim. Diyarbakır dediniz, bu misal biraz daha genişletilebilir. Mardin diyebiliriz, Siirt denebilir, Hakkâri ki tasavvufun Anadolu'ya girdiği kapıdır. Bu bölgelerde de dine ve din adamlarına saygı yüksektir diye bilinir. Aynı şekilde bu bölgelerde de farklı etnik gruplar bir arada yaşamaktadır ve zaman zaman buralarda şiddetli terör olayları ve terör örgütüne katılım görülmektedir. Şanlıurfa ile bu bölgeleri kıyasladığımızda günlük hayata yansımaları bakımından dinin etkin gücü, bütünleştirici gücü açısından fark nedir?

Cevap: Benim kanaatime göre o bölgelerde terör olaylarının tırmanışı biraz da halkın korkusundan kaynaklanıyor. Şanlıurfa'da Araplar, Kürtler ve Türkmenler (yani Türkler) bir arada yaşar. Ancak hiçbir zaman bunlar etnik kimlikleri münasebetiyle toplumda en etkili benim iddiasında değildir. Bunlar biraz da dış mihraklıdır. Mesela ben Arap kökenliyim ama özellikle Araplarla da ilgilenmiş falan değilim.

Altıparmak'ın ifadeleri Şanlıurfa'nın sağlık olmayan coğrafi konumu sebebiyle tarihi süreç içinde terör örgütünün bu şehrin çevresinde kırsal yapılanmasına giremediğini hatırlatmıştır. Bu noktadan hareketle kendisine, “Şanlıurfa'da coğrafi şartların devletin tahakküm edici gücünü hissettirmeye daha müsait olması sebebiyle insanlara dışarıdan müdahale olmuyor ve hür iradeleri ortaya konuluyor diyebilir miyiz?” sorusu yöneltmiştir.

Cevap: Evet. Özellikle son 10 -12 yıl içerisinde toplum biraz rahatladı. Neden rahatladı? O eski Ergenekon zihniyetinin etkileri vs. ortadan kalktı. Bu yakınca da toplum kendiliğinden bir dine yönelik mecburiyetinde kaldı. Mesela Şanlıurfa'da az da olsa Alevi nüfus da vardır. Benim de Alevi arkadaşlarım var, konuşuyoruz. Bu bahsettiğimiz zihniyet onları da ötekileştirerek dışlamıştır.

Soru: Şanlıurfa'da sıklıkla söylenegelen bir husus var: Bu bölgenin peygamberler şehri oluşu. Sizce bu durumun Urfa üzerinde bir etkisi var mı?

Cevap: Bir toplum içinde bir peygamberin yaşamış olduğunu kabul etmek, o toplumu bahsedilen Peygamberin hatırasına yanlış yapmayayım, ayıp olmasın duygularına iter. Dolayısıyla bunu organize ve bir bütün olarak toplum tam manasıyla benimsemiştir gibi söyleyebileceğimiz gibi tersi de olabilir. Mesela Konya'da bir veli olarak Mevlana... Urfa'da da İbrahim peygamber vardır. (Şaka ile karışık olarak) Bizi Hz. İbrahim kurtarıyor, Konya'yı Mevlana kurtarıyor. Konya ile Urfa'nın her ikisinde de geleneksel

din anlayışı vardır. Bak mesela Konya hoş bir yerdir, Konyalılar iyi insanlardır, tatlı insanlardır ama Konya'da İslami bilinç ve şuur düzeyleri –bizim Urfa'da da öyledir–şeklidir. Bu babadan gelir, mesele gelenekseldir. Ama geleneksel olsa bile vardır. Bir başka bir şey de geleneksel olarak bulunabilirdi.

Ayrıca Urfa'da şöyle bir durum da vardır. Mesela Urfa'da salt bir komünist göremezsiniz. En komünistinin bile babası Nakşidir, Kadiridir... Babasından çekindiği için hiçbir şey söyleyemez. Fakat aslında söyleyememesi korkudan değil dini benimsediğindedir.

Altıparmak, Şanlıurfa'nın gelenekselleşmiş ama şuur olarak da toplumda yer edinmiş İslami kimliği ve Hz. İbrahim ile kurulan ilişkisinden yola çıkarak birlikte yaşam kültürünün oluşumuna dair anlatımlarda bulunmuştur. Bu durum İl müftüsü İhsan Açık ve ilçe müftüleri ile yapılan grup görüşmesinde toplumla sürekli irtibat halinde olmaları sebebiyle çalışmamızın geniş olarak ele alınmıştır. Görüşmelerin kayda alınan kısımlarında aşağıdaki konuşmalar geçmiştir.

İ.A. Cevap: Urfa'da hep farklı kültürler yaşamış ama üst kültür daima tevhid olmuş burada. Üst kültür İslam olmuş. Ve o kültür de çok baskın olduğu için burada ırki ayrımlar veya düşünsel ayrımlar veya kabile, aşiretçilik duyguları hiç ayrımcılık oluşturmamış. Çünkü üstte güçlü bir kültür var ve mesela o yüzden burada yıllar önce burada Yahudi, Ermeni ve farklı ırktan ve dinden insanlarda yaşıyormuş fakat şuan da burada aktif bir kilise yok. O yüzden burayı bir Mardin gibi, Hatay gibi düşünemezsiniz. Ben Mardin'de de görev yaptım. Mardin'de halen canlı bir Süryani hayat devam ediyor. Canlı kiliseler devam ediyor. Hatay dersiniz yine öyle. Hatay'da mezhebi farklılıklar var. Alevi kültürünün farklı versiyonları var, canlı şekilde işliyor. Bu muhitte farklı olarak öne çıkan bir Alevi'lik de yok. (not: bölgeden Alevi nüfusun varlığı biliniyor ancak toplumsal bütünleşmede İslam'ın etkisi adına aksi yönde etki eden ya da bir farklılık sunan bir Alevi inancının olmadığından bahsediliyor) Öne çıkan Hristiyanlık, bir Yahudilik de yok. Burada hep üst kültür İslam olmuştur, Müslümanlar da burada üç ırktan oluşmuştur. Bunlardan bir tanesi Araplar, bir tanesi Kürtler, bir tanesi de Türkler. Bunların da hatta oranlaması bile birbirine yakın, %30, %30, %30 gibi... hatta burada öyle bir şey var ki bir Arap mesela hem Türkçe biliyor, hem Kürtçe biliyor. Bir Türk hem Arapça biliyor, hem Kürtçe biliyor. Burada öyle bir şey de var, sınırlar kesin çizilmemiş, nedendir bu? Birbirleriyle evlenmişler. O tarzda ırki bir ayrım yok, o da temelinde İslam'ın sağlam oluşturuculuğuyla alakalı.

Not: İhsan Açık son cümleyi söylerken diğer müftülerin birçoğu söze aynı anda giriyor veya vücut dilleriyle tasdik ediyorlar. Irki ayrımın olmayışının temel sebebinin üst kültürde İslam'ın oluşuyla açıklıyorlar. İ.A nedendir bu dediğinde diğerleri de şunları ekliyor.

- “İslam sayesinde”
- “İslam'ın birleştiriciliğinden”
- “bölgenin muhafazakâr yapısından”
- “bölge dinî hayata yatkın”

İ.A Cevap: Bölge tabii muhafazakâr, dinî hayata yatkın. Dini yaşaması bile dinî hayata yatkın bir il. Kadim kültüründen dinî hayata alışkın olduğu için bu noktada sıkıntı çekmiyor. Ama son zamanlarda yapılan çalışmalarla, kazılarla şehir antik bir şehre dönüştürülmeye çalışılıyor. Böyle Batı, Eski roma tarzı antik bir şehir... şuradan şu çıktı, burada şu yaşadı diye... Buradan çıkan şeylere de bakarsanız mesela Göbeklitepe'de... ne dersiniz neyin hep din figürleri

üzerindedir. Hatta ve hatta ben bunu Mardin’de de kabul ediyorum, Mardin’de de gezdim ve gördüm.

Soru: Din derken İslam’dan bahsediyorsunuz...

İ.A. Cevap: Evet. Zaten İslam’ın dışında bir dini kabul etmiyorum ben. Adem A.S.’dan beri bütün dinleri İslam olarak kabul ediyoruz.

Soru: peki bunların hepsi hak din mi? Arada putperestlik inançları da yok mu? Çıkan kalıntılar tamamen ilahi dinlere mi ait?

İ.A. Cevap: Onlar da var. Burada mesela Ulu Cami, yanındaki Peygamber Camii, Fırfırlı Kilisesi, R... Kilisesi gibi yapılar bakarsınız bunların daha öncesinde de mabet olduklarını görürsünüz. Mesele Ulu Cami... buradaki hangi eski mabede bakarsanız bakın kiblelerinde hiçbir sıkıntı yoktur, hepsi Kabe’ye dönmüştür. Bu noktada zamanında burada yaşayan peygamberlerin, Allah dostlarının vahiy ile inşa ettiklerinden dolayı böyle olduğuna inanıyoruz. Dinler buralara gelirken zaten İslam üst başlığı altında gelmişlerdir. Ancak o günkü insanlar zaman içinde örf, adet, geleneklerinden dolayı ya yanlış yorumlayıp put tarzi yanlış şeylere tapmışlardır, ya da tevhitte ayrılmışlardır. Urfa da bunu yaşayan şehirlerden bir tanesi. Zaman zaman ana çizgiden çıkmış ama son olarak İslamiyet ile birlikte 1500 yıldır son peygamber Hz. Muhammed (S.A.V) çizgisiyle devam etmiştir, burada sıkıntı yoktur. Bizim algıladığımız nokta budur.

Soru: Şanlıurfa’da dinin toplumsal bütünleşme üzerinde etki sahibi olduğunu kabul ettiğimizde aklımıza şöyle bir soru da geliyor. Çevredeki diğer illerde farklı etnik gruplar arasında toplumsal bütünleşmenin burada ifade ettiniz gibi yüksek seviyede olmadığı düşünülüyor ancak oralarda da din toplum üzerinde ciddi oranda etkili demek mümkün. Halkın tamamına yakını Müslüman ve muhafazakâr. Urfa’da ki insanlar diğer illerdekenden daha fazla dindar, bu sebeple toplumsal bütünleşmeye dinin etkisi çok daha yüksek demek ya da bunu ölçmek mümkün değil. Bu hususta ne demek istersiniz?

İ.A. Cevap: Mesela Van’ı düşündüğümüzde veya Diyarbakır’ı düşündüğümüzde göçle çok değişmiş olduğunu görürsünüz. Diyarbakır’ın bundan otuz sene önceki durumuyla bugünkü Urfa’nın durumu aynıdır. Orda da yine birkaç ırk vardı ve üst kimlik yine dindi. Ama göçlerle birlikte Diyarbakır bunu çeviremedi, ayrılmaya yöneldi. Gelenler ile bir mücadele oluşturdu, bir üst kimlik oluşturdu. Diyarbakır’da şimdi bir üst kimlik oluşturulmaya çalışılıyor. Diyarbakır şimdi üst kimliği Kürt kimliği üzerine bina etmeye çalışıyor. O sıkıntıyı yaşıyor. Van da mesela onu tercih etmeye çalışıyordu. Şimdi Van da sıkıntı yaşıyor ve şuan Van Urfa’ya dönmeye çalışıyor. Urfa’nın hayatına dönmeye çalışıyor. Hakkari zaten tamamen farklı bir yer... Devletin ve vatandaşın birbirini tam anlamıyla etkileyemeyeceği bir yer. Hakkari, esasında tasavvufi hayatın Anadolu’ya giriş yeridir. Oradan yol bulabilmiş. Buradan yol bulamamış, çünkü buralarda kadim kültürler var. Ama Hakkari’den girebilmiş. Hakkari’den giren bu tasavvufi hayat burada inanılmaya başlanmış. Şunu da söyleyim, şuanda Hakkari üzerinde oynanan planlarla Urfa’daki planlar aynı değil. Çünkü Hakkari küçük bir yer daha çok insanları etkileyebiliyorsunuz. 1830 ‘da iki tane Amerika lı akademisyenin Kürt dilleri hakkında yaptığı araştırmaya bakarsanız, bundan 180 yıl önce Hakkari’de Amerikalının gözü görülmeye başlamış. Urfa o kadar değil. Orası farklı düşünür. Buralara sadece dinî hayat olarak bakmamak lazım. Mesela Cizre’yi düşünün, orada çok güçlü bir dinî hayat vardır. Ama tabi dediğim gibi bunun ayrışmacılığa ya da ayrımcılığa dönüşümü zamanla oluşuyor.

Soru: Burada toplumsal bütünleşmenin semboller üzerinden yansımalarına bakmak istersek ne görürüz?

İ.A. Cevap: Urfa! Urfa kimliği önemli. Urfalılık çok önemli. Burada bir Urfalılık kimliği var. Urfa peygamberler şehri, burası İslam şehri.

Soru: Bu noktada Hz. İbrahim’in etkisi var sanırım.

İ.A. Cevap: Burada her ailede bir tane İbrahim var. Halil var, Halil İbrahim var.

Diğer görüşmecilerin de aynı yöndeki söylemleri ve gözlemlerimiz Hz. İbrahim'in Urfa için çok özel bir konumda olduğunu işaret etmektedir. Hz. Muhammed ile olan ümmet bağının hilafına olmayan bu durum, tersine toplumu onun verdiği kimliği daha sıkı sıkıya sahiplenmeye sevk etmiş görünmektedir. Her ne kadar kimi zaman dinin bir gelenek gibi sahiplenilişine dair misaller görülse de belki bir o kadar yüksek mensubiyet şuuru mevcuttur. Hz. İbrahime duyulan bu yakınlık belki de halkın mühim bölümünde dinin gelenekmişçesine yaşanmasıyla ilişkili bir durumdur. Hz. İbrahim Urfalı için büyük bir peygamber olduğu kadar kıymetli bir hemşehri, gurur duyulan bir vahdet efsanesinin kahramanıdır da. Hz. İbrahim ırklar ve cemaatler ötesi bir ruh, bütün Urfalıların isnat ettiği bir dayanışma sembolüdür. Urfa ve Hz. İbrahim ilişkisini ve burada yaşanan birliktelik ruhunu tecrübe ederek kaleme alan isimlerden biri de Şanlıurfa'da valilik yapmış isimlerden Nuri Okutan'dır. Okutan'ın aşağıdaki sözleri meseleyi tasvir etmek bakımından oldukça anlamlıdır (2001: 13).

Bütün canlıların bu topraklarda, dostluk temelli hareket ettiği kabulü, Hz. İbrahim'in hikâyesiyle desteklenir. "Hz. İbrahim ateşe atıldığında gagasıyla su taşıyan kuş, taşıdığı suyla ateşin sönmeyeceğini bildiği halde dostlar safında yer almak ve dostluğunu belli etmek için su taşımaktadır." Bu neden Şanlıurfalılar kendilerini "Kürt Mehmet", "Arap İsmail" olarak değil de "Hz. İbrahim'im hemşerileri" olarak ortak değerler üzerinden tanımlamaktadırlar. Bu açıdan şehir, farklılıkların ortak değerler etrafında nasıl samimiyetle yaşatıldığı konusunda incelenmesi gereken bir laboratuvar nitelediğindedir.

