



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**TÜRKİYE’DE SOSYAL DEĞİŞİM
SÜRECİNDE SEKÜLERLEŞME
EĞİLİMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK
BİR DEĞERLENDİRME**

(Doktora Tezi)

Kadriye DURMUŞOĞLU

BURSA 2019



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

TÜRKİYE'DE SOSYAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE SEKÜLERLEŞME EĞİLİMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

(Doktora Tezi)

Kadriye DURMUŞOĞLU

**Danışman:
Prof. Dr. Abdurrahman KURT**

**2.Danışman
Prof. Dr. Kemal ATAMAN**

BURSA 2019

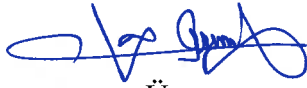
TEZ ONAY SAYFASI
T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 710721002 numaralı Kadriye Durmuşoğlu'nun hazırladığı "TÜRKİYE'DE SOSYAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE SEKÜLERLEŞME EĞİLİMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME" konulu Doktora Tezi Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı,10.5.2019..... günü ...14-18..... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin.....(başarılı/başarısız) olduğuna(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Üye

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. İzzet ER
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Öğretim Üyesi



Üye

Prof. Dr. Ahmet Zeki ÜNAL
Bursa Teknik Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Vecdi BİLGİN
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. M. Asım YEDİYOĞUZ
Üniversitesi

Tarih

.....10.5.2019.....

.....



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ. ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 12.../...4./...2019.....

Tez Başlığı / Konusu: "TÜRKİYE'DE SOSYAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE SEKÜLERLEŞME EĞİLİMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ...562..... sayfalık kısmına ilişkin, ...12.../4...../...2019..... tarihinde şahsım tarafındanTurnitin..... adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 17. 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
12.4.2019

Adı Soyadı: KADRIYE DURMUŞOĞLU
Öğrenci No: 710721002
Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Programı: DOKTORA
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
Prof. Dr. Abdurrahman KURT

2.Danışman
Prof. Dr. Kemal ATAMAN

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “TÜRKİYE’DE SOSYAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE SEKÜLERLEŞME EĞİLİMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME” başlıklı çalışmamın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına Őerefim üzerine yemin ederim.

K. Def.

Adı Soyadı: Kadriye Durmuşoğlu
Öğrenci No: 710721002
Anabilim Dalı: FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Programı: DOKTORA
Statüsü: Y.Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Kadriye DURMUŞOĞLU
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xix +562
Mezuniyet Tarihi	: ... /... / 2019
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Abdurrahman Kurt Prof.Dr. Kemal Ataman

