

SOSYOLOJİ

ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE DEĞERLENDİRMELER



EDİTÖR

Prof. Dr. Mustafa TALAS

ARALIK 2025

YAYLIK 3032

gece
kitaplığı

İmtiyaz Sahibi / Yaşar Hız
Yayına Hazırlayan / Gece Kitaplığı

Birinci Basım / Aralık 2025 - Ankara
ISBN / 978-625-8570-22-9

© copyright

Bu kitabın tüm yayın hakları Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Kitaplığı

Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA
0312 384 80 40
www.gecekitapligi.com / gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt

Bizim Büro
Sertifika No: 42488

SOSYOLOJİ
ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE
DEĞERLENDİRMELER

ARALIK 2025

EDİTÖR

Prof. Dr. Mustafa TALAS

gece
kitaplığı

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

İLETİŞİM SOSYOLOJİSİNDE DİLİN KÜLTÜREL BİÇİMLENİŞİ

Ahmed Hamza ALPAY 7

BÖLÜM 2

FARKLI DEĞİŞKENLER AÇISINDAN ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN KÜLTÜRLERARASI DUYARLILIK VE KÜLTÜREL ZEKA DÜZEYLERİ: UŞAK ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ

Hakan ARSLAN 21

BÖLÜM 3

LESTER F. WARD VE SOSYOLOJİNİN İLİŞKİSEL BİR BİLİM OLARAK İNŞASI

Hüseyin Nihat GÜNEŞ 37

BÖLÜM 4

İSLAM DEVLETİNİN İMKANI VE GEREKLİLİĞİ BAĞLAMINDA İKİ TEORİ: WAEEL HALLAQ'IN İMKÂNSIZLIK TEZİ VE POST-İSLAMCI YAKLAŞIMIN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Hamit AKTÜRK 53

BÖLÜM 1

İLETİŞİM SOSYOLOJİSİNDE DİLİN KÜLTÜREL BİÇİMLENİŞİ

Ahmed Hamza ALPAY¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Sağlık Bakım Hizmetleri Bölümü, Yaşlı Bakımı Pr., ahamzaalpay@bayburt.edu.tr, ORCID:0000-0002-8781-6939

GİRİŞ

Günümüz toplumunda iletişim ve kültür arasındaki ilişki, teknolojik dönüşümler ve dijitalleşmenin etkisiyle giderek daha karmaşık bir hâl almaktadır. Dil, yalnızca bireyler arası iletişimin aracı olmanın ötesinde; toplumsal normları, ideolojileri ve kültürel değerleri taşıyan temel bir yapı olarak karşımıza çıkar. İletişim sosyolojisi, dilin bu toplumsal ve kültürel boyutlarını inceleyerek, bireylerin ve toplulukların anlam üretme süreçlerini tanımlamak için kritik bir perspektif sunar. Bu çerçevede, dilin kültürel konumlandırılması, toplumsal etkileşimlerdeki rolü ve dijital ortamda yeniden biçimlenişi, modern sosyolojik araştırmaların merkezinde yer alan temel sorunlardır.

Bu çalışma, iletişim sosyolojisi perspektifinden dilin kültürel biçimlenişini üç ana başlık altında ele almayı amaçlamaktadır. İlk bölüm, "İletişim Sosyolojisinde Dilin Kültürel Konumlandırılması", dilin toplumsal etkileşimler ve kültürel yapılar içindeki işlevini tarihsel ve kuramsal çerçevelerle ortaya koymaktadır. Burada, dilin toplumsal normlar, ideolojiler ve kültürel değerler bağlamında nasıl anlam kazandığı ve bireyler ile topluluklar arasındaki iletişimdeki rolü tartışılacaktır.

İkinci bölüm, "Kültürel Kodlar ve İletişim Pratikleri: Dilin Biçimlenme Süreçleri", dilin kültürel kodlar ve toplumsal pratikler aracılığıyla nasıl şekillendiğini ve yeniden üretildiğini ele alacaktır. Bu bölüm, dilin günlük etkileşimlerdeki işlevine odaklanarak, kültürel normların ve iletişim pratiklerinin dilin biçimlenmesindeki rolünü detaylandırır.

Üçüncü ve son bölüm ise, "Dijital Kültürde Dilin Yeniden Biçimlenişi", dijital platformlar ve yeni medya araçlarının dil üzerindeki etkilerini inceleyecek, birey ve toplulukların dijital ortamda aktif rolünü ve dilsel normların yeniden üretim süreçlerini tartışacaktır. Bu bölüm, dijitalleşmenin dilin işlevlerini, toplumsal normlarla etkileşimini ve kültürel anlam üretimindeki rolünü nasıl yeniden şekillendirdiğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Çalışma bir bütün olarak, dilin bir iletişim aracı olmanın ötesinde; toplumsal yapıları, kültürel kodları ve ideolojik süreçleri şekillendiren dinamik bir alan olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Böylece çalışma, hem kuramsal hem de güncel pratik örneklerle dijitalleşen toplumlarda dilin işlevleri ve kültürel anlam üretimindeki rolünü kapsamlı bir şekilde ele alacak bir çerçeve sunmaktadır.

1. YÖNTEM

Bu çalışma, iletişim sosyolojisi bağlamında dilin kültürel biçimlenişini inceleyen kuramsal bir araştırma niteliği taşımaktadır. Araştırmanın temel amacı, dilin sosyal ve kültürel konumlandırılmasını, kültürel kodlar ve iletişim pratikleri üzerinden nasıl şekillendiğini ve dijital kültür bağlamında yeniden biçimlendiğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışma, ampirik veri toplama yerine literatür ve teorik çerçeve analizi üzerine yapılandırılmıştır.

Çalışmada izlenen yöntem, üç temel bileşenden oluşmaktadır. Birinci olarak, sosyoloji ve iletişim alanındaki kuramsal çalışmaların sistematik taraması gerçekleştirilmiştir. Bernstein'in (1959, 1960) dilin sosyal sınıflar ve kamusal alan üzerindeki etkilerine ilişkin çalışmaları, Blommaert'in (2018) dijital sosyolinguistik perspektifi ve Fuchs'un (2016, 2020) iletişim teorileri gibi temel kuramsal metinler, araştırmanın teorik temelini oluşturmaktadır. Bu metinler, dilin sosyal yapı ile ilişkisini ve kültürel kodlar aracılığıyla nasıl anlam kazandığını değerlendirmek için kullanılmıştır. İkinci olarak, dil ve kültür ilişkisine dair modern sosyolojik

yaklaşımlar incelenmiştir. Özellikle dijital ortamda ortaya çıkan iletişim biçimleri, sosyal medya etkileşimleri ve kültürel kodların yeniden üretimi üzerine yapılan çalışmalar (Davis vd., 2022; Morelock & Narita, 2021; Torsh, 2025) bu araştırmanın güncel perspektifini oluşturmaktadır. Bu analiz, dilin dijital kültürde yeniden biçimlenmesini ve toplumsal pratiklerle etkileşimini anlamak için kullanılmıştır. Üçüncü olarak, kuramsal sentez ve eleştirel değerlendirme yöntemi benimsenmiştir. Elde edilen kuramsal bilgiler, iletişim sosyolojisi çerçevesinde yorumlanmış ve dilin toplumsal, kültürel ve dijital boyutlardaki dönüşümü kapsamlı bir biçimde tartışılmıştır. Bu yöntem, araştırmanın analitik derinlik ve kavramsal bütünlük kazanmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak, çalışma kuramsal bir yaklaşım ile sosyolojik perspektiflerin sentezi üzerinden yürütülmüş olup, dilin kültürel biçimlenişi ve dijital kültürdeki dönüşümü üzerine kapsamlı bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır. Bu yöntem, özellikle sosyal teorilerin, kültürel kodların ve dijital iletişim pratiklerinin dil üzerindeki etkilerini bütüncül bir şekilde inceleme olanağı tanımaktadır.

2. İLETİŞİM SOSYOLOJİSİNDE DİLİN KÜLTÜREL KONUMLANDIRILMASI

Dil, yalnızca bireyler arası iletişimi sağlamakla kalmaz; toplumsal ilişkilerin ve kültürel normların oluşumunda merkezi bir rol oynar. İletişim sosyolojisi açısından dil, mesaj iletmeyi ötesinde, toplumsal hiyerarşileri, kimlik biçimlerini ve kültürel değerleri yeniden üretir ve dönüştürür. Bu bağlamda dil, toplumsal ve kültürel pratiklerin bir aynası olarak işlev görür ve farklı sosyal grupların yaşam tarzları, değer sistemleri ve iletişim biçimleri üzerinden konumlandırılır. Bu bölüm, dilin toplumsal ve kültürel bağlamdaki yerini inceleyerek, onun kültürel kodlar ve toplumsal yapılar ile nasıl etkileşim kurduğunu tartışmayı amaçlamaktadır.

Bu bağlamda, toplumsal ilişkileri ve kültürel yapıları çözümlemeye odaklanan sosyoloji, dilin ve iletişimin bu konumlanışını anlamak için kritik bir perspektif sunar. Sosyoloji, toplumsal ilişkilerdeki genel kalıpları açığa çıkararak ve toplumun farklı boyutları arasındaki bağlantıları çözümleyerek, dilin ve iletişimin kültürel konumlanışını anlamaya katkı sağlar. Sosyologlar, doğal ve değişmez gibi görünen toplumsal olguların aslında tarihsel süreçlerin ve kültürel olarak özgül pratiklerin ürünü olduğunu ortaya koyarlar; bu nedenle toplumsal değişimi karşılaştırmalı ve yapılandırmacı bir bakış açısıyla ele alırlar. Durkheim, modern toplumun belirli eğilimlerinin bireylerde normsuzluk veya anomi duygusu yarattığını öne sürerken; Weber, modern kapitalizm ve sanayileşmenin bireyleri "demir kafese" hapseden bir birikim ve emeğe yol açabileceğini belirtmiştir. Marx ise kapitalist üretimin sistematik sömürü ve insan yabancılaştırmasına dayandığını ileri sürmüştür. Bu kuramsal çerçeve, dilin toplumsal ilişkilerde ve kültürel üretimde oynadığı merkezi rolü anlamak için kritik bir arka plan sunar (Browne, 2015: 55). Bu kuramsal çerçeve, modern toplumun işleyişine dair daha detaylı bir bakış açısı sunan Habermas'ın toplumsal roller ve alanlar üzerindeki analizleriyle tamamlanabilir. Habermas'ın perspektifine göre, modern toplumun kurucu unsurları çalışanlar, tüketiciler, devletin müşterileri ve vatandaşlar gibi toplumsal roller üzerinden tanımlanır; bununla birlikte ev işçileri, kapitalistler, göçmenler ve mahkumlar gibi roller de toplumsal yapının çeşitliliğini gösterir. Kapitalist toplum, alanların ve rollerin ayrışması ile karakterizedir; bu ayrışma, insanların iktidar ilişkileri içinde belirli toplumsal roller üstlenmesini ve iktidarın üretimi ile birikimiyle sonuçlanan uygulamaları yürütmesini mümkün kılar. İktidar, aktörlerin yapıları şekillendirmesini ve süreçleri, kararları kendi çıkarları doğrultusunda etkilemesini sağlayan araçlar üzerindeki kontrolü ifade eder. Kapitalist ekonomide bireyler sermaye sahipleri veya işçi rollerinde hareket ederken; modern siyasi sistemde politikacı ve vatandaş rollerini üstlenirler. Modern kültürde ise arkadaş, sevgili, aile üyesi ve tüketici gibi roller belirleyicidir. Bu bağlamda, modern toplumun çeşitli alanlara ayrılması, bireylerin bu alanlarda üstlendikleri

toplumsal roller aracılığıyla anlam kazanır (Fuchs, 2020: 64). Modern toplumun roller ve alanlar üzerine işleyişini ortaya koyan Habermas'ın analizleri, kapitalist ilişkilerde ortaya çıkan ortak alanları ve değer sistemlerini ele alan De Angelis'in yaklaşımıyla doğal bir devamlılık kazanır. Kapitalist toplumsal ilişkiler ve öznelliklerin feodal dönemde ortaya çıkması gibi, De Angelis de ortak alanları, kapitalizmin aşırılıklarına ve sömürücü eğilimlerine yanıt olarak gelişen bir değer sistemi olarak değerlendirir. Analitik çerçevede De Angelis, ortak alanları Marx'ın kapitalizmi çözümlediği yöntemle ele alır; bu yaklaşım, ortak değer sistemlerinin bileşenlerini oluşturan bir ortak değer devresi geliştirmeyi mümkün kılar. Böylece ortak alanlar, toplumsal ilişkilerin ve ekonomik yapının bir yansıması olmanın yanı sıra, kültürel ve değer temelli bir örgütlenme alanı olarak da görülür (Birkinbine, 2020: 44).

De Angelis'in ortak alanlar ve değer sistemleri üzerine odaklanan analizi, kamusal alanı sosyolojik bir olgu olarak ele almayı ve dijitalleşmenin bu yapıyı nasıl dönüştürdüğünü incelemeyi mümkün kılar. Sosyolojik perspektiften kamusal alan, ideal niteliklerinin ne olması gerektiğini veya kimlerin katılması gerektiğini sorgulamak yerine, toplumsal bir olgu olarak ele alınır. Bu yaklaşım, dijitalleşmenin kamusal alanın yapısal ve kurumsal temelini nasıl dönüştürdüğünü ve bu değişimlerin katılımcılar, söylemler ve sembolik yapılar üzerindeki etkilerini açıklamak için gerekli kavramsal araçları sunar (Enjolras & Steen-Johnsen, 2017: 101). Bu bağlamda, kamusal alanın yapısal ve kültürel boyutları, iletişim sosyolojisi perspektifinden dil ve kamusal söylem arasındaki ilişkiyi anlamak için bir temel oluşturur. İletişim sosyolojisi perspektifinden, dil ve kamusal söylem arasındaki ilişki, toplumsal yaşamın kültürel biçimlenişini anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Kamusal söylemin işleyişine dair gözlemler, yalnızca rastlantısal değildir; bu söylem, uzun süredir toplumda anlam üretimi ve normların yeniden üretilmesi sürecinin temel bir unsuru olmuştur. Kitle iletişim araçlarının önyargılarının eleştirilmesi, ekonomik ve politik ilişkilerin ortaya konması ve sıkça eşlik eden ahlaki argümanlar -örneğin medya etiğinin güçlendirilmesi beklentileri- dil aracılığıyla toplumun değerleri, inançları ve karar alma süreçlerinin nasıl şekillendiğini gösterir (Bognár, 2018: 227). Bu çerçevede, kamusal söylemin toplumsal ve kültürel işlevleri, dilin hem bireysel ifade hem de toplumsal yapı ve güç ilişkilerini yansıtan bir araç olarak incelenmesini gerekli kılar. İletişim sosyolojisi açısından dil, toplumsal yapının hem bir yansıması hem de yeniden üretim aracıdır. Lehçe ötesi dilsel farklılıklar, bireylerin içinde bulundukları sosyal çevrelerde belirginleşir ve bu farklılıklar çoğu zaman statü gruplarının kültürel sermayesini görünür kılar. Sosyoekonomik tabakalaşmanın keskin olduğu toplumlarda, dilsel pratikler sınıfsal konumun en belirgin göstergelerinden biri hâline gelir (Bernstein, 1960: 271).

Bu perspektif, dilsel farklılıkların yalnızca sözcük seçiminden ibaret olmadığını, aynı zamanda bireylerin toplumsal deneyimlerini organize etme ve anlamlandırma biçimlerini yansıttığını gösterir. İletişim sosyolojisi perspektifinden bakıldığında, dilsel farklılıklar yalnızca kelime dağarcığındaki niceliksel farklılıklardan ibaret değildir; aksine, bireylerin deneyimlerini örgütleme, anlamlandırma ve onlara tepki verme biçimlerine dair kültürel bir duyarlılığı yansıtır. Bu bağlamda, kamusal bir dilin varlığı, ortak bir kelime dağarcığından ziyade ortak bir anlam dünyasının ve toplumsal aidiyetin göstergesi olarak değerlendirilmelidir (Bernstein, 1959: 312). Dolayısıyla, dil toplumsal deneyimleri yansıtmasının yanında kültürel değerlerin, kimliklerin ve sosyal etkileşim biçimlerinin de yeniden üretiminde aktif bir rol oynar. İletişim sosyolojisi bağlamında markaların kullandığı dilsel stratejiler, kültürel temsillerin ve sosyal onay mekanizmalarının nasıl işlediğini anlamak açısından önemlidir. Markaların mesajlarını güçlendirmek için ünlülere başvurmaları veya bireyleri olumlu geri bildirimler yoluyla iletişim sürecine dâhil etmeleri, dilin toplumsal meşruiyet üretimindeki rolünü açıkça gösterir. Tüketicilerin arkadaşları ve aileleri tarafından onaylanan mesajlara daha olumlu tepki vermesi, kültürel olarak içselleştirilmiş güven ve aidiyet kodlarının dil aracılığıyla yeniden üretildiğini ortaya koyar. Bu durum, iletişim sosyolojisinde dilin bireyler arası bir aktarım aracı olmanın

ötesinde, toplumsal güvenin, kimlik inşasının ve kültürel normların yeniden üretildiği bir yapı olduğunu gösterir (Cornwell & Katz, 2021: 3). Bu bağlamda, dilin toplumsal etkileşim ve kültürel normların yeniden üretimindeki rolünü kavramak, dilin yapısal özelliklerini ve sistematik işleyişini incelemeyi de gerektirir. Bir dil sistemi, eşzamanlı ve birbirine bağlı bir dizi alt sistemden oluşan karmaşık ve dinamik bir yapıdır. Sistemik yaklaşımın temel özelliği, dil kategorilerinin izole edilmeden, alt sistemdeki diğer kategorilerle olan ilişkileri bağlamında sunulmasıdır. Bununla birlikte, sistemik yaklaşımın sınırlılığı, dil seçeneklerinin karmaşıklık eğilimindeki sistem ağırları olarak modellenmesi ve bu ağların tüm dilsel olguları ayırık biçimde sunmasıdır. Bu bakış açısı, dilin toplumsal ve kültürel bağlamla etkileşimini anlamada hem avantajlar hem de belirli sınırlamalar ortaya koyar (Shore, 2015: 56).

Dil sistemlerinin yapısal ve alt sistemler üzerinden işleyişi incelenirken, aynı zamanda dilin kültürel ve toplumsal inançlarla nasıl iç içe geçtiği ve birey ile toplum davranışlarını nasıl şekillendirdiği de dikkate alınmalıdır. Dil hakkındaki dinsel inançlar ile bu inançların dil ideolojileri ve bireylerin yanı sıra toplumların dilsel davranışlarını şekillendiren kültürel mitler üzerindeki etkileri incelenmektedir. Söz konusu yaklaşım, dilin iletişimsel bir araç olmanın ötesinde, kültürel ve toplumsal inançlarla etkileşim içinde olan bir fenomen olarak anlaşılmasını sağlar (Sinnemäki & Saarikivi, 2019: 39). Böylece, dil kültürel ve toplumsal inançlarla şekillenmekle kalmaz; bireyler ve gruplar arasındaki etkileşim süreçlerinde değişim, çatışma ve uyum mekanizmalarını da yansıtır. Mikro dilsel yapıların kullanımı ve biçimlenmesi sürecinde değişim, çatışma ve uyumun etkileri de dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, değişime karşı iki temel tepki öne çıkar: Birincisi, bireylerin değişime direnerek mevcut yapılarla bağlarını sürdürmesi; ikincisi ise değişimi benimseyip mevcut yapılarla bütünleştirmesidir. Dolayısıyla dilsel uygulamalar, toplumsal uyum ve çatışma süreçlerinin hem bir yansıması hem de bir aracı olarak işlev görür (Schmidt, 2012: 306). Bu mikro düzeydeki dilsel değişim ve uyum süreçleri, toplumsal yaşamın dijitalleşmesiyle birlikte daha görünür hâle gelmiş; özellikle karantina döneminde bireylerin iletişim ve tüketim pratikleri, yeni medya ortamları aracılığıyla kültürel anlam üretimini dönüştürmüştür. Karantina döneminde evde kalma zorunluluğu, bireylerin medya tüketim biçimlerini ve iletişim pratiklerini köklü biçimde dönüştürmüştür. Netflix gibi dijital yayın platformları ile yemek teslimat uygulamaları, boş zamanın değerlendirilme biçimlerini ve kültürel anlam üretiminin yeni mecralarını da ortaya koymuştur. Bu süreç, platform ekonomisinin merkezinde konumlanan yeni bir medya ortamını görünür kılmış; bireylerin gündelik yaşam dili, tüketim tercihleri ve iletişim biçimleri bu dijital ekosistem içinde yeniden şekillenmiştir. İsteğe bağlı hizmetlerin dünya genelinde hızla benimsenmesi, toplumsal güvenin ve dayanışmanın dilini yeniden tanımlayarak, dijital kültürün iletişim sosyolojisinde nasıl konumlandığına dair önemli ipuçları sunmuştur (Andrijasevic, Chen, Gregg & Steinberg, 2021: 98).

Böylece, mikro düzeydeki dilsel ve kültürel değişimler, dijitalleşmenin tetiklediği yeni iletişim biçimleriyle birleşerek, iletişim araştırmalarının sosyolojiyle yeniden yakınlaşmasını ve bireylerin deneyimlerinin toplumsal bağlam içinde yeniden değerlendirilmesini mümkün kılmıştır. Bu sürecin ironik sonucu, katılımcı sayısı sınırlı olsa da iletişim araştırmalarının sosyolojiyle yeniden ilişkilendirilmesidir. Kitle iletişimi çalışmalarındaki bu değişim, teorik çerçeveyi atomize bir kitle toplumunun bireyci imgesinden, ana akım sosyolojiyle daha uyumlu bir toplulukçu teoriye kaydırmıştır. Bu dönüşüm, araştırma tasarımı da kendini gösterir; atomize kitlenin anlık tepkisine odaklanan yaklaşımdan, zamanı ve toplumsal ilişkileri göz önünde bulunduran ve yayılma araştırmasının karmaşık sorunlarını dikkate alan bir tasarıma geçişle sembolize edilmektedir (Katz, 2009: 170). Bireylerin deneyimlerinin ve toplumsal etkileşim süreçlerinin bu şekilde yeniden değerlendirilmesi, stratejik iletişimin kurumsal ve toplumsal bağlamda incelenmesine yönelik teorik yaklaşımların temelini oluşturur. Bu kavramsallaştırma, stratejik iletişimin çeşitli teorik yaklaşımlar çerçevesinde incelenmesi için

sağlam bir temel oluşturur. Stratejik iletişim, özellikle örgüt teorisi, iletişim teorisi, liderlik ve yönetim teorisi gibi disiplinlerden beslenerek, hem kurumsal hem de toplumsal bağlamda iletişim süreçlerinin anlaşılmasını mümkün kılar (Werder, Nothhaft, Verçiç, & Zeffass, 2018: 334).

3. KÜLTÜREL KODLAR VE İLETİŞİM PRATİKLERİ: DİLİN BİÇİMLENME SÜREÇLERİ

Dil, toplumsal yaşamın ve kültürel pratiğin ayrılmaz bir parçası olarak iletişimi sağlamlaştırmakla kalmaz; toplumsal değerleri, normları ve sembolleri taşır ve yeniden üretir. Bu süreçte, kültürel kodlar dil aracılığıyla şekillenir ve bireylerin günlük yaşam pratiklerine, toplumsal etkileşimlerine ve kimlik oluşumlarına yansır. Dilin biçimlenme süreci, hem tarihsel hem de toplumsal bağlamlarla etkileşim içinde gerçekleşir; bu etkileşim, farklı sosyal grupların anlam üretme biçimlerini ve iletişim stratejilerini belirler. Bu bölüm, kültürel kodların dil üzerindeki etkilerini ve bu etkilerin iletişim pratiklerinde nasıl somutlaştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu bağlamda, dil aracılığıyla aktarılan kültürel kodlar, bireylerin toplumsal etkileşimlerini ve itibar oluşumunu şekillendirir. Bireyler, sosyal davranışlar yoluyla itibarlarını oluşturur ve bu itibar, toplumsal kaynakların paylaşımı ve değişimi üzerinde etkili olur. Dolaylı karşılıklılık mekanizmaları, biyolojik bir hayatta kalma becerisi olmanın ötesinde, kültürel normların ve sosyal ilişkilerin yeniden üretiminde merkezi bir araç olarak işlev görür (Marsh, Liu, & Abwao, 2023: 200). Dolayısıyla, dil aracılığıyla aktarılan kültürel kodlar, bireylerin toplumsal etkileşimlerini şekillendirirken, öznelarasılık kavramı bu etkileşimlerin bireysel ve kolektif anlam üretimindeki rolünü anlamamıza olanak tanır. Öznelarasılık kavramı, toplumsal çevrenin nasıl kavrandığına -etkileşimin yalnızca bir arka plan olarak mı yoksa tüm deneyim ve eylemlerle sıkı bir bağlantı içinde mi olduğuna- ve anlamın nereye "yerleştirileceğine" (bilislerde, dilde veya sosyokültürel biçimlerde) bağlı olarak farklı biçimler alır. Bununla birlikte, kavramın çoğu versiyonu, özne/nesne ayrımını koruyarak bireyin alanı ile kolektifin alanı arasında ontolojik sınırlar çizer. Bu yaklaşım, dilin biçimlenmesinde ve kültürel kodların iletilmesinde bireysel ve toplu anlam üretiminin etkileşimini anlamaya olanak tanır (Kuhn, Ashcraft, & Cooren, 2017: 30). Bu bağlamda, öznelarasılık perspektifi, bireysel ve kolektif anlam üretiminin lehçe ve kolektif kimlik üzerindeki etkilerini anlamamıza yardımcı olur. Kolektif kimlik, lehçenin dinamiklerini şekillendiren temel itici güçlerden biri olarak ortaya çıkar. Lehçe, tanımlama biçiminden bağımsız olarak, belirli bir dönemde veya geçmişte belirli bir bölgede yaşayan topluluk üyeleri tarafından paylaşılan tanınabilir bir kimliği temsil eder. Kimlik meseleleri, dilsel yenilik ve değişim süreçlerini yönlendirmede kritik bir rol oynar. Ayrıca, bu süreçler toplumsal bütünleşme düzeyine bağlıdır; bireyler topluma ne kadar iyi entegre olursa, lehçedeki yeniliklere o ölçüde katkıda bulunurlar. Öte yandan, sosyal izolasyon -örneğin, düşük nüfuslu ve mekânsal olarak izole edilmiş bölgelerdeki "aykırı değerler"- lehçelerdeki değişim kalıplarının yavaşlamasına neden olur (Blommaert, 2018: 30).

Bu noktada, kolektif kimliğin lehçe üzerindeki etkilerini ele aldıktan sonra, dil politikası ve aile bağlamında uygulanan miras dil stratejileri, kültürel değerlerin ve kimliğin aktarımındaki rolünü daha somut biçimde ortaya koyar. Spolsky, dil politikasını ideoloji, yönetim ve uygulamalar olmak üzere üç bileşene ayırmıştır; bu çerçeveyi daha sonra aile alanına uygulamıştır. Bu yaklaşım, dilin toplumsal ve kültürel bağlamda nasıl biçimlendiğini ve aktarıldığını anlamak için önemli bir araç sağlar. Schwartz ise miras dil stratejilerini, aile içinde dil yönetimi ve uygulamalarının bir parçası olarak konumlandırır; böylece dil, bir iletişim aracı olmanın ötesinde, kültürel kimliğin ve değerlerin iletilmesinde kullanılan bir pratik olarak görülür (Torsh, 2025: 2). Dil politikası ve miras dil stratejilerinin kültürel değerlerin

aktarımındaki rolü ele alındıktan sonra, ritim kavramı, toplumsal ve kültürel deneyimlerin bireyler tarafından algılanış ve iletiliş biçimlerini düzenleyen bir unsur olarak devreye girer. Ritim, toplumsal ve kültürel deneyimlerin bireyler tarafından algılanış ve iletiliş biçimlerinde önemli bir düzenleyici unsur olarak işlev görür. Tıpkı ünlüleri verilen önceliğin belirli mesajların ve değerlerin kültürel bağlam içinde öne çıkarılmasıyla ilişkili olması gibi, ritim de dilsel ve iletişimsel pratiklerin yapılandırılmasında bir çerçeve sunar; bireyler, belirli kalıpları ve tekrarları kullanarak anlamı organize eder ve iletir (Schmidt, 1947: 357).

Ritmin dilsel ve iletişimsel pratiklerdeki düzenleyici rolü ele alındıktan sonra, görsellerin kültürel kodların iletilmesindeki işlevi, izleyici etkileşimi ve anlam üretimi bağlamında ön plana çıkar. Görseller, izleyici etkileşimini artırmada canlı ve duygusal tasvirlerle olduğu kadar kültürel kodların iletilmesinde de önemli bir rol oynar. Belirli tutumları, davranışları veya politikaları çerçeveleme süreci, görselin bazı unsurlarının göz ardı edilmesi ve diğer unsurların belirli duygusal tepkileri tetiklemek üzere vurgulanmasıyla gerçekteşir. Bu yönüyle görseller, iletişim pratiklerinde dilin ve anlam üretiminin biçimlenmesinde kültürel kodların etkin kullanımını gösterir (Lindenfeld, Besley, Zheng, Dudo, & Newman, 2025: 103). Görsellerin kültürel kodların iletilmesindeki rolü ortaya konduktan sonra, popüler kültür ve tüketim pratikleri, bireylerin tutum ve inançlarıyla iç içe geçerek kültürel anlam üretiminde kritik bir alan oluşturur. Kişisel ve kamusal kültüre yönelik bu yaratıcı yaklaşım, popülerliğin politik bir boyutu olduğunu ve tüketim alışkanlıklarının bireylerin tutum ve inançlarıyla iç içe geçtiğini vurgulamaktadır. Bu perspektif, kültürel pratiklerin ve tüketim davranışlarının sosyal anlamlar üzerinden nasıl biçimlendiğini ve toplumsal etkileşimlerle nasıl yeniden üretildiğini göstermektedir (Davis, Kidd, Li, Aalders, & Burgese, 2022: 589).