Bu cümlelerin pek çok izdüşümüne gözlemlerimiz esnasında ve uzun kısa hemen bütün temaslarımızda rastlanmıştır. Her ne kadar Şanlıurfa'ya gelmeden önce Hz. İbrahim ve Şanlıurfa ilişkisi üzerine bazı bilgilerin sahibi olsak da bir peygamber ile bir toplum arasında böyle sıra dışı bir bağın varlığı oldukça etkileyici durum olarak dikkat çekici olmuştur.

Müftülerle yapılan görüşmenin tarikat ve cemaatle ilgili olan kısmında bahsedilen Said Nursi'nin Urfalıları özel olarak etmiş olduğu dua meselesine müteakiben araya girilerek aşağıdaki soru sorulmuştur. Konuşmalar şu şekildedir:

Soru: Bu söyledikleriniz ışığında ben yine bir Urfa ve Urfalılık vurgusunu görüyorum yine.

İ.A. Cevap: Hep var. Kişi kendisini gerçek Urfalı olarak gördüğü zaman hem Müslüman görüyor, hem de uyumlu bir insan olarak görüyor.

Soru: Urfa terörün az yaşandığı bir bölge. Buna rağmen az da olsa teröre bulaşan belki aşiretler, belki şahsi iradesiyle fertler var. Ancak bu kişilere baktığınız zaman bunlar da Müslüman olduklarını söylüyorlar. Bu konuda neler söylemek istersiniz?

A müftü Cevap: Bunları bir salkım üzümdeki çürük taneler gibi düşünmek lazım

B müftü Cevap: Bunlar dini kendilerine göre yorumluyorlar. Aslında bunlarda bir zihin hastalığı var. Bu bilinen bir gerçek. Terör örgütü son zamanlarda dini kullanmaya çalışıyor. Ve kendisine uygun adamlar da buldu. Siz burada neden varsınız diye sorduğunuzda bu kişiler ben bunu bir özgürlük, bir hak alma mücadelesi olarak görüyorum diyor. Onun için varım diyor. Ben de dindarım diyor, ben de okudum diyor, ben de böyle anlıyorum diyor. Burada vicdan, vicdan! Hani kalb-i selim vardiya geçen hafta hutbede... kalb-i selim ne diyorsa kalbimizin sesini dinleyeceğiz. Çünkü herkesin din algısı farklı. Bugün işte görüyoruz, işte birileri çıkıp din adına kötülük edebiliyor.

İ.A. Cevap: Bu noktada araya giriyor ve Urfa'da dini hayatla ilgili bir takım bilgiler de vermek istiyor. Sözlerine Urfa tarihinden dem vurularak birçok dine beşik olmuş bu toprakların halen de aynı psikolojiyle kabullenilmesine ya da Urfa'yı çok dinli bir toplumun kültürüyle benzeştirme çabalarına itiraz ediyor ve Hatay'da bazı başka şehirlerimizde gördüğümüz farklı dinlere ait ibadethanelerin burada açılmasına ya da yeniden imarına burada gerek olmadığını iletıyor. Ve sözlerine şöyle devam ediyor:

İ.A. Cevap: O dinler zaten yok şu anda. Zorla Hristiyan, zorla Yahudi oluşturmaya gerek yok. Burada öyle bir şey yok. Burada öyle bir şey yapılmak isteniyor, çok dinli yapılmak isteniyor. Burda ona ihtiyaç yok. Şu denebilir, geçmişte böyle bir hayat vardı, yaşanmıştı, onun izleri de var. Taşları, toprakları, eserleri vs. vardı ama şuanda öyle bir hayat yok. Hatta ve hatta Diyarbakır'daki gibi de, Hakkari'deki, Mardin'deki gibi de şey yok mesela... Kürtçe niye konuşmuyorsun, Arapça niye konuşmuyorsun gibi bir dert de yok.

A Müftü Cevap: Hatta buna teşvik var. Dil öğrenilsin diye.

İ.A. Cevap: Burada hemen hemen herkes üç dil biliyor. Mesela Mardin'e git, bir Arap Kürtçe öğrenmek istemez, bir Kürt de başka dili öğrenmek istemez. Diğer yerlerde de aynı yine... Urfa'nın kimliği: Urfalılık ve İslam. Urfalılık Urfalı'ya bir sıkıntı vermiyor, bir ayrımcılık ortaya koymuyor. Zaten Urfa bir Müslüman memleketidir. Hatta daha da geriye gidiyor ve Hz. İbrahim'den beri Müslümanız diyor. Öyle bir sıkıntı yaşamıyor.

A Müftü Cevap: Aramızda kalan Hristiyanlar da Müslüman oldular. Mesela burada kalan Ermeniler hep Müslümanlarla iç içe girip Müslüman olmuşlardır.

Soru: Peki bu süreçte Urfa dışarıdan çok göç almamış mı?

İ.A. Cevap: Almış ama çoğu kez onlar da dışarıdan buraya aşiret akrabalığı ile gelmişler. Yani yüzde yüz yabancı adam yok burada. Diyarbakır'a giderseniz, Diyarbakır'da farklı farklı kimlikler vardır, burada yok.

Soru: Başka eklemek istediğiniz bir şey var mı bu konuda?

İ.A. Cevap: Benim söyleyeceğim şu: Urfa yeni dönem hayatıyla miras yiyor. Manevi miras yiyor. O yüzden de bu miras yemeyi durdurabilmek için, Urfa'nın o asıl kimliğine yeniden ulaşabilmesi için dini bilgisi, ahlaki bilgisi, Urfalılık bilgisi yeniden oturması lazım. Hakikaten müthiş bir miras yiyor.

Müftü Açıık'ın sözleri ve ilçe müftülerinin katkıları Şanlıurfa'yı özel kılan pek çok meseleyi anlamak için derinlikli yorumlar sunmuştur. Bölgedeki İslam

anlayışının, hoşgörü ikliminin, birlikte yaşama verilen değerlerin nasıl bir kültüre dönüştüğüne dair birçok kodu anlatımlarının tutarlılığından kavramak mümkün olmuştur. Özellikle bölücü terör örgütü taraftarlarının İslam'ı kullanma çabalarına dair söyledikleri dikkat çekicidir. Bu hususta tarafımızca gözlemlenen bir vakıa da Kürtçü siyasi söylemlere sahip olan, PKK ile arasına mesafe koymayı tercih etmeyen bir siyasi partinin, HDP'nin 2014 yerel seçimleri için Şanlıurfa'da ilan panolarında teşhir ettiği sloganı olmuştur. Dönemin belediye başkanı adayları Osman Baydemir'in ve birlikte eş başkanlık yapacaklarını söyledikleri Leyla Akça'nın bulunduğu fotoğrafı ve yanlarında "Allah var, gam yok" sloganını ihtiva eden afiş adeta Urfalıyı zayıf noktasından yakalamak gayretinin bir ifadesi olarak Şanlıurfa siyasi tarihinde yerini almıştır. Köken itibarıyla Markist ideolojinin ve bebek katili-bölücü Kürtçü hareketin mensuplarıncı kurulmuş olan, halen de terör örgütü ile arasındaki mesafeyi kaldırmak bir yana teröristlerin cenazelerine katılıp, taziye çadırlarını ziyaret etmeyi vazife bilen bir zihniyetin sözde Allah'a sığındığını anlatan bu slogan konu hakkında daha fazla yorum yapmayı gereksiz kılmaktadır.

Urfalılık üzerinden yürütülen tartışmaya derinlik kazandırmak adına görüşmecilere bu yönde sorular sorularak daha derinlikli yorumlara ulaşılmaya çalışılmıştır. SODES gönüllüsü Ömer Sabuncu ile yapılan görüşmede Şanlıurfa'ya dair aşağıdaki konuşmalar yapılmıştır.

Soru: Geçmiş dönemlerde Urfa çevresinde yoğun olarak terör olayları yaşanmışken Urfa'da çok daha düşük yoğunlukta olaylar oldu. Sizce bunun sebebi nedir?

Cevap: Birileri yol kesiyorsa, adam öldürüyorsa, zulüm yapıyorsa Urfa bundan yüz çevirir. Bu adamlar da böyle yapıyor. Urfa'nın temelinde İslamiyet vardır. Dedelerimizden, babalarımızdan, amcalarımızdan gördüğümüz bu. Kürt'te de, Arap'ta da, Türk'te de bu vardır. İslamiyet'i yaşamasa bile onu görmüş.

Soru: Bu konuda Urfa'da dikkat çeken en önemli hususlardan biri insanların kendilerini Hz. İbrahim'den gelen bir kültürle özdeşleştirmeleri. Bahsettiğiniz mesele bunla mı alakalı.

Cevap: Evet, O da var, Eyüp Peygamber de var. O alt yapı devam ediyor halen.

Alınan cevaplar genelde birbirini tekrar eder mahiyette olurken, gözlemlerimiz ve kısa süreli sohbetlerde edindiğimiz intiba da bu verileri teyit eder nitelikte olmuştur. Aynı şekilde Mehmet Erol'a da Urfalılık meselesi sorulmuştur. Geçen konuşma aşağıdadır.

Soru: Urfa’da oluşmuş bir Urfalılık kimliği olduğunu düşünüyor musunuz?

Cevap: Ben düşünüyorum.

Soru: Bu kimliğin temelinde ne var size? Sadece Urfa’da yaşıyor olmak mı var?

Cevap: Urfalı olmak bence ayrı bir kimlik.

Soru: Kimdir Urfalı?

Cevap: Urfalı misafirperverdir, Urfalı insana saygısı olandır, Urfalı gerçekten insanların özüne inebilen, insanları gerçekten özülle seven insandır.

Soru: Dinle bir ilişkisi var mıdır bunun?

Cevap: Muhakkak vardır. Dedimya yani kim ne derse desin sonuçta insanların bakış açısı dinle başlıyor. Dinin olmadığı yerde bu nitelikler, bu güzellikler olmaz.

Erol’un Urfalılık ile ilgili anlattıkları, Şanlıurfa’lı bir sanayici olan Semih Polat ile yapılmış bir sohbette kendisinin aktardığı “Urfa’ya gelen ağlar, Urfa’dan giden ağlar.” sözü ile bağlantı kurmamıza sebebiyet vermiştir. Gerçekten de Urfalılar ile kurulan ilk iletişimlerde bahsedilen bu yakınlığın hemen hissedildiğine defalarca şahit olunmuştur. İlk kez konuşma yapılan ve belki de bir daha hiçbir zaman görüşme fırsatı olmayacak insanların bunu hiç umursamayan sıcakkanlı ve yardımsever tavırları gözlemlenmiştir. Polat’ın iletmiş olduğu bu sözün daha çok Batı’dan çeşitli sebeplerle Şanlıurfa’ya gelmek zorunda kalıp da üzüntü duyanların, sonrasında bölgeden ayrılma zamanı geldiğinde yaşadığı mahzunluğu anlatmak için kullanıldığı öğrenilmiştir. Aslında bir ülkenin farklı bölgelerine dair ön yargılar hemen hemen aynı kelimelerle farklı coğrafyalar için kullanılmaktadır. Bu minvalde Fransa’nın kuzeyi ile güneyi arasındaki kültür farklılığını ve yine bu noktadaki ön yargıları konu alan Türkiye’de “Tayinim Çıktı” adıyla gösterime giren, orijinal adı “*Bienvenue chez les Ch’tis*” olan film aslında Doğu ile Batı’da yaşanan benzer misalleri ve insanlığın ortak hissiyatını anlatması bakımından önemlidir. Filmin sonunda yer alan “Bir yabancı Kuzeye geldiğinde iki kez ağlar, geldiğinde ve giderken (Seydoux ve Boon, 2008).” repliğinin bir benzerinin Şanlıurfa’da duyulması adeta kadim bir kültürünün mirasçısı olarak Urfalıların ortak insani değerlerle hemhal oluşunun bir resmi olarak gözlemlerimiz arasında yerini almıştır.

Badıllı Hoca Urfalılığın etkisinin halen hâkim olduğunu, kendi zaviyesinde değerlendirdiği üzere konuyla Nur cemaatinin ilişkisini aşağıdaki sözlerle ifade etmiştir:

Soru: Urfa'da insanlar, kendilerini ait hissettikleri toplumu ya da milleti ifade ederken sizce hangi değerleri esas alırlar?

Cevap: Daha önceleri sadece Urfalılık vardı. Kürt, Arap, Türk diye bir şey yoktu. Fakat son zamanlarda biraz kıyırdama oldu. Kürtlük meselesinde... Yeni yeni partiler geliyor, kenar mahallelerde, köylerde daha çok meselenin künhüne vakıf olmayan insanlar o partilere yüz veriyor. Fakat bence yine de Urfalılık daha fazla hâkim. Ama eskisi gibi değil.

Soru: Urfalılık tanımını içinde dine bir atıf, dinle ilgili bir vurgu var mıdır?

Cevap: Tabi Urfalılığın şiarı dindir. Urfa din ile Urfa'dır. Urfa denildiği zaman ben dindarım, ben dini severim, Urfa peygamberler diyarındır, onun için ben de Urfalıyım, dine karşı hürmetim var, saygım var tutmasam da... Bu manada yani Urfalılık daha çok geçerlidir.

Soru: Hemen yanı başımızda aynı etnik unsurdan dahi olsa Müslüman'ın Müslüman'ı, katlettiği bir çatışma süreci yaşanıyor. Bölgemiz için böyle bir tehdit görüyor musunuz?

Cevap: Şimdi, tabi ben bu bölgeyi düşünüyorum. Bu bölgede olsa da çok uzakta... Bu zıtlık devam ederse, o hapisteki, (Öcalan mıydı), orda bulunduğu müddetçe, dağlarda da PKK'lılar bulunduğu müddetçe, ilerde, belki de çok ilerde, bu ıslah halledilmezse, süreç neticelenmezse çatışma mümkündür. Bazen oluyor nitekim. Ama umumiyetle ben diyorum ki Urfa'da olmaz.

Şimdi, işte dediğiniz gibi güya İslam namına, Arap Arap'ı kesiyor, fakat Irak hükümeti nasıl bir hükümetmiş ki hemen teslim ediyor. İşte Bağdat'a yaklaşmış. Şimdi Kerkük'e gidemiyor, orda Barzani var. Onlar da fedai, onun gibi fedai. Peşmergenin manası fedai demek. Onun için kasti bir şey var, onun için oraya hücum ediliyor. Orayı (Kerkük) bırakıyor, yan çiziyor, Bağdat'a doğru gidiyor. Onun için bu süreç, bu hareket tahmin ediyorum kötü neticeler verebilir. Yarın mesela İran, Maliki şiadır diye gelir ona yardım ederse, o zaman tabi diğer Müslümanlar mezhepçilik yapıyor diyecek, eğer gelirse... Şimdi bizim hükümetimiz şey etmiyor tabi... Kendi esirlerini kurtarmak istiyor. Aslında hep zıttır Maliki bizim hükümetle, çoğu zaman zıttır. Onun için Türkiye hükümeti Barzani ile anlaştı daha çok. Maliki'nin hiçbir fonksiyonu yokmuş. Böyle olunca, bakalım ne olacak, kötü neticeler verebilir. İnşallah olmaz.

Evet, elhamdülillah, Bediüzzaman var, Risale-i Nur var, bu olmasaydı Kürtlerde daha çok böyle işler olabilirdi.

Soru: Peki size göre şua için içtimai birliği bölgemizde bozan ya da tehdit eden unsurlar nelerdir?