TÜRKİYE’DE SOSYAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE SEKÜLERLEŞME EĞİLİMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında neredeyse bütün klasik sosyal düşünürlerin modern yapılanmayla birlikte dinin ya zayıflayacağı ya da ortadan kalkacağına yönelik öngörülerinin sekülerleşme teziyle neticelenmesi ve istatistiksel verilerle desteklenmesine rağmen dinin hiçbir yerde ortadan kalkmayan ama neredeyse her yerde değişen durumu, din üzerindeki tartışmaları daha da yoğunlaştırmıştır. Dinin modernite karşısında bireysel ve toplumsal önemini kaybedip kaybetmediği ve kaybettiyse hangi oranda kaybettiği, büyük ölçüde din ve sekülerleşmeyle ne kastedildiğine bağlıdır. Ancak ne dinin tanımı ne de sekülerleşmenin anlamı üzerinde genel bir uzlaşma söz konusu olmadığı için toplumların seküler olarak tanımlanmasında kriterin ne olduğunun cevabı farklılaşır. Batıda gerçekleşen modernleşme/sekülerleşme, farklı bir toplumsal yapı ve düşünsel dünyaya geçişte Hristiyanlık içinde çok radikal bir dönüşümü temsil eder. Aslı kaynağından koparılıp beşerî ifade biçimine dönüştürülen Hristiyanlığın batı insanının hayat tarzına uyarlanmasıyla sekülerleşme karşısında direnişi, başarısızlıkla sonuçlanır. Yüzyıldan fazla bir süreden beri İslâm toplumlarında ve ülkemizde, batı dünyasının birkaç yüzyıl önce yaşadığından farklı da olsa bir değişme süreci yaşanmaktadır. İslâm’ın dünyanın temel medeniyetleri arasında sekülerleşme tezine tümüyle ve etkili şekilde karşı koymasıyla tek ve istisna medeniyet oluşu, İslâm’ın tahriften uzak yegane varlığında tesadüfi değildir. Ancak İslâm’ın bu niteliğiyle sekülerleşmesinin imkânsızlığı, müntesiplerinin tarihsel süreç içerisinde dinî öğretilerde temellenmeyen özden yoksun formal hayat tarzında içsel sekülerleşmeyi yansıtan görünümünü ortadan kaldırmaz. Dinin ezeli ve ebedî geçerliliğinden söz etmek, her dönemde toplumsal ve bireysel bir ideal olarak otoritesini aynı şekilde koruduğu anlamına gelmez. Dinin geçerliliğinden maksat, ilkelerinin geçerliliğidir. Bu ilkelerin toplumsal ve bireysel bir ideal olarak ne ölçüde yaşadığı, dinin otantik söylemine dayalı geleneksel otoritesini koruyup korumadığı tartışması, doğrudan sekülerleşme konusu çerçevesinde yapılabilir. Tezimizde ülkemizin 1923’te Cumhuriyet’in ilanıyla başlayan ve bugüne kadar devam eden süreklilik ve kırılma noktalarını birlikte taşıyan, çok boyutlu değişim dönüşüm sürecini sekülerleşme odağında çözümledik. Cumhuriyet dönemiyle modernleştirme süreci olarak başlatılan toplumsal değişim süreci, sekülerleşme sürecine tekabül eder mi? Batı dışı

toplumlarda toplumların kendi değişim dinamikleri dışında batı medeniyetinin modelliğinde başlatılan ve sürdürülen bu süreç, toplumun kendi tarihsel ve kültürel niteliklerinin özgünlüğünde ne tür farklılıklar gösterir? ortaya koymaya çalıştık.

Türkiye’de Cumhuriyet döneminde dinî değişim sürecini bir bütün olarak ele alan bu tezin ilk bölümünde "Değişmeye Genel Bir Bakış" alt başlığı altında değişim olgusu ele alınmış ve değişimin moderniteyle yaşadığı anlam farklılığı üzerinde odaklanılarak bu yeni anlamın sekülerleşmede etkisi belirlenmiştir. İkinci bölümde seküler kavramının teorik arka planından hareketle, sekülerleşme teorilerine yer verilmiştir. Üçüncü Bölümde Cumhuriyet döneminde başlayan değişim ve dönüşüm süreci, üç farklı süreçte ele alınmıştır. (1923-1950 dönem “Dayatmacı Sekülerleşme” (Coercive Secularization), 1950-1980 dönem, “Dayatmacı Sekülerleşme”den (Coercive Secularization) “Küresel Sekülerleşme”ye (Diffused Secularization), 1980 sonrası dönem “Yaygın Sekülerleşme” (Diffused Secularization) veya Eklektik Sekülerleşme(Areligious Secularization). Bu üç süreç; her zihniyetin ana parametreleri olan insan, zaman ve mekân unsurlarından hareketle aile, yaşlılık, gençlik, şehir/kent, eğitim, cemaat ve tarikat, siyaset, diyanet, tüketim olarak moda ve tatil, dindarlık alt başlıklarında analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Toplumsal değişme, din, sekülerleşme, içsel sekülerleşme, baskıcı sekülerleşme, yaygın(küresel sekülerleşme), modernleşme.