Popüler kültür ve tüketim pratiklerinin kültürel anlam üretimindeki rolü vurgulandıktan sonra, iletişim, aktörlerin söylemi biçimlendirme yetenekleri ve kamusal söylem üzerindeki etkileri bağlamında ele alınmalıdır. İletişim, aktörlerin (örneğin hükümet, medya veya grup elitleri) söylemi etkileme, kontrol etme ve biçimlendirme yeteneklerini yansıtır. Güç ile kamusal söylem arasındaki bu ilişki, özellikle söylem değişkenleri ile sosyal yapıların inşası arasındaki bağlantıları inceleyen araştırmalar aracılığıyla, modern toplumsal dinamiklerin anlaşılmasında kritik bir rol oynar. Sosyoloji ve iletişim çalışmalarında etkileşim, sembolizm ve yayılma değişkenleri arasındaki ilişki, kamusal söylemde de belirleyicidir. Etkileşim sembolizmi, bireylerin üzerinde anlaşılmış anlam taşıyan sembolleri kullanarak nasıl iletişim kurduklarını gösterirken; sosyal dağıtım işareti, değerlerin, normların ve inançların toplumsal olarak nasıl yayıldığını ve kabul gördüğünü inceler. Bu bağlamda, kamusal ortamlardaki çeşitliliğin değerlendirilmesi, özellikle artan kentleşme ve küreselleşme süreçlerinde toplumsal uyum ve istikrarın anlaşılması açısından önemlidir. Gelişmekte olan ve sanayileşmekte olan ülkelerde, çeşitlilik algısı ve farklı geçmişlere sahip gruplar arasında birliği koruma çabaları, toplumsal istikrarın sağlanması değerli içgörüler sunmaktadır (Latif, Muhammad, Arifin, Nurlela, Rahim, Tenriliweng, Hasanuddin & Putra, 2025: 2). Bu bağlamda, iletişim süreçlerini aktörlerin söylem biçimlendirme kapasiteleri, kitle iletişim araçlarının üretim süreçleri ve örgütsel yapılar şekillendirmektedir. Son araştırmalar, kitle iletişim araçlarının üretiminde yer alan için niteliği ve bu için ilerlediği örgütsel yapının, nihai içerik ve mesajların temel belirleyicileri olduğunu ortaya koymaktadır. Elliott'un İngiliz televizyon belgesel dizisi üzerine yaptığı vaka çalışması, çeşitli "zincirler" veya birbirine bağlı çalışma prosedürleri ve gereksinim kümelerinin (araştırma zinciri, üretim zinciri, sunum zinciri) içerik türlerini nasıl sırayla sınırladığını göstermektedir. Zaman ve bütçe kısıtlamaları, prodüksiyon ekibinin program için "uzmanları" mevcut bağlantılar veya kitle iletişim araçları kaynakları arasından seçmesini ve ilgili konuların ele alınışını, konuya ilişkin "geleneksel bilgelik" düzeyiyle sınırlandırmasını pekişirmiştir (Holz & Wright, 1979: 196).

Kitle iletişim araçlarının üretim süreçleri ve örgütsel kısıtlamalar, kamusal entelektüellerin bilgi üretimi ve paylaşımı yoluyla kültürel kodları ve iletişim pratiklerini dönüştürme kapasitesini de etkilemektedir. Kamusal entelektüellerin faaliyet alanını yeniden şekillendiren yalnızca yeni ve eski medyanın katlanarak büyümesi ve beraberindeki etkileşimsel olanaklar değildir. Habermas'ın perspektifini izleyerek "özgürleştirici" bilgi çıkarları olarak nitelendirilebilecek motivasyonlar, çoğu olmasa da bazı akademisyenleri uzun süredir akademi dışındaki kitlelerle etkileşim kurmaya yönlendirmiştir. Bu durum, kültürel kodların ve iletişim pratiklerinin yeniden biçimlenmesi sürecinde bilgi üretimi ve paylaşımının rolünü ortaya koymaktadır (Attenborough, 2018: 229). Bu bağlamda, kamusal entelektüellerin bilgi üretimi ve paylaşım süreçleri, gelişmiş bilgi ve iletişim teknolojilerinin sunduğu etkileşimsel olanaklarla daha geniş ve çeşitli sosyal bağlamlara taşınabilmektedir. Gelişmiş bilgi ve iletişim teknolojileri, özellikle İnternet, aracılı iletişim yoluyla sosyal deneyim ve katılımı genişletmede önemli bir potansiyel sunmaktadır. Bu teknolojiler, bireylerin aile üyeleri, arkadaşlar, iş arkadaşları ve hatta yabancılarla farklı coğrafyalarda ve kültürel bağlamlarda, zaman kısıtlaması olmaksızın etkileşimde bulunmalarını sağlar. Sonuç olarak, İnternet, sosyal bağların güçlendirilmesine ve yeni ilişkilerin kurulmasına olanak tanıyan bir platform işlevi görmektedir (Lee, Leung, Lo, Xiong, & Wu, 2011: 376). Bu potansiyel, sosyal bilimlerde dijital medyaya olan ilginin artmasını ve sosyolojinin iletişim araştırmalarındaki rolünü yeniden değerlendirmesini teşvik etmektedir. Sosyal bilimlerde dijital medyaya olan ilgi son yıllarda önemli ölçüde artmıştır. İletişim programları ve bölümleri bu alanda hızlı bir büyüme yaşamış, akademisyenlerin çoğunluğunu barındırmanın yanı sıra dijital medyaya dair en merkezi dergi ve konferanslara da ev sahipliği yapmıştır. Bu durum, birçok sosyologun iletişim programları içinde kendilerine yer bulmasına olanak sağlamıştır. Bununla birlikte, sosyolojinin iletişim alanının kurucu disiplinlerinden biri olmasına rağmen, iki alan arasında zaman zaman sıkıntılı bir ilişki gözlemlenmektedir. Medya ve iletişim tarihsel olarak sosyoloji içinde gelişmemiş olsa da sosyoloji kendi perspektiflerini iletişim araştırmalarına taşımak için mücadele etmiştir. İletişim alanında disiplinlerarası bir yaklaşım benimsenmiş olmasına karşın; dilbilim, sosyoloji ve psikoloji gibi farklı disiplinlerden gelen araştırmacılara ev sahipliği yapmasına rağmen, alan büyük ölçüde kendini tekrar eden bir yapıya dönüşmüştür. Bu durum, dijital medyaya ilişkin sosyolojik perspektiflerin etkisini sınırlamaktadır (Hampton, 2023: 883).

4. DİJİTAL KÜLTÜRDE DİLİN YENİDEN BİÇİMLENİŞİ

Dijital teknolojilerin yaygınlaşmasıyla birlikte dil, yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesine geçerek yeni kültürel formların ve etkileşim biçimlerinin merkezine yerleşmiştir. Sosyal medya, çevrimiçi topluluklar ve dijital platformlar, dilin kullanımını hızlandırmakta, çeşitlendirmekte ve dönüştürmektedir. Bu ortamda ortaya çıkan yeni ifade biçimleri, semboller, kısaltmalar ve görsel dil öğeleri, bireylerin kimliklerini ve sosyal ilişkilerini yeniden yapılandırmalarına olanak tanır. Dijital kültürde dilin yeniden biçimlenişi, iletişim süreçlerini daha dinamik hâle getirirken, toplumsal anlam üretiminde de köklü değişimlere işaret etmektedir.

Dijital kültürde dilin yeniden biçimlenişi, medya projelerinin topluluk deneyimlerini ve bilgi paylaşımını şekillendirme kapasitesini de güçlendirmektedir. Medya projeleri, katılımcıların deneyimlerini ve bilgilerini geniş bir kitleye ulaştırmada kritik bir rol oynar. Televizyon, radyo, çevrimiçi yayınlar, tiyatro, konserler, müzik ve dijital yayınlar aracılığıyla oluşturulan içerikler; mesajları dünya çapında binlerce, hatta milyonlarca kişiyle paylaşmak için sanatsal ve yaratıcı yöntemlerden faydalanır. Dijital ortamda güven, medya ile etkileşimin temelini oluşturur; güvenin inşa edilmesi uzun zaman alırken, tek bir olumsuz etkileşim bunu kolayca zedeleyebilir. Özellikle dijital kültürde, bireyler ve topluluklar zorluklar, başarısızlıklar ve engellerle karşılaştığında, dilsel ifadeler ve topluluk bağları yeniden şekillenir ve yeni normlar,

etkileşim biçimleri ve sembolik anlamlar ortaya çıkar (Feldman, 2022: 2). Medya projelerinin topluluk deneyimlerini ve dilsel etkileşimleri görünür kılmaları, dijital kültürde kültürel pratiğin nasıl temsil edildiğini ve yeniden üretildiğini anlamamıza olanak sağlar. Bu geniş dilsel ve kültürel bakış açısı, dijital kültür ortamında dillerin ve kültürlerin nasıl icra edildiğini, temsil edildiğini ve yeniden üretildiğini anlamamıza olanak tanır. Dijital platformlar, farklı toplulukların dilsel ifadelerini ve kültürel pratiğini hem görünür kılar hem de etkileşim yoluyla dönüştürür. Bu süreç, diller ve kültürler arasında hem benzerliklerin hem de farklılıkların daha net bir şekilde aydınlatılmasını sağlar (Baker & Brookes, 2025: 11).

Dijital kültürde dillerin ve kültürel pratiklerin görünürlüğü ile yeniden üretimi, modern toplumda dijital teknolojiler ve medya araçlarının iletişim biçimlerini dönüştürme gücüyle doğrudan ilişkilidir. Modern toplumda dijital teknolojilerin ve medya araçlarının yaygınlaşması, iletişim biçimlerinin radikal bir dönüşüm içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Dijital video ve fotoğraf teknolojileri, reklamcılık, internet, cep telefonları ve sosyal ağlar, toplumsal deneyimlerin ve kültürel anlatıların üretiminde ve paylaşımında merkezi bir rol oynamaktadır. Dijital ortam, görselliğin yanı sıra, dil ve kültürün yeniden biçimlenişinde de belirleyici bir etki yaratmaktadır (Ciampi, 2023: 123). Bu bağlamda, dijital teknolojilerin ve medya araçlarının toplumsal etkileri, sosyolojik araştırmalar aracılığıyla dil ve iletişimin dijital kültürde nasıl yeniden biçimlendiğini anlamamıza katkı sağlamaktadır. Mukerji ve Schudson, bir zamanlar değersiz kabul edilen popüler kültürün 1970'lerden itibaren sosyolojide meşruiyet kazandığını göstermiştir. Gamson, Croteau, Hoynes ve Sasson, medya söyleminin üretimi, çerçevelenmesi ve sosyal gerçekliğin rekabetçi biçimde inşasına katkılarını incelemiştir. Felson ise şiddet davranışına yönelik hem kısa hem de uzun vadeli medya etkilerini araştırmıştır. Wellman ve ark. dağıtılmış iş, sanal topluluklar ve bilgisayar destekli sosyal ağların sağladığı sosyal kontrolü ele almıştır. Yeni milenyumda, DiMaggio, Hargittai, Neuman ve Robinson, internetin eşitsizlikler, sosyal sermaye, siyasi ve kültürel katılım ile kurum ve kuruluşlar üzerindeki etkilerini incelemiştir. Bu araştırmacılar, interneti mevcut medya ve davranış kalıplarının yerine geçmekten çok tamamlayıcısı olarak görmüş ve hem mikro hem de makro düzeyleri dikkate alan sosyolojik araştırmaların önemine vurgu yaparak, dijital kültürde dil ve iletişimin yeniden biçimlenişine dair çerçeve sunmuşlardır (Chen, 2018: 649). Bu kapsamda, dijital teknolojilerin bireylerin günlük yaşamındaki kullanım biçimleri ve sosyal etkileşim üzerindeki etkileri, sosyolojik araştırmaların mikro ve makro düzeyde sağladığı içgörülerle daha iyi anlaşılabilir. Genel olarak sosyologlar, özellikle iletişim sosyologları, sosyal etkileşimin ve durumsal olguların toplumu, grupları ve bireyleri nasıl şekillendirdiğini araştırmaya başlamışlardır. Metodolojik alan, uzun süredir devam eden pozitivist yaklaşımın ötesine geçerek giderek daha çoğulcu hâle gelmiştir. Mobil iletişim çalışmaları özelinde, cep telefonu gibi cihazlar hem değişim sosyolojisi (makro düzey) hem de gündelik toplumsallık (mikro düzey) ile ilişkili olarak incelenmiştir. Mikro düzeyde yapılan araştırmalar, bu cihazların günlük yaşamı şekillendirme ve bireyler arasındaki dilsel ve kültürel etkileşimleri yeniden biçimlendirme konusundaki önemli rolünü ortaya koymaktadır (Taipale & Fortunati, 2013: 629). Bu bağlamda, mikro ve makro düzeydeki sosyolojik içgörüler, dijital kültürde dilin yeniden biçimlenişini ve bu süreçte ortaya çıkan yeni yapısal ve işlevsel soruları anlamak için de temel bir çerçeve sunmaktadır. Dijital kültürde dilin yeniden biçimlenişini anlamak için, geleneksel sorular hâlâ önemlidir: Dilin kökeni (doğal mı yoksa toplumsal mı?), düzenliliği ve yapısı. Batı düşüncesinde kullanılan 'logos' kavramı, dilin yanı sıra rasyonalite ve düşünceyi de açıklayan tek bir organizasyonel yapı olarak görülmüştür; dijital kültür bağlamında bu kavram, dilin yeni ve esnek biçimlerinin anlaşılmasında referans noktası olmaktadır (Malkawi & Malkawi, 2020: 138).

Bu çerçeve, dijital kültürde dilin ve toplumsal anlamın yeniden biçimlenişini inceleyen somut örneklerle desteklenebilir. Sosyal medyanın ve mobil cihazların yaygınlaşması, dijital kültürde

dilin ve toplumsal anlamın yeniden biçimlenmesine doğrudan etki eder. Dijital ağlar, krizleri - mülteci göçü, ekonomik gerilemeler veya orta sınıfların erozyonu gibi- görünür kılarak, dikkat çekici ve viral temsillere dönüştürür. Bu süreç, katılımcıların içerik üretme potansiyeliyle birleştiğinde, bireylerin ve toplulukların dijital ortamlarda hem üretici hem de aktarıcı olarak konumlanmasını sağlar. Selfie toplumunda birey, dijital içerik üretiminin merkezi bir hücresidir; bu içerikler, geleneksel medya ve kurumlarda söz sahibi olmayan gruplar tarafından dahi hızla yayılarak, koordineli toplumsal eylemlere ve radikalleşmeye olanak tanır. Böylece dijital kültürde dil ve temsil, iletişim aracı olmanın ötesinde, sosyal düzenin ve toplumsal normların yeniden üretildiği bir mecra hâline gelir (Morelock & Narita, 2021: 106). Birey ve topluluk düzeyindeki etkileşimlerin yanı sıra, dijital kültürde dil ve anlamın yeniden biçimlenişi, kapitalist medya ve ekonomik yapılar tarafından da şekillendirilmektedir. Kapitalist medya, dijital kültürde dil ve anlamın yeniden biçimlenmesinde kritik bir rol oynar. Bu medya, insanları reklam ve meta tüketicisi olarak konumlandırmakla kalmaz; kültürel üretim ile tüketim arasındaki ilişkiyi de yeniden yapılandırır. Kültürel içerikler, dijital platformlarda üretilir, paylaşılır ve izleyici kitlesi tarafından tüketime sunulur; izleyiciler bu süreçte hem içerik tüketicisi hem de meta olarak konumlanır. Ayrıca, kapitalist sistem kendi varlığını meşrulaştırmak için medya aracılığıyla hegemonik mesajlar yayar; bu süreç, dijital ortamda dilsel ve kültürel normların ideolojik olarak pekiştirilmesine katkı sağlar. Böylece, dijital kültür, kapitalist medya tarafından hem ekonomik hem de ideolojik boyutlarıyla şekillendirilen bir dilsel alan hâline gelir (Fuchs, 2016: 132). Kapitalist medya ve dijital platformların etkilerini dikkate alan bu yaklaşım, iletişim süreçlerini yalnızca açık amaçlar ve mesaj verimliliği çerçevesinde ele almak yerine, dijital kültürdeki toplumsal ve kültürel bağlamları da göz önünde bulundurur. Medya mesajları, artık yalnızca "gönderen" ve "alıcı" rollerine indirgenemeyecek kadar karmaşıktır; dijital ortamda içerikler; normlar, gelenekler ve platformların kendi hedefleri doğrultusunda şekillenir. Mesajların anlamı, rasyonel bir iletişim eyleminden öte, geniş toplumsal ve kültürel anlam sistemlerine bağlıdır. Bu perspektif, dijital kültürde dilin yeniden biçimlenişini, sadece teknik bir aktarım değil; sosyal, kültürel ve ideolojik bir yeniden üretim süreci olarak görmemizi sağlar (McQuail, 1985: 94).

Sosyologların ve iletişim araştırmacılarının, toplumsal düşünceleri şekillendiren ideolojik yapıların farkında olması, dijital kültürde dilin yeniden biçimlenişini anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir. Dijital platformlar, bilgi akışını yaymakla kalmaz; hangi söylemlerin görünür olacağını ve hangi bakış açılarına erişileceğini belirleyerek toplumsal algıyı etkiler. Bu bağlamda, medya ve dijital içerik üreticileri, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, dilin ve anlamın sosyal olarak yapılandırılmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla, dijital kültürde dil, iletişim aracı olmanın ötesinde güç, ideoloji ve toplumsal yönlendirme süreçlerinin bir sahası hâline gelir (Sunderland & Christ, 2019: 192). Özellikle, iletişim sosyolojisi çerçevesinde, dil ideolojilerinin eğitimciler ve gençlik çalışanları tarafından nasıl pekiştirildiği ve bireyler tarafından nasıl içselleştirildiği üzerinde durulmaktadır. Bu analiz, dijital kültürde dilin yeniden biçimlenişini anlamak açısından kritik öneme sahiptir; çünkü dilsel normlar ve ideolojiler, hem çevrim içi hem de çevrim dışı toplumsal etkileşimlerde yeniden üretilir ve dönüştürülür (Gates & Ilbury, 2019: 111). Dijital ve fiziksel ortamlarda kimliğin geçici olarak ortaya çıkabileceği, ancak etkinlik sona erdiğinde etkisinin hızla kaybolabileceği gözlemlenmektedir. Bu durum, asıl zorluğun, dijital kültür aracılığıyla oluşturulan kimliğin kalıcı bir etkileşim ve bağlantıya dönüşmesini sağlamak olduğunu göstermektedir (Gatten, 2016: 12). Ayrıca, dijital ortamda birincil verilere odaklanmak, kaynakların çeşitliliği ile dil içi yapısal çeşitliliğin nasıl temsil edildiğini etkiler; bu durum, dijital metinler aracılığıyla dahi, belirli ifadelerin göz ardı edilmesine yol açabilir (Zúñiga, 2012: 173).

SONUÇ

Bu alışma, iletişim sosyolojisi perspektifinden dilin kültürel bağlamda nasıl şekillendiğini ve dönüştüğünü ortaya koymayı hedeflemiştir. Araştırma bulguları, iletişimin bilgi aktarımı işlevi taşımasının ötesinde, kültürel kodların ve toplumsal normların üretimi ile yeniden üretiminde kritik bir rol oynadığını göstermektedir. Dilin, toplumsal ilişkiler ve kültürel pratiklerle sürekli etkileşim içinde olarak değişim gösterdiği ve bu değişimin bireyler ile toplum arasındaki iletişim dinamiklerini belirlediği anlaşılmıştır. Kültürel kodlar ve iletişim pratiklerinin incelenmesi, dilin bir iletişim aracı olmanın ötesinde; toplumsal kimliklerin, güç ilişkilerinin ve aidiyet süreçlerinin biçimlenmesinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, dilin biçimlenme süreçleri, hem geleneksel toplumsal yapılar hem de dijital ortamlar aracılığıyla sürekli bir uyum ve etkileşim süreci içerisinde ilerlemektedir. Bernstein'ın ortaya koyduğu gibi, dilsel kodlar –zellikle kısıtlı ve genişletilmiş kodlar– toplumsal sınıfların örgütlenme biçimleri ile yakından ilişkilidir. Orta sınıfın dil kullanımında daha soyut ve kavramsal bir yapı ne çıkarken, alt sınıflarda dil daha somut ve bağlama bağımlı bir biçimde kullanılır. Bu durum, dilin bireysel bir ifade aracı olmanın ötesinde, kültürel konumlanmanın, sosyal hiyerarşilerin ve iletişimsel güç ilişkilerinin bir göstergesi olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bernstein'ın belirttiği üzere, bireyler içinde bulundukları toplumsal gruplara bağlı olarak kamusal ve özel alanlarda farklı dilsel kodlara sahip olabilirler. Bu durum, dilin toplumsal yapıyla kurduğu işlevsel ilişkiyi açıkça ortaya koyar. Dil, belirli bir toplumsal grubun düşünme, hissetme ve davranma biçimlerini hem başlatan hem de pekiştiren bir araç olarak işlev görür. Böylece dil, bireylerin kavramsallaştırma biçimlerini doğrudan belirlemese de bazı düşünme yollarını kolaylaştırırken diğerlerini görece sınırlı hâle getirmektedir.

Dijital kültürün yükselişi, dilin kullanım biçimlerini ve anlam üretim süreçlerini dönüştürmüş, evrimii platformlar aracılığıyla yeni ifade biçimleri ve etkileşim pratiklerinin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönüşüm, dilin sosyokültürel boyutlarını görünür kılarken, toplumsal iletişimde esnekliği ve çeşitliliği artırmıştır. Bu nedenle, dijital kimliklerin geçiciliği ve etkileşimlerin sürekli liği, dijital metinlerin güvenilirliği ve dilsel çeşitliliğin doğru temsil edilmesi ile doğrudan ilişkilidir. Dijital kültürde dillerin yeniden biçimlenişini anlamak için veri kaynaklarının güvenilirliği kritik bir rol oynar. Mevcut dijital metinler ve evrimii içerikler, sağlanan meta-bilgi miktarına bağlı olarak büyük farklılıklar gösterir; bu da diller arasında karşılaştırma yapmayı zorlaştırır.

Çalışma, dilin yalnızca bireyler arası iletişimi sağlamaktan öte, toplumsal bağlamlarda anlam üretimi ve paylaşımında merkezi bir rol üstlendiğini göstermektedir. İncelenen kültürel kodlar ve iletişim pratikleri, dilin hem geleneksel hem de dijital mecralarda toplumsal normların, değerlerin ve kimliklerin aktarımındaki işlevselliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, dilin biçimlenme süreçleri; toplumsal hiyerarşiler, kültürel kodlar ve bireyler arası etkileşimlerle sürekli olarak şekillenmekte ve yeniden üretilmektedir. Böylece, iletişim sosyolojisi perspektifi, dilin dinamik doğasını kavramak için vazgeçilmez bir yaklaşım sunmaktadır.

Sonuç olarak, iletişim sosyolojisi çerçevesinde dilin kültürel biçimlenişi, hem geleneksel toplumsal yapılarla hem de dijital etkileşimlerle sürekli bir etkileşim içinde şekillenmektedir. Bu durum, dilin bir iletişim aracı olmanın ötesinde; toplumsal ilişkileri, kültürel kimlikleri ve g yapılarını yeniden üreten dinamik bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. Gelecek araştırmalar, dijital kültür ve yeni medya ortamlarının dil üzerindeki etkilerini daha detaylı inceleyerek, bu dönüşümün toplumsal ve kültürel boyutlarını derinlemesine anlamayı mümkün kılacaktır.

KAYNAKÇA

- Andrijasevic, R., Chen, J. Y., Gregg, M., & Steinberg, M. (2021). *Media and Management*. London: University of Minnesota Press.
- Attenborough, F. T. (2018). For Public (and Recontextualized) Sociology: The Promises and Perils of Public Engagement in an Age of Mediated Communication. *The Communication Review*, 21(3), 228–251.
- Baker, P., & Brookes, G. (2025). *Masculinities and Language*. London: Routledge.
- Bernstein, B. (1959). A Public Language: Some Sociological Implications of a Linguistic Form. *The British Journal of Sociology*, 10(4), 311–326.
- Bernstein, B. (1960). Language and Social Class. *The British Journal of Sociology*, 11(3), 271–276.
- Birkinbine, B. J. (2020). *Incorporating the Digital Commons: Corporate Involvement in Free and Open Source Software*. London: University of Westminster Press.
- Blommaert, J. (2018). *Durkheim and the Internet: Sociolinguistics and the Sociological Imagination*. London: Bloomsbury Academic.
- Bognár, B. (2018). A Culture of Resistance: Mass Media and Its Social Perception in Central and Eastern Europe. *Polish Sociological Review*, 202, 225–242.
- Browne, C. (2015). Change is Central to Sociology. G. Bammer (Ed.). *Change!: Combining Analytic Approaches with Street Wisdom* (pp. 55–80). ANU Press.
- Chen, W. (2018). Abandoned Not: Media Sociology as a Networked Transfield. *Information, Communication & Society*, 21(5), 647–660.
- Ciampi, M. (2023). Visual Sociology between Tradition and New Frontiers of Research. *International Review of Sociology*, 33(2), 123–142.
- Cornwell, T. B., & Katz, H. (2021). *Influencer: The Science Behind Swaying Others*. London: Routledge.
- Davis, J. L., Kidd, D., Li, M., Aalders, R., & Burgese, T. (2022). Information Technology & Media Sociology in a (still) Pandemic World. *Information, Communication & Society*, 25(5), 587–590.
- Enjolras, B., & Steen-Johnsen, K. (2017). The Digital Transformation of the Political Public Sphere: a Sociological Perspective. K. Steen-Johnsen, F. Engelstad, H. Larsen, J. Rogstad, D. Polkowska, A. S. Dauber-Griffin, & A. Levertson (Eds.). *Institutional Change in the Public Sphere: Views on the Nordic Model* (pp. 99–117). De Gruyter.
- Feldman, A. E. (2022). *Building Communities of Trust: Creative Work for Social Change*. London: Routledge.

- Fuchs, C. (2016). *Critical Theory of Communication: New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the Age of the Internet*. London: University of Westminster Press.
- Fuchs, C. (2020). *Communication and Capitalism: A Critical Theory*. London: University of Westminster Press.
- Gates, S. M., & Ilbury, C. (2019). Standard Language Ideology and the Non-Standard Adolescent Speaker. C. Wright, L. Harvey, & J. Simpson (Eds.). *Voices and Practices in Applied Linguistics: Diversifying a Discipline* (pp. 109–126). White Rose University Press.
- Gatten, J. N. (2016). Culture & Society. In *Woodstock Scholarship: An Interdisciplinary Annotated Bibliography* (pp. 9–53). Open Book Publishers.
- Hampton, K. N. (2023). Disciplinary Brakes on the Sociology of Digital Media: The Incongruity of Communication and the Sociological Imagination. *Information, Communication & Society*, 26(5), 881–890.
- Holz, J. R., & Wright, C. R. (1979). Sociology of Mass Communications. *Annual Review of Sociology*, 5, 193–217.
- Katz, E. (2009). Why Sociology Abandoned Communication. *The American Sociologist*, 40(3), 167–174.
- Kuhn, T., Ashcraft, K. L., & Cooren, F. (2017). *The Work of Communication: Relational Perspectives on Working and Organizing in Contemporary Capitalism*. London: Routledge.
- Latif, D., Muhammad, S., Arifin, S., Nurlela, A., Rahim, H., Tenriliweng, A. A. H., Hasanuddin & Putra, B. A. (2025). A Sense of Security in Urban Environments: Discrimination, Diversity and Prospects for Communication Strategies. *Cogent Social Sciences*, 11(1), 1-16.
- Lee, P. S. N., Leung, L., Lo, V., Xiong, C., & Wu, T. (2011). Internet Communication Versus Face-to-face Interaction in Quality of Life. *Social Indicators Research*, 100(3), 375–389.
- Lindenfeld, L., Besley, J. C., Zheng, X., Dudo, A., & Newman, T. P. (2025). *Science Communication for Scientists: Linking Strategy with Creativity, Practice, and Respect*. London: Routledge.
- Malkawi, F. H., & Malkawi, B. F. (2020). Thought and Language. *Mapping Intellectual Building and the Construction of Thought and Reason* (pp. 136–171). International Institute of Islamic Thought.
- Marsh, C., Liu, P., & Abwao, M. (2023). Toward Consilience on Indirect Reciprocity: Strategic Communication Theory and Findings from Social Psychology, Sociology, and Anthropology. *International Journal of Strategic Communication*, 17(3), 199–212.
- McQuail, D. (1985). Sociology of Mass Communication. *Annual Review of Sociology*, 11, 93–111.

