

FELSEFE DÜNYASI

2021/ YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 73

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/ Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoglu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve TÜBİTAK ULAKBİM / TR Dizin tarafından dizinlenmektedir

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is Published Biannually. It is indexed by Philosopher's Index and TUBITAK ULAKBİM / TR Dizin since 2004

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay-Çankaya / ANKARA PK 21 Yenişehir/Ankara

Tel & Fax : 0312 231 54 40

www.tufed.net

Fiyatı/Price: 50 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi | IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Tarcan Matbaa

İvedik Köy Mahallesi, İvedik Cd. No:417/A, 06378 Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0(312) 384 34 35

Basım Tarihi : Temmuz 2021, 500 Adet

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞUNA DAİR BİR KİMLİK DEĞERLENDİRMESİ: ORTODOKS VE HETERODOKS KAVRAMLARININ TEORİ PROBLEMİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, Yaz 2021, ss. 396-419.

Geliş Tarihi: 04.05.2021 | Kabul Tarihi: 16.06.2021

Ahmet Emre POLAT*

Giriş

Ortodoks (*Orthos-doxa*) ve heterodoks (*heteros-doxa*), Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda kimlik meselesini iktidar ve halk ilişkisi merkezinde tanımlamak için modern dönemde araştırmacılar tarafından kullanılan ancak üzerlerine yüklenen büyük anlamlarla beraber pek çok tartışmayı peşinden sürükleyen iki kavramdır. Bu kavramların hem dini referansları, hem de kökene ilişkin kültürel bir bağlılık taşımaları dolayısıyla iktidar ve halk arasındaki ilişkiyi tam olarak yansıtan, kapsayıcı kavramlar oldukları düşünülmüştür. Kültürel cihetten *ortodoks*, dine dair dogmatik ve literal söylemi ifade ederken; *heterodoks*, popüler ve külte dayalı inanç yapısını ifade eder. Siyasal cihetten ise *ortodoks*, iktidarın kabul ettiği toplumsal bütünlüğü; *heterodoks* ise bunun karşısında, kimliğin kültürel olarak kodlandığı çok değişkenli, merkezilikten uzak, parçalı toplumsallığı imler. Her iki cihet de Osmanlı toplumuna yönelik değerlendirmelerde halkın kimliğini tavsif etmek, Osmanlı Devleti'nin siyasi ve kültürel açıdan toplumsal yapısını anlamlandırmak için kullanılırlar. Bu çalışmada *ortodoks* ve *heterodoks*, *doksa* kavramı merkezinde Osmanlı tarihinde kullanımlarının nazari/kuramsal imkanları açısından değerlendirilecektir. Kavramların Osmanlı erken dönemi ile ilgili nasıl bir probleme temas ettiği sorgulanacak ve problemi bir mesele haline getiren tarihi bağlam ele alınacaktır. Bu minvalde *doksa*'nın anlamı Platon'un mağara istiaresi bağlamında açıklanarak; *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarının

* Doktor Adayı, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-1243-4522, e-mail: polataemre@gmail.com

nitelendirdiği kimlik formu tanımlanmaya çalışılacak ve Osmanlı toplumunun bu kimlik formunda değerlendirme imkanı eleştirilecektir.

Ortodoks ve *heterodoks* kavramları kanı ve yargı anlamlarına gelen *doksa* kavramından türetilmişlerdir.¹ Şeylere ilişkin yargı veya kanının doğruluğu ve hakikate uygunluğu olarak *orthos-doxa*, bir kurum ya da topluluk tarafından doğru bulunan öğreti ve görüş için kullanılır.² Bunun karşısında yer alan *heteros-doxa*, *orthos-doxa* görüşlerin dışında kalan görüş ve öğretileri, hakikate uygun olmamak bakımından niteler.³ *Doksa* ise daha temelde kanı ve yargının meydana geldiği sahne⁴ olarak duyusal alemi ifade eder. Bu bakımdan *ortodoks* ve *heterodoks* kavramları öncelikle bir sahne problemleridir. Yargı, kanı, görüş durumunu mümkün kılan, *doksa*'nın bir sahne olarak varlığıdır. Tarihsel olarak *ortodoks* kavramı, Doğu-Batı kiliseleri ayırımına öncelikli olarak Hristiyan teolojisinin doktriner yapısını temsil eden bir manada kullanılmıştır.⁵ Osmanlı için ise itikadi ve kültürel kodlamayı ortaya koyabilmek adına özellikle toplumsal anlamda din-kültür ayırımını belirtmek üzere kullanılmaktadır. *Ortodoks* ve *heterodoks*'un Osmanlı'da kimliğe vurgu yapacak şekilde kullanılması, kimliği açığa çıkartan tezahürlerin bu kavramlara nispetle itikadi ve kültürel olarak sınıflandırılması yoluyla gerçekleşmiştir.

Söz konusu kavramlar, Osmanlı tarihi ve tarih nazariyatının merkez kavramları haline gelmiş, 20. yy.'ın ikinci yarısından itibaren ciddi anlamda popüler hale gelerek akademide kullanımları yaygınlaşmıştır.⁶ *Ortodoks* ve *heterodoks*'un Osmanlı tarihine yönelik kullanımlarının nihai amacı, kapsayıcı bir kimlik formuna ulaşma meselesidir. Bu bakımdan da göçer-yerleşik ilişkisini, köken problemlerini ve merkez-çevre çatışmasını da içerecek şekilde Osmanlı halkını tanımlamak için kullanılmaktadırlar.⁷ Bu kullanımlarda iktidar ve halk, merkez ve çevre arasında din üzerinden bir ayırım belirginleştirilmeye çalışılmış, ancak kavramların *doksa* itibariyle taşıdıkları felsefi anlamlar göz

- 1 Francis E. Peters, "Dóksa", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Ünler, İstanbul 2004, ss.74-77.
- 2 Ahmet Cevizci, "Ortodoks", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s.651; Wilson, *The Failure of Nomenclature The Concept of "Orthodoxy"*, s.171.
- 3 Cengiz Gündoğdu, "Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar", *Dini Araştırmalar*, 12, 33, Ankara 2009, s.51.
- 4 "Sahne" terimini Platon'un diyaloglarındaki manası ile kullanmaktayız. Bu Platon diyaloglarının bir tekniği ile alakalı olmakla birlikte ileride ele alınacak olan *aletheia* ve *doksa* ilişkisinin tanımlanması için de zorunludur. Oğuz Haşlakoğlu, "Heidegger'in Hakikat Doktrini", *Felsefe Tartışmaları*, 32, 2004, s.6-7.
- 5 James R. Payton, *Light From The Christina East an Introduction to the Orthodox Tradition*, Downers Grove 2007, s.57.
- 6 Robert Langer, Udo Simon, "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies", *Die Welt des Islams*, 48, Leiden 2008, s.286-287.
- 7 Yasin Aktay, "Tarih Yazımı, Heterodoksi ve Alevilik", *Tezkire*, 7-8, Ankara Bahar-Yaz 1994, s.18-19.

ardı edilmiştir. Bu, yalnızca Osmanlı tarihçiliğinin değil, genel olarak İslam tarihine yönelik çalışmaların ortak problemidir. Bu problem nedeniyle sürekli yeniden tarif edilen ve kapsamı tartışılan kavramların, aynı şekilde kullanımları gerekçelendirilmeye çalışılmıştır.⁸ Kavramların kullanımına yönelik eleştiriler muhtelif çalışmalarda dile getirilmiş, fakat meseleler genel itibarıyla söylemler düzeyinde ele alınmışlardır. Eleştirilerin İslami ortodoksinin diğer dinlerdeki gibi olmadığı, İslam'dan bir ortodoksinin çıkmayacağı, Osmanlı'da heterodoksi örneği olarak gösterilen örneklerin aslında heterodoksiyi işaret etmeyeceği gibi hususlarda yoğunlaştıkları görülür.⁹ Fakat, tartışmalar bir *doksa* problemi olarak ele alınmadığı gibi *doksa*'nın nazari bağlayıcılığı da bir mesele olarak görülmemiştir. Bu durum, kavram transferi ve tercümesi ile alakalı yapısal bir problemidir. Sorun, kavramların tarif ve kapsamı ile değil; kendi nitelikleri ile alakalıdır. Bu bakımdan nazari/kuramsal imkanların tartışılması, kavramların bizzat kendilerinin taşıdıkları anlam ve bağlamlara binaen kullanım imkanlarını tartışmaya açma amacı taşır.

Ortodoks ve *heterodoks* kavramları, Osmanlı'da siyasi ve kültürel olarak kimliği, dini referansla tanımlama gayreti içinde kullanıldıkları için öncelikle bu kavramların kullanılmasına neden olan tarihi arka planın anlaşılması gerekir. Buna bağlı olarak da *ortodoks* ve *heterodoks*'un nazari çerçevesi, *doksa* merkezinde, tarihi bağlam göz önünde bulundurularak tartışılmalıdır. Burada kavramları tartışmaya açmamızın nedeni, her iki kavramın da Osmanlı'da kullanıldıkları alanlarda kendi hususiyetlerinden kaynaklı bir daralmaya sebep olduğunu düşünmemizdir. Daralma, kimliğin dine dair bir söylem meselesi haline getirilerek merkez-çevre çatışması üzerine kurgulanmasıdır. Daralma, meselelerin ve problemlerin genişletilmesi ile aşılmadığı takdirde, araştırmaların yöneldiği kavramların yeterlilikleri ve yerlilikleri yeniden değerlendirmeye alınmak zorundadır. Bu bakımdan da Osmanlı tarihine dair bir kimlik değerlendirmesinin öncelikle kaynakların kendi kavramlarının tedavüle sokulması ile aşılabileceğini düşünmekteyiz.

Meselenin Mahiyeti

Osmanlı'nın erken döneminde kimliğe ilişkin kavramsallaştırma çabası, devletin oluşumunda kurucu nüvenin kimlik cihetini, devletin kurumsallaşması

8 Kavramların İslam tarihi açısından kullanımları ile ilgili genel bir portre için bkz. M. Brett Wilson, "The Failure of Nomenclature The Concept of "Orthodoxy" in The Study of Islam", *Comparative Islamic Studies*, 3, 2, London 2007, s.172-187.