ABSTRACT

Author : Kadriye Durmuşoğlu
University : University of Uludağ
Main Department : University of Philosophy and Religious Sciences
Department : Sociology of Religion
Quality of Thesis : Ph.D.Thesis
Page's Number :xix+562
Date of Graduation:...10../5...../2019
Advisor : Abdurrahman KURT, Ph.D., Professor of Sociology of Religion
2. Advisor: Kemal ATAMAN, Ph.D., Professor of Sociology of Religion

A SOCIOLOGICAL ANALYSIS ON THE SECULARIZATION TRENDS WITHIN THE CONTEXT OF SOCIOLOGICAL CHANGE IN TURKEY

Although the predictions on which almost all classical social thinkers at the beginning of the 19th and early 20th centuries anticipated that religion would either weaken or disappear with modern constructions concluded with the secularization thesis and this was supported with statistical data,the statue of religion that has not disappeare anywhere but changed everywhere, has intensified the debates on itself. Whether religion has lost its social significance in the face of modernity and if it has lost it, the extent to which it has lost depends largely on what it means by religion and secularization. However, since neither a religious definition nor a general consensus on the meaning of secularization is in question, the answer to what is the criteria for defining communities as secular becomes different.

Modernization / secularization in the West represents a very radical transformation within Christianity into a different social structure and intellectual world. As Christianity that was cut off from its original source and transformed into human form, has been adapted to the the lifestyle of the western man, its resistance to secularization has resulted in failure. Since more than a century ago, there has been a process of change, though different from the way the Western world lived several centuries ago, in Islamic societies and in our country. It is not accidental that İslam is the only religion that is the only and exceptional civilization, responds fully and effectively to the thesis of secularization the among the fundamental civilizations of the world and has remained far away from distortion. However, the impossibility of secularization of Islam with its this feature does not eliminate the view that the martensis reflects internal secularization in the form of a formal life style deprived of esence not based on religious teachings in the historical process. We will discuss n the focus of secularization multi-dimensional change process, carries the points of refraction and continuity. Religious is eternal. But this does not mean that it maintains its authority as a social and individual ideal in every period. The validity of religion is that the principles of religion are valid. the validity of principles of religion can be considered according to secularization. We will try to put forward in this study; "Does the process of social change initiated as a modernization process by the Republican era correspond to the secularization process?" What kind of differences does the process cause in-non-Western societies, initiated and maintained in the mode of Western civilization, apart from the societal change dynamics of their own, in the authenticity of their historical and cultural qualities?

In the first part of this thesis studying the religious transformation process in Turkey in the Republican era, under Change and "Social Change" subtitle will be discussed and the impact of this new meaning on secularization focusing on the the change of its meaning with modernity Exchange will be determined.

In the second part, the theories of secularization will be introduced by depending on the theoretical background of the secular concept.

In the third section, we will discuss multi-dimensional change process in the Republican period in the third period: (1923-1950) Coercive secularization, (1950-1980) from Coercive secularization to Diffused secularization; (1980- 2018) Diffused secularization or Areligious sacularization, These three processes will be analyzed in the subheadings of family, old age, youth, city, education, community and sect, politics, religion, fashion and holiday as consumption, religiosity as the main parameters of every mentality, human, time and space elements. Social indicators of religious change in process of modernization in Turkey will be shown.

Key Words:

Secularization, religion, coercive secularization, diffused secularization, modernization, social change.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
YEMİN METNİ.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
ÖNSÖZ	xviii
GİRİŞ.....	1
1. KONU VE AMAÇ	1
2. METOD	4
3. ÖNEM	8