- Morelock, J., & Narita, F. Z. (2021). *The Society of the Selfie: Social Media and the Crisis of Liberal Democracy*. London: University of Westminster Press.
- Schmidt, C. D. (2012). The Sociology of Language and Religion: Change, Conflict and Accommodation. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 34(3), 306–307.
- Schmidt, G. (1947). A Sociological Theory of Language. *The Modern Language Journal*, 31(6), 351–358.
- Shore, S. (2015). Register in Systemic Functional Linguistics. A. Agha & Frog (Eds.). *Registers of Communication* (pp. 54–76). Finnish Literature Society.
- Sinnemäki, K., & Saarikivi, J. (2019). Sacred Language: Reformation, Nationalism, and Linguistic Culture. K. Sinnemäki, A. Portman, J. Tilli, & R. H. Nelson (Eds.). *On the Legacy of Lutheranism in Finland: Societal Perspectives* (pp. 39–68). Finnish Literature Society.
- Sunderland, M., & Christ, M. (2019). National Socialism as a Research Topic in German-Language Sociology: Thoughts on a Hesitant Development. *The Journal of Holocaust Research*, 33(3), 191–211.
- Taipale, S., & Fortunati, L. (2013). Capturing methodological trends in mobile communication studies. *Information, Communication & Society*, 17(5), 627–642.
- Torsh, H. I. (2025). The Digital Shift in Parental Strategies for Heritage Language Maintenance. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 1–17.
- Werder, K. P., Nothhaft, H., Verčič, D., & Zerfass, A. (2018). Strategic Communication as an Emerging Interdisciplinary Paradigm. *International Journal of Strategic Communication*, 12(4), 333–351.
- Zúñiga, F. (2012). Language description and linguistic typology. A. Ender, A. Leemann, & B. Wälchli (Eds.). *Methods in Contemporary Linguistics* (pp. 171–194). De Gruyter.

BÖLÜM 2

FARKLI DEĞİŞKENLER AÇISINDAN ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN KÜLTÜRLERARASI DUYARLILIK VE KÜLTÜREL ZEKA DÜZEYLERİ: UŞAK ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ

Hakan ARSLAN¹

¹ Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü, hakan.arslan@usak.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2376-9253>

Giriş

Kültür kavramına ilişkin tanımlar incelendiğinde bir nesilden diğerine aktarılan ortak anlam, davranış, değer ve inanç sistemlerine vurgu yapıldığı görülür (Moradi & Ghabanchi, 2019). Bu anlamda kültür farklı toplumlar/topluluklar içine doğmuş kişilerin öğrendikleri idealler, inançlar, değerler vs. ile ilgilidir ve bu nedenle farklı aidiyetleri olanların kültürel nitelikleri de birbirinden farklıdır. Ancak günümüzde, dünyanın küreselleşmesi farklı köken ve kültürlerden gelen insanların birbiriyle karşılaşma olasılığını arttırmıştır. Ticaret, turizm gibi alanlar düşünüldüğünde toplumların izole bir hayat sürmesi mümkün değildir. İçine doğdukları ortamda kültürlenmiş olan bireylerin, farklı kültürlenme süreçlerinden geçmiş kişilerle etkileşim içerisine girdiklerinde farklı kültürel özelliklere karşı duyarlı olmak, tanımak, iletişim kurmak, gerektiğinde işbirliği yapmak gibi konularda motive olmaları çokkültürlü dünyanın bir parçası olmaları için elzemdir.

Günümüzde üniversite kampüsleri de öğrencilerin farklı kültürlerden insanlarla iletişim içerisinde olmalarına fırsat veren çokkültürlü ortamlar olarak düşünülebilir. 2000’lerden sonra küresel öğrenci hareketliliğinde meydana gelen yükseliş kültürlerarası karşılaşmaları arttırmıştır. Türkiye üniversitelerinde öğrenim gören uluslararası öğrenci sayısı 2000 yılında yaklaşık 18 bin civarındayken 2023’de 336 bin düzeyine ulaşmıştır (YÖK, 2024). Türkiye’deki uluslararası öğrencilerin büyük bir kısmı Sovyetler Birliği’nin dağılmasını takip eden süreçte bağımsızlıklarını ilan eden Türki Cumhuriyetlerden ve 2010’da Arap coğrafyasında başlayan siyasi protestolar ve karışıklıklar neticesinde bölge ülkelerinden gelmektedir. Özellikle Ortadoğu kökenli öğrencilerin, yaşamlarının geri kalanını Türkiye’de geçirme konusundaki eğilimleri (Arslan, in press) kültürlerarası duyarlılık, kültürel zeka gibi çalışma konularının önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, “Uşak Üniversitesi öğrencilerinin kültürlerarası duyarlılık ve kültürel zeka düzeylerini farklı değişkenler üzerinden tespit ederek kültürlerarası duyarlılık ve kültürel zeka arasındaki ilişkiyi belirlemek” olarak belirlenmiştir.

Araştırma kapsamında veriler Uşak üniversitesinde öğrenim gören Türk ve uluslararası öğrencilerden, anket aracılığıyla toplanmıştır. Ankette olgusal soruların yanında iki ölçek kullanılmış olup ölçeklerin kullanım izinleri temin edilmiştir.

Kavramsal Çerçeve

Kültürlerarası Duyarlılık

Çalışmanın ana kavramlarından biri “kültürlerarası duyarlılık”tır. Kültürlerarası duyarlılık, başarılı kültürlerarası etkileşimlerin önceli ve kültürel yeterliliğin yordayıcısı olarak görülür (Bhawuk & Brislin, 1992; Zhao, 2018, 60). Kültürlerarası duyarlılık, en genel şekliyle kültürlerarası farklılıkları anlama, kabul etme, onaylamaya ilişkin bir istek eğilimi olarak tanımlanmaktadır (Chen, 1997; Chen & Starosta, 2000; Buldu vd., 2010; Abaslı & Polat, 2019). Landis ve Bhagat’a göre (1996’dan akt. Abaslı & Polat, 2019, 194) kültürlerarası duyarlılık insanların farklı kültürel özelliklere sahip insanlarla bir arada yaşama ve çalışması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, kültürlerarası duyarlılığın, farklı kültürlerden etkileşimde bulunan insanlar arasındaki kültürel engelleri azaltarak (Moradi & Ghabanchi, 2019), kişinin kültürlerarası alanda faaliyette bulunabilmesine ve bu ortamlara uyum sağlayabilmesine katkı sağlayan kilit faktörlerin başında geldiği ifade edilebilir. Nitekim “kültürlerarası duyarlılık”, bazı akademik çalışmalarda sosyal katılımı teşvik etme ve

ayrımcılıkla mücadelede belirleyici bir faktör olarak kabul edilmektedir (Ruiz-Bernardo vd., 2024, 1).

Chen & Starosta tarafından geliştirilen kültürlerarası duyarlılık modeli, yazarlar tarafından “çokkültürlülüğün etkileşimli inşası” temeline dayandırılmakta olup “küresel vatandaşlık” elde etmeyi amaçlamaktadır (Chen & Starosta, 1996; Wu, 2015; Ruiz-Bernardo vd., 2024).

Ruiz-Bernardo vd.’ne göre (2024) iki ana kültürlerarası duyarlılık modelinden bahsedilebilir. Bennett (1986) tarafından geliştirilmiş olan model, kültürel farklılıklara ve kültürel uyum süreçleri aracılığıyla bununla nasıl başa çıkılacağını açıklamaya çalışırken temel olarak bilişsel temele dayanmaktadır (Ruiz-Bernardo, 2024, 2). Chen & Starosta (1996) ise kültürlerarası duyarlılığı, geliştirdikleri kültürlerarası iletişim yeterliliği modelinin üç boyutundan biri olarak tanımlamışlardır. Kültürlerarası duyarlılık, sözkonusu modelin “duygusal” boyutunu oluştururken; diğer boyutlar kültürlerarası farkındalık (bilgi) ve kültürlerarası etkinlik (beceri) olarak belirlenmiştir (Chen, 2022, 15-16; Yuan, 2023). Bu bağlamda kültürlerarası duyarlılık, kültürlerarası iletişim sürecini etkileyebilecek duyguları yönetme ve olumlu duygusal tepkileri ifade etme becerileriyle ilgilidir (Ruiz-Bernardo vd., 2024, 2).

Chen & Starosta (1997, 8) kültürel farklılıkları anlama ve onaylama konusunda olumlu duygular oluşturarak açık fikirlilik, empati, etkileşim katılımı, kültürlerarası duyarlılık becerisini geliştirebilen insanların öz-saygı, öz-izleme ve yargıları askıya alma özelliklerine sahip olduklarını belirtirler.

Kültürlerarası duyarlılığın beş boyuta sahip olduğu kabul edilmektedir: “etkileşim katılımı” (interaction engagement), “kültürel farklılıklara saygı” (respect for cultural differences), “etkileşimde güven” (interaction confidence), “etkileşimden hoşlanma/keyif alma” (interaction enjoyment), “etkileşimde dikkatlilik/özen” (interaction attentiveness).

Kültürlerarası duyarlılık literatürü incelendiğinde, kültürlerarası duyarlılık kavramının dünyanın hemen her tarafında akademik araştırmalara konu olduğu ve farklı değişkenlerle ilişkisi açısından ele alındığı görülmektedir. Ruiz-Bernardo vd.’nin (2024) 2017-2021 tarihleri arasında yapılmış kültürlerarası duyarlılıkla ilgili çalışmaları (sadece İngilizce ve İspanyolca) sistematik olarak inceledikleri literatür değerlendirme makalesindeki tespitleri sözkonusu süre içerisinde dünyadaki tüm kıtalarda konunun araştırıldığını göstermektedir. Makalenin bulgularına göre, Türkiye kültürlerarası duyarlılıkla ilgili en fazla çalışmanın yapıldığı ülke konumundadır. Aynı çalışmada; araştırmaların, örneklemeleri ağırlıklı olarak üniversite öğrencilerini içeren nicel araştırmalar olduğunu ve veri toplama aracı olarak Chen & Starosta (2000) tarafından geliştirilen “Kültürlerarası Duyarlılık Ölçeği”nin (KDÖ) kullanıldığı belirtilmektedir.

Kültürlerarası duyarlılığı farklı değişkenlerle ilişkisi bakımından inceleyen araştırmalardan bazıları şu şekilde özetlenebilir: Aydemir & Ulu Kalın (2021) kültürlerarası duyarlılığı duysusal zeka ile ilişkisi bakımından incelemiş anlamlı, pozitif yönlü ve orta düzeyde bir korelasyon tespit etmişlerdir. de Santos Velasco (2018) kültürlerarası duyarlılığı yordayan değişkenleri araştıran pekçok çalışmada uluslararası ve çok kültürlü ortamlarda bulunma deneyimi ile kültürlerarası duyarlılık arasında bir korelasyon gözlemiştir (de Santos Velasco, 2018; Zhao, 2018; Rodriguez-Izquierdo, 2018). Bu tür sonuçlar, yurtdışından veya diğer kültürlerden arkadaş edinmenin kültürlerarası duyarlılığın en iyi yordayıcısı olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Ruiz-Bernardo, 2024). Rodriguez-Izquierdo (2018) uluslararası hareketlilik programları ve Kültürlerarası Gelişim Envanteri ile kültürlerarası duyarlılık düzeyi arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Çalışmadaki bulgular, kültürlerarası gelişim envanterinin kültürlerarası duyarlılığı

ölçmede etkili olduğunu ve uluslararası hareketlilik deneyiminin de öğrencilerin kültürel duyarlılık düzeyini yükselterek etnosentrik yaklaşımlarını zayıflattığını ve etno-göreceli bakış açısını güçlendirdiğini göstermiştir. Akça vd. (2018) öğretmenlerin öz-yeterlik inançları ile kültürel duyarlılık düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulmuştur. Çiloğlu & Bardakçı'nın (2019) çalışması yabancı dil olarak İngilizce öğrenen öğrencilerin İngilizce dil yeterlilik düzeyleri ile kültürlerarası duyarlılık düzeyleri arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Zhao (2018) Çin'de yüksek lisans öğrencileri üzerinde yaptığı bir araştırmada, öğrencilerin kültürel duyarlılık boyutlarından elde ettikleri puanlar arasındaki farklılıklara bakmış ve en yüksek puanın “kültürel farklılıklara saygı” boyutundan elde edildiğini tespit etmiştir. “Etkileşimde güven” boyutu ise en düşük puana sahiptir. Zhao'nun bulguları arasında iş deneyimi ve farklı kültürlerden arkadaşlara sahip olmanın kültürlerarası duyarlılık üzerinde etkili olduğu da yer almaktadır.

Bu çalışmada kültürlerarası duyarlılık (ve altboyutları) üzerindeki etkisi araştırılan sosyo-demografik değişkenler, H1'de yer almaktadır:

H1. a. Uyrak (Türk - Uluslararası), b. Cinsiyet, c. Yaş, d. Sınıf düzeyi, e. Yerleşim yeri, f. Kültürlerarası temas değişkenleri kültürel duyarlılık (ve altboyutları) düzeyi açısından anlamlı farklılık yaratmaktadır.

Kültürel Zeka

Akademik literatürde “zeka”nın nasıl tanımlanacağına ve ölçüleceğine ilişkin pek çok tartışma yapılmıştır ve yapılmaya devam edilmektedir. Zeka, geleneksel yaklaşımlar içerisinde “g” olarak bilinen tek bir genel faktörden oluşan bir yapı olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşım zekanın doğasına ilişkin iki temel düşünce akımından birini oluşturur. Eynsenck, Galton, Jensen ve Spearman gibi araştırmacılar bu kategori içerisinde yer alırlar (Sü-Eröz, 2011, 22). Zekanın tarifiyle ilgili bir diğer görüş ise zekanın tek boyutlu “genel” bir yapıya sahip olmadığına, çok faktörlü olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu görüşün önde gelen temsilcileri arasında Gardner, Sternberg ve Thurstone sayılabilir (Sü-Eröz, 2011, 22). Ancak bu araştırmacıların da teorileri arasında, özellikle farklı zeka tiplerinin sayıları ve özellikleriyle ilişkili olarak ayrışmalar bulunmaktadır. Gardner'ın (1983) “Çoklu Zeka Kuramı”, zeka üzerine çalışmalarda önemli bir dönüm noktası oluşturmıştır. Gardner'ın teorisi zekanın oluşumunda biyolojik yapı ve kültür ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bireylerin duygu, düşünce ve davranışları kültürün etkisi altında biçimlenmektedir (Başal, 2001, 16).

Çoklu zeka teorisinin ortaya atılmasından sonra duygusal zeka, pratik zeka, ekolojik zeka, kültürel zeka gibi kavramlar da önerilmiş (İlhan & Çetin, 2014, 95), tanımlanmış ve bu zeka türlerini ölçen araçlar geliştirilmiştir. Kültürel zeka, farklı kültürlerden bireylerle etkileşime girme konusunda bazı bireylerin diğerlerinden daha başarılı olmalarının nedenlerini tespit etmeyi amaçlar (İlhan & Çetin, 2014, 95). Farklı kültürleri tanıyabilmek, uyum sağlayabilmek, kültürlerarası iletişim kurabilmek günümüz dünyasında bireylerde aranan nitelikler olmaya başlamıştır. Bu nitelikler (yetenekler) son yıllarda “kültürel zeka” olarak tanımlanmıştır (Crowne, 2008).

Kültürel zeka, Ang vd. (2007, 2008, 2015) tarafından bireyin kültürel olarak farklı/çeşitli ortamlarda etkili bir şekilde işlev görme ve yönetme kapasitesi olarak tanımlanır ve üst bilişsel (metacognitive), bilişsel (cognitive), motivasyonel (motivational) ve davranışsal (behavioral) olmak üzere dört boyutlu bir yapı içermektedir. Ang vd.'ne göre (2015, 279) Üst bilişsellik boyutu, “bireyin kültürel bilgiyi edinme ve anlama konusundaki zihinsel yeteneği”ni vurgularken; Bilişsellik boyutu, “kültürler ve kültürel farklılıklar hakkındaki bilgisi”ne işaret

etmekte; Motivasyonel boyut, “kişinin kültürlerarası durumlarda işlev görmeye yönelik çabayı yönlendirme ve sürdürme yeteneği” ile ilgiliyken; Davranışsal boyut, “kişinin kültürlerarası etkileşimlerde davranışsal esneklik kapasitesi”ni dile getirmektedir. Ang vd. (2015) alt boyutların bu genel vurgularını daha da daralttıklarını, faktörlerin içerisinde alt boyutlar oluşturduklarını belirtmişlerdir.

Ang vd. (2015, 280) “kültürel zeka”yı biyoekolojik zeka gelişimi teorisinin temellerinden hareketle kavramsallaştırdıklarını belirtmektedirler. Buna göre biyoekolojik teorisinin 3 temel ilkesi (insanların doğuştan gelen tek bir yeteneği yerine birden fazla yeteneği vardır; doğuştan gelen yetenekler farklı ekolojik bağlamlara –okul, aile vs.- maruz kalmaya ve etkileşimlere bağlı olarak gelişir; motivasyon, belirli ekolojik bağlamların doğuştan gelen yeteneklerin gelişimine ne ölçüde yardımcı olduğunu belirler) kültürel zeka kavramının yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. Bu çerçevede kültürel zeka, farklı kültürel bağlamlara maruz kalma yoluyla gelişen esnek bir zeka biçimidir.

Kültürel zekanın öncüllerini tespit etmeyi amaçlayan çalışmalarda uluslararası deneyimlere, farklı kültürlerin etkisine maruz kalmaya, eğitim düzeyine ve bireysel farklılıklara bakılmıştır. Ancak kültürel zekanın nasıl geliştiği veya güçlendiği üzerine net sonuçlardan söz edebilmek halen çok zordur (Ott & Michailova, 2018, 107). Bu nedenle bireylerin kültürel zeka düzeylerinin farklı değişkenler açısından farklılaşması konusunda araştırmaların devam etmesi önem taşımaktadır. H2; kültürel zeka ile farklı değişkenler arasındaki ilişkiyi sorgulamaktadır.

H2. a. Uyruk (Türk - Uluslararası), b. Cinsiyet, c. Yaş, d. Sınıf düzeyi, e. Yerleşim yeri, f. Kültürlerarası temas değişkenleri kültürel zeka (ve altboyutları) düzeyi açısından anlamlı farklılık yaratmaktadır.

Kültürlerarası Duyarlılık- Kültürel Zeka İlişkisi

Literatürde kültürlerarası duyarlılığı ve kültürel zekayı ayrı ayrı inceleyen pekçok araştırma bulunmakla birlikte bu iki yapının birbiriyle ilişkisini ölçen araştırma sayısı sınırlıdır (Kuluşaklı, 2023, 303). Bazı araştırmalar kültürlerarası duyarlılıkla kültürel zeka arasındaki ilişkiye yoğunlaşırken (Mercan, 2016; Varela, 2019; Göl & Erkin, 2019; Kuluşaklı, 2023) bazıları üçüncü bir değişkenle ilişkisini incelemişlerdir (Basman & Bayram, 2024; Katıtaş vd., 2024). Araştırmalarda kültürlerarası duyarlılık ve kültürel zekanın birbiriyle ve alt boyutlarıyla ilişkileri açısından genel olarak benzer ancak bazı durumlarda birbirinden farklı bulgulara ulaşıldığı görülmektedir. H3 ve H4 iki yapının birbirleriyle korelasyonunu ve kültürel zekanın kültürlerarası duyarlılığı yordama derecesini tespit emeye ilişkindir.

H3. Kültürlerarası duyarlılık (ve altboyutları) ile Kültürel zeka (ve altboyutları) arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir korelasyon vardır.

H4. Kültürel zeka, kültürlerarası duyarlılığın anlamlı bir yordayıcısıdır.

Yöntem ve Materyal

Bu çalışma, kültürlerarası duyarlılık ve kültürel zeka değişkenleri arasındaki ilişkiyi açıklamayı amaçlaması nedeniyle ilişkisel tarama modeliyle desenlenmiştir. İlişkisel tarama modeli, değişkenler arasında birlikte değişimin olup olmadığını belirlemeyi amaçlayan nicel bir yöntemdir (Karasar, 2011).

Çalışma Grubu

Araştırmanın evrenini Türk ve yabancı uyruklu Uşak Üniversitesi öğrencileri oluşturmaktadır. Çalışmaya 183 öğrenci katılmıştır. Veriler anket formu aracılığıyla yüzyüze olarak toplanmıştır. Tablo 1 çalışmaya katılan öğrencilerin demografik özellikleri hakkında bilgi vermektedir.

Tablo 1. Katılımcıların sosyo-demografik özellikleri

Cinsiyet	N	%	Yaş Grubu	N	%
Kadın	109	59,6	18-23	149	81,4
Erkek	74	40,4	24 ve üstü	34	18,16
Toplam	183	100,0	Toplam	183	100,0
Yerleşim Yeri (Üniversite öncesi)	N	%	Uyruk	N	%
Metropol (İstanbul, Ankara, İzmir)	51	27,9	Türkiye	109	59,6
İl, İlçe Merkezi	79	43,2	Uluslararası	74	40,4
Köy, Kasaba	7	3,8	Toplam	183	100,0
Türkiye Dışı	46	25,1	Sınıf Düzeyi	N	%
Toplam	183	100,0	1. Sınıf	22	12,0
Kültürlerarası Temas	N	%	2. Sınıf	28	15,3
Başka kültürlerden insanlarla birarada oldum	141	77,0	3. Sınıf	64	35,0
Başka kültürlerden insanlarla birarada olmadım.	42	23,0	4. Sınıf (ve üstü)	69	37,7
Toplam	183	100,0	Toplam	183	100,0

Veri Toplama Araçları

Araştırma kapsamında 6 sorudan oluşan (Cinsiyet, Uyruk, Yaş, Sınıf düzeyi, Yerleşim yeri, Kültürlerarası temas) sosyo-demografik formun yanısıra Kültürlerarası Duyarlılık (KDÖ) ve Kültürel Zeka (KZÖ) ölçekleri uygulanmıştır. Ölçekler için kullanım izni alınmıştır.

Bu araştırma, Uşak Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Başkanlığının 20.11.2025 tarihli ve 2025-318 sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Kültürlerarası Duyarlılık Ölçeği

“Kültürlerarası Duyarlılık Ölçeği” Chen ve Starosta (2000) tarafından geliştirilmiş ve Bulduk, Tosun ve Ardıç (2010) tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Likert tipinde olan ölçek toplam 24 ifadeyi içermekte olup cevap seçenekleri 1 (Kesinlikle Katılmıyorum) ve 5 (Kesinlikle Katılıyorum) arasındadır. Maddelerden 9’u ters olarak kodlanmıştır. Ölçek 5 altboyuttan oluşmaktadır: Etkileşim katılımı, Kültürel farklılıklara saygı, Etkileşimde güven, Etkileşimden hoşlanma/keyif alma ve Etkileşimde dikkatlilik/özen. Ölçeğin Cronbach’s Alpha değeri orijinal versiyonda .86; Türkçe’ye uyarlama çalışmasında .72 olarak ölçülmüştür.

Kültürel Zeka Ölçeği

Çalışmada kültürel zekayı ölçmek amacıyla Ang vd. (2007) tarafından geliştirilmiş ve İlhan ve Çetin (2014) tarafından Türkçe’ye uyarlanmış olan “Kültürel Zeka Ölçeği” kullanılmıştır. Kültürel Zeka Ölçeği 4 altboyutu (Üst bilişsel, Bilişsel, Motivasyonel, Davranışsal) içeren 20 ifadeden oluşmaktadır. Ölçek, 5’li Likert tipinde olup 1’den (Hiç Katılmıyorum) 5’e (Tamamen Katılıyorum) farklılaşan cevap seçeneklerine sahiptir. Ölçeğin Cronbach’s Alpha değeri orijinal versiyonda .86; Türkçe’ye uyarlama çalışmasında .85 olarak hesaplanmıştır.

Veri Analizi

Çalışma grubunun KDÖ ve KZÖ ölçümlerinden elde edilen verilerin güvenilirlik analizleri neticesinde Cronbach's Alpha değerlerinin her iki ölçek için de uygun olduğu tespit edilmiştir. Ölçeklerin altboyutları için yapılan güvenirlik analizlerinde ise KDÖ'nün iki altboyutunun iç tutarlılık katsayılarının düşük kaldığı gözlenmiştir. Ölçek ve altboyutlardan alınan ortalama puanlar incelendiğinde KDÖ'den alınan puanların KZÖ'den alınanlardan daha yüksek olduğu görülmektedir. KDÖ'nin alt boyutları arasında en yüksek puan "etkileşimde dikkatlilik/özen"; en düşük puan ise "etkileşimde güven" alt boyutlarında elde edilmiştir. KZÖ'de ise en yüksek puan "üstbilişsel"; en düşük puan "bilişsel" altboyutundadır.

Tablo 2, ölçeklerin ve altboyutların ortalama, Standart Sapma ve güvenirlik puanlarını göstermektedir.

Tablo 2: Ölçeklerin (ve Altboyutlarının) Ortalama, Standart Sapma ve Güvenirlik Değerleri

Ölçek ve Altboyutlar	Madde sayısı	M	SD	Cronbach's Alpha
KDÖ	24	3,7514	,46377	,842
Etkileşim katılımı (AB1)	7	3,7923	,55987	,701
Kültürel farklılıklara saygı (AB2)	6	3,7468	,60971	,563
Etkileşimde güven (AB3)	5	3,5880	,66734	,745
Etkileşimden hoşlanma (AB4)	3	3,8397	,80308	,703
Etkileşimde dikkatlilik/ Özen (AB5)	3	3,8488	,68978	,470
KZÖ	20	3,5027	,46565	,839
Üstbilişsel (AB1)	4	3,9290	,67409	,773
Bilişsel (AB2)	6	3,0355	,66307	,765
Motivasyonel (AB3)	5	3,7388	,66281	,761
Davranışsal (AB4)	5	3,4863	62,808	,675

Araştırma kapsamında uygulanacak testlere karar vermek için öncelikle verilerin normal dağılıma sahip olup olmadığını saptamak gerekmektedir. Bu amaçla KDÖ ve KZÖ ölçeklerinin (hem tüm maddeler, hem de altboyutlar için ayrı ayrı) skewness ve kurtosis değerleri hesaplanmıştır. KDÖ (tüm maddeler) için skewness -,313, kurtosis ,788; KZÖ (tüm maddeler) için ise skewness ,061, kurtosis 1,250 olarak bulunmuştur. Skewness ve kurtosis değerlerinin +1,96 ile -1,96 arasında yer alması normal dağıldığını ve parametrik testlerin kullanılmasının uygun olduğunu göstermektedir (Can, 2013, 84-85). KDÖ ve KZÖ'nün tüm altboyutları için hesaplanan skewness ve kurtosis değerleri de bu aralıkta yer almaktadır. Bu çerçevede veriler SPSS 23 kullanılarak t-test, ANOVA, Basit doğrusal korelasyon ve Regresyon testlerine tabi tutulmuştur.

Bulgular

1. Farklı Değişkenlerin Kültürlerarası Duyarlılık Üzerindeki Etkisi

Yapılan t testi sonucuna göre Türk ve Uluslararası öğrencilerin KDÖ'nün tamamından ($t_{(183)} = -2,363$, $p = 0,019$) ve iki altboyutundan (KDÖ_AB4 ve KDÖ_AB5) (sırasıyla, $t_{(183)} = -3,752$, $p = 0,000$; $t_{(183)} = -2,164$, $p = 0,032$) aldıkları puanlar arasında, Türk uyruklu öğrenciler lehine istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir.

Cinsiyet, Yaş ve Kültürlerarası temas değişkenleri ile ilgili olarak Kültürlerarası duyarlılık düzeyi (hem tümü hem de altboyutları) açısından herhangi bir farklılaşma gözlenmemiştir.

Tablo 3: t-Testi Sonuçları (KDÖ-Uyruk)

Ölçekler	Uyruk	N	$\bar{X}$	Std. Dev.	df	t	p	Hipotez
H1.1.a. KDÖ (Tamamı)	Türk	109	3,8173	,43282	181	-2,363	,019	Doğrulandı
	Uluslararası	74	3,6543	,49299				
H1.1.a. KDÖ (AB4)	Türk	109	4,0214	,77682	181	-3,752	,000	
	Uluslararası	74	3,5721	,82118				
H1.1.a. KDÖ (AB5)	Türk	109	3,9388	,68217	181	-2,164	,032	
	Uluslararası	74	3,7162	,68398				

Katılımcıların sınıf düzeylerine göre KDÖ ve altboyutlarından aldıkları puanların ortalamaları tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile karşılaştırılmıştır. Öncelikle yapılan Levene testi sonuçlarına göre KDÖ ve altboyutlarından biri hariç (KDÖ_AB3) tümünde varyans eşitliği sağlandığı ($p > .05$) için sözkonusu boyutlarda, örneklem miktarlarındaki farklılık da gözönünde tutularak Hochberg's GT2 testi uygulanmıştır. KDÖ_AB3 alt ölçeğinin analizinde ise varyans eşitliği sağlanamaması nedeniyle ($p < .05$) Games-Howell testi tercih edilmiştir. Yapılan analizlerde KDÖ ve altboyutlarından alınan puanların sınıf düzeyine göre farklılaşmadığı belirlenmiştir.

“Yerleşim yeri” değişkeni çerçevesinde yapılan Levene analizinde KDÖ’de ve bir altboyut (KDÖ_AB3) hariç tüm altboyutlarda varyans eşitliği sağlandığı ($p > .05$) “Etkileşimde kendine güven” altboyutunda (KDÖ_AB3) ise varyans eşitliğinin sağlanamadığı ($p < .05$) belirlenmiştir. Uygulanan Hochberg's GT2 ve Games-Howell testlerine göre KDÖ_AB4 altboyutunda “Metropolde yaşayanlar” ve “Türkiye dışında yaşayanlar” arasında, “metropolde yaşayanlar” lehine olmak üzere farklılaşma bulunmaktadır.