9 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslamın Kalbi*, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul 2002, s.62; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Alevilik ve Heterodoksi", *Türk Yurdu*, 25, 210, Ankara 2005, ss.5-8; Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîlik*; Markus Dressler, "Mehmed Fuad Köprülü'nün Çalışmalarında Bektaşilik ve Aleviliğin Yeri", *III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, Ed. Gıysaettin Aytaş vd. Ankara 2009, ss.87-91.

ve yayılmasını da içerecek şekilde ortaya koymayı gerektirir. Ancak kimlik tanımlaması, genişleme ve yayılma sürecinde Osmanlı'nın yöneldiği coğrafyanın durumu itibarıyla birtakım zorlukları barındırır. Osmanlı'nın hem gayrimüslim hem de Müslüman topraklarında fetihlere yönelmesi, toplumsal olarak etnik, dini ve kültürel pek çok unsuru bünyesinde barındırması ve bu yapıyı çok uzun bir süre muhafaza edebilmesi temel problemi teşkil eder. Bu noktada dini bağlılığı yadsınamayacak olan devlet kurucu insanların, dinle ilişkilerinin siyasi açıdan toplumsal bütünlüğü sağlayabilecek şekilde tanımlanması gerekmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna ilişkin olarak yapılmaya çalışılan “gaza tezi” gibi kavramsallaştırma çalışmaları böyle bir kaygının neticesi olarak görülebilirler.¹⁰ “Gaza”, yukarıda işaret edilen toplumsal unsurları bir arada tutan kapsayıcı bir amaç olarak ele alınmış, her unsurun kendi dinamikleri ile dini, ekonomik veya kültürel olarak bu amaçla ilişki kurduğu düşünülmüştür. Gazanın kaynağı olarak din, taassub ve müsamaha ikileminde kimlik için sürekli bir devinim kaynağı olarak görülmüştür.¹¹

Rudi Paul Lindner'in kimliğe ilişkin toplumsal bütünlüğü tanımlamak için din-kimlik ilişkisinin bizzat kendisinin bir problem olarak ele alınması gerektiği yönündeki görüşleri, *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarının Osmanlı tarihi çalışmalarında yaygınlaşmasında önemli ölçüde pay sahibidir. Kimliğin dine bağlılık durumuna göre *ortodoks* ile gevşek ve karma bir bağ olarak *heterodoks* şeklinde tanımlanması onun çözüm önerisidir.¹² Lindner'e göre toplumsal bütünlük bu bağların etrafında gelişmekte ve bu çerçevede kimlik oluşmaktadır. Cemal Kafadar bu noktada kavramların tanımladıkları alanlardaki uyumsuzlıklara dikkat çekerek tanımlardaki sorunu gidermek amacıyla *metadoksi* kavramını bir çözüm önerisi olarak kullanmıştır.¹³ Ancak buradaki temel problem, kavramların dinamikleri ve örnekler arasındaki uyumsuzlıktan ziyade, “öteki”nin varlığı üzerinden bir kimlik tanımına ulaşmanın nazari sorunudur.¹⁴

10 Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, Çev. Fahriye Arık, İstanbul 1947, s.22, 58.

11 Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu* s.54-55. Wittek, problem olarak gördüğü dini bağlılığı ulemaya müsamahayı, dervişlere ateşli din taassubunu devrederek çözmeye çalışmış, yerleşik yerlerde ulema eliyle Müslüman-Hristiyan kaynaşmasının, uçlarda gazi dervişler vasıtasıyla fetihlerin sürekli hale getirildiğini iddia etmiştir.

12 Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu'nda Göçebeler ve Osmanlılar*, Çev. Müfit Günay, İstanbul 2000, s.22-25.

13 Kafadar, *metadoksi*'yi bir çeşit doktrinler ötesi olmak şeklinde tanımlar, bkz. Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Çev. Ceren Çıkin, Ankara 2010, s.120; bu hususla ilgili bir değerlendirme için bkz. Ahmet Demirhan, *Kuruluş Sarmalından Kurtulmak Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri*, İstanbul 2019, s.42-43.

14 Söz konusu problem örneklendirme için iki isim üzerinden zikredilmiş olsa da Osmanlı kuruluşu tartışmalarında hanedanın kimliği tartışmalarına kadar uzanan geniş bir alanı etkilemektedir. Bu hususlarda kapsamlı bir tahlil için bkz. Ahmet Demirhan, *Kuruluş Sarmalından Kurtulmak*, s.42-57.

Osmanlı'nın toplumsal ve siyasal yapısının *ortodoks* ve *heterodoks* olarak tanımlanması, Anadolu Selçukluları'nın idari kadrosu ve cemiyet muhiti ve onun dağılma sürecinde ortaya çıkan beyliklerin kadrolarının bir şekilde sufi simalarla ilişkili olması ile yakından ilgilidir. Bu muhitin diğer beyliklerle birlikte Osmanlı'ya intikal etmesi ve Osmanlı'nın toplumsal ve idari şekillenmesinde öne çıkmaları, Osmanlı-sufi ilişkilerini kuruluştan itibaren mühim bir mevkie yerleştirmiştir. Kuruluştaki etkileri ile Edebalı ve Ge-yikli Baba gibi öne çıkan simaların Vefai tarikatına mensubiyet ihtimalleri, "Rum abdalları" olarak isimlendirilen sufilerin kuruluş ve fetih sürecindeki etkin rolleri, sufilik ile Osmanlı kurumsallaşma bağını tartışmalı bir alana sürükler. Bu tartışma özellikle Türkiye Selçuklularının dağılma sürecini başlatan Babai kıyamı (1240) ile ön plana çıkmış Vefai dervişleri etrafında gelişmiştir. Babai kıyamı, Ebu'l-Vefa Bağdadi'nin¹⁵ tarikine mensup Dede Garkın halifesi Baba İlyas ve onunla ilişkili Türkmenler etrafında cereyan etmiştir. Kıyam, Baba İlyas'ın bölge hakimi ve kadısının gadrine uğraması ve bunun sonrasında meydana gelen olaylar neticesinde, hakkında kadı tarafından Gıyasüddin Keyhüsrev'e peygamberlik iddialarının da bulunduğu bir jurnalde bulunulması ile başlamıştır.¹⁶ Vaka, büyük bir Türkmen kıyımı ile neticelenirken Baba İlyas'la bağlantılı olduğu düşünülen Nure Sofi, Hacı Bektaş, Edebalı gibi isimler, sonrasında daha uzak bölgelerde Türkmenlerin teşkilatlanmasında mühim roller üstlenmiştir.

Türkmenlerin devletle yaşadıkları çatışmanın çevreden merkeze doğru olması, iktidarın *ortodoks* olma varsayımı üzerine kurularak, çevrenin *heterodoksluğuna* ve doğal olarak Türkmen-*heterodoks* tanımlamasına yol açmıştır.¹⁷ Osmanlı'nın kuruluşunu önceleyen süreçte devletle çatışma içine

15 Ebu'l-Vefa Bağdadi'nin tarihi şahsiyeti için bkz. Muhammed bin Ali bin es-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-Irbah*, Haz. Nejdî Gürkan, M. Necmettin Bardakçı, M. Saffet Sarıkaya, İstanbul 2015., 139, 141-142, 155, 161-162; Terceme-i Menâkib-ı Tâcü'l-Arifin Şeyh Ebû'l-Vefâ, *Süleymaniye Kütüphanesi*, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu nr.4568; Ebu'l-Huda Şihabüddin Ahmed el-Münim, *Tezkiretü'l-Muktefin Asaru Uli's-Safa ve Tebsiratü'l-Muktedin bi Tariki Es-Seyyid Tacü'l-Arifin Ebi'l-Vefa*, Bibliothèque Nationale de France. Département des Manuscrits. Arabe 2036.

16 Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudûs Menâkibu'l Kudsiyye*, Haz. Mertol Tulum, İstanbul 2017, s.131-145; İbn Bibi (El-Hüseyn b. Muhammed b. Ali el-Caferi, er-Rugadi), *El-Evamirü'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçukname)*, C.II, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1996, s.51.

17 Merkez-çevre çatışması olarak yorumlanan bu olayın, bir çatışma mı yoksa bir hak iddiası mı olduğu ayrıca araştırmaya değer bir husustur. Bu durum kaynakların tahlihi ile alakalı mühim bir problemdir. Olayın en önemli kaynakları arasında zikredilen Saint Quentin'in hatıraları burada belirleyici bir kaynak tartışması yaratır. Saint Quentin'in konu ile ilgili vermiş olduğu bilgilere bakılırsa, mevcut anlatının çok fazla değişikliğe uğrayarak belki de efsaneleşerek kendisine ulaştığı söylenebilir. Bunun yanı sıra kaynağımızın Harezmliler hakkında özellikle Kudûs'ün Hristiyanlar'dan geri alınması noktasında ciddi anlamda rahatsız olduğu ve Harezmliler'in bu tarihten sonra yok edildiğini büyük bir müjde olarak anmaktadır. Bu nedenle kendisine bu bilgileri ulaştırmanın Harezmliler hakkındaki düşüncelerle bu anlatıyı meczetmiş olma ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bkz. Simon de Saint-Quentin, *Histoire Des Tartares*, Haz. Jean Richard, Paris 1965. Ahmet Yaşar Ocak, Saint Quentin'in Babai isyanı ile ilgili verdiği bilgileri kaynak olarak kullanırken, onun bu olayların şahidi olduğuna yönelik ifadeler kullanır. Ancak Saint-Quentin bu olaydan

girmiş Türkmenlerin, çatışmanın hemen akabinde Osmanlı'nın siyasi ve toplumsal yapısında etkin bir şekilde ortaya çıkmaları, merkez dışı olarak kabul edilen ve çatışmaya sebebiyet veren özellikle dini hususiyetleri, yeni kurulan devlete taşınmaları ihtimalini doğurmuştur. Söz konusu ihtimal, merkezin *ortodoks* olarak ön görülen yapısının *heterodoks* çevre tarafından şekillendirilmesi gibi bir sonuca sebep olabilecektir. Bu noktada araştırmacılar, Osmanlı kroniklerinde kuruluştaki rolleri etkin bir şekilde vurgulanan dervişleri, Osmanlı tarih yazıcılığının temel problemlerinden bir olarak ele almışlardır. Bunu da özellikle Osmanlı tarih yazıcılığının en önemli isimlerinden, kendisi bir Zeyni şeyhi olup aynı zamanda Baba İlyas soyundan gelen Aşıkpaşazade (ö.1484'ten sonra) üzerinden değerlendirmişlerdir.¹⁸ Araştırmacılar, tevarihlerde toplumsal ve siyasal alanda oldukça öne çıkan sufi Türkmenlerin Babai kıyamı tecrübelerini travmatik bir olay şeklinde yorumlamış, bunun nevrotik bir durum olarak sufi çevrelerde devlete karşı "aşağılık kompleksi" şeklinde ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. İddiaya göre aşağılık kompleksi ile hareket eden Aşıkpaşazade gibi sufi tarihçiler Osmanlı'nın kuruluşunu ve toplumsal yapısını sufi Türkmenler üzerine odaklamışlardır. Arka planda çözümlemenin, merkez (*ortodoks*) ve çevrenin (*heterodoks*) birbirine karşıma ihtimalini ortadan kaldırdığı düşünölmüştür.