Cevap: Şimdi evvela bu unsurları tahrik eden, onlara gizli gizli yardım eden, onların fikirlerini bozan ecnebi devletlerdir. İkincisi, bu ırkçılık mefhumu aşılınca... Üstad hazretleri öyle diyor, bizi yıkmak için, bizi bölük pörçük yapmak için ecnebler bu ünsiyet fikrini içimize soktular, aşıladılar. Öyle olduğu için bir tehdit var ama esasında karşısında kuvvetli bir şey de var. Yani onlar zahiren ellerinde silah, şu bu var ama mesela Ağrı'da şurada burada hep korkudan oy verdiler. (Bu arada bölge insanının ne kadar dindar olduğundan bahsediyor ve misaller veriyor.) Siz, bunların emri altındaki aşiretlere ve efradına bütün her şeyin teminatını verebiliyor musunuz? Kendi hür iradeleri ile hareket etmelerini temin edebiliyor musunuz? Edemiyorsunuz. Onun için, hükümetin hemen evvela bunu temin etmesi lazım. Bir tehdit var. Üstad hazretleri diyor ki, "vilayet-i şarkıyye umumen nur talebesidir". Şimdi böyle olunca, korku var, can meselesi var, onun için çoğu istemeyerek bunlara zahiren sesini çıkarmıyor, hatta oyunu da veriyor. Mesela, "ey köy!" diyor, "bütün oylarını falan yere vermezsen sen bilirsin" diyor. Bu PKK'yı hükümet maalesef tam yok edemedi, edemiyor da. Hükümetin acilen bu PKK denen şeyi kaldırması lazım, Kandil dağının fonksiyonunu kaldırması lazım.

Ama maalesef bunu halledemiyor, niçin halledemiyor bilemiyorum. Kuvveti mi yetmiyor, başka bir araz mi var, mani mi var bilemiyorum.

Soru: Şanlıurfa'daki arazi çok daha düzlük bir saha, dağlık alan değil. PKK belki de bu yüzden Şanlıurfa'ya çok fazla etki edemiyor. Ama şartlar müsait olsaydı da etki edebilecek imkânı olsaydı buradaki bu birliktelik ruhu sarsılır mıydı?

Cevap: Yani eğer bu korku hadisesi, tehdit hadiseleri olsaydı, bilmiyorum, belki bazı kimseler, köyler şey edebilirdi... Ama şuanda Urfa'daki bu Kürt partilerine oy verenler ihtiyarı ile veriyor maalesef. Aldanmış, işte Kürt hükümeti kurulacak, şu olacak, bu olacak, gizli gizli bunun propagandası yapılıyor. Efendim, işte bizim hakkımız var, bizi esir aldılar, şunu ettiler, bunu ettiler, aldaniyor. Onun için, biz aslında az çalışmışız. Risale-i Nur'u bu köylere, bu insanlara bildirmemiz lazım. Bediüzzaman ne diyor, bunu bildirmemiz lazım. Herkes, PKK'lısı da, şu da, bu da Bediüzzaman hazretlerine hürmet ediyor. Fakat ne diyor onu bilmiyor. Bediüzzaman ne demiş? Muttaki bir Türk'ü namaz kılmayan yüz Kürt'e tercih ediyor. Tabi aynı şey karşı taraf için de geçerli.

Bu tehdit, bir tehlike var elbet, ama İnşallah bu ilerlemez, hükümetimiz ne yapıp edip sona erdirir. Yani bu dağlardaki bu insanları indirir. Kandil dağına da halleder.

Birlikte yaşam için Türk toplumuna İslami değerleri adres gösteren Badıllı, kendi yazdığı kitabında bu konuya ilişkin şu cümlelere yer vermiştir (1995: 82).

Yani, Kur'an, iman ve İslamca düşünce sistemi ile her bir Müslüman, kökü hangi ırktan olursa olsun, sair İslam milletlerini kendine hakiki kardeş bilecek. Hâkim unsur dahi olsa tebaası olan sair Müslümanlara tahakkümvari davranışlar yapmayacak. Onların, Allah'ın iradesiyle var olan asliyet ve milliyetlerini inkâr etmeyecek, hor görmeyecektir. Tam aksine varlığını hürmetle kabul edecek ve eskiden beri kendisine cihad arkadaşı ve din kardeşi olarak bilecek, tanıyacak ve bağrına basacaktır.

Gerek görüşmedeki sözleri, gerekse kitabındaki ifadeleri kendisi de Kürt kökenli olan Badıllı'nın farklı etnisitelerin birlikte yaşam sürdüğü Türk toplumu için bütünleşme yönündeki en önemli gücün İslam'dan alınacağını işaret etmektedir.

Muhtar Mehmet Deniz ve Naimi aşireti önde geleni İsmail Demir'le yapılan görüşme de önceki görüşmecilerim Urfalılık konusunda çizdikleri tablonun dışında olmamıştır. Deniz ile yapılan görüşme şu şekildedir:

Soru: Burada aidiyet bilincinde ön plana çıkan nedir sizce? Din mi, milliyet mi, Urfalılık mı, ya da başka bir şey mi? Ve sizdeki aidiyet bilinci ne şekildedir? Bu konuda kendinizi nasıl tanımlarsınız?

Cevap: Biz Arap kökenliyiz. Şanlıurfa'da Arap kökenli var, Kürt kökenli var, Türk kökenli var, alevi kökenli var. Yani bunda ayrımcılık yok, yani Urfa bizi bağlıyor, Urfa! Birleşme noktamız Urfa. Irk ayrımı yok bizde.

Soru: Burada Urfalılık diye bir kimlik oluşup öne çıkmış. Bunu oluşturan en önemli değer sizce nedir?

Cevap: Peygamberler şehri, bütün evliyaların mezarları burada malumunuz. Türkiye'nin neresinde olursan ol Urfalıya insanlar saygı duyuyor, seviyor.

Soru: Yani cevap din mi diyorsunuz?

Cevap: Elbette din.

Naimi aşireti önde geleni İsmail Demir ise aynı konuda şu açıklamaları yapmıştır:

Soru: Urfa'da insanların etnik kimliklerinden ziyade bir Urfalılık bilinci var. Sizce Urfalılık kimliğinin oluşumunda din etkili midir?

Cevap: Doğrudur, ben katılıyorum bu görüşe, ben de savunuyorum. Neden ben Urfalıyım. Çünkü bize göre ve tarihe baktığımız zaman Urfa evliyaların, enbiyaların şehridir. Peygamber efendimizin (Hz. İbrahim) makamı var, şimdi bugünlerde Türkiye'nin her köşesinden yerli turistler geliyor, ikamet ediyor, bu ziyaretleri ziyaret ediyor, peygamberimizin makamını ziyaret ediyor, biz bununla iftihar ediyoruz. Onun için Urfalı dememiz bizim için bizi daha da güçlendiriyor. Ki burada evliyaların, embiyaların, peygamber efendimizin makamı olduğundan dolayı bunu savunuyoruz.

Soru: Sizce Urfa'da toplumsal birliği, beraberliği bozan veya tehdit eden unsurlar nelerdir?

Cevap: Toplumu bozan unsurlardan birincisi terördür, terör örgütleridir, terör meselesidir. İkinci olan dindir. Dine dil uzatıldığı zaman orada bu toplumun huzuru bozulur ve tehdit edilir. Başka bir şey ben görmüyorum.

Siverek ilçesinde iki din görevlisi ile yapılan görüşmede bu bölgede terör olaylarının olmayışından kaynaklı memnuniyetleri görülmüştür. Kendilerine bölgenin terörle hemhal olmayışının sebeplerinden bir tanesinin de bölgede hâkim olan din anlayışının olup olmadığı sorulmuştur. Alınan cevap ve devamındaki konuşmalar aşağıdaki gibidir.

Din Görevlisi A Cevap: Şimdi bunu dine mâledemeyiz, yani şimdi burada bir çatı oluştu, bütün Siverek teröre karşı birleşti, biz burada terör istemiyoruz, teröre karşı devletle işbirliği içerisinde, halkı da devletin bilgisi dâhilinde silahlandırarak terör olaylarının yaşanmaması için elinden geleni yaptı.

Din Görevlisi B Cevap: Yani koruculuk sisteminden bahsediyor.

Soru: Yani bu durumun halkın dinle olan hukukuyla bir ilgisi yok mu diyorsunuz.

Din Görevlisi A Cevap: Hayır hayır, kesinlikle ilgisi yoktur. Öyle ki bizim illegal örgütlere mensup olan veya illegal örgütleri seven din kardeşlerimiz de var.

Soru: Bunun dinle bir alakası yoktur diyorsunuz...

Din Görevlisi A Cevap: Bunun dinle bir alakası yoktur. Din bunu men ediyor, o ayrı bir şey. Din men ettiği için değil, biz tavır koyduğumuz için. Tabi ki din men ettiği için de olabilir ama öyle değildir bizdeki.

Din görevlileriyle yapılan konuşmada Siverek ilçesine sirayet edemeyen terör olaylarının din konusundan bağımsız oluşu ile farklılıkların bir arada yaşamasındaki din etkisinin ayrı konular olarak altlarının çizildiği fark edilmiştir. Terör meselesinin kendi iç dinamikleri ile birlikte yaşam meselesinin karıştırılmaması gerektiği din görevlilerince fikir birliği çerçevesinde özellikle vurgulanmıştır. Anlatılanlar bu yönüyle Şanlıurfa'da karşılaşılan tablo ile farklılık arz etmiştir. Siverek üzerine yapılan araştırmada bölgenin aşiretçi yapısının devlet ile yaptığı işbirliğinin ilçenin teröre karşı tutumunda temel etken olduğu anlaşılmıştır. Konu daha da irdelendiğinde ise belli noktalarda Şanlıurfa ile farklılaşan Siverek'teki görüşmemizde Urfalılık kimliğinin yerini Siverekliliğin aldığına dair aşağıdaki konuşmalar yapılmıştır:

Soru: Urfa'da belirgin bir Urfalılık kimliği gördüm. Din gibi bir kimlik olmuş. Urfalılık kimliği burada, Siverek'te de var mıdır?

Din Görevlisi B Cevap: Var. Ve de Sivereklilik kimliği var. Mesela ben Urfa Siverek'tenim diyor hemen.

Din Görevlisi A Cevap: Urfalılık kimliği yok burada, Sivereklilik kimliği var. Sivereklilik ön planda.

Din Görevlisi B Cevap: Siverek daha önce vilayetti. Vilayetlik elinden alınca Diyarbakır'a bağlandı. Siverek, eskiden ben Urfalıyım demiyordu, Diyarbakırlıyım diyordu. Diyarbakır'a bağlıydı.

Din Görevlisi A Cevap: Kültürel açıdan da Diyarbakır'a daha yakındır.

Din Görevlisi B Cevap: Daha önce bizim bütün resmi işlerimiz Diyarbakır'daydı. Doktor olsun, alışveriş olsun her şey Diyarbakır üzeriydi. Şimdi burada resmi işlerimiz var, yavaş yavaş yeni nesil Urfa'ya kaydı.

Şanlıurfa merkezde yapılan görüşmeler kapsamında daha önceki cevaplarında bölgedeki bütünlük görünümü yönünde olumsuz görüşler bildiren eğitimci F'ye de aynı konu sorulmuş ve aşağıdaki cevap alınmıştır.

Soru: Urfa'da etnik gruplar arasında bir kamplaşma veya çatışma gözlemlemedim, en azından bölgedeki diğer illere göre yok denecek kadar az. Terör de bölgedeki diğer illere göre çok düşük yoğunlukta. Sizce buna sebep olan Urfa'yı diğer şehirlerden ayıran unsur nedir?

Cevap: Aslında ayrışma kendini gösteriyor ama neden burası bir Hakkari gibi, Diyarbakır gibi değil... Belki diğer yerlere göre daha fazla gelişmiş ya da manevi unsurların biraz fazla olması insanları engelliyor diyebilirim. Bu soruya çok net cevap veremiyorum açıkçası.

F'nin cevabının aslında onun Şanlıurfa'da gelişmiş birlikte yaşam kültürüne yabancı olmaktan kaynaklı bir fikir karmaşası içinde olduğunu gösterdiği düşünülmektedir. Aynı soru daha önce F ile benzer cevaplar veren M'ye sorulduğunda ise cevabını aşiretlerin devletle yaptığını söylediği işbirliği üzerinden vermiştir.

Kültür dediğimiz olgunun insan davranışı veya davranışının tezahürleri üzerinden okunabileceği aşikârdır. Bu anlamda etnografik yöntemi kullanarak kültürün tam olarak ne zaman ve ne şekilde doğduğunu kestirmek mümkün değilse de insanın hayvani yanını sergilediği davranışlarını hangi şartlar altında kültürel davranışa dönüştürdüğünü anlamak mümkün olabilir (Malinowski, 1990b: 121). Bu noktadan hareketle dinin ve sosyal bir kuvvet olarak din etkisindeki ahlakın sosyal davranış üzerinde oluşturduğu etki alanını da mercek altına almak gerecektir. Zira ahlakın etkinliği batını mecrada hayat bulsa da ancak sosyal sahada gözlemlenebilecektir (Eraydın, 2014: 79; Karaman, 2011: 16-17). Öyleyse kültürü; insanı insan kılan, toplu halde insanca yaşama özelliklerini kazandıran topluma ait tarihi bir bilgelik olarak da ele almak mümkündür. Nihayetinde bu husustaki temel parametrelerden olan ahlakın din ile olan ilişkisi hesaba katılırsa kültürün oluşumunda ve şekillenmesinde din etkisi daha kolay anlaşılacaktır. Özellikle Şanlıurfa gibi gelenek, örf, adet ve dinin iç içe geçtiği bir coğrafyada kültürel unsurların toplumsal zihniyette dinî algıyla güçlenerek hayat bulması burada yer edinmiş birçok kabulün dış etkenlerle bozulmasına engel teşkil etmektedir. Şehirde antik dönemlere kadar uzanan tarihi, hemen her dönemde var olmuş kültürel çoğulculuk, kadim bir tarihe sahip dinî kimliği, Hz. İbrahim ile yer eden vahdet anlayışı ve bölgenin uzun zamandır sahip olduğu yoğun tasavvufi etkinliği kültür sahasında derin izler bırakmıştır. Birlik ve bütünlük isteği, bölücülüğe, ihanete itiraz, dine, dinî sayılan her şeye, geleneklere ve geleneği bugüne taşıyan büyüklere, ataya saygı da bu kapsamda ön plana çıkan kültürel özelliklerdendir.

Bahse konu kültür mirası toplum hayatında yaşanması muhtemel sapmalara karşı çoğu kez oldukça sert tepkileri oluşmasına sebebiyet vermektedir. Kimi zaman sosyal gelişimi ve aydınlanmayı da engelleyen bu yapının araştırmamızı ilgilendiren kısmı birlik anlayışı karşısındaki sapmalara yönelik ortaya koyduğu tavidir.

Bunlardan belki de en hafifini ancak bir o kadar da anlamlı olanını anlatması bakımından 2016 Yılı Mart ayı içinde Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesinde yaşanan bir olay bölgenin gerçeğini basitçe anlayabilmek bakımından kayda değer görülmüştür. 29.03.2016 Tarihli Milliyet gazetesi web sitesinde çıkan aşağıdaki haber Şanlıurfa'da kültürün terör eylemleri karşısından toplumu motive ettiği davranış biçimine güzel bir misal teşkil etmektedir⁹

Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesinde bulunan Şırnak mahallesinde çocukları yol kapatmak için organize etmeye çalışan şahsı yoldan geçen dedesi başından çıkardığı igaliyle dövdü. Yoldan geçerken çocukları yol kapatmak için yönlendiren şahsı gören dede önce torunun kulağından tutup çekti, ardından hem yumrukla kafasına vurdu ve tokatladı. Çocukları yönlendiren kişiyi en sonunda kafasındaki igaliyle döven dede torunlarını eve götürdü. O anlar saniye saniye güvenlik kamerasına yansıdı.