Tablo 4: ANOVA Sonuçları (KDÖ- Yerleşim Yeri)

		N	Mean	Std. Dev.	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	p	Hipotez (Farklılaşan Gruplar)
H1.2.e. KDÖ (AB4)	A- Metropol	51	4.0850	.71754	Gruplararası	7.054	2.351	3.621	.014	Doğrulandı A-D
	B- İl veya İlçe Merkezi	79	3.8608	.82450	Grupiçi	116.244	.649			
	C- Köy, Kasaba	7	3.7143	1.06160	Toplam	123.298				
	D- Türkiye Dışı	46	3.5507	.82617						
	Total	183	3.8397	.82308						

2. Farklı Değişkenlerin Kültürel Zeka Üzerindeki Etkisi

Yapılan t testi sonucuna göre Türk ve Uluslararası öğrencilerin KZÖ’nün tamamından alınan puanlarda herhangi bir farklılaşma gözlenmemiştir. Sadece Bilişsellik (KZÖ_AB2) altboyutundan ($t_{(183)} = 3,028$, $p = 0,003$) alınan puanlar arasında, Uluslararası öğrenciler lehine istatistiksel açıdan anlamlı fark tespit edilmiştir.

Yaş değişkeninin etkisini tespit etmek amacıyla yapılan t-testi analizinde, KZÖ’nün sadece “Motivasyonel” alt ölçeğinde (KZÖ_AB3) yaşı daha küçük olanlar (17-23) lehine olmak üzere bir farklılaşma gözlenmiştir ($t_{(183)} = 2,060$, $p = 0,041$).

Cinsiyet ve Kültürlerarası temas değişkenleri ile ilgili olarak Kültürel Zeka düzeyi (hem tümü hem de altboyutları) açısından herhangi bir farklılaşma gözlenmemiştir.

Tablo 5: t-Testi Sonuçları (KZÖ- Uyruk ve Yaş)

Ölçekler		N	$\bar{X}$	Std. Dev.	df	t	p	Hipotez
H1.2.a. KZÖ (AB2)	Türk	109	2,9159	,67534	181	3,028	,003	Doğrulandı
	Uluslararası	74	3,2117	,60710				
H1.2.c. KZÖ (AB3)	18-23	149	3,7866	,65209	181	2,060	,041	
	24 ve üstü	34	3,5294	,67847				

Katılımcıların sınıf düzeylerine göre KZÖ ve altboyutlardan aldıkları puanların ortalamaları tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile karşılaştırılmıştır. Levene testi sonuçları KZÖ'nün tamamı için varyans eşitliğinin sağlanmadığını ($p < .05$); ancak altboyutların tamamında varyans eşitliğinin sağlandığını ($p > .05$) ortaya koymaktadır. Bu nedenle KZÖ (tamamı) için Games-Howell, altboyutları için Hochberg's GT2 testi tercih edilmiştir. Yapılan analizlerde KZÖ ve altboyutlarından alınan puanların sınıf düzeyine göre farklılaşmadığı belirlenmiştir.

“Yerleşim yeri” değişkeni çerçevesinde yapılan Levene analizinde KZÖ'nde, altboyutlar da dahil olmak üzere, tamamında varyans eşitliği sağlandığı ($p > .05$) belirlenmiştir. Bu nedenle ölçeğin kendisine ve altboyutlarına Hochberg's GT2 uygulanmıştır. Hochberg's GT2 test sonuçlarına göre gruplar arasında farklılaşma bulunmamaktadır.

3. Kültürlerarası Duyarlılık ve Kültürel Zeka Arasındaki İlişki

Tablo 6, ölçekler (KDÖ ve KZÖ) ve ölçeklerin altboyutları arasındaki korelasyon katsayılarını da göstermektedir. Basit doğrusal korelasyon analizi kullanılarak ölçülen değerlere göre ölçekler arasında pozitif yönlü ve anlamlı düzeyde bir ilişki olduğu görülmektedir ($r = .439$; $p < .01$). Bu bulguya göre H3 hipotezi kabul edilmiştir.

KDÖ ile KZÖ'nün altboyutları arasında en yüksek korelasyon katsayısı hesaplandığında en yüksek ilişki düzeyine KZÖ'nün “motivasyonel” altboyutunda (KZÖ_AB3) rastlanmıştır ($r = .528$; $p < .01$). KZÖ ile KDÖ'nün altboyutları arasında ise “etkileşim katılımı” altboyutuyla ilişki en yüksek düzeydedir ($r = .436$; $p < .01$).

Tablo 6: Kullanılan ölçekler ve altboyutlar arasındaki korelasyon düzeyleri

		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
1. KDÖ (Tamamı)	Pearson Correlation	1	,439**	,854**	,731**	,692**	,648**	,581**	,418**	,013	,528**	,368**
	Sig. (2-tailed)		,000	,000	,000	,000	,000	,000	,000	,860	,000	,000
	N		183	183	183	183	183	183	183	183	183	183
2. KZÖ (Tamamı)	Pearson Correlation		1	,436**	,220**	,395**	,155*	,324**	,747**	,659**	,776**	,671**
	Sig. (2-tailed)			,000	,003	,000	,037	,000	,000	,000	,000	,000
	N			183	183	183	183	183	183	183	183	183
3. KDÖ_AB1 (Katılımı)	Pearson Correlation			1	,560**	,455**	,390**	,508**	,365**	,066	,516**	,351**
	Sig. (2-tailed)				,000	,000	,000	,000	,000	,376	,000	,000
	N				183	183	183	183	183	183	183	183
4. KDÖ_AB2	Pearson Correlation				1	,270**	,306**	,306**	,170*	-,054	,279**	,280**

(Saygı)	Sig. (2-tailed)					,000	,000	,000	,021	,466	,000	,000
	N					183	183	183	183	183	183	183
5. KDÖ_AB3 (Güven)	Pearson Correlation					1	,475**	,205**	,381**	,083	,473**	,241**
	Sig. (2-tailed)						,000	,005	,000	,262	,000	,001
	N						183	183	183	183	183	183
6. KDÖ_AB4 (Hoşlanma)	Pearson Correlation						1	,244**	,224**	-,116	,311**	,086
	Sig. (2-tailed)							,001	,002	,116	,000	,249
	N							183	183	183	183	183
7. KDÖ_AB5 (Özen)	Pearson Correlation							1	,375**	,047	,239**	,327**
	Sig. (2-tailed)								,000	,532	,001	,000
	N								183	183	183	183
8. KZÖ_AB1 (Üstbilişsel)	Pearson Correlation								1	,253**	,557**	,449**
	Sig. (2-tailed)									,001	,000	,000
	N									183	183	183
9. KZÖ_AB2 (Bilişsel)	Pearson Correlation									1	,299**	,154*
	Sig. (2-tailed)										,000	,038
	N										183	183
10. KZÖ_AB3 (Motivasyon el)	Pearson Correlation										1	,389**
	Sig. (2-tailed)											,000
	N											183
11. KZÖ_AB4 (Davranışsal)	Pearson Correlation											1
	Sig. (2-tailed)											
	N											

**, Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

*, Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

4. Kültürel Zekanın Kültürlerarası Duyarlılığı Yordama Düzeyi

Kültürel zekanın kültürlerarası duyarlılık düzeyini yordama derecesini tespit etmek üzere basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda kültürel zeka ile kültürlerarası duyarlılık arasında anlamlı bir ilişki gözlenmiştir ($R=.439$; $R^2=.192$) olup kültürel zekanın, kültürlerarası duyarlılığın anlamlı bir yordayıcısı olduğu tespit edilmiştir ($F=43.126$; $p<.01$). Kültürel zeka kültürlerarası duyarlılığın %19'unu açıklamaktadır. Regresyon denkleminde esas yordayıcı değişkenin katsayısının ($B=.437$) anlamlılık testi de kültürel zekanın anlamlı bir yordayıcı olduğunu göstermektedir ($p<.01$). Bu sonuca göre H4 hipotezi kabul edilmiştir.

Modele göre oluşturulan regresyon denlemi ise şu şekildedir: Kültürlerarası Duyarlılık Düzeyi= $(0.437 \times \text{Kültürel Zeka Puanı}) + 2,221$.

Tablo 7: Model Özeti

Model	R	R^2	Adjusted R^2	Std. Error of the Estimate
1	,439 ^a	,192	,188	,41792

a. Predictors: (Constant), KZÖ Toplam Puanı

Tablo 8: Coefficients^a

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	p
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	2,221	,235		9,449	,000
	KZ_Top_OR1	,437	,067	,439	6,567	,000

a. Dependent Variable: KDÖ Toplam Puanı

Sonuç

Kültürlerarası duyarlılık ölçeğinin tamamından ve altboyutlarından alınan puanlar incelendiğinde en yüksek puanın “etkileşimde dikkatlilik/özen”; en düşük puanın “etkileşimde güven” altboyutlarında olduğu görülür. Benzer bulgulara başka çalışmalarda da rastlanmıştır (Kuluşaklı, 2023). Bu bulgu katılımcıların kültürlerarası etkileşim süreçlerinde özenli bir tutum takınırken kendilerine güvenlerinin yetersiz olduğunu göstermektedir.

Kültürlerarası duyarlılık düzeyinin sosyo-demografik faktörlerin etkisiyle farklılaşp farklılaşmadığının tespiti amacıyla yapılan t-testi ve ANOVA analizlerinin sonucuna göre sadece uyruk değişkeninin toplam KDÖ puanlarında bir farklılaşmaya neden olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre Türkiye uyruklu öğrenciler, uluslararası öğrencilerden daha yüksek kültürlerarası duyarlılık puanına sahiptirler. Altboyutlar açısından ise “etkileşimden hoşlanma” ve “etkileşimde dikkatli olma/özen” altboyutlarında, yine Türkiye uyruklu öğrenciler lehine olmak üzere, iki altboyutta farklılaşma tespit edilmiştir. Uluslararası öğrencilerin daha düşük puanlara sahip olmaları, okula uyum sağlamaları, kültürel etkileşim kurmaları ve bireysel sorumluluk almaları açısından risk taşımaktadır (Yuan, 2023, 15).

Bununla birlikte Yaş, Cinsiyet, Sınıf ve Kültürlerarası temas değişkenlerinde anlamlı bir farklılaşma sözkonusu değildir. Literatür taramasında pekçok araştırmanın benzer sonuçlara ulaştığı görülmüştür. Yaş (Abaslı & Polat, 2019; Kabu Hergül vd., 2022), ve sınıf düzeyi (Kabu Hergül vd., 2022; Ceylan & Çetinkaya, 2022) değişkenlerinin kültürlerarası ölçeğinden elde edilen puanlar açısından fark yaratmadığı; bununla birlikte cinsiyet ve kültürlerarası temas sözkonusu olduğunda farklı sonuçlara rastlanabildiği tespit edilmiştir. Bazı araştırmalarda cinsiyetin kültürlerarası duyarlılık düzeyi üzerinde anlamlı bir etkisine rastlanmazken (Arcagök & Yılmaz, 2020; Çiloğlu & Bardakçı, 2019; Abaslı & Polat, 2019; Vargelen Akcin, 2024) bazı çalışmalarda kültürel duyarlılık ölçeğinin tümü (Öner Yalçın & Öztürk Çeliktekin, 2022) veya altboyutlardan bazıları üzerinde etkili olduğu saptanmıştır (Kabu Hergül vd., 2022). Kültürlerarası temas durumuna ilişkin bazı sonuçlar da farklı kültürlerden arkadaş sahibi olmanın anlamlı fark yarattığını ortaya koymuştur (Kabu Hergül vd., 2022; Zhao, 2018). Ruiz-

Bernardo da (2024) diğer kültürlerden arkadaş edinmenin kültürlerarası duyarlılığın en etkili yordayıcılarından biri olduğunu belirtmektedir.

Kültürel zeka ölçeğinin tamamından ve altboyutlarından alınan ortalama puanlar orta düzeydedir. En yüksek ortalama “üstbiliş”, en düşük ortalama ise “bilişsellik” altboyutlarındadır. Bu bulgu başka araştırmaların (Sousa vd., 2019; Kuluşaklı, 2023) sonuçlarıyla da uyumaktadır. Bu sonuç katılımcıların kültürel bilgiyi edinme ve anlama konusunda yeterli olmalarına rağmen kültürler ve kültürel farklılıklar konusundaki bilgilerinin zayıf olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin kültürel farklılıklar konusunda bilgi sahibi olmalarına ilişkin eğitsel programların yetersiz olduğunu göstermektedir.

Kültürel zeka ölçeğinden (ve altboyutlarından) alınan puanlar sosyo-demografik özelliklere göre incelendiğinde ölçeğin tümünden alınan puanlarda herhangi bir anlamlı farklılaşma gözlenmemiştir. Bununla birlikte “uyruk” değişkeninin “bilişsellik” altboyutunda (uluslararası öğrenciler lehine); “yaş” değişkeninin ise “motivasyon” altboyutunda (yaşı daha küçük olanlar lehine) anlamlı farklılaşma yarattığı tespit edilmiştir. Yaşın etkili olduğunu bulan başka araştırmalar da vardır (Abaslı & Polat, 2019).

Bununla birlikte “cinsiyet” ve “kültürlerarası temas” değişkenlerinin kültürel zeka üzerinde bir etkiye sahip olmadığı belirlenmiştir. Literatürde cinsiyetin etkisi ile ilgili olarak farklı bulgulara rastlamak mümkündür. Sousa vd. (2019) cinsiyetin etkili olduğunu tespit ederken Abaslı ve Polat (2019) etkisiz olduğunu bulmuşlardır.

Bu çalışmada kültürlerarası temasın kültürel zeka üzerinde bir etkisi bulunmadığı tespit edilmekle birlikte literatürde kültürel maruziyetin derinliği, genişliği ve türünün etkili olduğu dile getirilmektedir (Crowne, 2008).

Kültürel zekanın öncüllerine dair literatürdeki farklı bulgular Ott & Michailova’nın (2016) kültürel zekanın öncüllerinin halen belirsizliğini koruduğu yönündeki tespitini haklı çıkarmaktadır.

Sosyo-demografik değişkenlerin gerek kültürlerarası duyarlılık gerek kültürel zeka üzerindeki etkilerine ilişkin farklı bulgular olmasına rağmen iki ölçek (KDÖ ve KZÖ) arasındaki korelasyon ve regresyon analizleri benzer sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Mevcut çalışmada da başka çalışmalarda da (Göl & Erkin, 2019; Abaslı & Polat, 2019; Karademir & Demirel, 2023) pozitif yönlü ve anlamlı korelasyon gözlenmiştir. Aynı şekilde kültürel zekanın kültürlerarası duyarlılığı (bazı çalışmalarda kültürlerarası duyarlılığın kültürel zekayı) arttırdığını gösteren çalışmalar bulunmaktadır (Göl & Erkin, 2019; Abaslı & Polat, 2019). Bu tür bulgular, iki kavramın birbirinin etkisini artırıcı özelliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, kültürlerarası duyarlılığın ve kültürel zekanın öncüllerinin saptanması farklı kültürlerden insanlarla birarada çalışanlar için hayati önem taşımaktadır. Bu nedenle gerek eğitim gerekse çalışma süreçlerinde kültürlerarası duyarlılık ve kültürel zekayı güçlendirecek planlamalar yapılması önemlidir (Crowne, 2008). Eğitim-öğretim müfredatlarında kültürel farklılıklara yönelik etkinliklerin artırılması, yurtdışı stajlar, eğitim programları, uluslararası görevlendirmeler, yurtdışı tatil yönlendirmeleri vb. bu hedefe katkı sağlayabilir. Bu tür faaliyetlerin teşvik edilmesi ve desteklenmesi önem taşımaktadır.

Kültürlerarası duyarlılık ve kültürel zeka arasındaki ilişkiyi (farklı değişkenlerle de ilişkilendirilerek) araştıran çalışmaların sayısı artmalıdır. Böylelikle eğitsel süreçlerin daha etkili bir şekilde planlanması mümkün olabilir.

Bu çalışmanın bir önemi de Türkiye'deki uluslararası öğrencilerin büyük ölçüde mülteci öğrencilerden oluşmasıdır. Eğitim hayatları sonrası da Türkiye'de yaşamaya devam etme ihtimallerinin yüksek olması (Arslan, basımda) hem Türk uyruklu hem de uluslararası öğrencilerin kültürel zeka ve kültürlerarası duyarlılık düzeylerinin yükseltilmesi açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle bu konularda yapılan çalışmaların artması faydalı olacaktır.

Kültürlerarası duyarlılık ve kültürel zeka üzerine yapılan araştırmalarda nitel ve karma desenlerle yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Karma yaklaşımla yürütülen çalışmaların sayısının artması daha açıklayıcı sonuçlar elde edilebilmesi açısından önemli katkılar sağlayabilir.

Kaynakça

- Abaslı, K., & Polat, Ş. (2019). Öğrencilerin kültürlerarası duyarlılık ve kültürel zekâyâ ilişkin görüşlerinin incelenmesi. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 193-202.
- Akca, F., Ulutaş, E., & Yabancı, C. (2018). Investigation of teachers' self-efficacy beliefs, locus of control and intercultural sensitivities from the perspective of individual differences. *Journal of Education and Learning*, 7(3), 219-232.
- Ang, S., Van Dyne, L., Koh, C., Ng, K.Y., Templar, K.J., Tay, C., & Chandrasekar, N.A. (2007). Cultural intelligence: Its measurement and effects on cultural judgment and decision making, cultural adaptation and task performance. *Management and Organization Review*, 3(03), 335–71.
- Ang, S., & Van Dyne, L., (2008). Conceptualization of cultural intelligence: Definition, distinctiveness, and nomological network. In S. Ang, & L. Van Dyne, (Ed.), *Handbook on cultural intelligence: Theory, measurement and applications* (pp. 3-15). Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- Ang, S., Van Dyne, L. and Rockstuhl, T. (2015). Cultural intelligence: origins, conceptualization, evolution, and methodological diversity. In M.J. Gelfand, C.Y. Chiu and Y.Y. Hong (eds), *Handbook of Advances in Culture and Psychology* (pp. 273-323). New York, NY: Oxford University Press.
- Arcagok, S., & Yılmaz, C. (2020). Intercultural sensitivities: A mixed methods study with pre-service EFL teachers in Turkey. *Issues in Educational Research*, 30(1), 1-18.
- Arslan, H. (In press). Muhtemel kalıcı göçmenler olarak Türkiye'deki uluslararası üniversite öğrencilerinin sosyal uyumunu ve yaşam doyumunu yordayan değişkenler. *Yükseköğretim Dergisi* (Basımda).
- Aydemir, A., & Ulu Kalın, Ö. (2021). Relationship between levels of intercultural sensitivity and emotional intelligence amongst preservice social studies teachers. *Review of International Geographical Education Online*, 11(2), 410-428. <https://doi.org/10.33403/rigeo.759860>
- Basman, M., & Bayram, D. (2024). Cultural intelligence and attitudes towards multicultural education: Mediating role of intercultural sensitivity. *Educational Process: International Journal*, 13(3): 177-189. <https://doi.org/10.22521/edupij.2024.133.10>
- Başal, H. A. (2001). Zihinsel gelişme. *Gelişim ve Öğrenme*, (Ed. Ersin Altıntaş, Şermin Külahoğlu, Handan Asude Başal, vd.), Bursa.
- Bennett, M. J. (1986). A developmental approach to training for intercultural sensitivity. *International journal of intercultural relations*, 10(2), 179-196.
- Bhawuk, D., & Brislin, R. (1992). The measurement of intercultural sensitivity using the concepts of individualism and collectivism. *International Journal of Intercultural Relations*, 16(4), 413-436. [https://doi.org/10.1016/0147-1767\(92\)90031-O](https://doi.org/10.1016/0147-1767(92)90031-O)

- Bulduk, S., Tosun, H., & Ardıç, E. (2011). Türkçe kültürler arası duyarlılık ölçeğinin hemşirelik öğrencilerinde ölçümsel özellikleri. *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Ethics-Law and History*, 19(1), 25-31.
- Can, A. (2013). *SPSS ile bilimsel araştırma sürecinde nicel veri analizi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Ceylan, S. S., & Çetinkaya, B. (2022). Göçmen hastalara bakım veren hemşirelik öğrencilerinin kültürel duyarlılık düzeyleri ve deneyimleri: Bir karma yöntem araştırması. *Yaşam Boyu Hemşirelik Dergisi*, 2(2), 1-20.
- Chen, G. M. (2022). Building a global community: An intercultural communication perspective. *China Media Research*, 18(4).
- Chen, G. M., and Starosta, W. J. (1996). Intercultural communication competence: a synthesis. *Ann. Int. Commun.* 19, 353–383. doi: 10.1080/23808985.1996.11678935
- Chen, G. M. & Starosta, W.J. (1997). A review of the concept of intercultural sensitivity. *Human Communication*, 1, 1–16.
- Chen, G.M. & Starosta, W.J. (2000). The development and validation of the intercultural sensitivity scale . Paper presented at the Annual Meeting of the National Communication Association . Seattle, WA. (<https://eric.ed.gov/?id=ED447525>)
- Crowne, K.A. (2008). What leads to cultural intelligence? *Business Horizons*, 51, 391-399.
- Çiloğlan, F., & Bardakçı, M. (2019). The relationship between intercultural sensitivity and English language achievement. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 15(3), 1204-1214.
- De Santos Velasco, F. J. (2018). Interculturality as a competence in Higher Education: Validation of an instrument with university students. *Revista Digital Délelött Investigación Enōsis Docencia Universitaria*, 12(2), 220-236. 10.19083/ridu.2018.729
- Gardner, H. (1983). *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books.
- Göl, İ., & Erkin, Ö. (2019). Association between cultural intelligence and cultural sensitivity in nursing students: A cross-sectional descriptive study. *Collegian*, 26(4), 485-491.
- İlhan, M., & Çetin, B. (2014). Kültürel Zekâ Ölçeği'nin Türkçe formunun geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29(29-2), 94-114.
- Kabu Hergül, F; Gök, F. & İpiçürük, . H. G. (2022). Examination of Intercultural Sensitivity Levels of Nursing Students. *MAS Journal of Applied Sciences*, 7(1), 228–240. <https://doi.org/10.52520/masjaps.225>
- Karademir, Ö., & Demirel, Y. (2023). Kültürel Zekânın Kültürlerarası İletişim Duyarlılığı Üzerine Etkisi: Uluslararası Öğrencilere Yönelik Bir Araştırma. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 13(3), 475-484.
- Karasar, N. (2011). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları.

- Kuluşaklı, E. (2023). The effect of cultural intelligence on intercultural sensitivity. Z. Karacagil (Der.), *Current debates on social sciences* içinde (ss.303-313). Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Mercan, N. (2016). Çok kültürlü ortamlarda kültürel zekânın kültürler arası duyarlılık ile ilişkisine yönelik bir araştırma. *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9(1), 1-13.
- Moradi, E., & Ghabanchi, Z. (2019). Intercultural sensitivity. *Journal of Ethnic and Cultural Studies*, 6(3), 134-146.
- Ott, D. L., & Michailova, S. (2018). Cultural intelligence: A review and new research avenues. *International Journal of Management Reviews*, 20(1), 99-119.
- Öner Yalçın, S., & Öztürk Çeliktekin, M. (2022). Sağlık Bilimleri Öğrencilerinin Kültürlerarası Duyarlılıkları Üzerine Tanımlayıcı Bir Araştırma. *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi Ve Folklorik Tıp Dergisi*, 12(3), 658-665. <https://doi.org/10.31020/mutfd.1143422>
- Rodríguez-Izquierdo, R. M. (2018). Intercultural sensitivity among university students: measurement of the construct and its relationship with international mobility programmes. *Culture and Education*, 30(1), 177-204.
- Ruiz-Bernardo, P., Ribés, A. S., Sánchez-Tarazaga, L., & Mateu-Pérez, R. (2024). Intercultural sensitivity and measurement instruments: A systematic review of the literature. *International Journal of Intercultural Relations*, 102, 102035.
- Sousa, C., Gonçalves, G., & Santos, J. (2019). Intercultural contact as a predictor of cultural intelligence. *Universitas Psychologica*, 18(2), 1-12.
- Sü-Eröz, S. (2011). Duygusal zeka ve iletişim arasındaki ilişki: Bir uygulama. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Varela, O. E. (2019). Multicultural competence: an empirical comparison of intercultural sensitivity and cultural intelligence. *European Journal of International Management*, 13(2), 177-197.
- Vargelen Akcin, H. (2023). Türkçe Öğretmenlerinin Kültürlerarası Duyarlılığı. *Uluslararası Eğitim ve Okuryazarlık Çalışmaları Dergisi*, 11 (3), 145-156.
- Wu, J. F. (2015). Examining Chen and Starosta's model of intercultural sensitivity in the Taiwanese cultural context. *International Journal of Modern Education and Computer Science*, 7(6), 1.
- YÖK (2024). Yükseköğretim bilgi yönetim sistemi. <https://istatistik.yok.gov.tr> (30.08.2024)
- Yuan, X. (2023). Confucian or confusion? Analyses of international students' self-rated intercultural sensitivity and its sociocultural predictors at Canadian universities. In *Frontiers in Education* (Vol. 8, p. 1-18). Frontiers Media SA.
- Zhao, G. (2018). Intercultural Sensitivity Assessment of the Postgraduates Majoring in English: A Case Study of Guangxi Normal University. *Higher Education Studies*, 8(4), 59-76.

BÖLÜM 3

LESTER F. WARD VE SOSYOLOJİNİN İLİŞKİSEL BİR BİLİM OLARAK İNŞASI

Hüseyin Nihat GÜNEŞ¹

¹ Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, ORCID: 0000-0001-8061-574X

1. GİRİŞ

Sosyolojinin ortaya çıkışı çoğu zaman, sanki tamamen yeni bir araştırma alanı keşfedilmiş gibi anlatılır. Oysa bu disiplinin doğuşu, yeni bir nesnenin keşfinden çok, farklı bilgi türlerinin karşı karşıya geldiği bir düşünsel kırılma anına işaret eder. Başka bir ifadeyle sosyoloji ne doğrudan doğa bilimlerinin devamı ne de geçmişin ahlaki ya da metafizik geleneklerinin basit bir uzantısıdır. Onu özgün kılan, toplumsal olguları açıklamak üzere kendine özgü bir düşünme ve kavramsallaştırma biçimi geliştirmiş olmasıdır; sosyolojiyi mümkün kılan asıl zemin de bu özgüllükte yatmaktadır.

Bu nedenle disiplinin kurucu dönemi, ardışık tarihsel olayların kronolojik bir sıralamasından ziyade, bilimsel düşüncenin sınındığı bir geçiş evresi olarak ele alınmalıdır. Bu evrede sosyoloji, bir yandan doğa bilimlerinden devralınan tekil ve doğrusal neden-sonuç modellerinden, diğer yandan tarihsellik, ahlaki idealizm ya da evrimci metafizik gibi ön-bilimsel yaklaşımlardan bilinçli bir mesafe alarak kendini tanımlamaya çalışır (bkz. Ward, 1895).

Lester Frank Ward'ın *Contemporary Sociology I-II-III* makale serisinde geliştirdiği müdahale, bu bağlamda özellikle dikkat çekicidir. Ward, tartışmayı sosyolojinin yalnızca bilimsel meşruiyeti üzerinden değil, onun düşünsel ve kavramsal altyapısı üzerinden kurar. Ona göre sosyolojiyi özgün kılan, toplumsal olguların tek bir ilkeye indirgenemeyecek ölçüde karmaşık bir yapıya sahip olmasıdır. Bu nedenle sosyoloji, ilişkiler ağına, çoklu etkileşimlere ve nedensel karmaşıklıklara odaklanan koordinatif bir bilim olarak düşünülmelidir. Ward, disiplinin erken dönemlerindeki dağınıklığı aşılması gereken geçici bir kriz olarak değil, sosyolojinin kurucu niteliğinin parçası olan yapısal bir özellik olarak ele alır ve bu yaklaşımıyla özgün bir kuramsal perspektif sunar.

Bugün gelinen noktada, Ward'ın işaret ettiği bu epistemolojik gerilimin daha da genişlediği görülmektedir. Sosyoloji artık tek bir merkezî kuram etrafında örgütlenmek yerine; feminist teori, postkolonyal düşünce, aktör-ağ kuramı, analitik yaklaşımlar ve kültürel sosyoloji gibi çok sayıda paradigma arasında dağılmış bir yapı sergilemektedir (Haraway, 1988; Latour, 2005; Hedström, 2005). Bu durum, yalnızca kuramsal bir çoğulluğa değil, aynı zamanda sosyolojinin temel kavramlarının yeniden ele alındığı daha kapsamlı bir düşünsel dönüşüme işaret etmektedir.

Bu noktada disiplinin karşı karşıya olduğu temel mesele, artık Sosyoloji nedir? sorusuna yanıt aramak değildir. Asıl sorun, birbirinden oldukça farklı sosyolojik yaklaşımların aynı kuramsal çerçeve içinde nasıl bir arada var olabildiği ve bu çoğulluğun ortak bir açıklama mantığına nasıl bağlanabileceğidir. Bu çalışma, tam da bu sorundan hareketle, Ward'ın erken dönem analizini teorik bir anahtar olarak yeniden ele almaktadır. Ward'ın koordinatif bilim önerisi, günümüz sosyolojisindeki çok merkezli yapının rastlantısal bir dağılma değil, ilişkisel bir düşünce mantığının doğal sonucu olarak kavranmasını mümkün kılar.