Tasavvufun *heterodoksi* merkezinde sosyolojik ve politik olarak toplumsal anlamda kültürel bir yapılanma şeklinde kabul edilmesi, ilgili tasavvuf ve menkıbe literatürünün söylemsel bir dizge oluşumu olarak değerlendirilmesi ve metinlerin semantik bağlamından koparılarak sentaktik yapının belirli kalıplar dahilinde işlediğini ileri sürmekle alakalıdır. Bu yorum tarzı, kavramların sentaktik ilişkilerinin yalnızca antropolojik ve tarihsel değerine odaklandığı için genel olarak metinler bağlamlarından koparılmışlar ve spekülatif olarak genişletilmişlerdir.¹⁹ Ancak dikkatten kaçan husus, Osmanlı'da siyasete

seneler sonra Köseadağ Savaşı'nı takip eden yıllarda Moğol hükümdarı ile temas kurmak üzere Papa'nın isteği üzerine Doğu'ya gönderilen bir grup keşişin arasındadır. Ayrıca Ocak'ın kaynak olarak kullandığı yayın Latince baskı olup, bu yayının giriş bölümünde eserte ilgili Fransızca, kapsamlı bir bilgilendirme yer almaktadır. Jean Richard'ın burada vermiş olduğu bilgiye göre Saint Quentin'in anıları, Vincent De Beauvais'in *Speculum Historiale* adlı Latince derlemesinde mevcut olmakla birlikte asıl yazılı olan metin kayıptır. Beauvais eserini hazırlarken başvurmuş olduğu iki kaynaktan biri Saint-Quentin'dir ve metinde Beauvais'in kendi eklemeleri de mevcuttur. Ve yine Richard'ın değerlendirmelerine göre eserde hangi bilginin kimin aktarımı olduğu yer yer karışmaktadır. Bu bakımdan Ocak'ın ifadelerinin aksine Quentin, olayın şahidi değildir ve bilgilerin tam olarak kime ait olduğu açık değildir. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul 2002, s.157-158.

18 Söz konusu iddia için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler: Tartışma Panel Bildirileri*, Ahmet Yaşar Ocak vd., Ankara 2000, ss.67-80, s.69.

19 Bu hususta örnek olarak öncelikle "Anadolu'da İslamiyet" çalışması ile birlikte M. Fuad Köprülü, Abdölbaki Gölpınarlı, Irene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak zikredilebilir. Çalışmanın amacı yorumların bir eleştirisi olmadığı için detaylı örneklerle yer verilmeyecektir, ancak örnekler için dipnotlarda işaret edilen kaynaklara bakılabilir.

dair literatürün de bu sufi cemiyetten önemli ölçüde etkilenmiş olduğudur.²⁰ Bu literatürde yukarıdaki olaya taraf olan sufi zümrenin takipçilerinin hürmet gösterilen birer kaynak olarak kullanılmaları, söz konusu sufi cereyanın yalnızca taşralı veya göçer Türkmen zümre ile sınırlı olmadığını, süreç içinde siyasi literatüre etki edebilecek kadar aslında merkeze yakın olduklarını işaret eder.²¹ Bu bakımdan tarihten siyasete kadar geniş çerçeveye etki etmiş sufile-
rin dil ve kavramsallaştırmalarının bahsi geçen çatışmadan sonra bu tür bir sistemleşmeyi nasıl mümkün kıldığı önem arz eder.

Kavramların Değerlendirilmesi

Osmanlı devleti, kuruluşundan itibaren devlet formu içinde hareket eden ve aynı zamanda genişlemesiyle doğru orantılı olarak teşkilatlanmasını sistemleş-tiren bir yapı arz eder. Devletin hem toprak hem de kurumsal olarak genişleme ve gelişmesi, göçerlerin kuruluşta etkin olduğu bir devlet üzerinden düşünüldüğünde, merkeziliğin sağlanabilmesi için göçerliğin belirleyici tezahürlerinde bir değişmeyi gerektirecektir. Bu noktada Freud'un Yahudi dini üzerinden Mısır'a çizmiş olduğu şemanın bir benzeri Osmanlı'ya da uygulanmıştır. Bu şemada devletin gelişmesi ile dinlerin varlığı arasında bir eş zamanlılık kurularak, imparatorluk özelliği gösteren devletlerin, bu siyasi pozisyonu destekleyecek tek tanrılı dinlere geçişi sağladıkları ön görülür.²² Söz konusu teori, İslam tarihine uygulandığında devletin genişlemesi ile beraber ortaya çıkan merkeziliğin, dini alanda dogmatik ve tek yorumlu bir yapıyı ortaya çıkardığı ve devletin sünnileştiği/ortodokslaştığı şeklinde bir çıkarıma sebep olmuştur. Osmanlı'da da arkaik mirası kuvvetli bir şekilde yansıttığı varsayılan Türkmenlerin devlet kurucu hale geldiklerinde, bu söylemden *ortodoks* ve dogmatik bir söyleme hareket ettikleri varsayılmıştır. Bu evrede karşıt tanım olarak *heterodoks*'luk, merkezden uzak ve "öteki" ile karşılaşmayı anlamlı kılan sınır hattına yüklenmiştir. *Heterodoks*'luğun arkaik mirasın ortaklığı üzerinden ve *ortodoks*'luğa nispetle daha gevşek mütedeyyinlik formları nedeniyle, diğer dinlerin mensupları ile yakın teması olduğu ileri sürülmüştür.²³ *Doksa*'daki söylem olarak dinin, dogmatik kurumsal yapısı nedeniyle devletin merkezine dogmanın sahibi olarak *ortodoksluk* atfedilirken kurumsallaşma ile uyumsuz

20 Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Kübera ve Mehekkü'l-Ulema*, Çev. Kemal Yavuz, Ankara 1991, 73-74.

21 Erken dönemin siyaset literatürü içinde önemli bir mevki işgal eden Şeyhoğlu Mustafa'nın *Kenzü'l-Kübera* isimli eserinde kullandığı kaynakların arasında isyanın önemli ismi Baba İlyas'ın soyundan Elvan Çelebi'nin yer alması dikkat çekicidir. Bkz. Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-Kübera*, s.87

22 Sigmund Freud, *Musa ve Tek Tanrıcılık*, Çev. Kâmuran Şipal, İstanbul 2015, s.110; Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, Ankara 2011, s.332.

23 Ahmet Yaşar Ocak, "Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidarlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 2, İstanbul 1981, s.36.

olduğu düşünülen kısım söylem dışı olarak addedilmiştir.²⁴ Bunun bir uzantısı olarak da *ortodoks* söylemde ayrıca dünyevi ve ruhani olarak söylemin iki veçhesi ortaya çıkmıştır. Söz konusu kavramlar kilise literatürü içinde gözlemlendiğinde kullanım alanı daha net bir ifade kazanmaktadır.

Heretik-heterodoks kilisenin teolojik söyleminin dışında kalan dini grupları tanımlayan ve bunların söylemlerinin kilise karşısında dogmatik bağlayıcılığının olmadığını ifade eden kavramlardır.²⁵ Kavramların doksa itibarıyla yüklendikleri anlamlar, kilise teolojisi açısından kullanımlarını İslam ve İslam tarihi açısından kullanımlarında olduğu gibi problemleri hale getirmezler. *Physis*(tabiat) ile görülür dünyaya hasredilen *Nomos*(yasa) arasındaki ilişki bir taklit ilişkisidir.²⁶ Tanrının yasası olan *physis*'in taklidi *nomos*, Musa'nın yasalarını da ifade eder. Hristiyanlara göre *physis*'in taklidi ve kalb hali olan *nomos*, İsa'nın gelişi ile hükmünü kaybetmiştir. İsa'dan sonra yasanın değil; yaşayan yasanın hükmü başlamıştır ve yasa, Hristiyanlar tarafından tamamlanacaktır.²⁷ Bu minvalde yasanın Hristiyanlar tarafından tamamlanması kilisenin üstlendiği söylemin de temelini oluşturur. Kilise teolojisinde tövbe anahtarını elinde tutan kilise sayesinde *exodus*²⁸ mümkün olabilmektedir.²⁹ Bu noktada *ortodoks*, yasanın sahibi ve tamamlayıcısı olan kilisenin söylemini; *heterodoks* ise bu yasaya uygun olmayan söylemi ifade eder. Söz konusu teolojik yapı ana hatları ile siyasetin kavramsal zeminini belirlemiş ve *ortodoks* kavramını politik bir söylem olarak keskinleştirmiştir. Roma tarafından Hristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesi ile birlikte tanrı krallığının yeryüzündeki temsilciliği daha önce yalnızca kiliseye ait iken, artık kralın kimliği de bu sistemde yeniden kurgulanmış ve temsilcilik kategorisine çıkarılmıştır.³⁰ Kral, kilisenin bağlayıcılığına ve tek kurtuluş yolu olmasına başka bir cihetten ortak olmuş, dünyevi ve ruhani otoritenin merkezi haline gelmiştir. Bu noktada "dünyevi" ve "ruhani" kavramsallaştırmaları da kilise

24 Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, 4, 3, İstanbul 1990, s.19.

25 Bu noktada heterodoks ile heretik arasındaki kullanımdan kaynaklı yakınlığa dayanarak aralarında bir ayrım gözetmeyeceğiz, Wilson, *The Failure of Nomenclature The Concept of "Orthodoxy"*, s.174-175.