Aslında bu örnekteki olay Şanlıurfa'da yerleşmiş birlikte yaşam kültüründen bir sapma olması halinde gelenekselleşen kabullerin bu sapmaya nasıl bir tepki verdiğinin müşahhaslaşan bir numunesidir. Esasında yaşlı dedenin verdiği sert tepki karşısında gösteriyi organize edenler dâhil hiç kimsenin refleks gösterememiş olması da bir başka gelenekselleşen tavrın neticesidir. Bahse konu yaşlı dedeye birilerinin karşılık vermesi durumunda ise bu kez de çok daha büyük bir toplumsal tepki oluşmasının söz konusu olabileceği de kuvvetle muhtemeldir.

⁹(<http://www.milliyet.com.tr/sanliurfa-da-dededen-eylemci-gundem-2217664/>).

NETİCE

Din araştırmalarında nitel yöntemin hususiyetlerine ve çalışmamızda neden nitel yöntemin tercih edildiğine dair anlatımlar önceki bölümlerde yapılmıştır. Ancak nitel yöntemin tercih edilmesi meseleyi farklı bakış açılarıyla sarıh bir şekilde ortaya koyabilmek adına kesin bir kolaylığın sağlandığı anlamına da gelmemektedir. Zira Geertz'ın da açıkladığı gibi dinî anlamlandırmaların ve dinî tecrübenin fenomenolojik olarak yorumunu elde etmek onların ancak ferdin iç dünyasında, bazı özel zamanlarda veya ritüellerde belirgin bir halde tezahür edebilmeleri bakımından hiç de kolay bir iş değildir. Kaldı ki dinî tecrübenin yaşanması ile yaşandıktan sonra anlatılması arasında anlatanın o esnadaki katkıları bakımından fark vardır. Aynı şekilde ferdin eylemlerindeki dinî etki ile sağduyu etkisi de çoğu zaman eyleme farklı farklı yönlendirmelerde bulunabilecektir. Sağduyu ile dinî bakış açısının karşılıklı olarak alabilecekleri pozisyon, eylemin vuku bulmasında değişen çatışmaları ya da kesişmeleri ortaya çıkarabilecektir. Ancak, dinî bakış açısının belirgin olarak ağır bastığı durumlarda Geertz'ın ifadesiyle 'sağduyunun yeniden inşası' söz konusu olurken, dinin günlük hayat üzerinde en önemli etkinliği dolaylı olarak kendini gösterecektir (2012: 114-115).

şanlıurfa'nın örnek olarak belirlendiği bütünleşme ve din üzerine yapılan bir çalışmada sosyal hayatta çok farklı yapılar ile karşılaşılabilmek ihtimalinin ötesinde öyle ya da böyle din etkisinde bir sağduyu inşasını hayatın her alanında görmek mümkündür. Urfalı için etnisite, aşiret ve din çoğu kez iç içe geçmiş kimliklerdir. Bu kimliklerin etki alanlarının, birbirleriyle ilişkilerinin ve hepsinin ötesinde şanlıurfa'nın kadim tarihi boyunca dinle hemhal olmuş kültürel ikliminin İbrahimi bir kavrayış ve üstüne son dinin oturttuğu Muhammedi bir şuur ile şekillenmesi toplumda birliğe yönelik köklü ve farklı bir bakış açısının gelişmesine yol açmıştır. Ve bunların yanında şehrin kendi iç dinamiklerini yönlendiren özgün kültürel yapısı bu bakış açısının sosyal bir gerçekliğe dönüşmesinde kilit rol sahibi olmuştur. Dindarlık, iman veya kuvvetli bir inanç... Bunlar tamamıyla öznel, tamamıyla göreceli hususlardır. Urfalı için din, bu kavramların haricinde de görünümlere de sahiptir. Araştırmamızın öne aldığı, görünenin arkasındaki sosyal gerçekliği arama maksadı da bununla ilgilidir.

Neticenin Ardındaki Tarihi Gerçeklik Yorumu

Kilisenin eleştirisiyle başlayan, dinin ve feodalitenin insan üzerindeki baskısına karşı başkaldırıyla yönünü bulan modernleşme Batılı ve Batıya özgü bir süreçtir. Batı'ya öykünmeyi veya Batılılaşmayı da toplumsal bir tercih olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak, Cemil Meriç'in yazılarındaki "Medeniyetler *irréductible*'dir (birbirlerine indirgenemezler). Batı benim antitezimdir (2011: 270)." ifadeleriyle anlamını bulan bakış açısı ile çelişen Batılılaş(tır)ma yönündeki zorlamalar ise Doğu toplumları için süregelen birçok sıkıntının da kaynağı olmuştur. Bu süreci aynen yaşamak veya olduğu gibi kabul etmek zorunda olmayan Doğu toplumu kendine özgü bir gelişim hamlesini ortaya koymakta gecikince iktidar sahibi bir takım seçkinin -en hoşgörülü ifadeyle- "kolaycılığı" tercih edip Batıya özgün modernite dinamiklerini Doğu toplumlarına aynen tatbik etmesiyle uzun yıllar süren bir iç ayrılık ve yabancılaşma süreci yaşanagelmiştir. Doğu toplumlarının yaşadığı bu krizi İbn Haldun'un gözünden değerlendiren Gellner, meselenin gelişim tarafı bir yana doğrudan birlikte yaşam kültürüyle alakalı olan sıkıntılı kısmı için Durkheim'in modern toplum adına öngördüğü dayanışma modelini misal olarak kullanarak aşağıdaki yorumu yapmıştır. Gellner'in sarf ettiği bu cümle dışardan bakan bir Batılı'nın -belki katılmasa dahi- Doğulu bir düşünüre temas eden bir empati ile görebildiği, ancak birçok Doğulunun halen idrak edemediği noktayı işaret etmektedir (2000: 164).

İbn Haldun, Durkheim'in terminolojisini kullanmış olsaydı, organik dayanışmanın mekanik olandan daha az etkili olduğunu da, hatta hiç etkili olmadığını da söylemeyecekti ama toplumsal bağlılık olmaktan çok öte, bir toplumsal çözülme biçimi olduğunu söyleyecekti.

Bu yönde birçok Doğulu düşünür de benzer görüşlere sahiptir. Devlet ve toplum düzeninde yapılacak hiçbir değişikliğin ve dahi dünyevi olana tutkunluğun sosyal dayanışmayı tam olarak sağlayamayacağı, toplumdaki dayanışmanın ancak insanın Allah ile dolaysız ve aracısız ilişkisi ile mümkün olacağı yönündeki aksi görüşler sıklıkla dile getirilmiştir (Müslihiddin, 1987: 194).

Maalesef ki sosyal bilimler, pozitif bilimler gibi tekdüzeleştirilebilen şartlar altında belirli etkilere beklenen sabit tepkilerin elde edilebileceği bir alan değildir.

Kaldı ki aynı uzamdaki şartlar dahi zaman değişkeni devreye girdiğinde öncekilerle ve sonrakilerle tamamen farklı olabilecektir. Aynı sosyal gerçekliği ikinci kez yakalamak mümkün değildir. Bir de farklı ortamlardaki farklı unsurlar için bazı benzerlikler atfedilerek aynı süreçleri öngörmek isabetsizliği baştan hak etmek manâsını taşır. Reform öncesi Katolik kilisesindeki ruhban sınıfının toplumdaki tahakkümü ile Protestanizmin akli ve dünya için çileci çalışmayı öne alan tarafı Müslüman Doğu toplumları için önerilen nasıl bir ortak şablona karşılık gelebilecektir? Hülasa, İbn Haldun’a ve diğer birçok Doğulu düşünürlere izafe edilen bahse konu görüşe göre bir toplum için bütünleşme unsuru olarak sunulan süreç, bir başkası için çözülme vesilesi olabilecektir.

Mesele Osmanlı-Türk toplumunun dönüşümü için değerlendirildiğinde aslında modernleştirme hamleleriyle birlikte hanedan etrafında odaklanan Osmanlılık kimliğinden kopularak büründürülen yeni devletteki Türk kimliğinin sıklıkla vurgulandığı gibi etnik anlayışa isnat etmediği söylenmelidir. (Ahmad, 2007: 100). Cumhuriyetle birlikte, azınlık kabul edilen gayrimüslim tebaa haricinde Misak-ı Milli sınırları içinde yaşayan bütün Müslüman halk Türk milleti olarak kabul edilmiştir. Türklükle isimlendirilen millette orta kimlik özünde fiilen etnisiteye değil dine dayanmaktadır (Aktürk, 2013: 17). Ancak yine de en önemli kriz din kaynaklı olarak baş göstermiştir. Devlet-i Aliyye zamanında Osmanlılık potasında eritilen milli kimlikler içinde bir kimlik olan Türk kimliği, Cumhuriyet dönemine geçilince yeni bir milletin kimliği olarak İslamiyet’ten ayrık bir şekilde sunulmuştur. Birincisinde birliği tesis eden gücün ortadan kalkışıyla birlikte görülen toplumsal çözülme, ikincisinde ise dağılan bir imparatorluğun çekirdeğini oluşturan bakiye bir toplumun birlikte verdiği kurtuluş mücadelesi rağmen yeni düzende toplumsal bütünleşme için gereken manâ eksikliği görülmektedir. Bilgiseven’in ifadesi bu konuyu vuzuha kavuşturmak bakımından önemlidir (1985: 500):

İşte, Osmanlı Türk toplumunun “farksız cem” (yani milliyetçilik olmaksızın tevhitçi) tutumunun ortaya koyduğu menfi netice, Cumhuriyet devrinde dine ve milliyete ağırlık veren grupların birbirinden ayrı cemaatlere (biz şuuru taşıyan ayrı gruplara) bölünmeleridir. Bu bölünüş ne, (Fark + Cemiyet= Tevhit) inancını aşıl原因 İslamiyet’e ve ne de eski Türk töresine uygundur.

Elbette ki Osmanlı toplum yapısını kendi çağının şartlarına ve imparatorluğun gereklerine göre değerlendirmek iktiza eder. Ulus devletlerin boy göstermeye

başladığı bir dönemde birçok milleti bünyesinde barındıran bir yapıyı sonraki yüzyılların paradigmaları içinde değerlendirmenin kolaycılık olduğu da bilinmektedir. Ancak meseleyi sosyolojik bir zeminde mülahaza ederken öyle veya böyle gelinen durum adına sağlıklı bir sebep sonuç ilişkisi kurulacaksa methiyelerin veya yergilerin ötesinde vakıayı sarih bir şekilde ortaya koymak gerekmektedir. Aynı tavır Cumhuriyet devri adına da gösterilebiliyorsa meselenin ideolojik olarak değil sosyolojik olarak değerlendirildiğini söylemek mümkün olacaktır.

Sorokin'in üzerinde durduğu mantıki ve manalı bir bütünleşme için gerekli olan ideal kültürdeki maddiyatçı ve maneviyatçı unsurların dengeli birlikteliği maalesef ki Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemlerinde pozitivist anlayışın dikteleri ile gelişme fırsatı bulamamıştır. İslam'ın bütünleştirici etkisinden azade bir Türklük tanımı bizzat Türk soyundan gelenlerin önemli bir kısmı tarafından dahi yabancı görülmüştür. Kaldı ki milli mücadeleyi Türkler ile beraber veren diğer Müslüman etnik gruplar için bu durum çok daha da içinden çıkılmaz sorunlara sebep olmuştur. Tanzimat ile başlayıp, İttihat ve Terakki ile devam eden ve tek parti dönemindeki CHP ile Türkiye Cumhuriyeti'ne tevarüs eden bu Batıcı tutum ve milletine yabancı milliyetçilik, Cumhuriyet'in ilerleyen dönemlerinde de birçok vesile ile sosyal hayata etkide bulunmuş ve çoğu kez de ciddi tepkilere yol açmıştır. İşte Bilgiseven'in de Cumhuriyet devri için ifade ettiği durum bu cepheleşmeye ve kamplaşmaya yöneliktir. Toplum içinde laik – anti laik şeklinde beliren kamplaşmaların haricinde menfi bir milliyetçilik anlayışı ve dinin bütünleştirici etkisinin bertaraf edilişiyle hayat bulan mikro milliyetçilikler şu veya bu şekilde kendini göstermiştir. Bu durumun günümüz Türkiye'sine en belirgin yansımalarından biri Kürtçülük ve bölücü terör sorunudur. Ancak oldukça netameli bir durumu ifade eden Kürtçülük ve bölücü terör sonunun sadece menfi bir milliyetçilik anlayışıyla ilişkili olmayıp, bilhassa son yıllarda siyasi kazanç arzusuna kurban edilen mantıkî - manâlı bütünleşme olgusundan uzaklaşmayla da ilişkisi ifade edilmelidir. Oysa Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşayan insanların büyük bir çoğunluğu Osmanlı döneminde birlikte hayat sürmüş ve milli mücadeleyi de birlikte vermişlerdir. Değişen şartlar ne olursa olsun bahse konu toplumun birlikte yaşamaya dair yadsınamaz tecrübeleri mevcuttur. Yüzyılların getirdiği konum itibariyle esasen ayrılık birlikte yaşamaktan çok daha zor ve meşakkatli bir süreci işaret etmektedir.

Şayet bir toplum mühendisliğine girilmesizin toplum kendi değerleri ve normları çerçevesinde tabii gelişimine bırakılmış olsa birlikte yaşamanın çok daha kolay sürdürülebileceğine dair mühim nişaneler bulunmaktadır. Zira kültür birliğinin sağlayacağı güç diğer birçok unsurdan daha etkilidir. Yine Bilgiseven'in ifadesiyle "Müminlerin inanç ve kültür beraberliği taşıyanları ümmet, fakat inanç, kültür ve kan beraberliği taşıyanları millettir. Kültür birliği (dinin iyi yorumlanmasıyla) kan bağlarını idrak edilmez hale getirebilirse ümmet, millet olarak kabul edilir (1985: 502)."

Gelinen nokta itibariyle tekrar ifade etmek lazımdır ki, ümmetin millete dönüşümü - yine imparatorluk sonrasının şartlarında en iyi seçenek olarak görünen - ulus devlette şu veya bu sebepten tam olarak sağlanamamıştır. Sebepleri uzun uzun tartışılması gereken bu tarihi mevzu çalışmamızın odağındaki bir husus olmadığından neticenin konumuza yansımalarını değerlendirmek yeterli olacaktır. Bu bağlamda, hâsıl olan vaziyetin Şanlıurfa örneğinde bölgede yaşanagelen birçok ayrışma ve ayrıştırma teşebbüsüne rağmen etnik farklılıkların birlikte yaşam sürmeleri adına oluşmuş sosyal irade ile özgün bir görünüme sahip olduğu belirtilmelidir. Gerek etnik grupların karşılıklı ilişkileri, gerek bölücü teröre karşı tavır ve gerekse devletin birliği yönündeki toplumsal tutum Osmanlılık kimliğinden Türk kimliğine (ya da bir başka bakış ile T.C. vatandaşlığı ile ulus devlet mensubiyeti kimliğine) geçişin bölge geneline nispetle Şanlıurfa'daki en az sancılı ve sorunsuz halini ifade etmektedir. Bulgular kısmında ifade edildiği gibi heterojen bir etnik kimlik yapısını deruhte eden Şanlıurfa'nın ortaya çıkardığı bu fark, içinde etkin bir sağduyunun inşa edildiği bu toplumsal yapının özgün dinamiklerini anlamayı gerekli kılmaktadır.