Bu doğrultuda çalışma, sosyolojinin kurucu döneminde egemen olan tek-merkezli sistemlerin çözülmesini, günümüzde ortaya çıkan merkezlessiz kuramsal çoğullukla karşılaştırmalı biçimde tartışmaktadır. Böylece sosyoloji, ilişkisel bir ontolojiye, görece istikrarlı bir epistemik konuma ve çoklu nedensellik ilkelerine dayanan bir disiplin olarak yeniden tanımlanabilir. Sonuç olarak Ward'ın katkısı, yalnızca tarihsel bir referans olarak değil, çağdaş sosyolojik tartışmalar için hâlâ canlı ve işlevsel bir teorik araç olarak konumlandırılmaktadır.

2. KURAMSAL ARKA PLAN: SOSYOLOJİNİN KURULUŞ HATLARI

Sosyolojinin 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başları arasındaki kurucu evresi, yalnızca yeni bir bilim alanının ortaya çıkışıyla açıklanamaz. Asıl mesele, bu alanın kendi kimliğini nasıl inşa etmeye çalıştığı ve hangi temeller üzerinden “bilim” olma iddiasını kurduğudur. Lester Frank Ward bu dönemi analitik dönem olarak adlandırır; çünkü sosyologlar artık toplumsal olgular üzerine sistemli biçimde düşünmeye başlamış, ancak bu düşünceler henüz birbirini tamamlayan bütünlüklü bir yapıya dönüşmemiştir. Herkesin kendi yönünde ilerlediği, fakat ortak bir kuramsal yönelimin oluşmadığı dağınık bir çoğulluk söz konusudur. Ward’ın ifadesiyle bu durum, “tüm subayların aynı rütbede olduğu bir orduyu” andırır: kalabalık ve canlı, fakat komutasız bir topluluk.

Bu karmaşa yalnızca teorik yaklaşımların çeşitliliğinden kaynaklanmaz; daha temel bir sorun, kurumsal zeminin neredeyse yokluğudur. Sosyoloji henüz üniversitelerde kalıcı bir yer edinmemiştir; profesyonel dernekler, ortaklaşa kabul edilmiş araştırma yöntemleri ve üzerinde uzlaşıya varılmış temel kavramlar büyük ölçüde eksiktir. Avrupa’da Comte (1855) ve Spencer (1896) gibi isimler kapsamlı düşünsel projeler geliştirmiş olsalar da bu girişimler disiplinler bir çevre oluşturmakta yetersiz kalmıştır. Benzer biçimde ABD’de Ward (1903), Giddings (1896), Small (1894) ve Sumner (1906) gibi figürler, çoğu zaman birbirinden kopuk biçimde, kendi entelektüel alanlarında çalışmışlardır. Bu dönemde sosyolojik araştırma, büyük ölçüde bağımsız düşünürlerin, filozofların, istatistikçilerin ve sosyal reformcuların farklı amaçlarla yürüttüğü, disiplinler olarak henüz bütünleşmemiş çalışmaların toplamı niteliğindedir.

Bu entelektüel ve kurumsal parçalanmışlık, ortak bir yönelimin gelişmesini doğal olarak zorlaştırmıştır. Farklı coğrafyalarda ortaya çıkan yaklaşımlar çoğu zaman birbirinden kopuk ilerlemiş, ortak bir sosyoloji dili oluşamamıştır. Almanya’da tarihselci geleneğin etkisiyle şekillenen çalışmalar, Fransa’da Durkheim’in daha disiplinli ve akademik çerçevesi ve ABD’de Chicago Okulu’nun ilerici toplumsal bağlamı içinde gelişen araştırmalar, kendi içlerinde tutarlı olmakla birlikte aralarında belirgin bir eşgüdüm barındırmaz. Ward’ın ifadesiyle erken dönem sosyoloji, uyumlu bir bütünlükten ziyade, aynı anda fakat ayrı ayrı işleyen seslerin oluşturduğu dağınık bir görünüm sergiler.

Bu nedenle söz konusu analitik dönem, sosyolojinin kurumsal ve kuramsal kimliğinin henüz tam olarak bütünleşmediği, ancak temel bileşenlerinin şekillenmeye başladığı bir geçiş evresi olarak değerlendirilebilir. Kavramlar mevcuttur ve önemli düşünsel hamleler yapılmaktadır; ancak bunları bir araya getiren ortak bir yöntem, kuramsal model ya da disiplinler üstü bir çerçeve henüz oluşmamıştır. Bu yönüyle dönem, yalnızca bir örgütsüzlük tablosu sunmakla kalmaz; aynı zamanda ileride ortaya çıkacak metodolojik çoğulluk, kuramsal rekabet ve disiplin içi kırılmaların tarihsel zeminini de hazırlar.

Sosyolojinin kurucu dönemindeki en temel tartışmalardan biri, Sosyoloji nedir? sorusu etrafında şekillenir. Bu soru yalnızca kavramsal bir tanım arayışını değil; sosyolojinin bilimsel bir alan olup olmadığı ve diğer sosyal bilimlerden nasıl ayrıldığı gibi daha geniş meseleleri de içerir. Lester Frank Ward’ın özellikle karşı çıktığı yaklaşımlardan biri, sosyolojiyi filantropi ya da bir tür sosyal reform faaliyeti olarak gören anlayıştır. Bu bakış açısı, sosyolojiyi bilimsel bir inceleme alanı olmaktan ziyade, iyi niyetli fakat normatif bir eylem pratiği olarak konumlandırır; dolayısıyla toplumu anlamaktan çok onu düzeltmeye odaklanır. Ward ise bu görüşe mesafelidir. Ona göre sosyoloji, toplumsal sorunlara duyarlı olsa da esas olarak neden–sonuç ilişkilerini çözümleyen, gözleme dayalı ve sistematik açıklama üretmeyi hedefleyen yapıcı bir bilimsel faaliyettir.

Benzer biçimde, sosyolojinin antropoloji, biyoloji ya da tarih felsefesi gibi alanlara indirgenmeye çalışılması da dönemin önemli tartışma başlıkları arasındadır. Antropolojik yaklaşımlar, özellikle ilkel toplum çalışmaları üzerinden sosyolojiyi kültürel evrimci bir çizgiye çekmeye yönelirken;

biyolojik yaklaşımlar toplumu bir organizma gibi ele alarak toplumsal süreçleri biyolojik işleyişlerle açıklamaya çalışır. Tarih felsefesi ise sosyolojiyi, bireysel olguların ötesine geçerek tarihsel yasalar üretmeyi amaçlayan büyük anlatıların bir parçası olarak görür. Bu farklı yönelimlerin ortak noktası, sosyolojinin disipliner özerkliğini zayıflatmalarıdır.

Ward bu noktada açık bir tutum ortaya koyar: Söz konusu yaklaşımların her biri toplumu anlamak için kısmi ve sınırlı araçlar sunar; ancak hiçbirisi sosyolojinin bütününe kapsayabilecek bir çerçeve kuramaz. Sosyoloji, başka alanlarla etkileşim içinde olabilir; fakat bu etkileşim, onun kendi kavramsal zeminini yitirmesi anlamına gelmemelidir.

Bu bağlamda Ward'ın öne çıkardığı bir diğer önemli ayrım, *-izm* (-ism) ile *-oloji* (-ology) arasındaki farktır. *-İzm*, ideolojik yönelimi ve normatif bir tutumu çağrıştırırken; *-oloji*, olgular arasında sistematik ve nesnel ilişkiler kurma çabasını ifade eder. Ward'a göre sosyolojiyi bilim yapan unsur, herhangi bir ideolojik pozisyona bağlılığı değil, toplumsal gerçekliği belirli bir düzen içinde açıklayabilme kapasitesidir. Bu da sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak inşasının, ideolojik yönlendirmelerden arındırılmasıyla mümkün olabileceği anlamına gelir. Bu tartışma, sosyolojinin kuruluşundan itibaren kendi sınırlarını, kapsamını ve yönünü sürekli sorgulayan bir disiplin olduğunu gösterir.

3. ERKEN SOSYOLOJİDE TEK-İLKECİ SİSTEMLER VE DİSİPLİNER AYRIŞMA

3.1. Tek-İlkecilik ve Monist Sistemlerin Mantığı: Kurucu Figürler ve Süreklilik

Lester Frank Ward'ın incelediği kurucu on iki sistem içinde üç düşünür özellikle öne çıkar: Émile Durkheim, Gabriel Tarde ve Auguste Comte. Bu üç figür, erken dönem sosyolojisinin hem temel karakterini hem de kurucu gerilimini temsil eder. Her biri, sosyolojiyi tek bir temel ilke üzerinden açıklamaya yönelmiş; böylece bütüncül olma iddiası taşıırken aynı zamanda kaçınılmaz biçimde indirgemeci bir kuramsal çerçeve üretmiştir. Bu yaklaşımlar, disiplini genişletmeyi amaçlarken onu kendi kavramsal sınırları içine de hapsetmiştir.

Durkheim'in yaklaşımı, Ward'ın *Contemporary Sociology III*'te (1902) "Sosyoloji olarak iş bölümü" başlığı altında ele aldığı temel örneklerden biridir. Durkheim, iş bölümünü yalnızca ekonomik bir düzenleme olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlaki düzenin temel dayanağı olarak kavrar. Ona göre toplumda bireyler, çoğu zaman farkında olmaksızın başkaları için çalışır; iş bölümü de tam bu nedenle toplumsal dayanışmanın asli omurgasını oluşturur. Durkheim bu görüşünü şu ifadelerle dile getirir:

"Toplumsal iş bölümü... kendi başına ele alındığında... en kapsamlı biçimiyle, toplumun her bir üyesinin gerçekte her zaman diğer bütün üyeler için çalıştığı anlamına gelir... Bu, toplumsal dayanışmanın oluşumunda en azından başat etken olan yasanın sosyolojik ifadesidir." (Ward, 1902c)

Ward, Durkheim'in bu tespitindeki kuramsal cesareti teslim eder; ancak eleştirisini de açık biçimde ortaya koyar. İş bölümü, güçlü bir açıklama çerçevesi sunsa da toplumsal gerçekliğin tüm çeşitliliğini kavramaya yetmez. Durkheim bir yandan sosyolojinin bilimsel yöntemlerini inşa etmeye çalışırken, diğer yandan açıklamasını tek bir kavrama; iş bölümüne indirger. Ward'a göre bu durum, erken dönem sosyolojisinin teorik çeşitlilik ve bilimsel çoğulluk vurgulanırken, açıklamada monist modellere yönelmek şeklindeki temel çelişkilerinden birini yansıtır.

Gabriel Tarde'in yaklaşımı (1904), bu açıdan daha da özgün bir örnek sunar. Ward, Tarde'in taklit ilkesine dayanan kuramını *Contemporary Sociology III*'te "Sosyoloji olarak taklit" başlığı altında ele

alır. Tarde, taklidi toplumsal hayatın temel işleyiş ilkesi olarak görür; hatta bu süreci neredeyse evrensel bir yasa düzeyine yükseltir. Ward bu yaklaşımı şu ifadelerle aktarır:

“Taklit olgusunun, ilk bakışta, bir sosyoloji sistemi hâline getirilebileceği pek kolay varsayılmazdı; ancak M. Gabriel Tarde bu başarıyı gerçekleştirmiştir... Taklidi bütün bir felsefi yapının temel taşı hâline getirmiştir... Bir sosyoloji sistemi olarak ise, ayrıntılı biçimde açıklanmayı gerektirmeyecek kadar iyi bilinmektedir.” (Ward, 1902c)

Tarde’a göre toplum, en temelde tekrar ve kopyalama süreçleri üzerinden işler. İnsanlar birbirlerini taklit eder; kültürel örüntüler bu yolla yayılır, alışkanlıklar, davranış biçimleri ve normlar bu süreç içinde çoğalır. Ward, bu yaklaşımı Schopenhauer’in (1886) tarihin döngüsellğine ilişkin uyarılarıyla ve Leibniz’in (1907/1996), ilerlemeyi; psittacism (papağanlık) olarak tanımlamasıyla ilişkilendirir.

Ancak Ward’ın temel eleştirisi, tıpkı Durkheim örneğinde olduğu gibi, burada da nettir: Tarde’ın taklit temelli açıklaması, bireysel ve mikro düzeyde güçlü bir açıklama kapasitesine sahiptir fakat sınıflar, kurumlar, hukuk, iktidar ya da ekonomi gibi daha karmaşık toplumsal yapılara uygulandığında bu güç hızla zayıflar. Başlangıç noktası ikna edici olsa da açıklama çerçevesinin kapsayıcılığı sınırlı kalır.

Auguste Comte ise tarihsel açıdan en kapsamlı sistemlerden birini ortaya koyar. Ward, *Contemporary Sociology II*’de Comte’u, sosyolojiyi doğrudan tarih felsefesiyle özdeşleştiren yaklaşımlar üzerinden değerlendirir. Bazı düşünürlere göre Comte’un sunduğu çerçeve, aslında yalnızca farklı bir ad altında sunulmuş bir tarih felsefesidir. Ward bu görüşleri şu ifadelerle aktarır:

“Bazılarına göre sosyolojide yeni olan hiçbir şey yoktur; sosyoloji, uzun zamandır ‘tarih felsefesi’ olarak adlandırılan şeyin yalnızca yeni bir ismidir; insanî olaylar da onun olgusal temelini oluşturur...” (Ward, 1902b)

Comte’un tarihsel analizleri Ward tarafından küçümsenmez. Aksine, John Stuart Mill’in Comte’u bilimsel tarih felsefesinin en parlak örneklerinden biri olarak değerlendirdiğini (akt: Ward, 1902a) hatırlatır. Ancak Comte’un sosyolojiyi sosyal fizik olarak tanımlaması ve sosyal statik ile sosyal dinamiği iç içe düşünmesi, sonraki dönemlerde çoğu zaman yalnızca üç hâl yasasıyla özdeşleştirilmiştir. Bu durum, onun sosyolojik düşüncesini indirgenmiş bir evrim anlatısına sıkıştırır. Tarde’ın Comte’a yönelik şu eleştirisi, Ward’ın metninde aynen yer alır

“Tarde, ‘Comte’un kurduğu şey sosyoloji değildir; bize bu ad altında sunduğu, basit bir tarih felsefesidir... bu, tarih felsefesinin ulaştığı son noktadır’ diye belirtir.” (Ward, 1902b)

Sonuç olarak Durkheim, Tarde ve Comte, Ward’a göre erken sosyolojinin temel açmazını somut biçimde örnekler. Her biri kapsamlı bir sentez kurma iddiasıyla hareket etmiş; ancak bu hedefe ulaşmaya çalışırken toplumsal gerçekliğin zenginliğini tek bir açıklama modeline indirgemıştır. Ward’a göre bu durum, yalnızca bireysel kuramsal tercihlerle değil, erken sosyolojinin genel düşünsel iklimiyle de ilişkilidir.

Bu indirgemeci eğilim, söz konusu üç figürle sınırlı kalmaz. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren sosyolojide, biçimleri farklı olsa da benzer yapısal özellikler taşıyan monist sistemler ortaya çıkmaya devam eder. Max Weber (1922/2019), anlamlı eylemden toplumsal düzene uzanan güçlü bir açıklama çerçevesi geliştirir; ancak bu çerçevenin merkeziliği, sosyolojiyi yine tekil bir metodolojik yöne çeker. Pareto (1935) toplumsal davranışı irrasyonel kalıntılarla açıklar; Tönnies (1887) toplumu *Gemeinschaft–Gesellschaft* ikiliği üzerinden kavramsallaştırır. Simmel (1950), toplumsal ilişkileri biçimsel soyutlamalar düzeyinde ele alırken; Park ve Chicago Okulu (1925), yöntemi—özellikle saha çalışmasını—merkeze alarak sosyolojiyi belirli bir metodolojiye sabitler. Sorokin (1985/2017) kültürel evrim modeli çerçevesinde geniş tarihsel anlatılar kurar; Mannheim (1991/2013) ise bilginin toplumsal konumdan kaynaklandığını savunur.

Ward’a göre bu yaklaşımlar, görünüşte farklı yönelimler sunsalar da ortak bir eğilimi paylaşıyor: toplumsal karmaşıklığı tekil açıklama mantıkları içinde çözümleme çabası. Ward’ın umut ettiği büyük teorik sentez yani; “bütün kolların birleşerek büyük bir akarsuya dönüşmesi” gerçekleşmemiştir. Aksine, sosyolojinin parçalanmış yapısı zamanla pekişmiş; disiplinin çoğul ve merkezsiz karakteri kalıcı hâle gelmiştir.

3.2. Ayrışma, İndirgemecilik ve Yapıcı Bilim: Sosyolojinin Bilimsel Konumunun İnşası

Erken dönem sosyolojisinin en dikkat çekici özelliklerinden biri, güçlü kavramsal çıkışlarla birlikte ortaya çıkan belirgin bir dağınıklıktır. Geliştirilen kuramlar ne kadar iddialıysa, disiplinin görünümü de o ölçüde parçalanmıştır. Lester Frank Ward’ın “başlangıç aşaması” olarak tanımladığı bu dönem, yalnızca Durkheim, Tarde ya da Comte gibi birkaç figürle sınırlı değildir; tekil açıklama sistemleri, klasik literatürün genelinde farklı biçimlerde sürekli tekrar eder.

Bu bakımdan sosyolojinin erken evresi, herkesin kendi çadırını kurduğu ancak ortak bir kamp alanı oluşturmadığı bir ortama benzer. Her kuramcı, kendi belirlediği temel ilkeyi; taklit, iş bölümü, eylem ya da başka bir kavramı evrensel bir açıklama anahtarı olarak sunmuş ve böylece disiplinin tamamına yayılabilecek ortak bir zemin arayışı büyük ölçüde görünmez kalmıştır. Bu dağınıklık yalnızca kuramsal tercihlerle açıklanamaz. En az teorik ayrışmalar kadar belirleyici olan bir diğer etken, dönemin kurumsal yetersizlikleridir. Sosyoloji, üniversitelerde sınırlı bir yer edinmiş; kurumsal yapıları ve araştırma yöntemleri henüz oluşmamış bir alandır. Ward’ın ifadesiyle bu durum, “her biri kendi alanına kapanmış küçük sistemler”in ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ortak bir kavramsal çekirdek geliştirilemediği gibi, teorisyenler çoğu zaman birbirlerinin çalışmalarından habersiz ya da onlara mesafeli kalmıştır.

Ward’ın on iki sistemlik tasnifi, esasen erken sosyolojideki bu parçalanmış yapıyı haritalandırma girişimidir. Ona göre kurucu figürlerin ortak amacı toplumu açıklamaktır; ancak bu açıklama çoğu zaman iş bölümü, taklit, organizma metaforu ya da tarihsel evrim gibi tekil değişkenlere indirgenir. Bu çerçevelerin her biri sosyolojinin bütününe temsil etmeye aday gösterilmiş; fakat sonuçta hiçbirini diğerlerini kapsayacak kadar esnek olmamıştır.

Bu durum, bir yandan sosyolojinin kavramsal çeşitliliğini artırmış ve disiplini zenginleştirmiştir. Öte yandan kurucu bir bütünlük geliştirme potansiyelini zayıflatmıştır. Bütün bu tablo, tek-ilkecilğin yalnızca bir kuramsal yöntem değil, aynı zamanda disipliner dağınıklığın hem nedeni hem de ürünü olduğunu düşündürür. Bir yandan güçlü teorik hamlelerle sosyolojiyi birleştirme çabası sürdürülmüş; ama bu çabalar, beklenenin aksine, yeni ayrışmalar üretmiştir. Kurumsal eksiklikler de bu bölünmelerin bir araya gelebilmesini daha da güçleştirmiştir. Ward’ın bu dağınıklığa yönelttiği eleştiri, onu geçici bir sorun ya da bir “çocukluk hastalığı” olarak görmenin ötesine geçer. Ona göre söz konusu parçalanma tarihsel bir arıza değil; sosyolojinin kurucu karakterinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Sosyolojinin kuruluş süreci, dolayısıyla yalnızca teorik sistemlerin çatışmasıyla açıklanamaz. Ward’ın *Contemporary Sociology* dizisinde vurguladığı gibi bu erken dönem, aynı zamanda sosyolojiye atfedilen birçok yaklaşımın henüz bilimsel anlamda yerini bulamadığı, hatta konumunu kaybettiği bir epistemik karmaşa evresidir. Disiplinin sınırları belirsizdir; ortak bir dili yoktur. Kavramlar ise çoğu zaman başka bilgi rejimlerinden ödünç alınmış durumdadır. Ward’a göre bu tablo, yalnızca teori içi bir çeşitlilik meselesi değildir. Asıl sorun, sosyolojinin ne olduğunun henüz açık biçimde tanımlanamamış olmasının yanı sıra, ne olmadığının da yeterince ayıklanamamış olmasıdır. Bu nedenle Ward’ın stratejisi hem nettir hem de temkinlidir: sosyolojiyi tanımlamak için

önce onun ne olmadığını ayıklamak gerekir. Bu ayıklama süreci, Ward'ın bilimsel ayrışma mücadelesinin merkezinde yer alır.

Ward'ın ilk olarak hedef aldığı yönelim, *sociology as philanthropy* (filantropi olarak sosyoloji) olarak adlandırdığı, sosyolojiyi bir tür ahlaki müdahale ya da yardım faaliyeti olarak gören yaklaşımlardır. *Contemporary Sociology I*'de bu tür girişimleri şu şekilde sıralar:

“Yoksulların konut sorunları, hayır faaliyetleri, yoksul mahallelere yönelik çalışmalar, kentlerin ihmal edilmiş bölgelerinde yürütülen reform girişimleri ve yerleşim çalışmaları gibi alanlar.” (Ward, 1902a)

Bu tür faaliyetler kuşkusuz toplumsal açıdan değerli olabilir. Ancak Ward'a göre sorun tam da burada başlar: Bu etkinlikler bilimsel açıklamanın yerine geçtiğinde, sosyoloji bilimsel bir analiz disiplini olmaktan çıkar; yerini toplumu iyileştirmeyi hedefleyen etik bir pratik alır. Oysa toplum hakkında bilgi üretmek ile toplumu dönüştürmek aynı şey değildir. Birincisi betimleyici ve analitiktir; ikincisi ise normatiftir. Bu iki alan birbirine karıştırıldığında, bilimsel özerklik zarar görür.

Ward'ın eleştirdiği ikinci temel yönelim, sosyolojinin dinsel ya da teolojik bir çerçeve içinde tanımlanmasıdır. Ward, *Christian sociology* başlığı altında toplanan bu yaklaşımların, toplumsal sorunları bilimsel çözümlemenin konusu olmaktan çıkararak Hristiyan etik ilkeleri doğrultusunda ele alma eğiliminde olduğunu belirtir. Ona göre bu tür yaklaşımlar, sosyolojiyi bağımsız bir bilim alanı olarak kurmak yerine, ahlaki rehberlik ve dinsel normların uygulanmasına indirger. Buradaki temel sorun, sosyolojik açıklama ile dinî-etik yönlendirme arasındaki sınırın bulanıklaşmasıdır. Toplumsal olgular, neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde analiz edilmek yerine, önceden kabul edilmiş ahlaki doğrular ışığında yorumlanır. Oysa Ward'a göre sosyolojinin görevi normatif bir kılavuzluk sunmak değil; toplumsal gerçekliği gözleme dayalı olarak incelemek, düzenlilikleri ortaya koymak ve bu düzenliliklerin nedenlerini açıklamaktır.

Bu nedenle Ward, sosyolojiyi ahlak, din, reformculuk ve idealizm gibi onu kuşatan diğer düşünsel alanlardan ayırarak özgün bir bilimsel disiplin olarak temellendirmeye çalışır. Bu çaba yalnızca teorik bir karşı çıkış değil, aynı zamanda epistemolojik bir inşa sürecidir. Ward'ın bu yönelimlere yönelttiği eleştiriler, dönemin entelektüel ortamına dönük geçici bir müdahalenin ötesinde, sosyolojinin bilimsel karakterini kurmaya yönelik öncü bir girişim niteliği taşır. Çünkü disiplin, ancak bu ayrışma başarıldığında kendi epistemik alanını açık ve tutarlı biçimde çizebilir.

Sosyolojinin erken kurucu döneminde ortaya çıkan temel sorunlardan biri—belki de en görünmez olanı—disiplinin başka bilimlerin gölgesinde tanımlanmasıdır. Lester Frank Ward, *Contemporary Sociology* dizisinde bu duruma açık biçimde dikkat çeker: Sosyoloji, kendi özgül kavramlarını henüz oluşturamadan, kendisini antropolojik gözlemler, biyolojik analogiler, ekonomik sistematikler ya da tarih felsefesinin büyük evrimsel şemaları içinde konumlandırmaya çalışmıştır. Bu tür indirgemeler, sosyolojik düşüncenin bağımsız bir nedensellik alanı geliştirmesini geciktirmiş ve disiplinin epistemik özgüllüğünü sisli bir alanda tutmuştur.

Örneğin; sosyolojiyi antropolojinin bir alt dalı gibi gören erken dönem yaklaşımlar, dikkatlerini genellikle ilkel, vahşi ya da henüz medenileşmemiş olarak sınıflandırılan toplumlara yöneltir. Bu görüşe göre toplumsal hayatı anlamak istiyorsak, önce insanlık tarihinin başlangıcına, daha saf olduğu düşünülen formlara bakmamız gerekir. Sosyolojinin göreviyse bu örneklerden genel kuralları çıkarmaktır; en azından bu görüşün iddiası budur. Ward, bu düşüncenin sunduğu verileri tamamen reddetmez. Antropolojinin sunduğu etnografik zenginliği kabul eder; fakat bu verilerin kendi başına bir sosyoloji oluşturamayacağını da açıkça belirtir. Antropoloji gözlemler sağlar; sosyoloji ise bu gözlemler arasında ilişki kurar. Antropoloji anlatır; sosyoloji sorar. Antropoloji betimler; sosyoloji genelleştirir. Özellikle *antroposociology* adı verilen bir yaklaşımın, Batı Avrupa toplumlarını fiziksel ve zihinsel özelliklerine göre sınıflandırarak sosyolojiyi neredeyse ırksal tipolojiye indirgediği

örnekler, Ward’a göre hem dar bakışlıdır hem de tarihsel açıdan yetersizdir. Eski uygarlıkları açıklamakta başarısız oldukları gibi, toplumsal ilişkilerin çok katmanlı doğasını da göz ardı ederler.

Diğer yaygın bir eğilim, toplumu bir organizma gibi düşünmektir. Comte’un sosyal organizma fikri ve Spencer’ın toplumları yaşayan birer organizma gibi ele alması bu yaklaşımın önünü açar. Lilienfeld ve Schäffle gibi isimler (Ward, 1902a) de bu görüşü daha sistematik hâle getirir. Burada temel fikir, toplumu bir canlı beden gibi okuyarak her bir sosyal kurumu bir organa, her bir işlevi bir biyolojik süreç metaforuna dönüştürmektir.

Fakat bu biyolojik analogi, yüzeyde ikna edici görünse de Ward ve onu izleyen kaynaklara göre ciddi sınırlamalar barındırır. En başta, sosyal organizmanın hangi biyolojik sınıfa ait olduğu bile belirsizdir. Toplum bir tür müdür, bir organizma ailesi mi, yoksa sadece bir metafor mu? Dahası, bu yaklaşım sosyal kurumları biyolojik organlara eşitlemeye başladığında, örneğin borsayı “toplumun kalbi”, parayı “kan hücresi” ya da şirketleri “salgı bezleri” olarak tanımladığında, analogi açıklayıcı olmaktan çok süslü ama boş bir benzetmeye dönüşür. Çünkü toplum, organizmalar gibi somut bir nesne değildir; duyarlılığı yoktur. Onu oluşturan bireylerin toplamından farklı, soyut bir yapıdır. Organizmalarda tepki organizma düzeyindedir; toplumdaysa tepki her zaman birey üzerinden işler. Bu nedenlerle biyolojik indirgemecilik, toplumu açıklamaya çalışırken onu doğrudan yanlış kavrama riskini taşır.

Ekonomi disiplininin gelen bir başka indirgeme biçimi, sosyolojiyi politik ekonominin bir uzantısı olarak görmekte ısrar eder. Maddi üretim, zenginlik, değişim süreçleri toplumsal yaşamın merkezinde yer alır ve dolayısıyla sosyoloji de ekonomik analizle açıklanabilir denir ancak burada yapılan şey, iki farklı düzeyin birbirine karıştırılmasıdır. Ekonomi üretimin nasıl yapıldığıyla ilgilenir; girişimciyi ya da yöneticiyi merkez alır, faydayı çoğu zaman tekil başarı ölçütleriyle tanımlar. Sosyoloji ise başka bir zeminde çalışır. Onun soruları şunlardır: Bu üretim kimleri etkiliyor? Toplumsal ilişkileri nasıl dönüştürüyor? Kimin yararına, kimin aleyhine işliyor?

Ward’ın aktardığı kaynaklara göre politik ekonomi normatif değildir; yalnızca işleyişle ilgilenir. Sosyoloji ise toplumsal süreçlerin anlamına, değerine ve etkisine odaklanır. Bu yüzden sadece üretimi değil, tüketimi de önemser; sadece kârı değil, toplumsal refahı da dikkate alır. Ekonomik yasaların her zaman toplum yararına işlemediğini fark ettiğinde, bu yasaların eleştirisini geliştirmek de sosyolojinin alanına girer. Özetle ekonomi ve sosyoloji kesişebilir; ancak aynı şey değildir.