26 Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul 2011, s. 133-138.

27 Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, s.242-250.

28 Exodus, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışını ifade eden bir terim olarak esareten kurtuluş anlamını taşır. Grekçe bir kelime *ex* (dış) ve *odos* (yol) kelimelerinden müteşekkil olup, dışa giden yol manasındadır. Felsefi kullanımı ise pshukenin doksa'dan kurtularak çıkışını ifade eder. Koç, *Anadolu Mayası*, s.219.

29 Yağın Koç, *Anadolu Mayası*, s.223.

30 Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, Ankara 2015, s.29-30; Bilal Baş, "Constantine And The Christian Church: The Divine Roles of The Church and The Roman Empire in Eusebius of Caesarea's de Sepulchro Christi", *İslami İlimler Dergisi*, 11, 2, Çorum 2006, ss.109-125.

teolojisi kökeninde bağlayıcı anlamlar kazanmışlardır.³¹ *Ortodoks*, dini-politik söylem olarak bir ifade alanı haline gelmiştir.

Ortodoks ve *heterodoks*'un İslam için kullanımının problemlili olması, kavramların *doksa* ile alakalı yüklenmiş oldukları anlamlardan kaynaklanır. Kilisenin her iki tanımla ilgili dogmatik yetkisi *doksa* alanında tesis edildiği için böyle bir problemle yüzyüze değildir. Bu yetki ile *physis* ve *nomos* arasındaki bağlantı *doksa* alanında tesis edilir. *Doksa*, Platon bağlamında fikriyatın en bağlayıcı kavramlarından biri olarak saklı olanın açılması anlamında *aletheia*'nın karşısında yer alan, mağara metaforunda mağaranın kapalı halinin temsil ettiği sahneye denk düşer. Hakikatin kalb hali *doksa*'nın tanınması, bu bakımdan öncelikle gerçek olanın yani *aletheia*'nın tanınmasına bağlıdır. Zira Platon sisteminde *aletheia*, mağaranın dışında hakikatin aydınlattığı her şeyin açık seçik görüldüğü sahnedir.³² *Me on* (varlık olmayan) manasında *doksa* alanındaki karanlığın karşısında *aletheia*, mağaranın dışında philosophosun döndüğü hakikat, aydınlıktır.³³ Sofist ise buna uygun olarak hakikat yerine onun görüntüsü olan *doksa*'da bulunandır.³⁴ İnsan yanılısama evreni olarak *doksa* içindedir ve bu, insanın veya toplumun yanlışlarından kaynaklanmaz. Bu bakımdan insanın bütün bilgi ve deneyimleri *doksa* bağlamında oluşmuştur.³⁵

Psukhe, sahnesini değiştirerek hakikate yönelmeden önce *doksa* mağarasında zincire vurulmuş mahkum durumdadır.³⁶ Platon sisteminde muhakeme faaliyetinin en alt basamağında bir manada *doksa*'yı yani hakikatin yerine onun görüntüsünü esas alan sofist vardır. Tam tersine bu faaliyetin hakikate uygunluğu ile en üst basamağında ise *aletheia*'yı (hakikat) *noesis* (ayırdına varacak şekilde görme) olarak müşahede eden *sophos* yer alır. *Doksa*'ya tabi her türlü faaliyet, hiçbir zaman hakikati müşahede edemeyecek, belirli ölçülerde hakikate uygunluk taşıyabilecek ve ancak *doksa* sıfatı ile anılacaktır. Bu nedenle buradaki muhakeme doğru olsa bile hiçbir zaman *aletheia*'yı (hakikat) değil; ancak *ortha doksa*'yı (veya *alêthês doksa*) mümkün kılacaktır.³⁷

31 Deno J. Geanakoplos, "Church and The State in The Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism," *Church History*, 34, 4 New York 1965, ss.381-403; Bu makalenin Türkçe çevirisi için; Mustafa Alican, "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise Ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek", 9, *Tarih Okulu*, İzmir 2011, ss.169-198.

32 Haşlakoğlu, "Heidegger'in Hakikat Doktrini", s.5.

33 Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Bursa 2016, s.39.

34 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.62, 106.

35 Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul 2010, 517b.

36 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 59.

37 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 61-62.

Theaitetos 202b-c. *Alêthês doksa*'nın İngilizce karşılığı olan 'true opinion', çeviri olarak doğru görünse de hem *alêtheia*'yı hem de *doksa*'yı gereken derinlikte kavramış görünmüyor. Platon düşüncesinde *doksa*, 'opinion', 'belief' gibi görelî ya da öznel anlamlara gelmeyen, hakikat dışı oluşunda kuşatıcı bir anlam içerir. Platon ontolojik olarak oluşu (*genesis*) 'varlık olmayan' (*me on*) olarak belirlediği için bunun epistemolojik karşılığını da *alêthês* ya da *ortha doksa* olarak 'hakikat olmayan' ancak yine de bu durumda (yani mağara itibarıyla) hakikat olarak kabul edilmek zorunda kaldığı için de olabileceğ en mâkul ifadesi olarak alıyor.³⁸

Ortodoks kavramının açılması bakımından meselenin düğüm noktası burasıdır. Genel olarak doğru kanı ve doğru inanç olarak bir tanım alanı oluşturduğu düşünülen *ortodoks* kavramının nazari olarak *aletheia* karşısında hakikatin görüntüsü veya kalb halini ifade eden *me on* (varlık olmayan) sahnesine ait bir muhakeme olması, İslam tarihinde ve Osmanlı'da inanç, din ve hatta iman yerine kullanılması önünde engel teşkil eder. Eğer Osmanlı'da veya İslam'da *ortodoks* inanç alanı ve bu alana ilişkin bir hukuk formu ileri sürülecekse öncelikle buradaki inancın hakikat ile ilişkisinin problemlî olduğunun ispat edilmesi gerekir. *Aletheia* (hakikat) itibarıyla *ortodoksa*'nın hakikat ile bir ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir ve hakikate ilişkin müşahede ancak *psukhe*'nin *doksa* sahnesinden kurtulması yani mağaranın dışına çıkması ile mümkün olur. *Psukhe*, mağaranın duvarına yansıyan gölgeleri seyrederken amnezi (unutma) halinden kurtulma *dunamis*'i (kabiliyeti) taşır ve *periakteon* (sahne değiştirme) yoluyla *aletheia* sahnesine geçerek kurtuluşa erer.³⁹ Dönüş *psukhe*'de *dunamis* olarak bulunmakla birlikte ancak *sophos*'un yol göstericiliğinde gerçekleşir. *Sophos*, içinde bulunduğumuz *doksa*'nın sınırlarını, *noesis* olarak göreceğ biçimde dışarıdan kuşatır. Ancak *doksa*'nın içinden bu sınırların görülme imkanı yoktur. *Doksa*'daki görme *aisthesis* (hissetme) bağlamında birbirlerine oranla sonsuz sayıdaki sonluya ilişkindir.⁴⁰ Dönüş, *psukhenin* *genesis*ten *to on*'a (varlık'a) dönüşüdür. Nihai olarak *doksa* itibarıyla hiçbir görme ve kavrama faaliyetinin *aletheia* (hakikat) olarak değerlendirilemeyeceği açıktır.⁴¹ Burada *philosophia*'nın

38 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 62.

39 "Psuche'nin içine düştüğü doxa'nın karanlığından, oluş (genesis) sahnesini terk eden dönüşüyle (periaktoi) *alêtheis* basamaklarında sıçrayak yükselmesine bağlı olarak safılaşması ve giderek var olan her şeyin kaynağı olan ve her şeyin -ousias (değişmez mahiyetler) dahil- ötesinde yer alan varlığın (on) en üst düzeyde (*agathon/güneş* olarak) temâsına erişmesidir." Oğuz Haşlakoğlu, "Politeia Diyalogunda Epistêmê Tasnifi Ve Dialektikê Methodos'un Anlamı", *Felsefe Tartışmaları*, 32., İstanbul 2005, s.85; Platon, *Devlet*, 518c.

40 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.83.

41 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.126.

sahne değiştirme ile alakalı oluşu göz ardı edildiğinde, *doksa*, *ortodoksa* ve dolayısıyla *heterodoksa*'nın anlamları, aslında olmayan şekilde değiştirilmiş olmaktadır. Zira bu durumda *doksa*'dan kurtulmanın ve hürleşmenin *doksa* içinde bir muhakeme faaliyeti olarak algılanması söz konusu olacaktır ki mağara içinde yalnızca gölgeleri seyreden mahkumların gölgeler üzerinden yürütecekleri bir faaliyetin hakikate temas etme imkanı yoktur.⁴²

Doksa sahnesinin *on*(varlık) karşısında genesisle olan alakası, kilise teolojisinin merkezi alanını oluşturur. *Doksa*'nın kanaat ve yargıya ilişkin anlamı kilise tarafından kilisenin dogmalarının tesisini mümkün kılar ve dogmanın epistemik açılışı itibariyle *ortho-dox* olarak doğru kanı şeklinde yasalaşır. Kristoloji çerçevesinde gelişen ve süreç içinde *ortodoks* olarak adlandırılan dogma sahibi Hristiyan literatür tam olarak bu minvalde ortaya çıkmıştır. Hristiyan ilahiyatçılar, kendilerini Nasıralı İsa'ya atfederek, kanonik bir anlam ifade etmeyen, havariler tarafından oluşturulmamış ancak havari hatıratları şeklinde derlenmiş yorum metinlerinden bir kısmının diğer yorumlara galip gelmesi ile *doksa*'nın içinde *ortodoks* bir iddiayı elde etmişlerdir.⁴³ Bir yerde Platon'daki *doksa* ve *aletheia*'nın anlamını da değiştirmişler ve *doksa*'yı tek sahne haline getirmişlerdir.⁴⁴ *Hetero-doks* ise bu yasanın/yorumların dışında kalan dolayısıyla da bütünün dışında kalandır. Bu nedenle uzun süre boyunca kilise tarafından Müslümanlar da bütünün dışında kalan toplamın uygunsuz parçaları manasında heretik olarak nitelendirilmişlerdir.⁴⁵ Tanrı bir bütünlük olarak, bütün şeylerin toplamı ile toplam-bütün ilişkisine sahiptir.⁴⁶ Kilise *doksa*'daki yorum yetkisini Christ'e dair tek müjde olarak alır ve İsa'nın iki bedeni ile de (dünyevi ve ruhani) özdeşlik kurar. Kilisenin dışında *doksa* ve dolayısıyla *aletheia*'ya dair bir görü mevcut değildir.