Birlikte Yaşam Kültürünün Temelleri

Durkheim'in önerdiği, evrilen bir toplumda dinin yerini alması lazım gelen yeni dayanışma unsurları için Weber'de karşılık bulan kavram "bürokrasi" olmuştur. Weber düşüncesine göre "bürokrasi", gelişimiyle rasyonel olmayan egemenlik

kalıplarını yıkan bir yapıdır (2002, 324). Ona göre artık sosyal ilişkiler dine veya feodal efendilere ferdî bağılıkların ötesine geçip “çağdaş bağılık duyguları” temelinde fonksiyonel bir niteliği haiz olacaktır (2002: 294). Ancak kendisinin de ifade ettiği o modern toplumun çelik kafesinin boğuculuğu özgürlüğü kutsayan sözde ön kabulüyle çelişmekle kalmamış Zijderveld’in aşağıdaki ifadelerinde anlamını bulan soyut toplumun da mimarı olmuştur (1985: 88).

Soyut toplum kavramını şu şekilde tanımlayacağım: modern toplum; insanın yaşamında ve bilincinde, cebri kontrol güçleri söz konusu iken son derece katı olmasına karşın, modern insan bu cebri kontrol kuvvetlerini kontrol altında tutup anlamsız ve tutarsız olma duygularından kendisini korumaya çalıştığında, söz konusu kuvvetlerin bir anda buharlaşıp anlam, realite ve özgürlük kaybına dönüşüverdiğine şahit olur.

Öngörülen modernleşme merhalesi içinde inşa edilen yeni soyut toplum için bu sürecin tahakküm edici, sınırlayıcı niteliği sosyoloji literatürü içinde çok sayıda tartışmaya konu olmuştur (Giddens, 2010: 20; Wagner, 2005: 31). Araştırmamızın merkezindeki Şanlıurfa örneği için ise Türk toplumunun geneli adına söz konusu olan modernleştirme süreci, inşa edilmeye çalışılan soyut toplumu Batıdaki misallerinden çok daha farklı mecralara taşımıştır. Bu mecralar ki modern toplumun Batıya özgü kurumlarını özümseyemeyen, dine karşı Batılı seküler tavrı benimsemeyen ve aynı zamanda da kendi asli değerlerinden uzaklaştırılma çabasını da uzun müddet sırtında taşıyan zihniyet karmaşası içindeki bir topluma zemin hazırlamıştır.

Elbette ki bu yeni mecralara geçiş sürecinde din, etnisite, tarikat, cemaat gibi modern öncesi topluma ait olduğu düşünülen toplumsallıkları cebir de ihtiva eden denetim ve dönüştürme gayretleriyle modern toplumun ulus devleti için münasip görülen yeni ve tek bir milli kimlik içinde eritmeye çalışılmıştır (İnsel, 1995: 27-28; Turner, 1991: 216). Esasında bahse konu milli kimliğin farklı etnisiteler tarafından kendilerinininki yerine ikame edilmesi ne kadar sunni bir çabaysa, hâkim etnisite tarafından da bir o kadar ihtiyaç duyulmayan bir durumdur. Ulus devlete vatandaşlık bağıyla bağlanan farklı etnisitelerin bu üst toplumsallık anlayışını fiilen ve hukuken benimsemeleri öz kimliklerinin reddi ve belirgin bir tahakküm süreciyle daha da zora giren bir husus olmuştur. Kaldı ki, yaşanan bir parçalanma süreci sonunda Anadolu’da mukim Osmanlı bakiyesi bu toplulukların İslam merkezli birlik algısı laikliğin din ve devlet işlerinin ayrılığında ziyade dini kontrol altına alarak aynen

milli kimlikte olduğu gibi milli ve bir o kadar da seküler bir dine dönüştürme şeklindeki uygulamalarıyla iyice içinden çıkılmaz bir hale sebep olmuştur. Bu süreçte laikliğin dinî bir toplum örgütlenmesi yerine akılcı, bilimsel bir toplum düzeni öngördüğü ve ayrıca kutsal sayılan konularda farklı inançları hoş görmeyi sağlayan bir toplum anlayışı geliştirdiğini söyleyenler de olmuştur (Ozankaya, 1994: 27). Ancak uygulamaya bakıldığında bugünkü adıyla hükümete bağlı bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı ve bu kurumun esas aldığı Sunni İslam anlayışı ile devletin ismen olmasa da fiili olarak bir dini olduğu görülmektedir. Ancak, denetim altında tutulmaya çalışılan bu din dahi resmi ideolojiyle çelişmediği kadar sahiplenilmiştir. Kutsal sayılan konularda farklı inançlar bir yana bizzat Diyanet İşleri Başkanlığı'nın takip ettiği Sunni İslam'ın pratiklerine dahi her zaman hoşgörölü bir anlayış sergilenmemiştir.

Meseleyi tekrar Şanlıurfa özelinde değerlendirecek olursak tarihi süreç içerisinde yapılmış olan modernleştirme hamlelerinin neticesinde toplumun büyük bir kısmının halen aşiret yapısına bağlı kalmayı sürdürdüğünü; iş bölümü, uzmanlaşma ve çağdaş bağlılık duygularının ancak kısmen hayat bulduğunu, dinin halen bir kimlik olarak taşındığını ifade etmek gerekir. Bunların yanında dinî örgütlenmelerin yoğun şekilde sosyal hayat içinde boy gösterdikleri ve etnik bilincin varlığını sürdürdüğü de ifade edilmelidir. Modernleşmenin tarihi süreç içinde bu denli sert ve tahakkümcül müdahalelerine rağmen böyle bir yapının ısrarla devam etmesi ve fakat birlikte yaşam kültürünü de elden bırakmaması Şanlıurfa'yı içinde bulunduğu bölgede özel kılmaktadır.

Şanlıurfa halkının din ile münasebeti tarihin bilinmez derinliklerinden bu yana uzanan bir süreklilik ile yeniden ve yeniden inşa edilegelmiş bir yapıyı ifade etmektedir. Bu yapı kendi iç eksenlerinin özgünlüğüyle şekillenmiş, otantik motiflerle bezenmiş ve İslam dininin temel kabullerini remzeden güçlü surlarla tahkim edilmiş bir kaleyi andırmaktadır. Yine bu yapı, iş bu surlar sebebiyle diğer Müslüman toplumlardan ne büsbütün farklı görünmüş, ne de kendine özgün hatları sebebiyle bir başka Müslüman toplumla karıştırılmaya elverişli olabilmiştir. Böyle söylerken bir başka Müslüman toplumun bir diğeriyle aynı olabileceği anlamını çıkardığımız düşünülmemelidir. Elbette ki Müslüman da olsa hiçbir toplumun bir

diğerinin aynı olması mümkün değildir. Ancak Şanlıurfa, sahip olduğu kutsiyet algıları ve benimsediği semboller sebebiyle hem topyekûn bütün İslam dünyasıyla fazlasıyla benzeşen bir şehir, hem de belirgin özgünlüğüyle hiçbir yere benzemeyen bir kültürel sahadır. Ve bu sahada yaşamış-yaşayan insanlar nev-i şahsına özgü bu sosyo-kültürel yapının hem fail, hem taşıyıcı özneleridir.

Dinî sembollerden bahsedilirken bunların dinî hayat üzerinde ne şekilde rol üstlendiği yahut bunlara hangi boyutta anlam verildiği hususunda önemle durmak gerekmektedir. Netice itibariyle dinî semboller ontolojik yapılarının ötesinde toplum zihniyetinde hangi konumda ve nasıl şekillenerek eyleme yön verdiği ile sosyolojik bakımdan önem arz ederler. Tam da bu noktada Geertz'ın üzerinde durduğu “dindarlık” ve “dinî şuurluluk” kavramları ayrımı, sembollerin ve dolayısıyla bizatihi inancın dinî hayatla olan anlama dair değişebilir ilişkisinin neticelerini ortaya koymaktadır. Zira farklı dönemlerde bu sembollere atfedilen anlam (önem değil, çünkü her iki halde de önem atfedilir), bu iki kavramın toplumsal sahada ayrı ayrı hayat bulmasına sebep olmaktadır. Ona göre dinin bir arketip olarak hayat bulması ve dinî inancın tavır, tutum ve eylemlere hâkim olması, onların rengini belirlemesi “dindarlık” ifadesi iken; dinî olana sahip çıkma, ona itibar addetme “dinî şuurluluk” kabilindedir (2012: 72). Ancak dindarlık ile ilgili durum güzel bir tanımlamayla sunulmasına rağmen ferdin yaratıcı ile olan manevi bağına ve zahirde tezahür eden görünümüne göre sınıflandırmasını yapabilmek yine de su götürür bir iştir. Dinî şuurluluk ise sosyoloji adına daha sağlam bir zemine basarak kullanılabilecek bir kavram olarak görünmektedir. Zaten araştırmamızı asıl ilgilendiren kısım da burasıdır.

Şanlıurfa'nın din ile münasebeti hususunda bulgular kısmında yapılan değerlendirmeler, bu şehrin dinî hayatın pratikleri noktasında Anadolu'nun birçok şehriden bariz şekilde ne eksik ne fazla kabilinden olmuştur. Ancak Şanlıurfa ve İslam ilişkisi bir davranış biçimi olarak değerlendirildiğinde akla ilk gelen kelimenin “saygı” olacağını rahatlıkla ifade etmek de mümkündür. Bu noktada, İslam'a karşı duyulan derin saygının Şanlıurfa'da sosyo-kültürel bütünleşmeyi sağladığını ifade edip meseleyi kapatmak yine de basit bir indirgemecilikten öteye varmayacaktır.

Her dinin kendi içinde bütünleştirici bir etkisi muhakkak vardır. Bunun yanında, İslam öncesi Arapların parçalı durumu göz önüne alınırsa ve Mekke-Medine bütünleşmesi ensar-muhacir ilişkisi üzerinden değerlendirildiğinde İslam'ın bu konudaki özelliğinin daha açık görülebileceğini söylemek de mümkündür (Sezen, 2004: 62). Ancak İslam'ı din olarak benimsemiş birçok toplumun yaşadığı iç karışıklıklar ve hatta Şanlıurfa'nın yakın çevresinde yaşananlar sosyo-kültürel bütünleşme meselesini böyle basitçe geçiştirivermeye engel teşkil etmektedir.

Şanlıurfa'dan bahsederken geleneksel otoritenin etkinliğinin sürmesi yahut günümüzde nispeten zayıflamış olsa da toplumun bilinçaltında yer etmiş konumu ve önceki dönemlerden süregelen kavrayışta, din unsurunun gelenekle iç içe geçmiş hali sebebiyle geleneğin kuşatıcılığını din için de rahatlıkla aynı şekilde ifade edebiliriz. Elbette bu din, bizatihi ve tamamıyla Kur'ani İslam'ın kendisinden ziyade bölge insanı tarafından yaşanan veya kabul edilen İslam'dır. Ancak bu şekilde din algısında kısmi sapmalarla dahi olsa genel manâda kat'i bir İslamlık şuuru toplumsal hafıza içinde sağlam bir zemin edinmiştir.

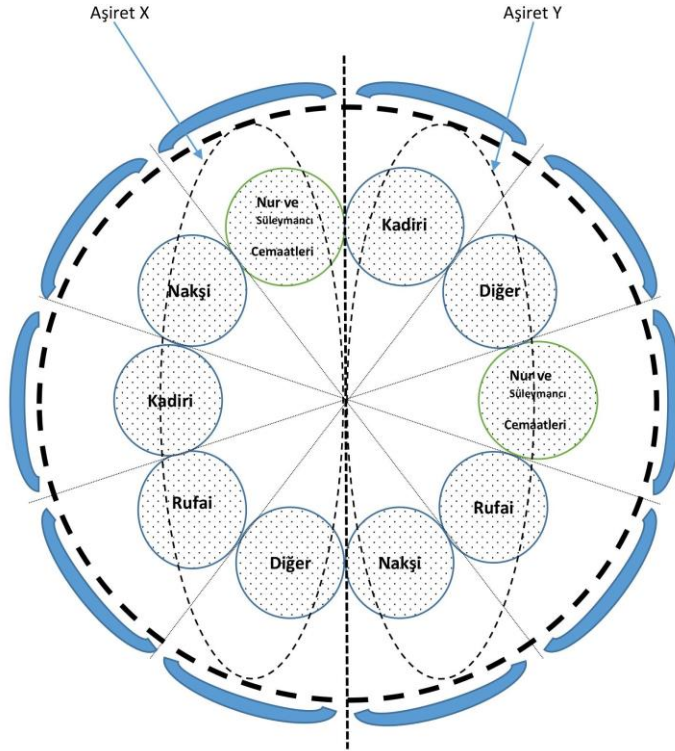
İslamiyet'in ehli-sünnet yorumunun çok büyük bir ağırlıkla benimsendiği Şanlıurfa'da gelenek ve din ilişkisi birçok İslam şehrinde olduğu gibi başlı başına bir araştırma konusudur. Geleneğin dinleştigi, dinin gelenekleştigi bir coğrafyada yaşayanlar asırların süzüp getirdiği bir yaşam biçimini, tavırları, tutumları, hülasa bütün bir kültürü doğumla beraber hazır halde bulmaktadırlar. Bu kültür içinde doğup gelişen insanoğlu geleneğin otoriteyi dahi tehdit ettiği bir alanda kendini geliştirme ve bilginin saf haline ulaşabilme imkânına sahip olsa dahi yaşam pratiklerinde ve tutumlarında çoğu kez geleneksel çerçevenin dışına çıkamamaktadır. Belki de bazıları için bu çerçevenin içinde kalmak tercih edilenin ta kendisidir.

Kesişen Kimliklerin Oluşturduğu Kırılımlar

Şanlıurfa'da öne çıkan aidiyetler araştırmanın bulgular kısmında teferruatlı olarak değerlendirilmiştir. Etnik farklılıkların durumu, aşiretlerin bölge için halen belirleyici birer güç merkezi oluşları, bölgedeki dinî iklimin çok sayıda cemaate

imkân sağlaması ve İslam'ın tasavvuf anlayışının bölgeye çok uzun zaman öncesinde sirayet ederek toplum hayatında mühim bir alana sahip oluşu da yine araştırmamızın bulguları arasındadır. Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde ise gelinen noktada fertlerin sahip olduğu aidiyetlerin toplumsal yapı içinde birer çözülme unsurundan ziyade çeşitlilik olarak geliştiği gözlemlenmiştir. Esasında çoğu düşünür tarafından cemaat bilincindeki güçlenme, cemiyete giden yoldan sapma olarak değerlendirilmektedir. Oysa Şanlıurfa'da yaşanan gerçeklik, özgün haliyle bunun çok ötesinde bir anlama sahiptir.

Bölgenin içinde bulunduğu şartlar değerlendirildiğinde sosyo-kültürel bütünlük konusunda en büyük tehdidin etnik ayrışmalar ile hayat bulacağı düşünülebilecektir. Ancak, özde kendileri de bütünleşme önünde birer engel olarak değerlendirilebilecek olan aşiret ve dinî alt grup aidiyetlerinin baskın hali, Şekil 5'te de görüleceği üzere, etnik kümelenmeyi bu noktada kırılmalara uğratmaktadır.