Bir diğer eğilim, sosyolojiyi tarih felsefesinin modern bir formu olarak görür. Comte’un *Positive Philosophy*’deki (1855) sosyal dinamikler kuramı ve üç hâl yasası, tarihsel evrimin aşamalı bir gelişme çizgisi sunduğu fikrine dayandığı için, bu görüşe dayanak olarak gösterilir. Paul Barth (1897’den akt: Ward, 1902a) gibi isimler sosyoloji ile tarih felsefesi arasında neredeyse hiçbir fark görmez: adlandırmalar değişmiştir, içerik aynıdır. Ward’a göre bu yaklaşım hem indirgemeci hem de metodolojik olarak sorunludur. Tarde, Comte’un yaptığı şeyin sosyoloji değil, tarih felsefesi olduğunu söylese de eleştirmenler Comte’un yalnızca geçmişi değil, toplumsal düzeni ve değişimi birlikte ele aldığını hatırlatır. Ancak bu durum, sosyolojinin tarih felsefesiyle özdeşleştirilmesini haklı kılmaz. En büyük fark şuradadır: Tarih felsefesi çoğu zaman dedüktif çalışır; büyük şemalar kurar, geçmişe açıklayıcı anlatılar sunar. Sosyoloji ise tümevarımsaldır; ampirik gözleme dayanır, olgulardan yola çıkar, genellemelerini sahadan toplar. Lubbock’un dediği gibi savaşlar, kazalar ve hanedan değişiklikleri tarihin konusudur; sosyoloji ise eğitimi, sağlığı, yoksulluğu ve gündelik hayatın örgüsünü çalışır. Fouillée’nin ifadesiyle ise sosyoloji, diğer sosyal bilimlerden ışık alır ama onlara yönetsel bir birlik kazandıran bağımsız bir bilimdir (Akt: Ward, 1902a).

Ward’ın bu eleştirileri, sosyolojinin neden ayrı bir bilim olarak konumlandırılması gerektiğini temellendirmeye yöneliktir. Sosyoloji, tarih, antropoloji, biyoloji ve ekonomi gibi alanlardan veri alır ve onlarla etkileşim kurar; ancak bu disiplinlerin yerine geçmez ve onların yaptığı işi tekrar etmez.

Sosyolojinin özgün görevi, toplumsal olguları yalnızca betimlemek değil, bu olgular arasındaki ilişkileri, düzenlilikleri ve nedensel bağları ortaya koymaktır. Bu yönüyle sosyoloji, ikincil bilimlerin ürettiği verileri kendi ilkeleri, kendi yöntemi ve en önemlisi kendi soruları doğrultusunda yeniden işleyen *constructive* (yapıcı) bir bilim olarak tanımlanır.

Sosyolojinin erken teorik tarihinde sıkça karşılaşılan temel yanlışlardan biri, onu yalnızca olguların betimlenmesiyle sınırlı bir alan olarak görmektir. Bu yaklaşım, sosyolojiyi olanı gözlemleyen, kaydeden ve sınıflandıran bir etkinliğe indirger. Oysa Ward'a ve dönemin eleştirel kaynaklarına göre bilim, olguların basitçe yan yana dizilmesiyle değil, bu olgular arasında anlamlı ilişkiler kurulabildiği ölçüde bilimsel nitelik kazanır. Aksi hâlde veri birikimi artar; fakat bilgi üretimi durur. Ward'a göre yalnızca olguları toplayan bir sosyoloji, giderek ağırlaşan ancak ilerleyemeyen bir yapı üretir. Gözlemler çoğalır; ancak bu birikim genellemelere dönüşmediği sürece, araştırmacının düşünsel hareket alanı daralır ve kavramsal soyutlama becerisi veri yığınının altında ezilir. Üstelik bu gözlemler her zaman güvenilir de değildir. Seyahat anlatıları, gözlem günlükleri ve halkbilimi çalışmaları çoğu zaman yanlış, eksik ya da kimi durumlarda uydurma bilgiler içerebilir. Bu nedenle Ward'ın vurgusu nettir: sosyoloji ham olgudan çok doğrulanmış gerçeğe ihtiyaç duyar ve bu gerçek ancak yorum, ilişkilendirme ve kuramsal yapılandırma yoluyla açığa çıkar (Ward, 1902a).

Bu çerçevede Ward, betimleyici sosyoloji olarak adlandırılan yaklaşımın, Le Play okulu gibi bazı istisnalar dışında, çoğunlukla sosyolojinin değil, etnografi ya da antropolojinin alanına girdiğini savunur. İlkel topluluklara ilişkin ayrıntılı betimlemeler kuşkusuz değerli veriler sunar; ancak bu veriler yalnızca arşiv niteliğinde tutulduğunda sosyoloji giderek bir toplum envanterine, yani hareketsiz bir bilgi deposuna dönüşür. Oysa disiplinin temel hedefi, verileri biriktirmek değil; bu veriler arasındaki anlamı açığa çıkaran bir açıklama sistematizi geliştirmektir. Tam da bu noktada Ward'ın yapıcı bilim anlayışı devreye girer. Ward için sosyoloji, yalnızca olguları sıralayan değil; onları yorumlayan, genelleleyen ve yapılandıran bir disiplindir. Sosyolog, veri toplayan bir teknisyen olmaktan çok, veriler üzerinden düşünce kuran ve kuramsal inşa gerçekleştiren bir figürdür. Bu anlamda sosyoloji sentetik bir bilimdir ve sentez üretir. Ancak bu sentez, her şeyi kapsayan soyut bir üst-anlatı değil; sahadan gelen ampirik verilerin tutarlı bir akıl yürütme süreciyle işlendiği kuramsal bir yapılandırmadır. Güçlü bir tümevarım, sağlam bir tüm dengelimle tamamlanır (Ward, 1902a).

Ward'ın önerdiği modelde sosyolog, etnografi, tarih, demografi ve istatistik gibi alanlardan gelen verileri yalnızca devralmaz; onları yeniden işler, sınıflandırır ve düzenler. Bu veriler sosyolojinin ham malzemesidir; ancak yapının kendisi değildir. Malzeme taşır; yapı kurar. Bu nedenle sosyoloji, diğer bilimlerden ışık alırken aynı zamanda onlara geri ışık yansıtan bir merkez bilim olarak konumlanır. Ward'a göre sosyoloji, bilgiyi yalnızca tüketen değil; onu yeniden dağıtan ve daha üst düzeyde anlamlandıran bir disiplindir. Bu bağlamda Ward'ın vurguladığı önemli bir husus da şudur: tüm bilimler, doğaları gereği uzun bir analitik aşamadan geçer. Bu aşamada kavramlar ayrıştırılır, yöntemler sınanır ve tanımlar tartışılır. Sosyoloji de bu süreci yaşamaktadır; ancak henüz sentez aşamasına tam olarak ulaşmamıştır. Bireysel sosyologlar çoğu zaman kendi fikirlerini geliştirir; fakat bu fikirlerin ortak bir çerçevede karşılaştırılması, ilişkilendirilmesi ve sonunda sentezlenmesi gerekir. Ward'ın yapıcı bilim anlayışı, tam da bu sentez hedefini işaret eder. Sosyoloji, olgu yığımından tutarlı bir kuram sistemi çıkarabildiği; farklı disiplinlerden gelen verileri kendi kavramsal evreninde yeniden şekillendirebildiği ve açıklamaları birbiriyle ilişkilendirebildiği noktada, gerçek anlamda bilimsel bir statü kazanır. Bu aşamada disiplin, nihayet bağımsız bir bilim hâline gelir.

Ward'ın sosyolojiyi konumlandırma biçimi, yalnızca eleştirel bir dışlama süreci değil, aynı zamanda kurucu bir öneridir. Antropolojiye, biyolojiye, politik ekonomiye veya tarih felsefesine yapılan indirgemeler ya da sosyolojinin yalnızca olguların betimlenmesine indirgenmesi, ona göre yalnızca disiplinin yanlış konumlandırmalarını değil, aynı zamanda ne olması gerektiğine dair imkânları da açığa çıkarır. Bu hatalı yönelimler, sosyolojinin kendine özgü bir açıklama düzeyi inşa etmesi gerektiğini görünür kılar (Ward, 1902a). Bu çerçevede Ward, sosyolojiyi diğer disiplinlerin uzantısı

ya da türevi olmaktan çıkararak, onların sağladığı verileri işleyen, ilişkilendiren ve daha yüksek bir düzeyde bütünleştiren yapıcı ve koordinatif bir bilim olarak tanımlar. *Nitekim Contemporary Sociology* dizisinde bu yaklaşımı açık biçimde ifade eder: Sosyoloji, “çeşitli sosyal bilimlerin elde ettiği sonuçların koordinasyonudur.” Bu tanım, sosyolojinin yalnızca başka alanlardan bilgi alan bir disiplin değil; bu bilgileri yeniden düzenleyen, sentezleyen ve üst düzeyde kavramsallaştıran bir yapı olduğunu ortaya koyar.

4. KURUCU DÖNEMDEN GÜNÜMÜZE: TEORİK VE METODOLOJİK DÖNÜŞÜMLER

4.1. Tek-İlke Sistemlerinden Teorik Plüralizme

Sosyolojinin kurucu evresi, toplumsal olguları açıklamak amacıyla tek bir temel ilkeye dayalı kuramsal sistemlerin ön planda olduğu bir dönemdi. Durkheim’ın iş bölümü ve dayanışma kavramsallaştırması, Tarde’ın taklit yasası ya da Comte’un üç hâl yasası gibi yaklaşımlar, toplumsal düzeni anlamlandırma çabasında güçlü teorik çerçeveler üretmiş olsa da Ward’ın da vurguladığı gibi, bu sistemlerin hiçbiri sosyal gerçekliğin bütününe kuşatabilecek bir kapsam sunmuyordu. On dokuzuncu yüzyılın doğa bilimlerinden beslenen pozitivist bilim anlayışı, sosyal bilimlerde de *tek yasa* arayışını teşvik etmiş; bu durum sosyolojik açıklamaları dar bir nedensellik çerçevesine sıkıştırma riskini beraberinde getirmiştir. Bu yönüyle kurucu dönemin tek-ilkeci sistemleri, Ward’ın eleştirdiği indirgemeci açıklama mantığının tarihsel örnekleri olarak okunabilir.

Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren sosyoloji, bu monist açıklama girişimlerinden giderek uzaklaşarak çoklu açıklama biçimlerinin bir arada var olabildiği teorik bir plüralizme yönelmiştir. Feminist teori, postkolonyal kuram, queer teori, aktör-ağ yaklaşımı, kültürel sosyoloji ve analitik sosyoloji gibi yaklaşımlar, artık tek bir kuramsal merkez etrafında örgütlenmeyen, çok katmanlı bir teorik evrenin oluşmasına imkân tanımıştır. Bu dönüşüm, erken dönemin kuramsal dağınıklığıyla yüzeysel bir benzerlik taşısa da teoriler arası dışlayıcılığın yerini bilinçli ve yapısal bir çoğulluğun alması bakımından önemli bir kırılmayı temsil eder. Günümüz sosyolojisi, artık farklı toplumsal dinamikleri eş zamanlı olarak açıklamaya çalışan; birbirini dışlamayan, aksine etkileşim içinde var olan kuramsal yaklaşımların alanı hâline gelmiştir.

4.2. Bilim, Veri ve Disipliner Sınırlar: Süreklilikler ve Gerilimler

Ward, sosyolojinin zaman içinde olgunlaşarak kapsamlı bir teorik senteze ulaşacağına inanıyordu. Ona göre disiplin, farklı kuramsal akarsuların giderek birleştiği ve sonunda tek bir büyük nehre dönüştüğü bir koordinasyon aşamasına varmalıydı. Bu beklenti, Comte’un pozitif bilim anlayışıyla ve daha sonraki dönemde Parsons’ın (1951) sistem kuramıyla benzer bir bütünleştirici mantığı paylaşır. Nitekim Parsons’ın *AGIL* modeli (*Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency*), sosyolojik teoriyi ortak bir çerçeve altında toplama çabasının en sistematik örneklerinden biri olarak okunabilir.

Ancak sosyolojinin sonraki gelişimi, bu tür bütünleştirici beklentilerin gerçekleşmesinden ziyade, teorik çoğulluğun kalıcılaştığı bir yöne evrilmiştir. Giddens’in (1984) yapılaşma kuramı ya da Bourdieu’nün (1977) habitus ve alan modeli gibi girişimler yeni açıklama çerçeveleri üretmiş olsa da disiplin içinde birleştirici bir çatı kurmaktan çok farklılaşmayı derinleştirmiştir. Benzer biçimde güncel meta-teorik yaklaşımlar—analitik sosyoloji (Hedström, 2005), eleştirel realizm (Bhaskar, 1979), postyapısalcılık (Foucault, 2008) veya aktör-ağ kuramı (Latour, 2005) gibi tek bir büyük sentez hedefi taşımamakta; aksine çoğulluk, yerellik ve açıklayıcı mekanizma vurgusunu merkeze almaktadır.

Bu nedenle Ward'ın “tek büyük akarsu” metaforu, günümüzün çok merkezli sosyolojisi içinde büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiş görünmektedir. Sosyoloji, birleşik bir teoriye doğru ilerlemektense, birbirine temas eden fakat birleşmeyen kuramsal kolların oluşturduğu bir delta yapısına dönüşmüştür. Bu dönüşüm bir yandan disiplinin olgunlaştığını düşündürürken, öte yandan disiplinler sınırlar, yöntemsel yönelimler ve açıklama düzeyleri arasındaki gerilimlerin kalıcılığına işaret eder.

Ward, sosyolojiyi ideolojik eğilimlerden arındırma çabasını -izm ile -oloji ayırımına dayandırmış ve sosyolojinin bilimsel statüsünü koruması için ideolojik programlardan bağımsız olması gerektiğini savunmuştur. Bu görüş, Weber'in değer yargılarından arınmış bilim anlayışıyla ve Durkheim'ın sosyolojik olguları normatif etkilerden ayırma fikriyle önemli ölçüde paralellik gösterir. Ne var ki 20. yüzyılın sonlarından itibaren *feminist epistemoloji*, *eleştirel kuram*, *postkolonyal düşünce* ve *queer teori*, bilginin konumlanmış ve tarihsel-politik bir niteliği olduğunu vurgulayarak “nötr bilim” iddialarına itiraz etmiştir. Haraway (1988) ve Harding (1986) gibi düşünürler, bilginin üretildiği bağlamlardan bağımsız olamayacağını savunmuşlardır. Bu gelişmeler, Ward'ın bilimsel özerklik fikrini tümüyle geçersizleştirmemiştir ancak özerkliğin artık siyasal ve tarihsel bağlamlardan bütünüyle bağımsız bir nesnellik olarak savunulamayacağını göstermiştir. Disiplin içinde konumlanmış bilginin kaçınılmazlığı kabul edilse de açıklama ilkeleri ve yöntemsel tutarlılık arayışı sürmektedir. Bu durum, bilim-ideoloji geriliminin, Ward'ın döneminde olduğu gibi bugün de sosyolojinin çekirdek sorunlarından biri olmaya devam ettiğini gösterir.

Ward'ın Spencer'a yönelttiği temel eleştirilerden biri, betimleyici sosyolojinin açıklayıcı bir bilim olamayacağı yönündeydi. Olguların toplanması, sınıflandırılması ve istiflenmesi tek başına bilimsel bir faaliyet değildir; çünkü bilim, olgular arasındaki ilişkilere dair kurulan rasyonel açıklamalarda ortaya çıkar. Bu görüş, dijital çağın veri bolluğu içinde yeniden güncellik kazanmıştır: büyük veri analitiği, sosyal medya çalışmaları ve algoritmik sistem analizleri gibi alanlarda veri toplama, giderek kendi başına bir amaç hâline gelebilmektedir. Buna karşılık *sosyal ağ analizinden* (Wasserman & Faust, 1994), *dijital etnografiye* (Hine, 2000), *algoritmik yönetimden* (Beer, 2019) *platform sosyolojisine* (Van Dijck et al., 2018) uzanan çağdaş yönelimler, verinin ancak ilişkisel düşünceyle anlam kazandığını yeniden görünür kılmaktadır. Ward'ın sosyolojiyi bir ilişkiler bilimi olarak tanımlaması (1902a) bu bağlamda bugün de geçerliliğini sürdürmektedir. Veri tek başına anlam üretmez; açıklama, verilerin mantıklı biçimde ilişkilendirilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla dijital çağda Ward'ın “veri çokluğu açıklamanın yerine geçemez” uyarısı (1902a) daha da belirginleşmektedir.

Kurucu dönemde sosyolojinin temel sorunu, başka disiplinler arasında bir yere oturtulamamış olmasıydı. Antropoloji, biyoloji, ekonomi ve tarih felsefesi gibi alanların epistemolojik gölgesinde şekillenen sosyoloji, bu alanların kavramsal kalıplarına indirgenme riski taşıyordu. Ward'ın bu indirgemeciliğe karşı geliştirdiği eleştiriler, sosyolojinin bilimsel özerklik kazanma sürecinde önemli bir eşikti. Bugün ise ters yönde bir dinamik öne çıkmaktadır: sosyoloji sınırlarını genişlettikçe diğer alanlarla iç içe geçmekte ve bu iç içelik, disiplinin özgünlüğünü tartışmalı hâle getirebilmektedir. *Bilim ve teknoloji çalışmaları*, *medya çalışmaları*, *çevre sosyolojisi* ve *veri bilimi* gibi alanlar, sosyolojik düşünceyi kendi bünyelerinde yeniden biçimlendirirken disiplinin sınırlarını da aşındırmaktadır. Sosyoloji artık sabit ve ayrı bir alan olmaktan çok, farklı bilgi alanlarıyla kesişen bir ağ şeklinde işlemektedir. Abbott'un (2010) *fraktal ayrışma* kavramı bu durumu açıklamak için elverişlidir: disiplinler artık homojen yapılar değil, kendi içlerinde çoklu bilgi eksenlerine sahip katmanlı oluşumlardır.

Kurucu dönemden bugüne uzanan bu dönüşüm, sosyolojinin ne tamamen kapalı sistemlere dayalı monizmlere geri dönebildiğini ne de sınırsız bir çoğulluğun belirsiz akışına bütünüyle teslim olduğunu göstermektedir. Ward'ın teorik eleştirileri ve metodolojik müdahaleleri, günümüz sosyolojisinde hâlâ yankı bulmaktadır. Veri-teori ilişkisi, bilim-ideoloji ayrımı, disiplinler özerklik, bütünleşme beklentileri ve açıklama modellerinin çeşitliliği, sosyolojik düşüncenin hem sürekliliğini

hem de dönüşümünü birlikte taşır. Bu nedenle sosyolojinin güncel konumunu anlamak, yalnızca bugünkü kuramsal yönelimlere değil, Ward'ın kurucu mirasına da dikkatle bakmayı gerektirir.

5. SONUÇ

Bu çalışma, sosyolojinin kurucu dönemine Lester Frank Ward'ın özgün bakış açısı üzerinden yaklaşarak, disiplinin neden parçalı bir yapı içinde geliştiğini ve bu parçalanmışlığın günümüzde nasıl çok yönlü bir çoğulluğa dönüştüğünü tartışmıştır. Durkheim'ın *iş bölümü*, Tarde'ın *taklit yasası*, Comte'un *evrimci modeli* ve Spencer'ın *organizmacı metaforları* gibi tek-ilke temelli yaklaşımlar, toplumsal gerçekliği açıklama iddiasıyla ortaya çıkmış; ancak sosyolojiyi dar bir açıklama eksenine sıkıştırmıştır. Ward'ın müdahalesi bu noktada belirleyicidir: Ona göre temel sorun, sosyolojinin yalnızca ne olduğunun değil, ne olmadığının da yeterince netleştirilememiş olmasıdır. Disiplinin reformcu iyilik hareketleriyle karıştırılması, başka bilimlere indirgenmesi ya da yalnızca veri biriktiren bir faaliyet olarak görülmesi, sosyolojinin özgün kavramsal düzlemini kurmasını geciktirmiştir.

Ward'ın önerisi yalın ama kapsamlıdır: Sosyoloji, toplumsal olguları yalnızca betimleyen değil, bu olgular arasındaki ilişkileri, etkileşimleri ve düzenlilikleri açıklayan bir bilim olmalıdır. Bugün gelinen noktada bu yaklaşımın izleri, pek çok çağdaş sosyolojik yönelimde görülebilir. İlişkisel sosyoloji, mekanizma-temelli açıklamalar, ağ analizleri ve dijital sosyolojinin altyapı odaklı çalışmaları, Ward'ın ilişki-merkezli ve açıklayıcı bilim anlayışıyla güçlü bir paralellik taşımaktadır.

Yukarıda tartışıldığı üzere, kurucu dönem ile günümüz sosyolojisi arasında üç temel hatta süreklilik ve kırılma birlikte ilerlemektedir. İlk olarak, kurucu dönemin teorik dağınıklığı zamanla çoğul ve merkezsiz bir teorik plüralizme dönüşmüştür. Erken dönemde birbirini dışlayan kuramsal sistemler daha baskınken, bugün feminist kuramdan postkolonyal yaklaşımlara, kültürel sosyolojiden analitik açıklamalara kadar pek çok teori bir arada ve etkileşimli biçimde varlığını sürdürebilmektedir.

İkinci olarak, Ward'ın bilim-ideoloji ayrımı günümüzde daha yoğun biçimde sorgulansa da tümüyle geçerliliğini yitirmiş değildir. Feminist ve postkolonyal epistemolojiler, bilginin nötr olmadığını vurgularken bile, sosyolojik açıklamanın belirli analitik ilkelere dayanması gerektiği fikrini bütünüyle terk etmezler. Üçüncü eksen ise betimleyici sosyoloji eleştirisinin dijital çağda yeniden güncel hâle gelmesidir. Veri bugün sınırsız biçimde üretilebilmekte; ancak veri bolluğu tek başına açıklamanın yerini alamamaktadır. Ward'ın bir asır önce işaret ettiği gibi, belirleyici olan verinin kendisi değil, onun nasıl ilişkilendirildiği ve nasıl yapılandırıldığıdır.

Bu bulgular, sosyolojinin geleceğine ilişkin üç temel çıkarıma işaret etmektedir. Birincisi, Ward'ın öngördüğü tekil bir büyük teoriye yönelmek yerine, sosyoloji çok kanallı bir delta gibi farklı yönlerde akmaya devam edecektir. Bu durum bir zayıflık değil, karmaşık toplumsal gerçekliği kavramanın zorunlu bir sonucudur. İkincisi, sosyoloji artık sınırlarını sıkı biçimde koruyan kapalı bir disiplin değil; bilim ve teknoloji çalışmaları, medya çalışmaları, çevre sosyolojisi, dijital kültür ve veri bilimi gibi alanlarla iç içe geçmiş bir bilgi ağıdır. Üçüncü ve en belirleyici nokta ise sosyolojiyi hâlâ bir arada tutan ortak zeminin, Ward'ın erken dönemde vurguladığı gibi, toplumsal gerçekliği ilişkiler, etkileşimler, mekanizmalar ve yapısal düzenlilikler üzerinden açıklama çabası olmasıdır.

Sonuç olarak sosyolojinin tarihsel gelişimi doğrusal bir ilerleme değil; katman katman açılan, çoğullaşan ve sınırlarını sürekli yeniden tanımlayan bir süreçtir. Ward'ın katkısı, yalnızca kurucu dönemin teorik açmazlarını görünür kılmakla sınırlı değildir; aynı zamanda günümüz sosyolojisinin çoğul, ilişkisel ve geçirgen karakterini erken bir aşamada sezmiş ve kavramsallaştırmıştır. Bu nedenle

kurucu döneme geri dönmek, yalnızca geçmişini anlamaya değil, sosyolojinin geleceğini düşünmeye de imkân tanır.

KAYNAKÇA

- Abbott, A. (2010). *Chaos of disciplines*. University of Chicago Press.
- Beer, D. (2019). The social power of algorithms. In *The social power of algorithms* (pp. 1–13). Routledge.
- Bhaskar, R. (1979). *The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences*. Routledge.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Comte, A. (1855). *The positive philosophy of Auguste Comte*. C. Blanchard.
- Foucault, M. (2008). panopticism" from" discipline & punish: The birth of the prison. *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts*, 2(1), 1–12.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Univ of California Press.
- Giddings, F. H. (1896). *The principles of sociology: An analysis of the phenomena of association and of social organization*. Macmillan.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harding, S. G. (1986). *The science question in feminism*. Cornell University Press.
- Hedstrom, P. (2005). *Dissecting the social: On the principles of analytical sociology*. Cambridge University Press.
- Hine, C. M. (2000). *Virtual ethnography*. Available at: <https://www.torrossa.com/gs/resourceProxy?an=4913900&publisher=FZ7200>, Erişim Tarihi: 11.12.2025.
- Latour, B. (with Internet Archive). (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford ; New York : Oxford University Press.
- Mannheim, K. (1991). *Ideology and utopia*. Routledge.
- Pareto, V. (1935). *The mind and society* (Vol. 1). Рипол Классик.
- Park, R. E., Burgess, E. W., & McKenzie, R. D. (1925). *The City Chicago*. Univ. Press, Chicago.
- Parsons, T. (with University of California Libraries). (1951). *The social system*. Glencoe, Ill. : Free Press.
- Schopenhauer, A. (1886). *The world as will and idea* (Vol. 22). Trübner & Company.
- Simmel, G. (1950). *The sociology of georg simmel* (Vol. 92892). Simon and Schuster.

- Small, A. W., & Vincent, G. E. (1894). *An introduction to the study of society*. American Book Company.
- Sorokin, P. (1985). *Social and cultural dynamics: A study of change in major systems of art, truth, ethics, law and social relationships*. Routledge.
- Spencer, H. (1896). *The Principles of Sociology: 3* (Vol. 8). Williams & Norgate.
- Sumner, W. G. (with Robarts - University of Toronto). (1906). *Folkways, a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals*. Boston, Ginn.
- Tönnies, F. (1887). *Community and society*. Transaction Publishers.
- Van Dijck, J., Poell, T., & De Waal, M. (2018). *The platform society: Public values in a connective world*. Oxford university press.
- Von Leibniz, G. W. F. (1996). *Leibniz: New essays on human understanding*. Cambridge University Press.
- Ward, L. F. (1902a). Contemporary Sociology. *American Journal of Sociology*, 7(4), 475–500. <https://doi.org/10.1086/211077>
- Ward, L. F. (1902b). Contemporary Sociology. II. *American Journal of Sociology*, 7(5), 629–658. <https://doi.org/10.1086/211087>
- Ward, L. F. (1902c). Contemporary Sociology. III. *American Journal of Sociology*, 7(6), 749–762. <https://doi.org/10.1086/211105>
- Ward, L. F. (1903). Pure Sociology (Book Review). *The Monist*, 13, 629.
- Wasserman, S., & Faust, K. (1994). *Social network analysis: Methods and applications*.
- Weber, M. (1922). *Economy and society: A new translation*. Harvard University Press.

BÖLÜM 4

İSLAM DEVLETİNİN İMKANI VE GEREKLİLİĞİ BAĞLAMINDA İKİ TEORİ: WAEI HALLAQ'IN İMKÂNSIZLIK TEZİ VE POST-İSLAMCI YAKLAŞIMIN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Hamit AKTÜRK¹

¹ Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD Din Sosyolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi, akturkhamit@gmail.com, Orcid: 0000-0002-4682-0296

Giriş

Modern siyasal düşünce tarihinin en tartışmalı ve karmaşık başlıklarından biri, modern ulus devlet formu ile İslami yönetim ilkeleri arasındaki ontolojik ve yapısal ilişkidir. Özellikle 20. yüzyıl boyunca Müslüman toplumların siyasal, ekonomik ve kültürel krizlerine bir çözüm arayışı olarak yükselen "İslam devleti" ideali, günümüzde hem teorik hem de pratik düzlemde ciddi bir sorgulamaya tabi tutulmaktadır. Bu çalışma, söz konusu ideali "imkân" ve "gereklilik" kavramları ekseninde ele alarak, modern çağda bir İslam devletini imkansız gören Wael Hallaq ile gereksiz olarak değerlendiren Asef Bayat'ın Post-İslamcılık teorisini karşılaştırmalı bir analize tabi tutmayı amaçlamaktadır.

Modern çağda bir İslam devletinin "imkânı" sorunu, öncelikle modern devletin mahiyetiyle ilgilidir. Siyaset teorisi, din ve hukuk sosyolojisi literatüründe modern devlet, yalnızca teknik bir idari mekanizma olarak değil; kendi epistemolojisi, ahlaki öncelikleri ve egemenlik anlayışı olan özgün bir metafizik yapı olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda Wael Hallaq, "İslam devleti" kavramını, modern devletin Avrupa merkezli tarihsel kökenleri ve İslam'ın ahlaki/hukuki yapısı arasındaki uyumsuzluk nedeniyle "imkânsız" ve kendi içinde çelişkili, anakronik bir tamlama olarak değerlendirmektedir. Hallaq'a (2019) göre modern devletin yasa tekelciliği, bürokratik rasyonalitesi ve ulusal özne üretimi, İslam'ın toplumsal tabandan beslenen ve ahlaki bütünlüğe dayalı yönetim paradigmasıyla yapısal bir farklılık içerisinde.