Osmanlı Erken Dönemi'nde Kimlik Anlayışı

Doksa merkezinde oluşturulan kimlik bağının bu açıklamalar minvalinde varlık ve var oluş arasında bir ayrıma dayandığını söyleyebiliriz. Burada kimlik, varlık'a değil oluşa ait olmakla aslında hakikati de kapsam dışı bı-

42 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.126.

43 Zafer Duygu, "Hristiyanlığın Erken Yüzyıllarındaki İsa Teolojisi Tartışmalarında 'Dinamik Monarşist' Akıma Özgü 'Monoteist' Kristoloji ve Bunun 'Ebionit' Kristolojiyle Mukayesesi", *Pamukkale Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 31, Denizli 2018, s.331.

44 Aristoteles'in kilise teolojisi üzerindeki etkisinin bu süreçte öncelikli olarak göz önünde bulundurulması gerekir. Ancak bu değerlendirme makalenin genel çerçevesinin dışına olduğu için sınırlılıklar dolayısıyla bu noktaya değinmemekteyiz.

45 John V. Tolan, "Muslim as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade", *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe Perception of Other*, Ed. David R. Blanks, Michael Frassetto, New York, St. Martin's Press, 1999, ss.98-117, s.99.

46 Saint Agustinus, *İtiraflar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul 2010, s.92, 116-118.

rakmaktadır. Bu bakımdan Osmanlı özelinde sünni bir iktidar tahakkümü olarak kurgulanan *ortodoksi*'nin İslam literatürü ve fıkına dayanarak temellendirilmesi mümkün değildir. Bu noktada eğer *ortodoksi* iddiasında bulunulacaksa fıkıh ve dogma, din ve *doksa* arasında bir bağ kurulması zorunludur. Ancak fıkının gelişiminin hem tarihi hem de kitabi durumu bunu dışlar.⁴⁷ *Ortodoksi*'nin taşıdığı bu problem *doksaya* ait olarak görülmediği için daha önce değinildiği üzere genelde örnekler üzerine yoğunlaşarak giderilmeye çalışılmıştır. Bu noktada *ortodoksluk*'un, iktidarı kurduğu ve şekillendirdiği düşünülen kurumsallaşmaya tahvil edilmesi de kavramın yerindeliğini sağlamamıştır.⁴⁸ Her ne kadar *ortodoks*'luk kurumsallaşma itibariyle reddedilmiş olsa da asıl mesele *ortodoksluk*'un kabulü veya reddi değil; *doksa* ile kurulmuş olan varlık, var oluş ve bilgi düzlemidir.

Bu konuda farklı bir perspektif Markus Dressler tarafından ortaya konulur. Dressler *ortodoksi* ve *heterodoksi* kavramlarıyla işaret edilmeye çalışılan karşılıklar ile bu karşılıkların bulunduğu dini, tarihi ve fikri alanın aslında bu kavramların dikotomisine sığmayacak derecede detaylı olduğuna dile getirir.⁴⁹ Dressler'e göre İslam tarihi ve literatürü içindeki *kafir*, *mülhid* gibi ayırt edici kavramlar, en nihayetinde bir damgalamadır.⁵⁰ Damgalamanın bu şekilde tanım bildiren her kavrama atfedilmesi, herhangi bir şekilde din, fıkıh, itikat literatürü içinden yapılabilecek her türlü tanım ve sınıflandırmayı kriminolojik hale getirme tehlikesi barındırır. Dini literatürün her tanım ve kavramı, bir damgalama olarak değerlendirildiğinde dinin kendisinin bir damgalama işi olarak algılanması kaçınılmazdır.⁵¹ *Ortodoks* söylemin "öteki"ni nitelendirmek için kullandığı her tanım, varoluşsal bir anlam da içereceği için hakim söyleme bir kasıt taşıyacaktır. Damgalama bireye ve/veya topluma yapılacağı için nihayetinde damganın vurulacağı ve aşık olacağı bir yere ihtiyaç vardır. Hukuk, birey ve toplumdan ziyade, fiil ve itikadi mesele haline getirmiştir. Damgalama ise kabul edilmeyen fiilleri işleyen ve bu tür itikatlara sahip insanların, çok daha geç dönemlerde niteliklerini ve kimliklerini kült olarak tarif eden araştırmacılar tarafından yapılmıştır.⁵²

47 Aktay, *Tarih Yazımı, Heterodoksi ve Alevilik*, s. 29.

48 Wilson, bu hususta M. G. Watt ve Ignaz Goldzither'i örnek gösterir. Kilise kurumsallaşması üzerinden İslam ortodoksisini değerlendiren bu isimler, kurumsallaşma farklılığının İslam ortodoksisine mücade etmediğini savunmuşlardır bkz. Wilson, *The Failure of Nomenclature the Concept of "Orthodoxy"*, s.175-176.

49 Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, Çev. Defne Orhun, İstanbul 2016, s. 220-225, 227-228.

50 Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, s. 224.

51 Damgalama teorisinin geniş bir değerlendirmesi için Bayram Sevinç, *Terör Endüstrisi, Din ve Şiddet*, Ankara 2019, s.62-72.

52 "Damgalama, öncelikle bir çerçeve oluşturmaya ardından o çerçeve içine dâhil edilen grup veya oluşumların tanımlı etiketle konumlandırılmasına dayanır. Söz gelimi "1990'ların sonlarında Çin hükümeti, Fulan

Damgalama iddiasının, tanım bildiren kavramlara atfedilmesi kavramda böyle bir damganın olup olmadığına dair açık bir fikir vermez. Bu noktada kavramlara “damgalama” olarak yeni bir nitelik yüklenmesi kavrama ilişkin nazari bir değerlendirmenin önünü açmamıştır. Mesele, değerlendirmelerin faili değil; vakianın varlığını esasa almasıdır.

Pierre Bourdieu, tam da bu noktada problemin *doksa* olduğuna yönelik etkili bir değerlendirme yaparken; aynı zamanda *doksa* tanımını Platon’un kullandığı sahne anlamından kopararak Heidegger’in yaptığına benzer bir şekilde zihinsel bir sürece tahvil etmiştir.⁵³ Bourdieu’nun *doksa* yaklaşımı ve *doksa* merkezinde kurduğu sistem bu nedenle *doksa*’dan hareketle kurulan *ortodoks* ve *heterodoks* tanımlarının neden olduğu daralmaya bir çözüm sunamamıştır. Bourdieu’ya göre *doksa* sahne değil; *weltanschauung* manasında bir bakış açısıdır.⁵⁴ *Weltanschauung* egemenlerin bakış açısı olmakla kendisini evrensel olarak dayatır. Bu noktada devleti yapan egemen, devleti yapmakla evrensel bakış açısını da oluşturmuş olur. *Doksa* tam olarak bu bakış açısını imler.⁵⁵ Ancak bu yorum, *aletheia*’nın dönerek sahne değiştirmek ile ilişkisini iptal ederek, bütün görme faaliyetini *doksa*’ya tahvil etmek demektir. Bu anlamda “görünendeki görünür olma esası”, görme olarak, sahne değiştirmeyi içermez. Görme, burada Platon’un reddetmiş olduğu ideaya ilişkin zihinsel bir faaliyet olarak gerçekleşir.⁵⁶ Bourdieu, *ortodoks* kavramını ve bunun etrafında gelişen diğer kavramları her ne kadar *doksa* itibariyle ele almış olsa da *doksa*’yı bir manada yerinden ederek yine de *doksa* içinde kalmayı tercih etmiştir.

Ortodoks ve *heterodoks*’u *doksa* itibariyle bu şekilde açtıktan sonra, *ortodoks*’un hakikat anlamında kullanılamayacağını ancak *doksa* sahnesine ilişkin muhakeme faaliyeti ile alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Bu muhakeme faaliyeti *doksa*’da gerçekleşmekle hakikat olarak “varlık”a değil, “oluş”a ait söylem olması itibariyle ideolojiye uygundur. Dolayısıyla *ortodoks* kavramı Osmanlı’ya yönelik kullandığı şekli ile din ve itikadın kitabi ve formel ala-

[Falum] Gong olarak bilinen dinî yönelişli bir tehdide karşı sıkı tedbirler aldı. Söz konusu tehdidi itibardan düşürmek için ilgili gurubu bir ‘din’den ziyade bir ‘kült’ olarak sınıflandırdı. Bir cemiyet bir kere bir kültür olarak görüldü mü, kolayca ‘siyasi’, ‘aşırı’ ve ‘terörist’ olarak damgalanabilir.”, Sevinç, *Terör Endüstrisi*, s.72.

53 Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, Çev. Hülya Tufan, İstanbul 1995, s.219.

54 “‘Animizm’e mahsus olan ‘Weltanschauung (dünya görüşü)’, ‘projeksiyon mekanizması’ yoluyla teşkil olunur. Bu, esasen, ‘pshuke’ye mahsus mekanizmalar vasıtasıyla, ‘dünya’nın ‘fiil’en ‘tesis’ olunmasıdır (...) ‘Weltanschauung(dünya görüşü)’, bu bağlamda, ‘anlayış’ manasındaki ‘görüş’ değildir. ‘psişik cihet esasında tesis ediş’ anlamındaki ‘görüş’tür. Mesela bir ‘şey’i ‘görmek’, bunu ‘görü’sel nesne’ olarak tesis etmektir; bu manada. Bu itibarla, ‘Weltanschauung’, yani ‘dünya görüşü’, ‘dünyanın biza-tihi tesis ediliş’idir.” Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, s.309.

55 Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s.128.