Şekil 5. Şanlıurfa'da Her Bir Etnik Grup İçindeki Aidiyetler

Şekil 5'te temsili olarak sunulmuş olan etnik kimliğin, yine temsili olarak aşiretlere bölündüğü görülmektedir. X ve Y aşiretleri esasında Şanlıurfa'daki çok sayıda mevcut aşiret gruplaşmalarını ifade etmek için temsilen seçilmiştir. Şekilden de anlaşılacağı üzere etnik kimlik toplumsal yapı içinde arz edebileceği tamamen ayrışan ve sosyal mesafeyi arttırabilecek seviyede kapalı vaziyetini ilk önce aşiret aidiyetlerinin onda yarattığı kırılmalar ile aralamaktadır. Bu kırılmalar asla etnik kimliğin yok sayılması manâsına gelmemektedir. Aşiretlerin etnik yapı içinde birbirinden ve aşiret yapıları dışında kalan alandan farklı ancak kendileri dışında kalan alanla da temas halinde oluşları ise etnik kimliği yok edecek bir ayrışmaya da yol açmayışlarının bir göstergesidir. Araştırmanın bulguları göstermektedir ki 21. Yüzyılda yaşıyor olsak da Şanlıurfa için aşiret bilinci toplumsal yapı içinde halen mühim bir güç merkezidir.

Araştırmanın bulgular kısmında bölgede dinî grupların etkinliği ve bunlardan hangilerinin daha geniş kitlelere hitap ettiğı hususları değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda toplum hayatında yer alan başlıca dini alt gruplanmalar Şekil 5'te Nakşi, Kadiri, Rufai ekolünden tarikatlar ile Nurcu ve Süleymancı olarak adlandırılan cemaatler kapsamında ele alınmıştır. Bunların dışında kalan bütün dinî alt gruplanmalar ise “diğer” olarak belirtilmiştir. Hangi tarikatın veya cemaatin ne büyüklükte bir kitleye sahip olduğunu tam olarak tespit etmek mümkün olmadığı gibi bunları bilmek de araştırma konumuzun esasıyla alakalı değildir. Burada aslolan, toplum hayatında dinî alt gruplanmaların yerini ve etkilerini yorumlayabilmektir.

Şekilde konumlandırıldığı üzere dinî alt gruplanmalar aynen aşiretlerin etkilerinde görüldüğü gibi etnik kimlik üzerinde çeşitli kırılma alanları oluşturmakta ancak yine etnik kimliği yok etmek gibi bir işlev üstlenmemektedirler. Bu gruplanmaların yerleşimlerine dikkat edildiğinde etnik kimlik üzerinde oluşturdıkları kırılımların aynısını aşiretler üzerinde de gerçekleştirdiklerini görmek mümkündür. Elbette, şekil üzerinde aşiretlerin bu grupları kestiğı noktalar da hesaba katılırsa hiçbir aşiretin tek bir dinî grupla örtüşmediğı, tamamen dinî alt gruplardan oluşmadığı yahut bunlardan birini tamamen dışarda bırakmadığı da anlaşılacaktır.

Burada üzerinde önemle durulacak bir diğer husus ise her bir dinî alt gruplanmanın bir diğeriyle temas halinde oluşudur. Bu temas hiçbir dini alt grubun tamamen içe kapalı olmadığını, sosyo-kültürel bütünleşme üzerinde ayrıştırıcı bir etkiye sahip olmadığını işaret etmektedir. Aynı zamanda aşiretlerin de her bir dinî alt grup üzerinde kırılım alanları oluşturuyor olması onların aidiyet bilincinde de keskinliğin önüne geçen bir başka etken olarak değerlendirilebilir.

Şekil 5'te ele alınan kesişmeler ve kırılma noktaları etnik kimlik üzerinde değerlendirilmiştir. Ancak topyekûn toplumsal yapı irdelendiğinde kırılma alanları oluşturabilecek bir önemli noktaya daha değinmek faydalı olacaktır. Burada bahsedilen, etnik kimliklerin dinî alt gruplanmalar üzerinde oluşturduğu kırılma noktalarıdır. Her ne kadar araştırmamızın ele aldığı temel farklılıklar etnisiteler üzerine odaklanmış olsa da kimi zaman İslam'ın ehlisünnet inancına tabi dinî alt gruplar arasında dahi ayrıştırıcı yapılanmalar görülebilmektedir. Oysaki çoğu kez bir ayrışma vasıtası olarak işlev gören etnik kimlikler, varlıklarıyla dinî alt gruplanmaların aidiyet bakımından sivrilip sosyo-kültürel bütünleşme önünde olumsuz etki sahibi olma ihtimallerini azaltmaktadırlar.

Bu alt başlıkta anlatılanlarla geline nokta Şanlıurfa için her bir kimliğin, bağlı bulunduğu gruba ve toplumun bütününe dair hikâyesinin haricinde diğer aidiyet türleriyle olan karmaşık ama kendi içinde bir dengeyi ihtiva eden yapısı ortaya çıkmıştır. Ancak yine de araştırmamızın sorunu bu anlatılanlar ile tam olarak vuzuha kavuşmuş değildir. Her ne kadar bağlı bulunulan araştırma yöntemi gereği elde edilen neticeler bir başka örneğe kıyasla değerlendirilemez ve genelleştirilemez olsa da bu hususta sorulabilecek haklı bir soru, Şanlıurfa'yı bu hususta özel kılan, farklılıkların yüzlerini bütünleşmeye doğru dönmelerini sağlayan asıl unsurun ne olduğudur. Bu elbette ki gizli bir ilim yahut adı konulmayan bir rabita değildir. Her nehrin kendi yatağında akmasını sağlayan, sonra da Urfalılık kimliği ile dingin bir denize kavuşturan bir iklimdir.

Bütünleşme İklimiyle Müsemma Bir Kimlik: Urfalılık

Farklılıklarını bir arada yaşatan bir toplumun sosyo-kültürel bütünleşme adına sergilediği olumlu davranışlar ve bu hususta paylaştığı ortak bir tavır varsa, bunun gerisinde var olan, o toplumu farklı kılan nitelikleri irdelemek ortaya çıkan tabloyu anlamak bakımından faydalı olacaktır. Önceki satırlarda değinilmiş olan dinin toplumsal zihniyette bir şuur olarak yer edinmişliği ve gelenekselleşen algılanma biçimi, bunun yanında kimlik kesişmelerinden kaynaklı kırılımlar hep bahsedilen bu bütünleşme yönünde katkı sağlayan ve fark yaratan sosyal nitelikler kapsamında değerlendirilmelidir. Ancak eklenmelidir ki bunlar, varlıklarıyla ve bir aradıklarıyla bütünleşme yönünde mühim katkılar sağlamalarına rağmen bütünleşmeyi bu halleriyle sağlayabilecekleri yine de şüphelidir.

Toplumsal yapı içindeki aidiyetlerin çoğulluğu onların tek bir etnik, dinî veya aşiretçi kimlik kapsamında ifade edilip keskinleşen bir kalıba sokulmalarına mani olurken son derece çeşitli aidiyetleri beraberinde taşıyan bu farklılıkları tek bir potada sunmanın yollarını göstermek gibi bir işleve ise sahip değildir. Yani, aidiyetlerin kırılımları onların bu coğrafyada yaptığı kader birliğini bir bütünlük dâhilinde ortaya koymalarına hizmet etmemektedir. O halde birlikte yaşamı bir iklimcesine tesis edecek bir manânın varlığından bahsetmek gerekir. Bu manâyı sağlayan kaynak, toplum zihniyetinde aldığı yer ile İslam olarak görünmektedir. Ancak bu noktada manâyı sağlayan İslam'ın özel bir şuur olarak toplum zihniyetinde yer edinip, gelenekselleşen tarafıyla da -özünden kısmi sapmalarla da olsa- güçlü şekilde kuşaklara aktarımı sağlanıyorsa dahi böylesine evrensel bir kimliğin aşiretçi bir toplum için daha yerel bir aidiyette yansımalarının görülmesi gayet tabii olarak değerlendirilmelidir. Yaşanan gerçeklik, bir fenomen olarak İslam'ın kapsayıcılığı ve onun toplum için sağladığı manâ boyutunda işte böyle; cihanşümul fakat yerel zihniyette bir o kadar özel olarak tekamül etmesiyle ilişkilidir. İşte bu yansımaları bünyesinde barındıran yerel aidiyet; aşiret, tarikat, cemaat, etnisite bilinçlerinin tamamını saygıyla kucaklayıp, İslam'ı olmazsa olmaz kabilinden merkeze oturtan Urfalılık kimliğidir.

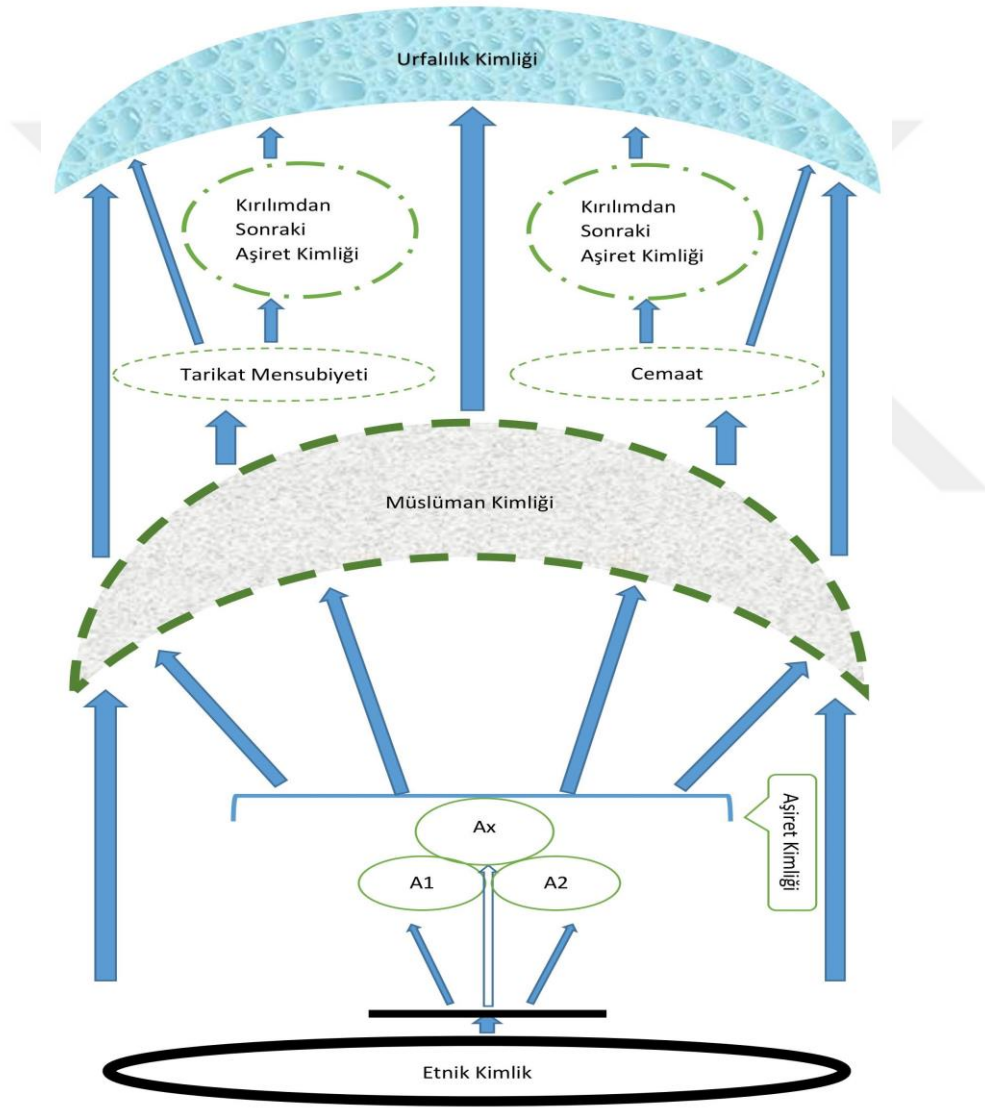
Urfalılık üzerine değerlendirmeler yaparken bütünlükçü bir kimlik inşasında İslam'ın merkeze alınışının bir netice değil, bütün kırılımlara ivme kazandıran arka plandaki güç oluşuyla ilgili durumu da göz önüne alınmalıdır. Çalışmamızda bahsedilmekte olan dinî alt grupların Şanlıurfa'da neden bu kadar etkin ve süregelen bir yapıda oluşları derinlikli olarak değerlendirildiğinde mesele daha da berraklaşacaktır. Daha önce de ifade edildiği gibi Şanlıurfa din olgusuyla ve nihayetinde İslam ile özel bir hukuka sahip bir şehirdir. Halk arasındaki inanışlara göre Urfa'da yaşamış olan Hz. İbrahim, Hz. Elyasa ve Hz. Eyyüb dışında Lût, Yusuf, Yakub, Musa ve İsa peygamberler ve daha fazlası da bir şekilde buralarda bulunmuşlardır. Bunun dışında bölgede yaşadığına inanılan ve kimilerinin de türbelerinin mevcut olduğu sayısız âlim, mürşit ve sair kimselerle ilgili anlatılanlar ve meşhur Urfa efsaneleri ise başka birer manevi derinliktir. Konunun tarihi gerçeklik boyutu araştırmamızın kapsamında değildir. Araştırmamızı ilgilendiren kısım ister gerçek ister yakıştırma olsun bu hususun toplumsal hafızada edindiği yer ve topluma kazandırdığı kimliktir. Urfa efsaneleri üzerine bir çalışma yapmış olan Mehmet Kurtoğlu'nun Urfa'nın bu yönüyle ilgili tespitleri de oldukça dikkat çekicidir (2005: 6).

Urfa size ilk görünüşte güçlü bir dinsel şehir havası verir. Oysa bu ilk havayı attığımızda sosyal hayatta yaşananların gerçekten din değil bir efsane olduğunu görürsünüz. Çünkü Urfa'da din ile efsane o denli birbirine karışmıştır ki, neyin din neyin efsane olduğunu ayırt etmek mümkün değildir.

Kurtoğlu'nun cümlelerinde din ile efsanenin birbiri içine geçmişliği bizce biraz abartılı bir üslupla kaleme alınmış olsa da toplumun din diye kabullendiklerinin bir kısmının geleneğe ve efsaneye dayandığı yönünde bir gerçeklik de vardır. Bu yönüyle toplumsal zihniyet bakımından Urfa, dünyevi sahayla kurduğu nedensellik bağından çok, aşkın olan ile kurulmuş manâ bağı ile kendini gerçekleştirmektedir. Şu veya bu şekilde ne Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da, ne de ülkenin diğer bölgelerinde böylesine bir şehirden bahsetmek mümkün değildir. Böylece; tarih yazımını değiştirme potansiyelindeki arkeolojik buluntuların, manevi ziyaretgâhların, köklü medreselerin, türbelerin, mitlerin, rivayetlerin, geleneklerin, dinin ve efsanelerin iç içe geçtiği Urfa'nın manevi atmosferi ister istemez bina edilen kuşatıcı kimlikte vazgeçilmez bir unsur olagelmiştir. Kaldı ki toplumun geneline sirayet ettiği anlaşılan bu ruh hali, sosyal yapı içinde önemli bir etki alanına sahip tarikat – cemaat

unsurlarının dinamizmi ve kuşatıcılığıyla da dinî mecrada kendini yeniden ve yeniden göstermektedir.