İslam devletinin "gerekliliği" ve uygulanabilirliği tartışması, İslamcı hareketlerin pratik deneyimleri üzerinden şekillenen sosyolojik bir boyuta sahiptir. 1990'lar sonrasında İslamcı siyasetin yaşadığı kurumsal ve toplumsal krizler, "Post-İslamcılık" olarak adlandırılan yeni bir yönelimi doğurmuştur. Bu teori, İslam devleti idealinin modern koşullar altında devlet merkezli bir projeden; bireysel haklara, çoğulculuğa ve sivil alana odaklanan demokratik bir arayışa evrildiğini savunmaktadır. Post-İslamcı yaklaşıma göre "gereklilik", artık şeriatın totaliter bir devlet aygıtıyla uygulanması değil, İslami etik referansların demokratik bir kamusal alanda varlık göstermesi şeklinde yeniden tanımlanmaktadır.

Bu metin, İslam devletinin bu çağdaki durumunu iki temel hat üzerinden tartışmaya açacaktır: Birinci hat, Hallaq'ın modern devletin "metafiziği" ve İslam ile ontolojik uyumsuzluğu üzerine kurduğu teorik imkânsızlık tezini incelemektedir. İkinci hat ise, Post-İslamcılık literatürünün, İslam devletini tarihsel ve siyasal bir dönüşüm süreci olarak okuyan, devleti reddetmek yerine dönüştürmeyi ve demokratikleştirmeyi öneren yaklaşımını ele almaktadır. Sonuç olarak çalışma, modernitenin dayattığı siyasal formlar karşısında Müslüman toplumların "İslam devleti" arayışının, ontolojik bir imkânsızlık ile pragmatik bir dönüşüm ve gereklilik arasında nasıl bir seyir izlediğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Araştırmanın Önemi

Bu çalışma, modern siyasal düşünce tarihinin en çetrefilli sorunlarından biri olan "İslam devleti" tartışmasını, literatürün iki baskın ve görece karşıt kutbu olan Wael Hallaq'ın "İmkânsız Devlet" tezi ile Asef Bayat'ın öncülük ettiği "Post-İslamcılık" teorisi üzerinden ele almaktadır. Araştırmanın önemi, öncelikle modern ulus devlet formu ile İslami siyasal talepler arasındaki ilişkiyi tek boyutlu bir uyum ya da çatışma ekseninden çıkarıp; "imkân" ve "gereklilik" kavramları üzerinden ontolojik ve sosyolojik derinliğe sahip bir zemine taşımasından kaynaklanmaktadır.

Wael Hallaq'ın teorisinin bu araştırma için taşıdığı kritik önem, modern devlet tartışmalarını teknik bir yönetim biçimi analizinden çıkarıp, devletin metafiziğine ve epistemolojik kökenlerine odaklanan felsefi bir sorgulamaya dönüştürmesinde yatmaktadır. Hallaq, İslam devletini sadece zor bir siyasal proje olarak değil, modern devletin egemenlik mantığı ve hukuk

tekeli ile İslam'ın ahlaki/kozmetik yapısı arasındaki "ontolojik uyumsuzluk" nedeniyle imkânsız bir vaka olarak tanımlar. Bu yaklaşım, literatürde modern devletin tarafsız bir araç olduğu varsayımını yıkarak, İslamcı siyasetin neden yapısal bir paradoks içinde olduğunu açıklamakta özgün bir teorik çerçeve sunmaktadır. Dolayısıyla Hallaq'ın analizi, İslam devleti tartışmasının "imkân" boyutunu anlamlandırmak adına vazgeçilmez bir teorik zemin oluşturur.

Buna karşın, Post-İslamcılık teorisi, İslam devleti idealinin "gereklilik" boyutunun, katı bir şeriat devleti talebinden; haklar, özgürlükler ve sivil toplum eksenli demokratik bir arayışa nasıl evrildiğini sosyolojik verilerle ortaya koymaktadır. Post-İslamcılığın araştırmaya kattığı değer, "imkânsızlık" tezine hapsolmak yerine, Müslüman toplumların moderniteyle kurduğu pragmatik ilişkiyi ve devlet merkezli dindarlıktan toplum merkezli ahlaki duruşa geçişi açıklayabilme kapasitesidir.

Bu iki teoriyi karşılaştırmalı olarak ele almanın önemi ise, İslam devleti tartışmasındaki teorik ideal ile pratik gerçeklik arasındaki gerilimi bütüncül bir şekilde görebilme imkânı sunmasında yatmaktadır. Hallaq'ın yaklaşımı "ontolojik reddiye" üzerinden modern devletin yapısal sınırlarını çizerken; Post-İslamcılık "tarihsel adaptasyon" üzerinden siyasal alanın dönüştürülebilirliğini savunur. Bu karşılaştırma, "Modern çağda Müslüman özne siyasal varlığını ontolojik bir direnişle mi, yoksa demokratik bir sentezle mi sürdürmelidir?" sorusunu gündeme getirmektedir. Sonuç olarak bu araştırma, imkân ve gereklik kavramları ekseninde, modernitenin dayattığı siyasal formlar karşısında İslam'ın ahlaki ve siyasal geleceğine dair yürütülen tartışmalara çok katmanlı bir perspektif kazandırmayı hedeflemektedir.

Literatür Değerlendirmesi

Hallaq'ın modern devlet eleştirisi hem İslam araştırmalarında hem de siyaset teorisinde geniş bir tartışma alanı doğurmuştur. Aydın (2016), Hallaq'ın modern hukuku rasyonalite, egemenlik ve ahlaki özerklik iddiaları üzerinden okuyan yaklaşımını post-kolonyal bir eleştiri olarak sınıflandırır. March (2015) ise Hallaq'ın modern devleti evrensel bir fenomen olarak değil, Avrupa modernitesinin tarihsel bir ürünü olarak kavramsallaştırmasının altını çizerek, onun devleti yalnızca teknik değil varoluşsal bir rejim olarak gördüğünü vurgular. Bu okumaya karşılık Ahmed (2017) ve Turner (2018), Hallaq'ın modern devleti aşırı bütüncü ve "tekil bir model" olarak sunduğunu, bu nedenle modern devlet çeşitliliğini yeterince hesaba katmadığını ileri sürer.

Hallaq'ın modern devletin "İslamileşmesinin imkânsızlığı" tezi siyaset teorisinde de derin yankı bulmuştur. Ona göre modern devlet, egemenliği merkezileştirmesi ve bireyi bürokratik rasyonalite aracılığıyla dönüştürmesi nedeniyle İslam ile yapısal olarak bağdaşmaz. Mahmood (2016), bu yaklaşımı modern egemenliği disipliner bir mekanizma olarak okuyan post-kolonyal bir çerçeveye yerleştirir. Buna karşın Brown (2017), modern devletin yalnızca baskıcı değil aynı zamanda müzakereci ve çok katmanlı bir yapı olabileceğini belirterek Hallaq'ın tipolojisinin özellikle demokratik devlet modellerinde sınırlı kaldığını ifade eder. Bülbül (2022) ise, Hallaq'ın küreselleşmeye ideolojik yaklaştığını ve sosyalist retorikleri tekrarladığını söyler.

Hallaq'ın analizleri İslamcılık literatüründe de güçlü bir kırılma yaratmıştır. Ayoob (2018), modern devlette İslamcılığın yapısal sınırlarını açıklamada Hallaq'ın çerçevesinin yararlı olduğunu savunur. Bununla birlikte Abu-Rabi' (2016), modern devletin mutlak biçimde "imkânsız" ilan edilmesinin İslamcı hareketlerin pratikte geliştirdiği kurumsal deneyimleri göz ardı ettiğini ileri sürerek yaklaşımın aşırı determinizme dayandığını belirtir. Knysh (2017), Hallaq'ın ahlâk vurgusunu İslami gelenekle modern etik tartışmaları arasında kurulan bütüncül bir köprü olarak değerlendirirken; Al-Azmeh (2015), ahlâk anlayışının tarihsel bağlamdan yeterince beslenmediğini savunur.

Post-İslamcılık literatürü ise kavramın tanımı, kapsamı ve analitik gücü üzerine yoğun tartışmalar üretmiştir. Bayat (2007, 2016) post-İslamcılığı bireysel özgürlük, çoğulculuk ve ahlaki kamusalılık üzerinden okurken; Roy (2015, 2016) kavramı küreselleşmenin zorunlu sonucu olarak değerlendirir. Dağı (2016), post-İslamcılığı, Türkiye'deki İslamcı hareketin devlet merkezli bir "İslam devleti" kurma iddiasından vazgeçerek demokrasi, çoğulculuk ve insan hakları söylemlerini benimsediği dönüşüm sürecini, özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi deneyimi üzerinden analiz eder.

Bu tematik inceleme hem Hallaq hem de post-İslamcılık literatürünün, modern siyasal düzen ile İslami gelenek arasındaki ilişkinin çok boyutluluğuna işaret eder. Ancak literatür, bu ilişkinin mahiyetine dair kavramsal ayrışmaların sürdüğünü ve özellikle modern devletin doğası, şeriatın tarihsel işleyişi ve İslamcı siyasal pratiklerin güncel evrimi konularında güçlü teorik gerilimler bulunduğunu da göstermektedir.

GÜZEL AMA ÖLÜ: HALLAQ'IN İSLAM DEVLETİNİN İMKANSIZLIĞI İDDİASI

Modern devlet, siyaset teorisi, hukuk sosyolojisi ve modernite çalışmaları literatüründe yalnızca kurumsal bir örgütlenme biçimi değil, aynı zamanda belirli bir tarihsel epistemolojinin ve dünya tasavvurunun ürünü olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede, özellikle Talal Asad'ın sekülerlik analizleri, Charles Taylor'ın modern öznenin inşasına ilişkin yaklaşımı, Anthony Giddens'in modernitenin kurumsal dinamiklerine yönelik çözümlemeleri ve Michel Foucault'nun iktidarın yönetimsellik biçimlerine dair tespitleri, modern devletin yalnızca teknik bir araç değil, kendi normatif evreni ve ontolojik kabulleri olan bir yapı olduğunu göstermektedir. Bu teorik hat içerisinde Wail Hallaq'ın *İmkânsız Devlet* adlı eseri, modern ulus devletin kökensel olarak İslami siyasal gelenekle neden bağdaşamayacağını ileri sürmesi bakımından özgün bir katkı sunar. Hallaq, modern devletin "metafizliğini" çözümlemelerken onun yalnızca pozitivist bir hukuk sistemi ve merkezi bir bürokratik mekanizma değil; aynı zamanda kendi ahlaki önceliklerini, özne tiplerini ve iktidar ilişkilerini üreten total bir form olduğunu savunur.

Bu bölümde, Hallaq'ın modern devlet eleştirisini ayrıntılı bir biçimde inceleyerek, modernitenin tarihsel ortaya çıkışı ile İslam'ın tarihsel yönetim paradigması arasındaki yapısal kopuşu kavramsal bir düzlemde tartıştık. Hallaq'ın temel iddiası şudur: "İslam devleti" kavramı, iki nedenden dolayı ontolojik olarak imkânsızdır. Birincisi, "devlet" kavramının kendisi modern bir icattır ve tarihsel olarak Avrupa'nın özel sosyo-ekonomik dönüşümünün ürünüdür. İkincisi, modern devletin merkezinde yer alan egemenlik, yasa tekelciliği, bürokratik rasyonalite ve ulusal özne üretimi gibi mekanizmalar, İslam'ın tarihsel olarak ahlaki bütünlüğe dayalı, dağınık hukuki otoriteye sahip, toplumsal tabandan beslenen ve kozmik ahlak temelli siyasal düzeniyle derin bir çelişki içindedir. Bu nedenle Hallaq, modern dünyada "İslami devlet" kurma girişimlerinin, modern devletin ontolojik yapısını zımnen kabul ettiği için kendi kendisiyle çeliştiğini ileri sürer.

Bu bağlamda çalışma, yalnızca Hallaq'ın argümanlarını betimlemekle yetinmeyip, aynı zamanda modern devlet ile İslami yönetim paradigması arasındaki yapısal kopuşun entelektüel, kurumsal ve ahlaki nedenlerini de tartışmayı amaçlamaktadır. Şeriat'ın kolonyal süreçlerle maruz kaldığı kurumsal çözülme (Hallaq, 2019, 12), küreselleşmenin ekonomik ve politik baskıları ve modern devletin teknik-merkezli mantığı, Hallaq'ın gözünde "imkânsız devlet" tezini pekiştiren başlıca unsurlardır. Dolayısıyla modern dönemde İslami yönetim idealinin hangi açmazlarla yüzleştiğini ve Hallaq'ın önerdiği alternatif normatif yönelimleri analitik bir çerçevede değerlendirdik.

Wail Hallaq'ın Eleştirisi Bağlamında İslami Yönetim ve Modern Ulus Devletin Uyuşmazlığı

Wail Hallaq'ın 2012 yılında kaleme aldığı *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Neden Mümkün Değildir* adlı eseri, modern çağda İslami bir devletin kurulma imkânını sorgulayan temel bir çalışma olarak öne çıkmaktadır. Yazar, bu çalışmanın sadece modern çağda bir İslam devletinin imkânını incelemekten öte, ciddi bir modernite, ulus devlet ve ilerlemeci tarih felsefesi eleştirisi sunduğunu belirtmektedir. Kitabın temel tezi şudur: İslam devleti tanımı, modern devlet tanımına göre hem imkânsız hem de çelişkilidir (Hallaq, 2019, 13). Yazar, "İslami devlet" ifadesini, devlet kavramının kendisi modern bir olgu olması sebebiyle, tarihte hiç var olmamış bir durumu ifade eden anakronik bir tamlama olarak değerlendirmektedir (Hallaq, 2019, 96). Hallaq'ın bu teoriyi özsel bir yaklaşımla ele alışı, İslam'ı değişmez hakikatler bütünü olarak görmesinden kaynaklanır.

Hallaq'ın ön kabulüne göre, İslami bir devleti günümüzde imkânsız ve çelişkili kılan ana unsur Şeriat'tan değil, moderniteden ve onun ürünlerinden kaynaklanmaktadır. Modernite ve onun ürünü olan modern devlet, rakipsiz ve zorunlu bir yapı olarak ortaya çıkmıştır. Bu yapı, kendi dışındaki bir sisteme müsaade etmez, onu zararlı bir varlık olarak görür, onunla çatışır ve yok eder. Yazar, İslam'ın kendisi olarak kalıp modern kalıplar içerisine girmesi durumunu, uyumsuz bir kan veya dokunun, kendisini kabul etmeyen bir vücuda girmesi gibi bir uyumsuzluğa benzetmektedir.

I. Modern Ulus Devletin Metafiziği ve Yapısal Özellikleri

Hallaq, modern ulus devleti incelerken öncelikle onun Avrupa kökenli oluşuna vurgu yapar; bu Avrupalılık hem tarihsel, hem coğrafi hem de epistemik kökenler itibarıyla sabittir. Bu nedenle, Hallaq'a göre modern ulus devletin İslamisi olamaz. Bu aygıt, Avrupa'nın tarihsel sosyo-ekonomik bağlamının ürünüdür ve başka hiçbir coğrafyada bu şartlar üretilmemiştir.

Modern devlet, kendine has bir metafizik üzerine yükselir. Yazara göre bu metafizik, pozitivistizmin metafiziğidir ve özünde "güç istemi" barındırır; diğer her şey ikincil önemdedir. Modern devlet, ulusun iradesinin temsilcisi olduğu için, en üstün amaç ve değerdir; ondan daha kutsal ve üstün bir varlık yoktur. Ulus devletin nihai amacı var olmaktır, yani her şeyin uğruna feda edileceği bir amaçtır.

Hallaq, modern ulus devletin olmazsa olmaz, birbiriyle etkileşim içinde olan beş temel özelliğini sıralar:

A. Kendine Has Tarihselliklerin Ürünü Oluşu

Modern ulus devlet, kendi tarihsel sosyo-ekonomik bağlamının ürünüdür ve bu nedenle Batı, kendi bağlamının ürettiği konforlu bir şimdide yaşarken, dünyanın geri kalanı Batı'nın şimdisini yaşar. Avrupalı olmayan coğrafyanın milliyetçi kadroları, sömürgeci güçlerle mücadele edebilmek için onların formlarını benimsemek zorunda kalmış ve post-kolonyal dönemde kolonyal dönemin iktidar yapılarını bizzat kendileri sürdürmüşlerdir.

B. Egemenlik ve Tanrıdan Rol Çalma

Egemenlik, modern devlette devletin kendisinin bizzat zirvesi olduğu ve kendi iç diyalektiğinin sonucu olduğu bir kavramdır. Hallaq, Carl Schmitt'ten alıntılar yaparak, modern devletin egemenliğinin monoteist bir inançtaki Tanrı fikriyle çok yakın benzerliklere sahip olduğunu vurgular. Aydınlanma ile birlikte Avrupa'da Tanrı'nın yerini devlet, O'nun iradesinin yerini ise ulusun temsilcisi olan devletin iradesi almıştır. Schmitt'e göre, kadiri mutlak Tanrı, kadiri mutlak yasa koyucu (devlet) haline gelmiştir. Bir ulus devletin yurttaşı olmak demek, kendi

metafiziğine sahip egemen iradenin altında, yani başka bir tanrının egemenliği altında yaşamak demektir.

C. Yasama ve Meşru Şiddet Tekeli

Egemenliğin en paradigmatic göstergesi yasa yapıcılıktır. Yasa yapan irade, bu yasayı uygulamaya zorlayacak güce sahip olmalıdır; gücü olmayan irade politik olarak anlamsızdır. Modern devletin temel vasfı yasa yapmaktır. Devlet ile yasa arasında bir ayrım yapmak imkansızdır ve yasa, sadece kendini ve kendi metafiziğini bilir. Şiddetin sınırları dahi yasa yoluyla yine devlet tarafından çizilir.

D. Bürokratik Makine

Hallaq, modern ulus devlette hükmeden bürokratik bir yapının varlığının zaruri olduğunu belirtir; Weber'in "demir kafes" metaforu ile ifade ettiği söz konusu yapı, modern devlet ile uyumlu gelişir. Bürokrasi, egemen iradenin yönetim kontrol mekanizmasıdır. Modern devlet bürokrasisi, sadece yönetim organizasyonunu değil, yönetim altı organizasyonları da düzenler, tahakküm altına alır; bürokrasinin etki alanı dışında bir alan kalmaz, sivil toplumu da düzenler ve standartlarını belirler.

E. Kültürel Hegemonya ve Ulusal Öznenin Üretimi

Devlet, iç insicamını ve gücünü, kültüre nüfuz etme kabiliyetinden alır. Ulus devlet, kendi toplumunu yaratabilmek için kültüre müdahale eder. Bu müdahale, geleneksel devlet öncesi sosyo-kültürel yapıların yok edilmesi ve yeniden yapılandırılmasını öngörür. Devlet, yasa ve eğitim kurumları yoluyla önceki sistemi yıkıp yerine yeni kurumlar ve elitler üretir, böylece kültürel olan yeniden yaratılır.

II. İslami Yönetim Paradigması ve Şeriatın Merkeziliği

Hallaq, modern devletin bu seküler ve pozitif hukuk temelli yapısına karşılık, İslami yönetimin farklı yasal, politik ve sosyal metafizik temellere dayandığını ileri sürer. (Hallaq, 2019, 39).

A. Ümmet ve İlahi Egemenlik

İslami yönetimde modern ulusun yerine soyut ve somut anlamıyla "ümme" vardır. Ulus devletin amacı yine kendisi iken, İslami yönetimin tebası olan ümme, daha büyük bir amaca hizmet için bir araçtır. Ulus devlet ulusun egemenliği üzerine kurulmuşken, İslami yönetim ümmetin egemenliği iddiasında değildir; ümmetin politik bir iradesi yoktur. Çünkü egemenlik Tanrıya aittir. Tanrının iradesi, yasada (Şeriat'te) temsil edilir. Şeriat, "metafiziğe demirlemiş bir ahlaki – yasal sistemdir". Tanrı'nın iradesi ve yarası olan Şeriat, mantıksal ve zamansal olarak her yönetimden önce gelir.

B. Hukuk ve Ahlakın Bütünlüğü

İslami gelenekte hukuki olan ve ahlaki olan, modern düşüncenin aksine, ikiye ayrılmış kategoriler olarak tanımlanmaz. "Olan ve olması gereken, olgu ve değer, tek ve aynı görülür". İslam'da ve Kur'an'da hukuki olan aynı zamanda ahlakidir ve tersi de öyledir. Kur'an, kozmolojik bir ahlaka sahiptir; tabiata, hukuka, her şeye yönelik ahlak talep eder.

Modern hukuk pozitif hukuk iken, İslami hukuk pozitif hukuk değildir; doğası gereği çoğulcu ve nihai olarak kozmik ahlaki zorunluluklara içkindir. Bir Müslüman için, egemen iradenin istediği şekilde şekillendireceği bir hukuku benimsemek, "ne istersek yapabileceğimiz soğuk bir evrende yaşamayı kabul etmek" anlamına gelir, ki bu onun kozmolojisini değiştirir.

Şeriatın Ahlaki Gücü: Şeriat, ahlaki gücünü esas olarak ibadetler kısmından alır. İbadat, şeriatın üstünde yükseldiği sütunları, yani ahlaki temeli oluşturur. Bu ibadetlerin oluşturduğu ahlaki otorite, bireyi bu otoriteye gönüllü itaatkâr kılar (Hallaq, 2019, 198-200). Ahlaki etkiler olmaksızın Şeriat ne anlaşılabilir ne de toplumsal bağlamda işlerlik kazanabilir (Hallaq, 2019, 202).

C. İslami Yönetimde Kuvvetler Ayrılığı

Hallaq (2016, 100-102), modern devlette kuvvetler ayrılığının gerçekleşmesinin tartışmalı ve imkânsız olduğunu iddia ederken, İslami bir yönetimde kuvvetler ayrılığının ideale çok yakın bir şekilde ayrılmış olduğunu savunur.

Geleneksel İslami yönetimde yasama (Müftülerin fetva yoluyla hukuk üretimi), yürütme (Yönetici/Sultan) ve yargı (Kadıların yorumlama görevi) arasında üstünlük veya müdahale yoktur. Yasa yapma yetkisi ulemaya, yani toplumun içerisinde yetişen "organik" uzmanlara aittir ve yönetici sadece uygulamakla yükümlüdür. Müftü, yöneticiye değil, içinde yaşadığı topluma karşı yasal ve ahlaki açıdan sorumludur ve yargı kararları, toplumu derinden ilgilendiren hukuki tecrübenin ürünüdür. Şeriat, hiçbir yöneticiye veya politik güce değil; halka, kitlelere hizmet eder.

D. Tebaa Üretme Mekanizmaları Farkı

Modern devlet, polis teşkilatı, hapisaneler, zorunlu eğitim sistemi ve sosyal sağlık sistemleri gibi bürokratik mekanizmalarla uysal ve itaatkâr tebaa yetiştirme projesi yürütür. Modern devlette amaç, kurallara uyan bir vatandaş üretmektir; iyi insan yapmak gibi bir derdi yoktur.

Oysa Hallaq'a göre, geleneksel İslami yönetimlerde politik iktidarın modern devletteki gibi bir tebaa yaratma kabiliyeti hiç var olmamıştır. İslami yönetimde polis gözetleyiciliği, hukuku yaratma yetkisi veya egemenliği temsil iddiası gibi mekanizmalar mevcut değildir. İslami yönetimde politika dahi politik olanın ürünü değildir. Geleneksel dönemde birey devletten önce gelir ve devlete değil, Tanrıya minnettardır. Hallaq'a göre (2019, 132) şeriat, modern devletin anlayamayacağı şekilde insancıldır.

III. İslami Devlet İdeali, Küresel Zorluklar ve Çıkış Yolu

Hallaq, İslami bir devlet kurma idealini taşıyan İslamcıları, sakat doğacağını ve yaşamayacağını bile bile çocuğunu doğurmak isteyen bir anneye benzetmektedir. İslam devleti idealini yücelten İslamcılar, modernitenin metafiziğini anlamamakla ve önerilerinin sonuçlarını öngörememekle suçlanır. Hallaq, modern zamanda kurulacak olan faraza bir İslam devletinin karşılaşacağı zorlukları şöyle sıralar;

A. Küreselleşme ve Ekonomik Çıkmaz

Farazi olarak tüm unsurlarıyla bir İslami yönetimin kurulduğu varsayılrsa bile, bu yönetim sadece modern ulus devletle değil, küreselleşme ile de başa çıkmak zorunda kalacaktır. Hallaq, küreselleşmenin ulus devleti zayıflatmadığını, aksine küresel ekonomik pazarı belirleyen bir aktöre dönüştürerek gücünü artırdığını savunur. Küreselleşmenin itici gücü ise şirketlerdir. Yeni kurulacak İslami bir yönetimin karşılaşacağı üç temel zorluğu şöyle sıralar; a. Güçlü emperyal devletlerin militarizmi. b. Dış kaynaklı kültürel müdahale. c. Kocaman bir liberal kapitalist dünya pazarı.

Ona göre (2016, 253-254), bu yönetim, kaçınılmaz bir ekonomik çıkmazla yüzleşecektir. Şayet İslami yönetim ekonomik hedeflerini; ticareti, finansal yatırımı ve kâr elde etmeyi destekleyerek takip etse şirketlerin sonsuz gayri ahlaki kâr kovalama çabalarının egemenliği altındaki küresel bir pazarla yarışmak zorunda kalacaktır (Hallaq, 2019, 255). Hallaq, İslami

finans sistemlerinin sadece ismen İslami olduğunu ve ahlaki sistemin neredeyse hiçbir özelliğini yansıtmadığını öne sürer. Şayet bu farazi yönetim sosyal adaleti gözeten bir politika sürdürmeye çalışsa, rekabetçi dünya şartlarında gücü zayıflayacak ve sonuçta dış yardımlara bağımlı hale gelerek IMF'nin kucağına düşecektir.

B. Çıkış Yolu: Ahlakın Merkezi Alanı

Hallaq'a göre Müslümanlar ya modern devlete yenik düşecek ya da modern devleti, İslami yönetimin politika, kanun ve en önemlisi ahlak kavramlarının meşruiyetini tanımak zorunda bırakacaktır. Ancak yazar, ilk seçeneğin daha gerçekçi olduğunu, ikinci seçeneğin ise mümkün görünmediğini belirtir.

Yazar, Carl Schmitt'in "merkezi alan" kavramsallaştırmasından faydalanarak, modernite öncesi zamanlarda merkezi alanın, yani tüm sorunların çözüldüğü mihverin, ahlak olduğunu belirtir. Oysa modern dünyada bu merkezi alan değişmiş ve artık her sorunun ona bağlı olarak çözüleceği merkezi noktaya teknik gelişmeler ve ekonomi yerleşmiştir. Modern devlette birincil önemde olan, ekonomik ve politik olandır, ahlak ise ikinci plana itilmiştir (Hallaq, 2019, 275).

Bu paha biçilemez ahlaki sermaye olan Şeriatın saklanmış hafızasından faydalanmak için Hallaq iki yol haritası önerir. Ona göre; Müslümanlar, konformist olmayan ve hayal gücü gerektiren yeni yönetim biçimleri dillendirmeye başlamalı veya Müslüman entelektüeller, uzun süreçte Batılı muadillerini ahlakın önceliği ve merkeziliği konusunda ikna etmelidirler.

Tablo 1: Hallaq’a göre Şeriat ve Modern Devletin Farklılığı

Özellik/Kavram	Şeriat Paradigması	Modern Devlet/Hukuk Paradigması
Hukuk Kaynağı ve Niteliği	İlahi Kaynaklı, Evrensel ve Ahlaki Bütüncülük. Hukuk ibadat ayrılmaz bir bütündür.	Beşeri, Rasyonel ve Pozitif Hukuk. Hukuk, ahlaktan ayrılmış cari hukuk olarak ele alınır.
Yönetimin/Hukukun Hizmet Ettiği Kesim	Halk, Kitleler ve Yoksullar. Hiçbir yöneticiye veya politik güce hizmet etmez.	Kendi Devamlılığı ve Çıkarları Egemenliği ve gücü temsil eder.
Devlet Tanımı	Yoktur. Geleneksel yönetim şekilleri "Devlet" olarak isimlendirilemez; "Yönetim" olarak adlandırılır.	Modern Kavram. Rakipsiz, zorunlu ve kendi otoritesinin kaynağı kendisi olan bir yapıdır.
Uygulayıcı Otorite	"Organik Uzmanlar" (Ulema). Toplumun içinde yetişen ulema yapar; yönetim, ulemanın hüküm ve fetvaları üzerinde normal şartlarda etkiye sahip değildir.	Devlet/Yasa Koyucu Otorite. Yasama, yürütme ve yargı güçler ayrılığı sistemiyle yetkilendirilir.
Esneklik ve Çoğulculuk	Çoğulcu Yapı. Farklı bölgelerde birbirlerinden farklı, esnek bir Şeriat üretebilir ve değişen şartlara uyumu kolaylaştırır.	Tek Biçimcildir. Modern devlet kendi dışındaki bir sisteme müsaade etmez.
Ahlaki Konumu	Ahlak mihver bir kurum olarak hukuk ve sistemin merkezindedir.	Mihver; teknik ve ekonomidir. Diğer alanlar buna göre şekillenir.

Hallaq'ın görüşüne göre, modern ulus devlet, kendi varoluşunu ilan eden, kendi yasa koyuculuğunu ve metafiziğini dayatan bir tek Tanrı pozisyonundadır. Şeriat ise, kurumsal olarak yıkılmış olsa da, içerisindeki ahlaki ilkeler, bu tek tanrılı modern devlete karşı alternatif bir etik evren sunan, paha biçilemez bir hazine gibidir (Hallaq, 2019, 41). Bu hazineyi canlandırmak imkansız olsa da, ondan faydalanarak yeni bir ahlaki söylem üretmek, modernizmin teknik ve ekonomik merkeze kaymış olan odağını yeniden ahlaka çevirme çabasıdır. Dolayısıyla modern devletin egemenlik mantığıyla Şeriat'ın ahlaki temelli ve toplumdan yükselen normatif yapısı arasında kökensel bir çelişki vardır. Bu çelişki, Hallaq'ın ifadesiyle, "İslam devleti"nin modern çağda ancak isimsel olarak mümkün, fakat yapısal olarak imkânsız olduğunu ortaya koyar.