56 Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.172-173.

nını ifade etmez. Kaynaklar itibariyle İslam'da din, bir muhakeme faaliyeti şeklinde sınırlandırılmamaktadır. *Ortodoksluk* ise *doksa*'ya ilişkin zihin faaliyeti olarak ancak *doksa*'yı kendi sınırlarına tâbi gören dogmatikliğe ilişkindir. *Heterodoks* kavramının da kilisenin dogmatik yasalarının dışında kalanı işaret ediyor oluşu⁵⁷ benzeştirmeler üzerinden her iki kavramın Osmanlı'ya uygulanmasına temel teşkil etmiştir. Bu noktada literatürün ne dediği ile değil varlıkları ile ilgilenilmiştir. Kullanılan dili yorumlamak ve o dile yaklaşmak, *heterodoks* olarak nitelendirilen grupların söylediklerini anlamlandırmayı gerektirmekteyken, genel olarak yapılan doğrudan metinlerin veya vakıaların altında yatanın inşasına ve açıklanmasına çalışılması olmuştur. Söz gelimi *heterodoks* nitelendirmesi ile doğrudan karşı karşıya kalan Vefai-Babai literatüründe gayrimüslimler ile kurulan ilişkiye dair atıflar, atıfların varlığı üzerinden değerlendirilirken, atfın kaynaklarının doğrudan tasavvuf literatürünün temel meseleleri ile alakalı oluşuna değinilmez.

Elvan Çelebi, Babailer işlerinde son derece başarılı din değiştiriciler olarak sunar. Babailer, Türkmen kabileleri arasındaki cemaatlerine yol göstermekle kalmamış, Anadolu Hıristiyanlar ve Yahudiler kadar, pagan Moğolların bazılarının kalplerini ve zihinlerini de kazanabilmişlerdir. Babası Aşık Paşa'nın ölümünü yazarken, Elvan Çelebi, "Ermenilerin, Musevilerin ve Hıristiyanların" ağlayıp "Şeyhimiz nerede?" diye sormalarından daha iyi bir imge bulunamamıştır. Tüm bu yaşlı insanlar din değiştirmiş dönmeler miydi? Belki de Elvan Çelebi, onların geçmişlerine dikkat çekmek amacıyla bunu açıkça belirtmemiştir. Fakat muhtemelen Aşık Paşa'nın, tüm gayri Müslimler üzerinde etkili olduğuna işaret etmek istemiştir. Bu kesinlikle imkansız değildi.⁵⁸

Literatür kendi yapısı içinde değerlendirildiğinde, yukarıdaki bahse konu olan ifadeler, sosyal ortamların, kültürel çevrelerin bir karşılaşmasını; insani boyutta kurulan ikili ilişkileri ya da *ortodoks* söylemin katı dogmatik merkeziliğinin gevşediği alanda dini hoşgörüyü değil; tasavvufun kendi dinamiklerini ortaya koyar. Bu metindeki ifade, politik bir birlikteliğin ötesinde; *suret* üzerinden insanın yaratılış ve fıtratına ilişkin bir birliği kasteder. Söz konusu birlik, *aletheia* ya da *doksa*'ya ilişkin bir görme faaliyeti değil; "Allah Adem'i (as.) kendi suretinde yarattı" hadis-i şerifi ile alakalı olarak yorumlanabilecek yaratma ve yaratmanın sürekliliği ile ilgilidir.⁵⁹ Buradaki "suret",

57 Michael Frassetto, "The Image of The Saracen as Heretic in The Sermons of Ademar of Chabannes", *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe Perception of Other*, Ed. David R. Blanks, Michael Frassetto, New York 1999. s.88-89.

58 Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s.117

59 Zeynep Gemuhluoğlu, "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında", *Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İlmî Araştırmalar Dergisi*, 13, İstanbul 2019, s.288-289

form/biçim veya dış görünüş ile alakalı değildir.⁶⁰ Suret, yaratılışa ilişkin mananın tezahüründe anlamlandırılır. Aşık Paşa bunu şöyle ifade eder:

İlla bil kim halk düşüpdür reng reng
Türk ü Tacik Ermeni vü Rum u Zeng
Us u Çerkes Kıpçak u Kürd ü Mogul
Her birinde ma'ni düşmişdür nugul
Renk renkdür cins cinsdür görsene
Pes cevahir isteyen bakmaz ana.⁶¹

Suret ve mana arasında bu şekilde hakikate dair bir bağ vardır ve bu, *doksa*'nın tabi olduğu *genesis* ile alakalı değildir. Söylenbilir olan suretlerin ve dolayısıyla yaratılmış olanın “varlık”la ilgili olduğudur. İnsanları yaratılış bakımından mana-suret ilişkisinde değerlendiren bir bilincin, kimliği etnik kimlik vasıtasıyla ikame etme imkanı yoktur.⁶² Böyle bir bilinç ve kavrayışın kimlik ile kastı, etnik kimlikleri ile var olan halkların devlette birlik halinde temsil edilmesidir. Bu itibarla etnik ve dini kimlikleri farklı olan halkların, bir halkı meydana getirmeleri bu tür bir kimlik ile mümkün olmuştur.⁶³ Bu minvalde kimlikte *doksa* itibarıyla bir sonuca ulaşma çabası ancak yaratılışın *genesis* (oluş) itibarıyla sınırlandırılması anlamına gelir. Fakat bu yaratılış-genesis ilişkisini tesis etmeyi gerektiren, kavramların kullanımından çok daha büyük bir tartışmanın konusu olabilir.⁶⁴ Osmanlı'da *doksa* ve *aletheia* ayırımından bu anlamda söz edilemeyeceği için her iki sahenede bağlayıcı görüyü ve dolayısıyla yorum hakkını ifade edecek tanrısal bir çift bedenlilikten (dünyevi ve ruhani) de söz edilemez.

Ancak bu durum göz ardı edildiği için Müslüman sufi literatürün beyan, anlatı ve eylemleri bir söylem iddiası ile nitelenerek, toplumsal politik-pragmatik bir söylemin inşasına çalışılmaktadır.⁶⁵ Örneğin *heterodoks* yorumları-

60 Şaban Çiftçi, “Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır» Hadisinin Tahric ve Değerlendirilmesi”, *Pamukkale Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1, 2014, s.11, 15. Suret meselesinin Hristiyanlık'ta form/biçim manasına gelecek şekilde anlaşılması ayrıca incelenmesi gereken bir husustur; bkz. Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, s.325.

61 İnsanlar çeşit çeşit, ırklar ve renklerle yaratılmışlardır, Türk, Fars, Ermeni, Rum, Rus, Çerkez vs. Bunların her birine sirlar verilip bozuk şeyler işaret edilmiştir. Bu renk renk yaratılıştaki cevher arayan onların dış görünüşlerine değil, özlerine bakar ve hepsini bir tutar. Aşık Paşa, *Garibname*, Haz. Kemal Yavuz, C.II-I, Ankara 2000, s.205.

62 Yalçın Koç, “Anadolu Türk Kimliği, Türk Müsikîsi ve Anadolu Birliği”, *Türkiye Günlüğü*, 119, Ankara 2014, s.19.

63 Yalçın Koç, “Anadolu Türk Kimliği”, s.19.

64 Bu konuda ancak *genesis* (oluş) ile varlık'ın birbirinden çok belirgin bir şekilde ayrıldığını, *genesis*'in bir *doksa* meselesi olarak değişime tabi olduğunu belirtmekle yetineceğiz. *Genesis* her zaman oluşa gelen olarak Platon'da varlık (to on) olarak kabul edilmez. Bkz. Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, s.84-93.

65 Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımay Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2007, s.23.

na doğrudan muhatap olan Barak Baba'nın dönemine ait şahitlikler ve kendi yakın çevresinin ifadeleri, onun bir yandan da "katı sünni" olarak görülen *ortodoks* tanımı içerisine dahil edilebilecek pek çok tavrını zikretmektedirler.⁶⁶ Bu durumda ortaya çıkan dilemmanın nasıl çözüleceği ancak yorumcunun *weltanschauung*'una kalmaktadır. Benzer değerlendirmeler farklı açılardan yine Anadolu'nun şekillenmesinde reddedilemeyecek rolü ile Mevlana için de söz konusu olmuştur.⁶⁷ Tasavvuf literatürü göz önünde bulundurulduğunda, sufilerde bir öğretinin kendisinden ziyade hakikate dair bir nazarın ve onun yüklemiş olduğu mükellefiyetin öne çıktığı görülür. Bu sebeple Anadolu'yu yurt tutma evresinde ve Osmanlı'nın kuruluşu sürecinde öne çıktığı düşünülen sufi zümrelerin ilerleyen süreçte bir şekil-öğreti şeklini almış olsalar da asıl anlamıyla bir mana ve kavrayış meselesinin peşinde oldukları vurgulanmıştır.⁶⁸ Buna göre dış görünüş manasında suret, dış dünyadan içeri bir şey taşımazken, ancak içte olanı kavrayış kişiyi öze taşıyacaktır.⁶⁹ İnsan, bu kavrayış ile failliğini ortaya koyar ve Tanrı ile arasında bir ihsan ilişkisi doğar. Varlık, sufi literatüre göre *doksa* alanında oluşa tabi bir durum değildir. İhsan ilişkisi, varlık'a doğrudan bir nazarı gerektirmekte iken varlık, ihsan ve mükellefiyet bağı ile tanrıya dayanmaktadır. Bu nedenle sufi diliyle "varlık", "oluş" anlamına gelecek şekilde ve *doksa* alanının *genesis*'le bağında kurulamaz. Varlık sahasında bir hiyerarşi ya da sınıflama söz konusu olacaksa bu ihsan-mükellefiyet ilişkisinde kurulacaktır.

Hikayet Bayezide eyitdiler: Sen su üzerinde yürürmüşsin. Eyitdi: Balık dahi yürür; bir pula satılır. Âdem balıktan azîzdür. Eyitdiler: Sen havada uçarsın. Eyitdi: Kuş dahi uçar, bir tenkeye satarlar. Âdem hoz huşdan azîzdür. Eyitdiler: Bân-ıla kâmet arasında Mekkeye varursın. Eyitdi: Cinnî dahı varur. Âdem hoz cinnîden azîzdür. Pes eyitdiler: Ya er kimdür? Eyitdi [hüvellezi hazzuhu mine'l-Allah] Yani er oldur kim, onun nasibi Allahdan Hüve ola.⁷⁰

İnsan, bu ifadeye göre varlık olma durumunu doğrudan Tanrıdan almakla varlıkla ilişkisini *genesis*'in ve dolayısıyla *doksa*'nın dışına çıkarmaktadır. Bu noktada gerçekleşen *doksa*'dan *aletheia*'ya bir dönüş ile sıçrama ya da mağarada zincirlerden kurtulma değil; hakikate nazar durumudur. *Varlık*

66 Mustafa Koç, "Eski Anadolu Türkçesi Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzumesi", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 28, Ankara 2018, s.289.