Urfalılık kimliğinin bir çözümlemesini yapacak olursak Şekil 6’da görüldüğü gibi kendi içinde geçişleri olan katmanlı bir yapıdan bahsetmek gerekecektir. Etnik kimlik, aşiret kimliği, Müslüman kimliği, cemaat – tarikat mensubiyetlerinden müteşekkil bir aidiyetler silsilesi Urfalılık çatısı altında belirtilmesi gereken katmanlardır.



Şekil 6. Urfalılık Kimliği

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Şekil 6'daki katmanlar ve aidiyetler araştırma konumuz dâhilinde irdelenen temel hususlar üzerinden yapılandırılmıştır. Çalışma konumuz için önem arz eden kimlikler irdelenerek yapılan tasarım dışında araştırma sahasında başkaca aidiyetlerin bulunmadığı veya katmanların bir hiyerarşiyi ifade ettiği yönünde bir anlam çıkarılmamalıdır. Şekilden de anlaşılacağı üzere insanların doğuştan gelen etnik kimlikleri temel bir aidiyet biçimi olarak en alt katmanda yer almaktadır. Sonrasında ise bölgenin sosyal yapısında mühim birer kuvvet merkezi olarak aşiretler etnik kimlik üzerinde kırılma noktaları oluşturarak belirgin aidiyet biçimleri olarak bir üst katmanda bulunmaktadır. Bu noktada üzerinde durulması gereken bir başka husus ise bir aşirete bağlı olmayan veya kökence bağlı olsa da zihniyet olarak aşiret bilincine sahip olmayan kimselerin de var olduğu gerçeğidir. Bu sebeple etnik kimlik üzerinde kırılma noktalarıyla ayrışan aşiret aidiyetleri haricinde hiçbir aşiret aidiyetiyle kırılıma uğramadan bir üst noktadaki kuşatıcı katmana temas eden bir unsura da işaret edilmiştir. Bu kuşatıcı katman ise toplumun tamamını kucakladığı öngörülen Müslüman kimliğidir.

Buraya kadar gelinen noktada tabii bir etnik kimlik bilinci (istisnaları göz ardı edilecek seviyededir) ve sonrasında aşiret aidiyetleri ile yahut doğrudan ulaşılan Müslüman kimliğinin kapsayıcılığı işaret edilmiştir. Elbette ki Şanlıurfa'da yaşayıp da İslam'ı benimsemeyen kimselerin varlığı da söz konusu olacaktır. Ancak gerek bunların sayısının azlığı ve belirleyiciliklerinin toplumsal yapı içindeki durumu, gerekse araştırma bulgularında yer aldığı haliyle bu tarz insanların çoğunun bölgede Müslümanlık ile bir saygı, bir hemşerilik duygusu kapsamında kurdukları ilişkiler bu katmanın genel kuşatıcılığının gösterilmesinde sebep teşkil etmiştir.

Müslümanlık katmanından sonra tarikat ve cemaat aidiyetleri yönünde bir alt gruplaşmanın mevcut olduğu görülmektedir. Bu alt gruplaşmayı göstermekten maksat, aynen etnik kimlik katmanının da anlamlandırıldığı gibi, İslam'ın kuşatıcı bir kimlik olarak taşınmadığı yahut dinî alt grup aidiyetinin bunun önüne geçtiği şeklinde bir düşüncüyü ifade etmek değildir. Kaldı ki araştırmamızda her ne kadar bulgular vasıtasıyla ulaşılan yorumlamalarla böyle bir neticeye ulaşılmamış olsa da geneli yansıtmamakla beraber bu düşüncüyü doğrulayan sapmaların olabileceği de kabul edilmelidir. Burada asıl ifade edilmek istenen, dinî alt grup aidiyetlerinin

Müslüman kimliği içinde bir çeşitlilik olduğu, etnik kimlikten itibaren süregelen kırılımlara da bir başka misal teşkil ettiği. Ki tekrarlamakta fayda vardır, bu kırılım Müslüman kimliğinden önceki katmana dair bir kırılımdır ve Müslüman kimliği içinde bir alt gruplanma olarak yer almaktadır.

Müslüman kimliğini işaret eden katmandan herhangi bir dinî alt grup katmanına temas etmeden Urfalılık kimliğine doğrudan giden unsurların varlığı da yine şekilde gösterilmiştir. Bu unsurlar aşiret mensubu olsun olmasın tarikat ve cemaat gruplarıyla ilişkilendirilemeyecek olan kimseleri anlatmaktadır. Tarikat ve cemaat aidiyetlerinden aşiret kimliğine temassız olarak Urfalılık kimliğine geçişler ise dinî alt gruplara mensup olan ancak aşiret aidiyetini taşımayan kimselerin Urfalılık kimliği içindeki durumunu göstermektedir.

Aidiyetler arasındaki kesişmelere karşılıklılık bakımından en güzel misal ise Müslüman kimliği katmanından dinî alt grup katmanlarına dâhil olduktan sonra tekrar aşiret kimliği katmanından geçerek Urfalılık kimliğine temas eden unsurlarda görülmektedir. Bunlar daha önce kırılıma uğramış olan aşiret aidiyetinin aynı şekilde Urfalılık katmanına geçişlerde dinî alt grupları kırılıma uğratmasını işaret etmektedir. Dini alt gruplara olan mensubiyet de aşiret aidiyetinin varlığıyla bu şekilde kesişmekte ve çoğul kimlik yapısını ortaya çıkaran karşılıklı etkileşimi gözler önüne sermektedir.

Esasında kırılımların oluşturduğu çoğul kimlik yapısının çözümlemesini Şekil 5 çok daha sarıh şekilde ortaya koymaktadır. Şekil 6 ile anlatılmak istenen asıl husus Urfa'da yerleşmiş olan İslam inancının -daha önce bahsedilen- şura dönüşümü ve kültürel aktarım ile bütünleşme yönünde sağladığı katkıdır. Parsons'un da sistem kuramında kültür alt sistemlerinin ana işlevi olarak bahsettiği "gizil kalıp idamesi", burada zaman içinde oluşmuş kültürel birikimin sağladığı çoğul kimlik anlayışı ile gün yüzüne çıkmıştır. Ve aynı zamanda İslam şuurunun yerel düzlemdeki tezahürü ile de Urfalılık olarak bütünleşmesini sembolize eden yapıya dönüşmüştür.

Kültürel mirasın sağladığı çoğul aidiyet anlayışının Urfalılık kimliği altında İslam şuru ile yüzünü birliğe dönüşü yine de iki ayrı etkenin birlikteliği gibi

düşünülmemelidir. Zira kültür sahasında din, birçok tarihi ve metafizik olguyla beraber en büyük oluşturuıcı unsurlardan biridir. Gerek maddi ve manevi kültür unsurlardaki dinî etkinin belirginliği, gerekse çoğulculuğa çıkan yolda dinî alt grupların rol oynadığı kimlik kesişmeleri bu girift vaziyeti açıklamaktadır. Bu şekilde din; hem kültürün oluşumunda mühim bir pay sahibi, hem de kültürle birlikte ortak kimliğin inşasında rol alan bir şuur olarak Urfa toplum hayatında konumlanmaktadır. Zaten araştırma bulgularına göre de Urfalılık denildiğinde kelimeye bir hemşerilik ifadesinin çok ötesinde anlamlar yüklendiği görülmüştür. Urfalılık kimliğini en başta Müslümanlık şuru ve tevhid akidesi temelinde, dine ve dinî sayılan her şeye ileri derecede saygı, ahde vefa, sadakat, sevgi, hoşgörü, yiğitlik, mertlik, zulme karşı başkaldırı, birlikten yana ve hainliğe karşı duruş algıları ile temellendirmek gerekmektedir.

Şanlıurfa üzerinden, sosyo-kültürel bütünleşme açısından farklılıkların bir arada yaşadığı bir toplumda din olgusunun yerini anlamaya çalışırken bir fenomen olarak dinin toplumsal zihniyette çok farklı veçhelerle kuşatıcı bir anlamlar halitası olarak yer edindiği neticesine varılmıştır. Öyle ki bu örnekte din hem nesnel olarak, hem de toplumsal bir şuur, sağduyu inşasında en önemli etken, kültürün arka planındaki güçlü bir fail, çoğul kimlik anlayışı için temel bir parametre ve inşa edilen birleştirici bir kimliğin vazgeçilmez yapıtaşı olarak çok sayıda görüngü ile yer edinmiştir. Bunların her biri fenomenolojik bir bakış ile ayrı ayrı zihinlerde edindiği yer ile öznellik boyutlarıyla kavranmaya gayret edilmiştir. Ve nihayet bütün bu görüngüler teferruatlı şekilde yorumlamak suretiyle bilgi üretme sürecinde konumuza özel neticelere ulaşılabilmektedir.

Ayrıca ifade etmek gerekir ki din olgusunun yanında kimlik konusu da sadece birlikte yaşam için değil, Şanlıurfa ile ilgili bütün sosyal konularda derinlikli olarak irdelenmesi lazım gelen temel bir unsurdur. Birlikte yaşam kültürü ile kimlik algılamaları arasındaki ilişkinin ise manâ boyutunun yanında mantıkî dayanaklarının da güçlendirilmesi, en uygun birlikte yaşam kültürünün geliştirilmesi için Sorokin'in de öngördüğü mantıkî-manâlı bir bütünleşme modeli adına önemlidir. Zira, farklı etkenlerin sebep olabileceği bir değişim rüzgarının sosyal yapı üzerinde ne türden etkileri olacağı belirsizdir. Sosyal değişimle birlikte kimlik yapıları üzerindeki

kırılmalar da değişime uğrayabileceği gibi, çoğul kimlik yapısı üzerinde bütünleşmeye yönelik manâ etkisi güç kaybedebilecektir. Bu durumda farklılıklar ve birlikte yaşam tartışmalarının seyri bugünkünden çok farklı olabilecektir.

Bir Toplumsal Anevrizma Biçimi Olarak Ölümsüz Kimlikler

Amin Maalouf, klasikleşen denemesinde bahsettiği “ölümcül kimlikler” ile kimlik kavramının tek bir aidiyete indirgenişini, müsamahasızlığı, öteki görülen üzerindeki baskıyı ve hatta karşıdaki ile beraber kendini de yok eden bir tavra dönüştürülmesini eleştirmiştir (2001: 30). Kimliklerin ölümcül hale getirilmesinin sebebiyet verdiği sıkıntıyı bir dilemmaya dönüştüren husus ise onların ölümsüzlüğüdür. Elbette ki yeryüzünde bir canlı yoktur ki ölümsüz olsun ancak yaşayan birer fenomen olarak kimlikler, içlerinde buldukları toplumların varoluşları ile müsavi olmakla kalmayıp onlardan çok daha uzun süre varlıklarını sürdürdükleri birer hayata sahiptirler. Burada esas alınan, toplum incelemesi olduğundan dolayı toplum hayatı içinde kimliklerin ölümsüzlüğünden bahsetmek hata olmayacaktır. Hülasa toplum hayatı müddetince unutilan, önemsenmeyen, arka plana atılan kimliklerden dem vurulabilir ancak tamamıyla yok olan kimliklerden bahsetmek mümkün değildir.

Ölümsüz kimliklerin tam olarak bütünleşememe yahut çözülme konusundaki tehditleri, onların toplum hayatındaki varlıklarının bir yönüyle anevrizma biçimi olarak tezahür ettikleri neticesine ulaşılmasını sağlamaktadır. Elbette buna en büyük sebeplerden biri olarak da sosyal yapıdaki eşitsizlikler gösterilebilir. Turner’ın öne sürdüğü gibi “eşitliği hakkaniyet diye düşünmenin, günlük toplumsal alışverişlerin ve toplumsal karışıklığın temel yapısından kaynaklanan öncelikli bir ilke (2007: 27)” oluşu hesaba katıldığında bu değerin kaybı toplum hayatında ciddi külfetlere girilmesine sebep olacaktır. Sorunu daha iyi anlayabilmek için sosyoloji literatüründe alışık olunmayan “anevrizma” teriminin tanımlanması lazım gelmektedir.

“Anevrizma” terimi tıp biliminde kullanıldığı şekliyle, vücutta temiz kanın taşınmasını sağlayan ana damarların, bir takım sorunlar sebebiyle incelikli zayıflaması

ve sonrasında kan basıncı ile genişleyip damar üzerinde patlamaya hazır baloncuklar oluşması halidir. Anevrizmaların patlamaları durumunda ise genelde ölümler veya vücutta kalıcı hasarlarla sonuçlanan durumlara oldukları bilinmektedir. O halde bunlar adeta insan vücudunda her an patlama ihtimali olan bombalar gibidirler. Tıpta kullanılan bu terimi biraz daha ötelere taşıyacak olursak farklı sahalarda da yakınlıklar görmek mümkün olabilecektir. Terim hakkında tıbbi olarak tanımlama yapıldığında dahi bir sosyal bilimcinin meseleye kendi alanı üzerinden anlamlar yükleyip benzerlikler atfetmesi gayet kolaydır.

“Sosyoloji esas itibariyle kirli çamaşırları açığa çıkartan bir disiplindir. Parçalara ayırır, üzerindeki örtüyü kaldırır ve nadiren ilham perilerinin direktifleri doğrultusunda hareket eder (Berger, 1985: 260).” Berger’in bu imalı sözleri şüphesiz ki her türlü spekülasyondan uzak durup etraflıca düşünme eylemiyle sadır olan bir bilimin, acı da olsa gerçeği bütün görünüşleriyle gün yüzüne çıkarmaya teşne halini anlatmaktadır. Öyleyse önceki satırlarda da belirtildiği üzere toplum hayatında ölümsüzlüğü vurgulanan kimliklerin bir yönüyle anevrizma olarak varlık gösterebileceklerine dikkat edilmelidir. Ve nihayetinde bu görüşün çalışmamızın önceki kısmıyla bir çelişkiyi ihtiva ettiği de düşünülmemelidir. Elbette ki bu başlığa kadar bütünlük eğilimindeki bir sosyal yapıya dair yorumlar bir güzelleme mahiyetinde yapılmamıştır. Aynı mantıkla son başlık altında da hicvedici bir nesir aranmamalıdır. Meseleyi tez konusu üzerinden değerlendirecek olursak, buraya kadar yaptığımız açıklamalar ve üretilen bilgiler ışığında bu alt başlıkla da meselenin bir başka yönüne vurgu yaparak araştırmayı tamamlamak amaçlanmıştır. Zira Şanlıurfa örneğinde irdelenen kimliklerin manâ etrafında bütünleşme yönünde var olan eğilimleri, birbirleriyle iç içe geçişleri, birbirleriyle kesişmeleri yahut bir kimliğin varlığının diğerinin ölümcül hale gelişine mani olması onların aynı zamanda ölümsüz kimlikler oluşlarını unutturmamalıdır. Muhammed İkbâl’in ifadesiyle “gönüllerin bir renk oluşuyla millet oluşur (2011: 25)” ancak sosyal yapı içinde hastalıklı bir hale işaret edecek seviyeye ulaşacak aidiyet algılamaları ve kimlikler arasında husule gelecek eşitsizlikler ve dahi kaybedilebilecek manâ ekseni, ilgili toplum içindeki renk birliğini bozarak ölümsüz kimlikleri birer anevrizmaya dönüştürebilecektir. Nihayetinde bu sosyal anevrizmalar, muhtemel çatışmaların

şiddeti ile toplumun parçalara ayrılmasında etkin roller alabilecek potansiyele sahiptirler.