Hallaq'ın tespitlerine göre, modern çağda ideal anlamıyla bir İslam devletinin kurulması, modern devlet aygıtının mahiyeti gereği mümkün değildir; çünkü modern devlet yalnızca

teknik bir yönetim formu değil, kendi dışında hiçbir normatif düzeni tanımayan bir egemenlik iddiasıdır. Bununla birlikte Hallaq, Şeriat'ın kurumsal olarak ölmesine rağmen ahlaki bir hafıza olarak değerini koruduğunu ve modern Müslüman entelektüeller için hâlâ alternatif bir etik-politik ufuk sunduğunu belirtir.

POST-İSLAMCILIK VE İSLÂM DEVLETİ

20. yüzyılın başlarından itibaren şekillenen modern İslamcılık, Müslüman toplumların siyasal, ekonomik ve kültürel krizlerine bir çözüm olarak *İslam devleti* fikrini merkezileştirmiştir. Bu ideal, şeriatın kamusal alanda hâkim kılınması, siyasal otoritenin ilahi referanslara bağlanması ve toplumsal düzenin İslami normlarla uyumlu hâle getirilmesini amaçlamıştır. Ancak 1990'lar sonrası İslamcı hareketlerin iktidar deneyimleri, siyasal beklentiler ile toplumsal gerçeklikler arasındaki gerilimleri görünür kılmış; bu bağlamda Asef Bayat'ın ortaya koyduğu *Post-İslamcılık* yaklaşımı, İslamcı siyaset sonrası dönemi anlamada önemli bir kavramsal çerçeveye sunmuştur.

1990'lardan itibaren ortaya çıkan Post-İslamcılık tartışması, bu idealin hem normatif hem de fonksiyonel sorgulamasını mümkün kılmıştır. Post-İslamcılık, İslam devleti idealini hem problematize eder hem de yeniden yorumlar. Çalışmanın bu bölümü, post-İslamcılığı İslâm devleti ideali bağlamında değerlendirmekte; teorinin devlet, hukuk, siyaset ve toplumsal düzen anlayışını tartışmaktadır.

İran'da 1979'da kurulan İslam devleti modeli, Bayat'ın teoriyi geliştirmesinde en kritik deneyimi sunmuştur. Bayat İslam devleti iddiasındaki İran'ın; devlet merkezli İslam anlayışını eleştirerek, bireysel özgürlükleri öne çıkarmış, devletin ahlaki denetim rolünü sorgulamıştır. Aynı şekilde Türkiye'de İslamcı bir gelenekten gelerek iktidar olan Ak Parti'nin “devletin İslamileştirilmesini” değil, dinî kimliğin demokratik çerçevede tanımlanması, Şeriate vurgu yerine AB normları, hukukun üstünlüğü vurgusu; Nahda Hareketinin 2016 yılında “davet - siyaset” ayırımına gitmesi post-İslamcı teorisyenlerin haklılıkları için işaret ettikleri gelişmeler arasındadır.

İslam devleti idealinin kökleri, İslamın temel nasslarının yanında, Hz. Muhammed'in aynı zamanda bir devlet başkanı olması ve ondan sonraki süreçte şekillenen “hilafet”, “imamlık” ve “siyâset-i şer'iyye” tartışmalarına kadar uzanır (Maverdi, 2021). Ancak modern dönemle birlikte bu kavram, köklü bir dönüşüm geçirmiştir. Ebu'l-A'lâ el-Mevdudi (1967) ve Seyyid Kutub (2014) gibi düşünürler, İslam devletini yalnızca tarihsel bir form değil, modern ulus-devlet karşısında alternatif bir siyasal model olarak teorileştirmişlerdir. Bu çerçeve, siyasal iktidarın “hakimiyetin Allah'a ait olduğu” ilkesine dayandırılmasını ve siyasal düzenin şeriate uygun bir yapıda kurulmasını öngörmüştür.

Modern İslamcılığın bu idealinin üç temel varsayımı bulunmaktadır: İslam kapsamlıdır ve siyasal alanı düzenleme kapasitesine sahiptir. Şeriat, hukukî ve kurumsal bir sistem olarak uygulanabilir. İslami bir devlet, toplumu dönüştürerek ideal bir ahlaki düzen üretebilir. Ancak bu varsayımlar, 20. yüzyıl sonu siyasal pratikte önemli sınamalarla karşılaşmıştır.

Post-İslamcılığın Ortaya Çıkışı

Post-İslamcılık kavramı ilk olarak Asef Bayat'ın İran deneyimi üzerine yaptığı analizlerde şekillenmiş ve daha sonra Ortadoğu'daki İslamcı hareketlerin dönüşümünü açıklayan kapsayıcı bir kurama dönüşmüştür (Bayat, 2007, 2016). Bayat'a göre 1970–1980 döneminin devrimci İslamcılığı, 1990'lar itibarıyla hem ideolojik hem de toplumsal bir tıkanma yaşamış; bu tıkanma, hareketlerin daha pragmatik, çoğulcu ve birey-merkezli bir çizgiye evrilmesine yol açmıştır.

Bayat'a göre klasik İslamcılık hem ideolojik hem de pratik bir kriz yaşamıştır. İdeolojik kriz, İslamcı hareketler, modern devlet, ekonomi, hukuk ve toplumsal çeşitlilikle uyumlu kapsamlı bir İslami düzen inşa etmekte zorlanmıştır. İran, Sudan, Mısır'daki örneklerinde olduğu gibi iktidara gelen ve güç kazanan İslamcı aktörler, teorinin vaat ettiği toplumsal adalet ve ahlaki dönüşümü gerçekleştirememiş, aksine otoriterleşme eğilimleri göstermiştir. Bu krizler, aktörleri daha pragmatik, çoğulcu ve demokratik siyasal söylemlere yöneltmiştir. Bu yönelim post-İslamcı teorinin temel hareket noktasını oluşturur.

Post-İslamcılığın Tanımı

Post-İslamcılık kavramını ilk olarak 1996 yılında Asef Bayat, Humeyni sonrası İran'daki İslamcılığın dönüşümünü anlamak için kullanmıştır. Kavram daha sonra diğer toplumlardaki dönüşümleri analiz etmek için genişletilmiştir. Bayat (2016), Post-İslamcılığı hem bir durum hem de bir proje olarak tanımlar. Bir zamanların 'utkulu' İslamcılarının, kendi deneyimlerini, küresel dinamikleri ve ulusal gerçeklikleri dikkate alarak sorgulamaları ve kendi içsel çelişkilerini fark etmeleri sonucunda oluşan niteliksel değişimi ifade eder. Sosyal, siyasal ve entelektüel mecralarda İslamcılığı aşmak için rasyonel ve yöntemsel bir arayışın sonucu olarak ortaya çıkan bilinçli çabadır.

Post-İslamcılık, dindarlık ve hakları, inançları ve özgürlüğü, İslam'ı ve serbestliği birleştirmeye çalışan bir sentez arayışıdır. Bu, İslam'ı bireysel tercih ve özgürlüklerle, modernite ve demokrasiyle sentezlemeye yönelik alternatif modernite arayışıdır. Bu teoride, sorumluluk yerine haklara, otoriterliğe karşı çoğulculuğa, anlamın sabitlenmesi yerine tarihselliğe ve yoruma, geçmiş yerine geleceğe vurgu yapılır. Post-İslamcılık, modern ve dini olmayan bir devlet ister, ancak kamusal alanda dinin varlığının önünün açılmasını talep eder.

Bayat (2007, 2016) post-İslamcılığın dört temel özelliğini öne çıkarır. Bunlar, İslam devleti yerine İslam'ın ahlaki ilkelerine dayalı ahlaki devlet, dinarlıkta bireyselleşme, siyasette ideoloji yerine adalet ve farklılara saygı ve tanıma anlamında çoğulculuk olarak sıralanabilir.

Post-İslamcı Teori ve İslam Devleti İdeali

Post-İslamcı düşünce, İslam devletini ne tamamen reddeder ne de klasik İslamcı tezin iddia ettiği gibi kapsamlı bir siyasal model olarak tasarlar. Bunun yerine, kapsamı daraltılmış bir demokratik bir devlete odaklanır. Post-İslamcı teoriye göre devlet, ahlaki dönüşümü zorlayacak bir aygıt olmamalı; hukukilik, hesap verebilirlik ve çoğulculuğa odaklanmalıdır (Bayat, 2007). Bununla birlikte Şeriatın rolü yeniden yorumlanır. Şeriat artık bütünsel bir devlet sistemi olarak değil, *ahlaki kılavuz* veya *hukuki ilham kaynağı* şeklinde görülür. (Bayat, 2007). Bu iddianın destekleyici ve devamı olarak meşruiyet, ilahi referansla değil, halkın rızasıyla sağlanmalıdır. Doğal olarak, bu yaklaşım, ulus-devlet modelini reddetmez; aksine demokratik meşruiyet ile İslami referansların bir arada bulunabileceğini savunur (Naim, 2008). Sonuçta post-İslamcılık, İslam devletini “şeriatın tam uygulanması” fikrinden “Müslüman toplumların değerleriyle uyumlu demokratik yönetim” fikrine doğru dönüştürür.

Post-İslamcı teorisyenler, söz konusu teoriyi İslamcılarının modern deneyimlerinden yola çıkarak üretirler ve bu deneyim “krizler”le doludur. Post-İslamcılık, İslam devleti ideali açısından öncelikle bir kriz tespiti yapar. Klasik İslamcı modelin üç temel boyutta tıkanıldığı ileri sürülür: Bu krizlerden ilki, kurumsal krizdir. Modern devletin karmaşıklığı karşısında şeriata dayalı bütüncül bir siyasal ve hukuki düzen inşa etmek pratik olarak mümkün olmamıştır. Diğer bir kriz toplumsal alanda yaşanır. Gençlik ve yeni orta sınıf gibi toplumsal aktörlerin bireyselleşen talepleri, devlet merkezli İslam anlayışıyla uyumsuz hale gelmiştir. Son olarak ahlaki krizden bahsedebiliriz. Devleti İslamileştirme iddiasının çoğu zaman otoriterleşme, bürokratikleşme ve

ahlaki aşınmaya yol açması, ideal ile pratik arasındaki ayrışmayı derinleştirmiştir. Bu krizler, İslami devlet tasavvurunun toplumsal meşruiyetini zayıflatmış ve alternatif post-İslamcı yönelimin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Post-İslamcılık, İslam'ın siyasal araçsallaştırılmasına mesafe koyar ve devlet merkezli değil toplum merkezli bir din anlayışını öne çıkarır. Bayat'ın ifadesiyle bu, "İslam'ın siyasallaştırılmasından ziyade siyaset-dışı bir ahlaki çerçeveye yöneliş"tir. Bu yaklaşımda, İslam devleti hedefi, Kur'an ve Sünnet'in toplumsal ahlaki kaynaklar olarak yeniden yorumlanması lehine geri planda kalır. Şeriat, hukuki bir kod olmaktan çok etik bir ilham kaynağı olarak ele alınır. Siyasal düzenin meşruiyeti, ilahi bir modelden değil, halkın iradesi ve demokratik süreçler üzerinden tanımlanır. Bu bakımdan post-İslamcılık, İslâm devleti fikrini *normatif bir zorunluluk* olmaktan çıkararak, *tarihselleştirilebilir bir yorum* olarak ele alır.

Post-İslamcılık, meşruiyetin kaynağını çoğulculuk, seçim, temsil, birey hakları ve demokratik mekanizmalar üzerinden kurar. Bu durum, "hakimiyet" kavramının anlamının yeniden yorumlandığını gösterir. Meşruiyetin dünyevileşmesi, post-İslamcılığın İslâm devleti idealinden belirgin biçimde ayrıldığı temel noktadır.

Post-İslamcı teoride şeriat; toplumsal düzeni belirleyen pozitif hukuk olmaktan çıkar, ahlaki bir çerçeve ve bireysel ilham kaynağı olarak yeniden tanımlanır. Bu, İslam devleti idealinin temel direklerinden biri olan "şeriat devleti" anlayışını zayıflatır. Post-İslamcı modele göre, modern hukuki devletin karmaşıklığı, farklı inanç ve yaşam tarzlarının çoğulluğu, küresel normatif düzenin gereklilikleri şeriatın kapsamlı bir hukuki düzen olarak uygulanmasını mümkün kılar.

Post-İslamcılık, İslam devleti idealine yönelik normatif, siyasal ve toplumsal olmak üzere üç önemli sonuç üretmiştir. Bu teoriye göre İslam devleti bir zorunluluk değil, tarihsel bir yorumdur. O halde tarihsel İslam devletinin siyasal ve hukuki sistemini domine eden şeriat tarihsel bir uygulama olarak müzede yerini almalıdır. Bu teoriye göre hedeflenen ideal dindarlık formu devletin dindarlaşması veya devlet eliyle dindarlaşma değil, toplumun bireylerin tercihi ile aşağıda sayılan bir dindarlıktır

Post-İslamcılık, İslam devleti idealine yönelik radikal bir reddiye değil; tarihsel, sosyolojik ve normatif bir *yeniden yorumlamadır*. Bu teorik çerçeve, İslami referansların tamamen dışlanmadığı, ancak siyasal alanın çoğulculuk, bireysel özgürlükler ve hukukiliğe dayandığı bir model önerir. Bu açıdan post-İslamcılık, modern İslamcı hareketlerin 20. yüzyılda savunduğu sert devlet-merkezli model ile toplumların güncel talepleri arasında bir ara yol olarak görülebilir.

Post-İslamcı teori, İslamcılık çalışmalarında normatif dönüşüm, ideolojik esneme, pragmatikleşme ve bireyselleşme eksenlerinde yeni bir perspektif sunar. Siyasal İslam'ın yalnızca devlet kurucu bir ideoloji olmadığını; toplumsal hareket, kimlik politikası ve modernlik arayışı olarak yeniden biçimlenebileceğini vurgular. Bu yönüyle post-İslamcılık hem İslam toplumlarının modernleşme deneyimleriyle hem de küresel ölçekte dinin kamusal alandaki dönüşümüyle ilgili daha geniş bir tartışmanın parçasıdır.

İSLAM DEVLETİNİN BU ÇAĞDAKİ İMKÂNI VE GEREKLİLİĞİ: HALLAQ VE POST-İSLAMCILIK TEORİLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Modern dönemde “İslam devleti” fikri, yalnızca siyasal bir yapı arayışını değil, aynı zamanda Müslüman toplumların modernite karşısındaki varoluşsal konumunu belirleyen temel bir tartışma alanını ifade eder. Bu tartışma, iki düzlemde sorunsallaşmaktadır: (1) İmkân sorunu: Modern devlet formu ile İslami siyasal düşüncenin normatif bütünlüğü arasında yapısal uyumun mümkün olup olmadığı, (2) Gereklik sorunu: Modern koşullar altında Müslüman toplumların siyasal düzen ihtiyacının İslami bir devlet modeli tarafından karşılanıp karşılanamayacağı” olarak sıralanabilir.

Bu çerçevede Wail Hallaq’ın “İmkânsız Devlet” yaklaşımı ile Asef Bayat’ın Post-İslamcı Teorisi, İslam devleti tartışmasının farklı iki ucunu temsil eden iki kuramsal hattır. Hallaq, modern devlet ile İslam arasındaki uyumsuzluğu ontolojik düzeyde temellendirirken; Post-İslamcılık, Müslüman toplumların modernleşme pratiklerinden hareketle, İslam devletinin tarihsel bir ideal olarak yeniden yorumlanması gerektiğini, fakat modern siyasal düzen içerisinde İslam’ın etik ve toplumsal bir kaynak olarak varlığını sürdürebileceğini savunur. Kısacası İslam devleti idealini, Hallaq imkan açısından ele alırken, post-islamcı teorisyenler gerekliliğini sorgular.

Bu çalışmanın amacı, her iki teoriyi İslam devletinin bu çağdaki imkân ve gerekliliği bağlamında karşılaştırmalı olarak analiz etmektir. Böylece tartışma ontolojik, normatif ve pratik düzeyleriyle yeniden çerçevelenmekte; modernite ile İslami siyasal tahayyül arasındaki ilişki daha kapsamlı bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir.

Modernite Karşısında İslam Devleti: İmkân Sorununun Ontolojik ve Tarihsel Boyutları

Hallaq’ın yaklaşımı, İslam devletinin modern çağda neden *ontolojik olarak* imkânsız olduğunu açıklamaya yöneliktir. Bu tesisini üç temel argümana yaslar: Birincisi, modern devletin egemenlik kavramı, Tanrı’ya özgü olan aşkın otoriteyi devlete aktaran seküler bir teolojidir. Bu durum, İslam’ın ilahi egemenlik anlayışıyla kategorik olarak bağdaşmaz. İkincisi, modern devletin pozitivist hukuk sistemi, hukuku ahlak ve kozmik düzen anlayışından ayırdığı için Şariat’ın normatif bütünlüğünü parçalar. Üçüncüsü, modern devletin bürokratik ve hegemonik yapısı, toplumu dönüştürme kapasitesine sahiptir; bu kapasite İslam’ın toplumsal tabandan yükselen, organik ve çoğulcu hukuk anlayışıyla uyumsuzdur.

Dolayısıyla Hallaq’a göre İslam devleti bu çağda yalnızca kurulamaz değil; aynı zamanda kurulması gereksiz ve anlamsızdır, çünkü modern devletle kurulan her ilişki İslami normatif bütünlüğü zedeleyecektir. Post-İslamcılık, modern devletin metafizik yapısının İslam’ı dışladığını kabul etmez. Aksine; devleti tarihsel bir form, Şariat’ı ahlaki bir referans, meşruiyeti ise toplumsal rıza ve demokrasi temelli olarak yeniden yorumlar. Bu teoride imkânsızlık ontolojik değil, tarihsel ve politik bir meseledir. Bu nedenle Post-İslamcı yaklaşım, “İslam devleti”ni pratik gerçeklikler karşısında esneme, dönüşüm ve evrim geçiren bir ideal olarak ele alır. Devletin İslamileştirilmesinden ziyade, İslam’ın demokratik siyasal düzen içinde ahlaki bir yönlendirici olması beklenir.

Her iki teori, imkân tartışmasında farklılaşsa da, İslam devletinin gerekliliği sorusuna verdikleri yanıtlar modern Müslüman toplumların farklı ihtiyaçlarını yansıtır. Hallaq’a göre İslam devleti talebi modern devletin ürettiği: ahlaki kopuşlar, toplumsal parçalanmalar, ekonomik sömürü düzenleri, epistemik tahakküm, gibi yapısal sorunların bir semptomudur. Bu nedenle Müslüman toplumlar İslam devletini değil, İslami ahlaki düzeni aramaktadır. Dolayısıyla gereklilik, devlet merkezli değil, ahlak merkezli bir dönüşüm ihtiyacına işaret eder.

Post-İslamcı teoriye göre Müslüman toplumlar hem modernliğe hem de İslam'a aidiyet duymaktadır. Bu ikili aidiyet sebebiyle gereklilik, İslami değerlerle uyumlu, demokratik ve çoğulcu, katılımcı, toplumsal çeşitliliğe açık bir siyasal düzen ihtiyacından kaynaklanır. Devlet bu bağlamda gereklidir; ancak bu devlet "İslam devleti" olarak değil, "İslam'la uyumlu demokratik devlet" olarak kurgulanmalıdır.

3. Karşılaştırmalı Analiz: İmkân ve Gereklilik Ekseninde Teorilerin Değerlendirilmesi

Aşağıdaki karşılaştırma, tartışmanın akademik düzeydeki çekirdek farklılıklarını göstermektedir:

Tablo 2: İmkân Bakımından İki Teorinin Karşılaştırılması

Boyut	Hallaq	Post-İslamcılık
Temel Sorun	Ontolojik uyumsuzluk	Tarihsel-siyasal uyumsuzluk
Modern devlet	Aşılmaz seküler metafizik	Reform edilebilir siyasal form
Şeriat	Hukuk ve ahlakın kozmik bütünlüğü	Etik referans / toplumsal ilham
Sonuç	İslam devleti mümkün değildir	Geleneksel anlamda mümkün de gerekli de değildir. Ama dönüştürülerek mümkündür.

Post-İslamcı teoriye göre çağdaş Müslüman toplumların siyasal ihtiyaçları ne modern devleti tümüyle reddetmeye ne de klasik bir İslam devletine dönmeye uygundur. Bu nedenle hedef; haklar, özgürlük, çoğulculuk, toplumsal katılım, demokratik meşruiyet, gibi modern ilkelerle İslami etik arasında yeni bir siyasal sentez kurmaktır. Bu yaklaşımda gereklilik, "ahlaki-demokratik bir devlet" fikrinde somutlaşır. Bu çağda İslam devletinin imkân ve gerekliliğini tartışmak, modern devletin yapısal özellikleri ile İslami siyasal düşüncenin normatif temelleri arasındaki ilişkinin yeniden kavramsallaştırılmasını gerektirir. Hallaq, modern devletin yapısal metafiziğinin İslami bir siyasal düzeni ontolojik olarak imkânsız kıldığını savunur ve gerekliliği devlet merkezli değil, ahlaki merkezli bir dönüşümde görür. Post-İslamcılık, modern devletin dönüştürülebilir olduğu görüşüyle İslami değerlerin demokratik devlet içinde yeniden yorumlanabileceğini savunur; gerekliliği ise toplumsal talepler ve siyasal adaptasyon bağlamında değerlendirir.

SONUÇ

Bu çalışma, modern çağda "İslam devleti" idealini Wael Hallaq'ın teorik eleştirileri ve Post-İslamcılık literatürünün pratik gözlemleri ışığında, "imkân" ve "gereklilik" kavramları ekseninde incelemiştir. Yapılan karşılaştırmalı analiz, modern siyasal düzen ile İslami normatif gelenek arasındaki ilişkinin tek boyutlu bir uyum ya da çatışmadan ziyade, çok katmanlı ontolojik ve sosyolojik gerilimler barındırdığını ortaya koymaktadır. Çalışmanın temel bulgusu, İslam devleti tartışmasının teknik bir yönetim biçimi arayışından, devletin mahiyeti ve ahlakın konumu üzerine felsefi bir sorgulamaya evrildiğidir.

İslam devletinin "imkânı" sorunu bağlamında Hallaq, modern devletin Avrupa'ya özgü tarihsel koşulların ve metafizik kabullerin bir ürünü olduğunu savunarak, bu yapının İslami yönetim paradigmasıyla ontolojik olarak uyuşmadığını göstermiştir. Hallaq'a göre modern devlet; egemenliği merkezileştiren, hukuk ile ahlakı birbirinden ayıran ve ulusal özne üreten yapısıyla, İslam'ın kozmik ahlaka dayalı ve toplumsal tabandan yükselen hukuk anlayışını (Şeriat) imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla bu perspektifte modern bir İslam devleti kurma çabası, kaçınılmaz bir çelişki barındırmakta ve İslam'ın ahlaki özünün modern devletin bürokratik mekanizmaları tarafından asimile edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Buna karşın Post-İslamcı yaklaşım, imkân sorununu ontolojik bir değişmezlik olarak değil, tarihsel ve siyasal bir dönüşüm süreci olarak ele almaktadır. Bu teoriye göre İslam devleti ideali, katı bir şeriat devleti formundan sıyrılarak, demokratik mekanizmalarla ve bireysel haklarla uyumlu hale gelen, devleti dini bir aygıt olarak değil ahlaki bir çerçeve olarak gören yeni bir sentezde mümkün hale gelmektedir.

İslam devletinin "gerekliliği" konusunda ise iki yaklaşım arasındaki ayrım, "devlet merkezli" ve "toplum merkezli" çözüm önerileri üzerinden derinleşmektedir. Hallaq, modernitenin yarattığı ahlaki ve toplumsal krizler karşısında bir çözüm arayışını gerekli görmekle birlikte, bu gerekliğin devlet aygıtını ele geçirmekle değil, ahlaki yeniden merkezi bir alan haline getirmekle karşılanabileceğini savunur. Ona göre modern devlet, doğası gereği ahlaki bir proje olamaz; bu nedenle Müslüman toplumlar için asıl gereklilik, devletin dışında sivil ve ahlaki bir alanın inşasıdır. Öte yandan Post-İslamcılık, İslamcı hareketlerin yaşadığı kurumsal ve toplumsal krizlerin bir sonucu olarak, "İslam devleti" gerekliğini siyasal çoğulculuk, adalet ve demokratik meşruiyet talebine dönüştürmüştür. Bu bağlamda gereklilik, totaliter bir dini düzen kurma arzusundan ziyade, dindarlığın kamusal alanda özgürce ifade edilebildiği demokratik bir devlet yapısına duyulan ihtiyaçla tanımlanmaktadır.

Sonuç olarak, Wael Hallaq'ın "imkânsız devlet" tezi ile Post-İslamcılığın "dönüşen devlet" okuması, İslam devleti idealinin modern çağdaki seyrine dair birbirini tamamlayan eleştirel perspektifler sunmaktadır. Hallaq, modern devlet formunun yapısal sınırlarını ve İslam ile olan ontolojik uyuşmazlığını hatırlatarak, İslamcı siyasetin devletleşme sürecinde karşılaştığı ahlaki aşınmanın teorik zeminini açıklar. Post-İslamcılık ise bu teorik imkânsızlığın pratikteki yansıması olarak, Müslüman toplumların devlet kurma iddiasından ahlaki ve demokratik bir toplum inşa etme hedefine yönelişini sosyolojik olarak temellendirir. Bu çağda İslam devleti tartışması, Müslüman öznenin modern devletin egemenlik iddiaları karşısında kendi ahlaki varlığını nasıl koruyacağı ve siyasal alanı hangi değerler üzerinden yeniden kuracağı sorusuna odaklanmaktadır. Gelineen noktada İslam devleti ideali, siyasal bir "ütopya" olmaktan çıkıp, yerini modernite ile hesaplaşan etik ve toplumsal bir "duruş" arayışına bırakmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2017). “Rethinking Islamic Political Thought In Light Of Modern Sovereignty”. *Journal of Islamic Studies*, 28(3), 245–268.
- Al-Azmeh, A. (2015). *Islams and Modernities* (3rd ed.). Verso.
- Aydın, M. (2016). “Modern Devlet Eleştirilerinin Teorik Sinirları: Hallaq Örneği”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 37, 55–78.
- Ayoob, M. (2018). *The Many Faces Of Political Islam: Religion and Politics In The Muslim World*. University of Michigan Press.
- Bayat, A. (2016). *Post-İslamcılık Siyasal İslam’ın Değişen Yüzü*. Çev. Emek Ş. Ataman, İstanbul: Litera Yayınları.
- Brown, W. (2017). “Revisiting The Modern State: A Critique Of Hallaq’s Thesis”. *Political Theory Review*, 14(2), 112–130.
- Bülbül, K. (2022), “Wael Hallaq’ın İmkânsız Devlet’i Üzerine”, *Cihannüma Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 1, 95-99.
- Dağı, İ. (2016). “Alaturka Post-İslamcılık”, *Post-İslamcılık Siyasal İslam’ın Değişen Yüzü*. Der. Asef Bayat. Çev. Emek Ş. Ataman. İstanbul: Litera Yayıncılık. 107-154.
- En’Naim, A. (2008). *Islam and the Secular State*, Harvard University Press.
- Feldman N. (2013). *Doğumu Ölümü ve Dirilişi İslam Devleti*. Çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Kitap
- Hallaq W. (2014). *İslam Hukukuna Giriş*. Çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Ufuk Yayınları
- Hallaq W. (2019). *İmkansız Devlet Modern Çağda Bir İslam Devleti Neden Mümkün Değildir*. Çev. Aziz Hikmet. 2. Baskı. İstanbul: Babil Kitap
- Hallaq W. (2022). “Wael Hallaq ile Önemli Söyleşi 2. Bölüm. https://www.youtube.com/watch?v=NTbjAfOZ_oo (erişim Tarihi: 26 Ağustos 2022)
- Johansen, B. (2013). “Premodern Islamic Legal Institutions Reconsidered”. *Islamic Law and Society*, 20(4), 345–372.
- Knysh, A. (2017). “Islamic Ethics and The Critique Of Modernity: Reading Hallaq”. *Comparative Islamic Studies*, 11(1), 89–110.
- Kutub, S. (2014). *Yoldaki İşaretler*. Çev. Kamil M. Çetiner, İstanbul: Beka Yayınları.
- Mahmood, S. (2016). *Religious Difference and Democratic Paradox*. Princeton University Press.
- March, A. F. (2015).” Political İslam: Theory. In M. Juergensmeyer et al. (Eds.), *The Oxford handbook of global religions*. Oxford University Press. 440-456.
- Maverdi (2021). *El-Ahkam’us Sultani İslam Devlet ve Siyaset Hukuku*. Çev. Kubilay Han Helete İstanbul: İtisam Yayınları.
- Mevdudi, Ebul Ala (1967), *İslam’da Devlet Nizamı*. İstanbul: Hilal Yayınları
- Roy, O. (2015). *Siyasal İslam’ın İflası*. 4. Basım. Çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları.

- Roy, O. (2016). *Küreselleşen İslam*. 4. Basım. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Turner, B. (2018). “The Limits of Hallaq’s Critique of The State”. *Sociology of Religion*, 79(3), 367–389.