67 Hayri Kaplan, *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu İslam Düşüncesine Üzerine İncelemeler*, İstanbul t.y., s.90-91, 107-109.

68 Vahidi, *Hace-i Cihân Netice-i Cân*, Haz. Turgut Karabey, Bülent Şığva, Yusuf Babür, Ankara 2015, s.168.

69 "Sözün issi sözün alur sûret toprakda kalur/Her kim bu hâli bilür kendözinden vaz gelür", Yunus Emre, *Divan*, C.II, Haz. Mustafa Tatçı, Ankara 1997, s.70.

70 Yusuf Akçay, *Mustafa Bin Muhammed'in İhlas Suresi Tefsiri*, (Master Tezi), Dumlupınar Üni. SBE., 2005, s.105.

ile ilişkisini bu tür bir nazar cihetinden ifade eden insanlar, *doksa* ve *aletheia* ayrımında değillerdir ve *doksa*'da tesis edilmiş bir oluş-varlık ilişkisinde de ifade edilemezler. Burada nazarın yöneldiği şey eidos ve biçimden farklı olarak *suret*'tir.⁷¹ Çalışmamızın başında dile getirmeye çalıştığımız mesele itibariyle bakıldığında halka dair kapsayıcılık meselesi ancak ihsan ve yaratılış itibariyle insanların kimliklerine temas edilebilmesi ile alakalıdır. Bu bakımdan insanların kendi aralarındaki temas, yaratılışın dayandığı nihai kökene mükellefiyet itibariyle bağlanma etrafında gerçekleşir. Din bağlamında halk arasındaki farklılık da *genesis* itibariyle değil, suret-mana ilişkisine göre değerlendirilmiştir.⁷² Devletin varlığı yaratılış itibariyle bu insanların varlığına gerek ontolojik gerekse de zamansal bir öncelik taşımayacak ancak insanların kabullerine göre şekillenecek ve bu bakımdan mükellefiyetle ilgili görülecektir.

Suret toprakdur diyeni gönlüm kabûl itmez anı
Bu toprağın cevherini Hazret'e irgürdüm ahî⁷³

Bu ifadeye nazaran insanın özü ile toprağın ilişkisinin yaratılışa konu olmak bakımından temas halinde görüldüğü söylenebilir.⁷⁴ Temas, farklı iki nesnenin dilde temasını değil, nazar cihetinden kökene ilişkin bir temastır. Zira menkıbelerde geçen ve genel itibariyle kült olarak algılanma temayülü olan hikayelerde şarabın bala veya başka bir şeye çevrilmesi;⁷⁵ köpek ve aslanın arkadaşlığı⁷⁶ gibi unsurlar anlatı kültü değil görünüşün surete tahvilinin ifadesidir, bu nedenle de her menkıbenin kendi ifade alanında ayrı bir manayı dile getirirler. Erken dönemde Türkçe Kuran tefsirlerinde de karşılaşıldığı üzere bu noktada asıl olan lafız değil anlatı, anlatan ve muhatabın durumudur.⁷⁷ Araştırmacılar tarafından konu dışı tutulması gerektiği söyle-

71 Gemuhluoğlu, "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini", s.288-289.

72 "Âlem anın bir kanadur görün/Kanadın görenden ol kuşu sorun/Mü'min ol kuş birliğine inanur/Kâfir ol kuşu kanat nakşin sanur" Gülşehri, *Gülşehri'nin Mantku't-Tayrı (Gülşen-nâme) -Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma-*, C.I, Haz. Kemal Yavuz, Ankara 20007, s.6, b.28-29.

73 Yunus Emre, *Divan*, s.471.

74 "Yir gök yaradılmadin Hak bir gevher eyledi/Nazar kıldı gevhere sızurdu dür eyledi...Yogiken var eyledün toprağiken cân virdün/Kudret diliyle andun dilim söyler eyledi... Bu söz Yunus'a kandan kim vire haber cânandan/Meger kim ol lutf ıssı ana nazar eyledi." Yunus Emre, *Divan*, s.450, 451.

75 Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Ali Emiri. Musa Çelebi (AE.MÇLB), 1/1. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri'nde kayıtlı vesikada yer alan belge Geyikli Baba ile Orhan Gazi arasında vuku bulan bir hadiseyi konu edinmektedir. Orhan Gazi'nin dedikoduların esasını araştırmak üzere Geyikli Baba'ya gönderdiği içi arak dolu hediyelerin, Baba'nın kapısına varmadan piriñç ve yağa dönüşmesi burada konu edilmektedir. Belgenin farklı araştırmacılar tarafından tahlilleri yapıldığı için burada detaya girilmeyecektir.

76 Ahmed el-Mümin, *Tezkiretü'l-Muktefin*, v.4b; Menâkıb-ı Ebu'l-Vefa, v.7a.

77 "Kıssayı iştme, kendü hissen taleb eyle", Akçay, *İhlas Suresi Tefsiri*, s.115; Zeynep Gemuhluoğlu, "İrfânî Yorum ve Şâirin Niyeti Gazzâlî'nin Şiir Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 40, İstanbul 2001, s.117.

nen,⁷⁸ Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek şeklinde Cibril hadisinde ifade edilen "ihşan" kavramının bu durum dahilinde yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.⁷⁹ Zira ihşan kavramı sufilikle birlikte siyasete kadar uzanan geniş bir literatüre kaynaklık eder durumdadır.⁸⁰

Sonuç

Konuyu söz konusu kavramsal şema ile açmamızın nedeni, Osmanlı'da kimliğin söylemsel ve dolayısıyla ideolojik bir kalıp etrafında teşekkül etmediğini belirtmektir. *Ortodoks* ve *heterodoks* tanımları *doksa* sahnesinde ortaya çıkarlar. *Doksa* ise ancak *Aletheia*'nın varlığına bağlıdır. Bu nedenle söz konusu kavramları kullanmak için *Aletheia* ve *doksa*'nın arasındaki ilişki tanımlanmak zorundadır. Mesele bu nedenle halkın tanımlanması değil; Osmanlı'nın kuruluşuna ilişkin bir zemin tartışmasıdır. Kavramsal nitelikleri ve zeminleri itibarıyla *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarının tarih yazımı açısından Osmanlı erken dönemine uygulanabilirliği *doksa*'nın temellendirilemesinden dolayı ciddi anlamda soru işaretleri taşımaktadır. Araştırmacılar *ortodoks* kavramını açık-seçik bir kavram olarak aldıkları için inceledikleri örnekleri bu açıklığa ilişkin olarak yeniden kurgulamışlardır. Fakat söz konusu kavramın İslam tarihi ve Osmanlı için kullanımının *doksa* itibarıyla açık olmadığı görülmektedir. Bu nedenle ne tanımlar ne de örnekler açık seçiktir. Problem, kavramların kilise teolojisinin kendine münhasır kavramları olması, kilise ve İslam arasında kurumsal bir benzerlik olmamasından daha da öncelikli olarak *aletheia* ve *doksa* ilişkisinin İslam üzerinden tesis edilememesi ile ilgilidir. Bu bakımdan da kullanılan kavramların öncelikle felsefi ve nazari olarak değerlendirilmesi gerekir.

Doksa bağlamında açık seçik ifade edildiği düşünülen kimliğin, ilgili literatürün kendi kavram bağlamlarına yönelmesi gerekmektedir. *Doksaya* ilişkin olarak değerlendirilen ve kimliğin tezahürü olarak alınan tanımlama ve kavramsallaştırmaların bir okul ve öğretisi olarak değil; ferdi bir hususiyet olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Kimliğe ilişkin atıfların oldukça sık rastlandığı tasavvuf, menkıbe, siyasetname gibi literatürün, kendi kavramlarının kapsayıcı hale getirilmesi ve nazari olarak değerlendirilmesi, kimlik probleminin çözülmesi için daha yetkin bir imkan sunabilir. Bu durum, kavram tercüme ve aktarımlarında yaşanan nazariyat problemini önemli ölçüde engelleyecektir. Literatürün kendi kavramlarının değerlendirilmeye

78 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler : (XIV-XVII. yüzyıllar)*, İstanbul 2016, s.45.

79 Mustafa Çağrırcı, "İhşan", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, 21, İstanbul 2004, ss.544-546.

80 Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Kübera*, s.82.

alınması metinlerin ortaya çıktığı çevredeki insanların fail olarak işin içine dahil edilmesi anlamına gelir. Yalnızca metinlerin varlığına odaklanarak yapılacak yorumlar zemin, fail ve tezahür arasında yerindelik problemi taşıyacaklardır. Bu kavramsallaştırmayı uygulamaya çalıştığımız literatürde, fail olarak halkın varlığa yaklaşımının mana-suret ilişkisinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Mana-suret ilişkisinde failin konumu varlığa dair nazar sahibi olmakla alakalıdır. Nazar, fail olarak insana ihsan edilen bir hususiyettir ve insan bununla mükellefiyet elde eder. Bu itibarla da kimlik etnik olarak değil, ancak mana-suret ilişkisinde tanımlanabilir. Halkın Osmanlı erken döneminde bu yaklaşımla ideoloji veya hakim söylem üzerinden değil; açık bir şekilde yaratılışa ilişkin olarak birlik üzerinden tanımlandığı görülmektedir. Birlik, mana-suret ilişkisi üzerinden ihsan ile tarif edilmekte ve kimlik, etnik değil, yaratılıştaki manaya dair bir atıf olarak kabul edilmektedir. Ancak bu çalışmanın temel meselesi *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarının nazari olarak değerlendirilmesi olduğu için daha geniş bir literatür değerlendirmesi bu kavramların ortaya koyulması açısından zorunludur. Osmanlı'nın devlet olarak kapsayıcı bir yapıyı nasıl oluşturduğu sorusu bu bakımdan hala geçerliliğini kaybetmemiş bir mesele olarak varlığını korumaktadır. Bu bakımdan kimlik tartışmalarında söz konusu kavramların yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Öz

Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Dair Bir Kimlik Değerlendirmesi: Ortodoks ve Heterodoks Kavramlarının Teori Problemi

Osmanlı Devleti'nin erken dönemi için bir kimlik tanımının, farklı toplumsal unsurlardan müteşekkil olan halkı kapsayacak şekilde kuşatıcı olması gerekir. Ortodoks ve heterodoks kavramlarının bu kuşatıcılığı sağlayan kavramlar olduğu düşünülmüştür. Her iki kavram da doksa temelli kavramlar olarak felsefi nitelik ve anlamlara sahiptirler. Bu kavramların Osmanlı'da kimlik tanımı için kullanılmaları doksa kavramının mahiyeti dolayısıyla mümkün değildir. Çalışmamızda ortodoks ve heterodoks kavramlarını doksa itibarıyla tartışmaya açarak, Osmanlı'da kimlik tanımı olarak kullanım imkanları eleştirmeye çalışacağız. Nihai olarak da eleştirdiğimiz hususları da göz önünde bulundurarak Osmanlı erken döneminde kimlik yapısının tanımlanmasının hangi kavramlar etrafında mümkün olabileceği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ortodoks, Heterodoks, Doksa, Kimlik, Erken Osmanlı, Osmanlı Toplum.