Maalesef ki dinî ve etnik aidiyetlerin mütemediyen politik malzeme olarak kullanıldığı Türkiye’de birçok farklılık toplum hayatında bir ayrışma ve hatta çatışma vasıtası olarak boy gösterebilmektedir (Bilgiç ve Akyürek, 2012: 249). Nitekim Cumhuriyet’in bilhassa son çeyreğinde yaşananlar farklılıklardan kaynaklı bir kimlik sorunu olmaktan çok faydacı bir kimlik siyaseti sorunudur (Bayri, 2011: 221). Ve gelinen bu noktada, ortaklaşa bina edilmiş bir sağduyunun muhtemel sosyal çatışmalar karşısında ne kadar bir süre isnat duvarı vazifesi göreceği onun çoğalan anevrizmalar karşısında toplumca ne kadar beslendiğiyle alakalıdır. Nihayetinde araştırma konusu özelinde ifade etmek lazımdır ki; cemaat, tarikat, aile, aşiret veya etnisite bilinçleri Urfalılık içinde kutsi değerler ile hercümerç haldeki çeşitlilikler olduğu gibi bunların, bozulması söz konusu olacak bir denge içindeki muhtemel ayrışma noktalarını teşkil edebilecekleri de hatırdan çıkarılmamalıdır.

KAYNAKÇA

Abrahamson, Mark, *İşlevselcilik*, çev. Nilgün Çelebi, Sebat Ofset, Konya, 1990.

Ahmad, Feroz, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Akmehmet Şekerler, Sibel, “Derinlemesine Görüşme”, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik ve Yaklaşımları*, ed. Fatma Nevra Seggie, Yasemin Bayyurt, Anı Yayıncılık, Ankara, 2015.

Akşit, Bahattin, Şentürk, Recep, Küçükural, Önder, Cengiz, Kurtuluş, *Türkiye’de Dindarlık: Muhafazakarlık ve Laiklik Ekseninde İnanma Biçimleri ve Yaşam Deneyimleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Akturan, Ulun, Dinçer, Duygu, “Etnografya”, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ed. Türker Baş, Ulun Akturan, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2008.

Akturan, Ulun, Esen, Atakan, “Fenomenoloji”, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ed. Türker Baş, Ulun Akturan, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2008.

Aktürk, Şener, *Türkiye’nin Kimlikleri*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2013.

Amineh, Mehdi Parvizi, Eisenstadt, Shmuel Noah, “The Iranian Revolution: The Multiple Contexts of the Iranian Revolution”, *Perspectives on Global Development and Technology*, , 2007, v. 6, p. 129-157.

Aratemur Çimen, Canan, “Nitel Araştırmada Öznellik ve Düşünümsellik”, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik ve Yaklaşımları*, Derleyen: Fatma Nevra Seggie, Yasemin Bayyurt, Anı Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 59-60.

Arslan, Hüseyin, *Dini Gruplar ve Siyaset – Yeni Asya-* , Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012.

Arvasi, S. Ahmet, *Doğu Anadolu Gerçeği*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul, 2009.

Atay, Tayfun, *Din Hayattan Çıkar*, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Aydın, Mehmet, *Tanzimatla Aranan Hıviyet*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994.

Aydın, Mustafa, *Bilgi Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul, 2010.

Ba-Yunus, İlyas, *Niçin İslam sosyolojisi*, çev. İlim Güner, Akabe Yayınları, 1988

Badıllı, Abdulkadir, *İslam Kardeşliği İçinde Türk – Kürt İlişkisi*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1995.

Bayri, Hakan, *Türkiye’de Kimlik Siyaseti*, Bin Yıl Yayınevi, Ankara, 2011.

Beck, Ulrich, *Risk Toplumu*, çev. Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011.

Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.

Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.

Berger, Peter L., Luckman, Thomas, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Derviş Dereli, Heretik Yayınları, Ankara, 2015.

Berger, Peter L., *Melekler Hakkında Söylenti*, çev. Ali Coşkun ve Nebile Özmen, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.

Berger, Peter L., *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.

Bierstedt, Robert, “The Logico-Meaningful Method of P.A. Sorokin”, **American Sociological Review**, 1937, vol. II., No. 6, (Erişim)

<http://cdm16134.contentdm.oclc.org/cdm/ref/collection/p201201coll4/id/6529> ,
17 Şubat 2015, p. 813-825.

Bilgiç, Mehmet Sadi, Akyürek, Salih, “Kürt Sorununu Etkileyen Faktörler ve Çözüm Parametreleri”, *Türkiye’de Kürtler ve Toplumsal Algular*, Derleyen: Salih Akyürek, Mehmet Sadi Bilgiç, Bilgesam Yayınları, İstanbul, 2012.

Cahoone, Lawrence E., *Modernliğin Çıkmazı*, çev. Ahmet Demirhan ve Erol Çatalbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

Canatan, Kadir, *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005.

Coşkun, Ali, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.

Çapcıoğlu, İhsan, *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*, Otto Yayınları, Ankara, 2011.

Dobbelaere, Karel, “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*, Derleyen: Peter B. Clarke çev. Mehmet Süheyl Ünal, , Ed., İhsan Çapcıoğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2012.

Doğrul, Ömer Rıza, *İslamiyet’in Geliştirdiği Tasavvuf*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1948.

Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.

Durkheim, Emile, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.

Durkheim, Emile, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006.

Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2004.

Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991.

Emerson, Robert M., Fretz, Rachel I., Shaw, Linda, *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması – Etnografik alan Notları Yazımı*, çev. Erkan Koca, Birleşik Yayınları, Ankara, 2008.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014.

Erdoğan, İrfan, *SPSS Kullanım Örnekleriyle Araştırma Dizaynı ve İstatistik Yöntemleri*, Emel Matbaası, Ankara, 1998.

Erduyan, Işıl, “Etnografi”, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik ve Yaklaşımları*, Derleyen: Fatma Nevra Seggie, Yasemin Bayyurt, Anı Yayıncılık, Ankara, 2015.

Erkal, Mustafa E., Baloğlu, Burhan, Baloğlu, Filiz, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, Der Yayınları, İstanbul , 1997.

Erkilet, Alev, *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları -Sorokin, Parsons, Dahrendorf, Merton-* , Hece Yayınları, Ankara, 2007.

Faruki, İsmail R., *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım, Latif Boyacı, İnsan Yayınları, 2006.

Furseth, Inger, Repstad, Pal, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011.

Geertz, Clifford, *Gerçeğin Ardından*, çev. Ulaş Türkmen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Geertz, Clifford, *İki Kültürde İslam -Fas ve Endonezya’da Dinî Değişim-*, çev. Mehmet Murat Şahin, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

Geertz, Clifford, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.

Gellner, Ernest, *Müslüman Toplum*, çev. Müfit Günay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Geray, Haluk, *Toplumsal Araştırmalarda Nitel ve Nicel Yöntemlere Giriş*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2006.

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.

Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, çev. Cumhuriyet Atay, Kalkedon Yayınları, Şehir yok, 2008.

Güngör, Erol, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötülen Neşriyat, İstanbul, 1993.

Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

Hucviri, *Keşfu'l Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982.

Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

İkbal, Muhammed, *İslam Toplumunun Yapısı*, çev. Ali Yüksel, Beka Yayıncılık, İstanbul, 2011.

İmam-ı Nevevi, *Riyazüs Salihin*, C:III., çev. Abdullah Aydın ve Abdurrahman Aydın Yayınevi, Şehir Yok, Tarih Yok.

İmam-ı Rabbani Ahmed Farukî, *Mektubat-ı Rabbani*, çev. Abdulkadir Akçiçek, Merve Yayın Dağıtım, İstanbul, Tarih Yok.

İnsel, Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995.

Journet, Nicolas, *Evrenselden Özele Kültür*, çev. Yumni Sezen, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Karaman, Fikret, *Din ve sosyal Hayat*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

Kaya, Kamil, *Mikrososyoloji ve Toplumsal Grup Tipleri*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta, 2002.

Kehrer, Günter, *Din Sosyolojisi*, çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1992.

Köse, Ali, “*Modernleşme – Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar*”, 2005, (Erişim) (<http://www.hazargrubu.org/images/modernlesme-sekulerlesme-iliskisi-uzerine-yeni%20paradigmalar.pdf>, 9 Mayıs 2013.

Kur'an-ı Kerim

Kurtkan Bilgiseven, Amiran, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.

Kurtoğlu, Mehmet, *Urfa Efsaneleri*, Kent Yayınları, İstanbul, 2005.

Laroui, Abdallah, *İslam ve Modernlik*, çev. Ayşegül Yaraman Başbuğu, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1993.

Lemert, Charles, *Durkheim'in Hayaletleri*, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Maalouf, Amin, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Malinowski, Borinislav, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1990a.

Malinowski, Borinislav, *İnsan ve Kültür*, çev. Fatih Gümüş, V Yayınları, Ankara, 1990b.

Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006b.

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, Derleyen: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, çev. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006a.

Mazman, İbrahim, "Knowledge and Religion in Society: A Comparative Perspective", *Ekev Akademik Dergisi*, sayı 36, ayırbaşım, Ankara, 2008, s. 1-14.

Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Milliyet Gazetesi, (Erişim) <http://www.milliyet.com.tr/sanliurfa-da-dededen-eylemci-gundem-2217664/>, 29 Mart 2016.

Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.

Muhyiddin Arabî, *Fusûs ÜL Hikem*, çev. Nuri Gencosman, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1992.

Müslihidin, Muhammed, *İslam ve Sosyoloji*, çev. Sami Şener, Akabe Yayınları, İstanbul, 1987.

Neuman, W. Lawrence, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, C:II, çev. Sedef Özge, Yayınodası Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Okumuş, Ejder, “Modern Dünyada Dindarlığın Direnişi”, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, Derleyen: Şamil Öçal, Cevat Özyurt, Hece Yayınları, Ankara, 2013.

Okutan, Nuri, *Bereketli Hilal’in Kilit Taşı Şanlıurfa – Ötekisi Olmayan Şehrin Monografisi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

Ozankaya, Özer, *Toplumbilim*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994.

Özyurt, Cevat, *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, Açılım Kitap, İstanbul, 2005.

Pareto, Vilfredo, *Sociological Writings*, Pall Mall Press Ltd, London, 1966.

Parsons, Talcott, “An Outline of the Social System”, *Theories of Society*, vol. I, Ed. Talcott Parsons, Edward Schills, Kaspar D. Naegle, Jesse R. Pitts, The Free Press of Glencoe, Inc., New York, 1961.

Parsons, Talcott, “Durkheim's Contribution To The Theory Of Integration Of Social Systems”, *Emile Durkheim 1858-1917*, Ed. Kurt H. Wolff, The Ohio State University Press, Columbus, 1960. (Erişim) <https://tr.scribd.com/doc/106483793/Parsons-Talcott-Durkheim-s-Contribution-to-the-Theory-of-Integration-of-Social-Systems>, 5 Haziran 2015, s. 118-153.

Parsons, Talcott, *Societies*, Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1966.

Parsons, Talcott, *The Social System*, Routledge Press, London, 1991.

Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, The Free Press, Glencoe, Illionis, 1949.

Parson, Talcott, *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1971. (Erişim)

https://openlibrary.org/books/OL5220952M/The_system_of_modern_societies/borrow, 19 Temmuz 2015.

Ritzer, George, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2011.

Robertson, Roland, “Din Sosyolojisinin Gelişimi”, *Din Sosyolojisi*, çev. Abdullah Topçuoğlu, Vadi Yayınları, Konya, 1996.

Sarp, Çağatay, “Pareto’yu Okumak -Mantıklı Olmayan Davranış ve Seçkinler Teorisi-”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.3, Sayı 2, Kırıkkale, 2013 s. 98-113.

Seyyid Abdulhakim El- Hüseyini, *Sohbetler*, Sey-Tac Yayınları, İstanbul, 2006.

Sezen, Yumni, *İslam Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.

Sezen, Yumni, *İslam’ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Slattery, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Smart, Ninian, *Dimensions of The Sacred*, University of California Press, Los Angeles, 1996.

Sorokin, Pitirim A., “Uygarıklar Birleşik Sistemler midir Yoksa Kültür Yığınları mıdır?”, *Sorokin ve Toynbee (Sosyal Değişim Üzerine Denemeler)*, çev. Erdoğan Güçbilmez, Ankara Üniversitesi Yayınları No: 177-159, Ankara, 1964.

Sorokin, Pitirim A., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.

Sorokin, Pitirim A., *Social And Cultural Dynamics*, Vol. I, The Bedminster Press, New York, 1962a.

Sorokin, Pitirim A., *Social And Cultural Dynamics*, Vol. IV, The Bedminster Press, New York, 1962b.

Swingwood, Allan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010.

Seydoux, J. (Producer) & Boon, D. (Director) (2008). *Bienvenue chez les Ch'tis* [Motion Picture], France: Pathé Renn Productions.

Şeriati, Ali, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, çev. Doğan Özlük, Fecr Yayınları, Ankara, 2012.

Tekin, Mustafa, “İslam Sosyolojisinin İmkânı”, *İslam ve Sosyoloji*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Düz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.

Teknik, Ali, “Şanlıurfalıların Dinî Hayatında Dergâh Camii Zikrinin Yeri”, *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa’da Dinî Hayat*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.

Thomas I., William, Znaniecki, Florian, *The Polish Peasant in Europe and America*, vol. I, The Gorham Press, Boston, 1918.

Toker, İhsan, “Geçmişten Gelece İslam Sosyolojisi Üzerine Düşünceler”, *İslam ve Sosyoloji*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Düz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.

Tolan, Barlas, *Sosyoloji*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2005.

T.Ü.İ.K, <http://www.tuik.gov.tr/> (Erişim) 23 Mart 2016.

Turan, İlder, “Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, haz. Richard Tapper, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1991.

Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1991.

Turner, Bryan, *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

Turner, Bryan, *Religion and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Turner, Jonathan H., Beeghley, Leonard, Powers, Charles H., *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2010.

Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din -İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı-*, Derin Yayınevi, İstanbul, 2006.

Wach, Joachim, *Din sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1987.

Vergin, Nur, *Siyasetin Sosyolojisi*, Doğan Kitap, İstanbul, 2011.

Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Wallace Ruth A. Wolf, , Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elbruz, M. Rami Ayas, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012.

Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, Adres Yayınları, Ankara, 2011.

Weber, Max, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, ed. Ephraim Fischhoff, Yarın Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Wexliard, Alexandre, “Pitirim A. Sorokin’in Yaratıcı Özgecilik (Altürizm) Psikolojisi”, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, C. III., çev. Nusret Hızır, Ankara, 1965, (Erişim)
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/963/11864.pdf>, 22 Şubat 2015 s. 167-190.

Yazıcı, Erdinç, “Yirminci Yüzyılda Gelenekten Moderniteye Türk Sosyo-Kültürel Yapısından Gözlenen Değişmeler”, *Gazi Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi Özel Sayısı*, Ankara, 2002, (Erişim)
<http://iibfdergisi.gazi.edu.tr/index.php/iibfdergisi/article/viewFile/392/382>, 18 Şubat 2015, s. 223- 245.

Yıldırım, Ergün, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2006.

Zijderveld, Anton C., *Soyut Toplum*, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.