Abstract

An Evaluation of Identity in the Formation of the Ottoman State: The Theory Problem of Orthodox and Heterodox

The definition of identity for the early Ottoman state should be embracing in nature since it needs to cover a population made of diverse social elements. Orthodoxy and heterodoxy are generally accepted terms providing the necessary encompassing. However, these two are derived from doxa and thus carry philosophical qualities and connotations. The essential character of doxa also makes the two improper to describe the early Ottoman identity. This study discusses orthodoxy and heterodoxy concerning their relations with doxa and investigates their unsuitability in defining the contours and nuances of the early Ottomans. It criticizes their usage in the historiography of the early Ottoman Empire and offers new perspectives for describing the structure of identity in the mentioned society.

Keywords: Orthodox, Heterodox, Doxa, Identity, Early Ottoman, Ottoman Society.

Kaynakça

- Akçay, Yusuf. Mustafa Bin Muhammed'in İhlas Suresi Tefsiri, (Master Tezi), Dumlupınar Üni. SBE., Kütahya 2005.
- Aktay, Yasin. "Tarih Yazımı, Heterodoksi ve Alevilik", Tezkire, 7-8, Ankara 1994, ss.9-36.
- Alican, Mustafa. "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise Ve Devlet: Sezaropapizm Sorununun Yeniden Düşünmek", Tarih Okulu, 9, İzmir 2011, ss.169-198.
- Aşık Paşa. Garibname, Haz. Kemal Yavuz, Cilt II-I, Türk Dil Kurumu., Ankara 2000.
- Aykıt, Dursun Ali. Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo, Kitabevi Yay., İstanbul 2011.
- Baş, Bilal. "Constantine And The Christian Church: The Divine Roles Of The Church And The Roman Empire in Eusebius Of Caesarea's De Sepulchro Christi", İslami İlimler Dergisi, 11, 2, Çorum 2006, ss.109-125.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Ali Emiri. Musa Çelebi (AE.MÇLB), 1/1.
- Bourdieu, Pierre. Pratik Nedenler, Çev. Hülya Tufan, Kesit Yay., İstanbul 1995.
- Cevizci, Ahmet. "Ortodoks", Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 1999.
- Çağrı, Mustafa. «İhsan», TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 21, İstanbul 2004, ss.544-546.
- Çiftçi, Şaban. "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahric ve Değerlendirilmesi", Pamukkale Üni. İlahiyat Fak. Dergisi, 1, 2014, ss.1-20.
- Demirhan, Ahmet. Kuruluş Sarmalından Kurtulmak Osmanlı ve Hâkimiyet Telakkileri, Dergah Yay., İstanbul 2019.
- Dressler, Markus. "Mehmed Fuad Köprülü'nün Çalışmalarında Bektaşilik ve Aleviliğin Yeri", III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, Ed. Gıyasettin Aytaş vd. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara 2009, ss.87-91.
- Dressler, Markus. Türk Aleviliğinin İnşası Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı, Çev. Defne Orhun, Bilgi Üni. Yay, İstanbul 2016.
- Duygu, Zafer. "Hristiyanlığın Erken Yüzyıllarındaki İsa Teolojisi Tartışmalarında 'Dinamik Monarşist' Akıma Özgü 'Monoteist' Kristoloji ve Bunun 'Ebionit' Kristolojiyle Mukayesesi", Pamukkale Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 31, Denizli 2018, ss.329-343.
- Ebu'l-Huda Şihabüddin Ahmed el-Münim. Tezkiretü'l-Muktefin Asaru Uli's-Safa ve Tebsiratü'l-Muktedin bi Tarihi Es-Seyyid Tacü'l-Arifin Ebi'l-Vefa, Bibliothèque Nationale de France. Département des Manuscrits. Arabe 2036.
- Elvan Çelebi. Nâme-i Kudsî Menâkıbu'l Kudsîyye, Haz. Mertol Tulum, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2017.

- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Alevilik ve Heterodoksi", Türk Yurdu, 25, 210, Ankara 2005, ss.5-8.
- Frassetto, Michael. "The Image of The Saracen as Heretic in The Sermons of Ademar of Chabannes", Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe Perception of Other, Ed. David R. Blanks, Michael Frassetto, New York, St. Martin's Press, 1999.
- Freud, Sigmund. Musa ve Tek Tanrıcılık, Çev. Kâmuran Şipal, Say Yay., İstanbul 2015.
- Geanakoplos, Deno J. "Church and The State in The Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism," Church History, 34, 4, New York 1965, ss.381-403.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında", Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İlmî Araştırmalar Dergisi, 13, İstanbul 2019, ss.285-312.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "İrfânî Yorum ve Şâirin Niyeti Gazzâlî'nin Şiir Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi, 40, İstanbul 2001, ss.109-136.
- Gülşehri. Gülşehri'nin Mantık-ı Tayrı (Gülşen-nâme) -Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma-, Cilt I, Haz. Kemal Yavuz, Kırşehir Valiliği, Ankara 2007.
- Gündoğdu, Cengiz. "Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yakşalimler", Dini Araştırmalar, 12, 33, İstanbul 2009, ss.47-61.
- Haşlakoğlu, Oğuz. "Heidegger'in Hakikat Doktrini", Felsefe Tartışmaları, 32, İstanbul 2004, ss.1-17.
- Haşlakoğlu, Oğuz. "Politeia Diyalogunda Epistêmê Tasnifi Ve Dialektikê Methodos'un Anlamı", Felsefe Tartışmaları, 34, İstanbul 2005, ss.67-90.
- Haşlakoğlu, Oğuz. Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme, Sentez Yay., Bursa 2016.
- İbn Bibi (El-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferi, er-Rugadi), El-Evamiru'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçukname), Cilt 2, Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996.
- Kafadar, Cemal. İki Cihan Aresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Çev. Ceren Çıkin, Birleşik Yay., Ankara 2010.
- Kaplan, Hayri. Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu İslam Düşüncesi Üzerine İncelemeler, Endülüs Yay., İstanbul t.y.
- Karamustafa, Ahmet T. Tanrının Kural Tanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550), Çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2007.
- Koç, Mustafa. "Eski Anadolu Türkçesi Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzumesi", Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 28, Ankara 2018, ss.281-300.

- Koç, Yalçın. Anadolu Mayası, 3.B., Cedit Yay., Ankara 2011.
- Koç, Yalçın. “Anadolu Türk Kimliği, Türk Mûsikîsi ve Anadolu Birliği”, Türkiye Günlüğü, 119, Ankara 2014, ss.15-31.
- Langer, Robert. Simon, Udo. “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies”, Die Welt des Islams, 48, Leiden 2008, ss.273-288.
- Lindner, Rudi Paul. Ortaçağ Anadolu’nda Göçebeler ve Osmanlılar, Çev. Müfit Günay, İmge Yay., İstanbul 2000.
- Muhammed bin Ali bin es-Serrâc. Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbah, Haz. Nejdet Gürkan, M. Necmettin Bardakçı, M. Saffet Sarıkaya, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. İslamın Kalbi, 3.Baskı, Çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidarlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü”, Osmanlı Araştırmaları Dergisi, 2, İstanbul 1981, ss.31-42.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü”, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler: Tartışma Panel Bildirileri, Ahmet Yaşar Ocak vd., İmge Kitabevi, Ankara 2000, ss.67-80.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, İslâmî Araştırmalar, 4, 3, İstanbul 1990, ss.190-194.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İletişim Yay., İstanbul 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler : (XIV-XVII. yüzyıllar), 3. Baskı, Timaş Yay., İstanbul 2016.
- Ostrogorsky, Georg. Bizans Devleti Tarihi, Çev. Fikret Işıltan, 8. Baskı. Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015.
- Payton, James R. Light From The Christina East an Introduction to the Orthodox Tradition, IVP Academic, Downers Grove 2007.
- Peters, Francis E. Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, Çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004.
- Platon. Devlet, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 20.B., İş Bankası Yay., İstanbul 2010.
- Saint Agustinus. İtirafı, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yay., İstanbul 2010.
- Sevinç, Bayram. Terör Endüstrisi, Din ve Şiddet, Ankara Okulu Yay., Ankara 2019.
- Simon de Saint Quentin. Histoire Des Tartares, Haz. Jean Richard, Librairie Orientaliste, Paris 1965.

- Şeyhoğlu Mustafa. *Kenzü'l-Kübera ve Mehekkü'l-Ulema*, Çev. Kemal Yavuz, Atatürk Kültür Merkezi Yay. Ankara 1991.
- *Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü'l-Arifîn Şeyh Ebû'l-Vefâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 4568.
- Tolan, John V. "Muslim as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade", *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe Perception of Other*, Ed. David R. Blanks, Michael Frassetto, St. Martin's Press, New York 1999, ss.98-117.
- Vahidi. *Hace-i Cihân Netice-i Cân*, Haz. Turgut Karabey, Bülent Şığva, Yusuf Babür. Akçay Yay., Ankara 2015.
- Wilson, M. Brett. "The Failure Of Nomenclature The Concept Of "Orthodoxy" In The Study Of Islam, *Comparative Islamic Studies*, 3, 2, London 2007, ss.169-194.
- Wittek, Paul. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, Çev. Fahriye Arık, Şirketi Müret-tibiye Basımevi, İstanbul 1947.
- Yunus Emre. *Divan*, Haz. Mustafa Tatçı, Cilt II, MEB. Yay., Ankara 1997.