1. BÖLÜM

DEĞİŞİM VE TOPLUMSAL DEĞİŞME

A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	10
1. Değişim.....	10
2. Toplumsal Değişim	10
2.1. Toplumsal Değişmenin Gerekli Koşulları(İnsan, Zaman, Mekan)	11
2.2. Kısmî ve Bütüncül Değişim	13
2.3. Tabii ve Müdahale Yoluyla Değişme	14
2.4. Toplumsal Değişmeye Yol Açan Unsurlar.....	14
2.5. Moderniteyle Farklılaşan Toplumsal Değişme.....	18
2.6. Değişmenin İki Boyutlu Yapısı: Çözülme ve Gelişme	19
B. TOPLUMSAL DEĞİŞMENİN BATILI ÖYKÜSÜ.....	21
1. Antik Dönemde Değişme	21
2. Ortaçağda Değişme	22
3. Rönesanstan 19.Yüzyıla Değişme	22

4. İlerleme Söylemi	25
5. Travma Söylemi	29
C. TOPLUMSAL DEĞİŞMEDE ZİHNİYET DEĞİŞİMİ.....	33
1. Zihniyet Kavramı.....	33
2. Düşüncenin Belli Bir Zihniyet İçinde Şekillenmesi	34
3. Zihniyeti Zihinsel Sürecin Ötesine Taşıyan Toplumsallığı.....	34
4. Bir Değerler Sistemi Olarak Zihniyet.....	35
5. Davranış ve Tutumlar Bütünü Olarak Zihniyet.....	36
6. Zihniyet-Din İlişkisi	38
7. Zihniyet-Kültür İlişkisi	38
8. Zihniyet- Dünya Görüşü İlişkisi	39
8.1. Dünya Görüşünün Bireysel Düzeyde Kişiyeye Özgüllüğü.....	40
8.2. Dünya Görüşünün Kaçınılmazlığı	40
8.3. Dünya Görüşünün Zihniyete Özgüllüğü.....	41
9. Zihniyet Değişimi	42
9.1. Zihniyet Değişiminde Üç Faktörün Eş Zamanlı Gerçekleşmesi	43
9.2. Zihniyet Değişiminde Değerler Değişmesi	46
9.3. Toplumsal Değişme, Zihniyet Değişiminin Neticesi	47
D. TOPLUMSAL HAYAT VE KÜLTÜREL DEĞİŞİM	48
1. Kültür Kavramı.....	48
1.1. Her Kültürün, Dünyayı ve Hayatı Üretme Tarzıyla Farklılığı	49
1.2. Kültür, Toplumun Güç Kaynağı.....	49
1.3. Bireysel Varlığın Kültürel Konum Üzerine İnşası	49
1.4. Kültürün Üst Düzeyde Bir Yapılanması: Medeniyet	50
2. Kültür-Değer İlişkisi.....	50
3. Kültür-Din İlişkisi	51
4. Kültür-Dünya Görüşü İlişkisi	51
5. Dünya Görüşü-Din İlişkisi	53
5.1. Dünya Görüşünün Tercihsellliği ve Kanıtlanamazlığı	54
5.2. Din ve Dünya Görüşleri Aynı Sorulara Cevap Araması	54
5.3. Her Dünya Görüşünün Tanrı Tasavvuruna Göre Şekillenmesi.....	55
5.4. Dünya Görüşlerinin Tanrı Tasavvurlarına Göre Pratiğe Yansıması	55
6. Kültürel Değişim	58

6.1.Kültürel Değişmede Yenilik.....	60
6.2. Yenilik Biçimleri (İcat, Deneme, Kültürel Yayılma ve Kültürleşme)	61
E. DİN-TOPLUMSAL DEĞİŞİM İLİŞKİSİ	64
1. Değişimin Kaynağı Olarak Din	65
2. Dinin Değişimi Engellemesi.....	68
2.1. Sosyal Dayanışmayı Teminde, Muhafazakâr Bir Güç Olarak Din	68
2.2. Sosyal Değişmede İdeolojik Engel.....	68
3. Döngüsel Değişim	69
4. Evrimsel Değişim	70
5. Dinin Tehditkâr Eğilim Karşısında Muhalif Duruşu.....	71
5. 1. Modernitenin Seküler Dünya Görüşüne Reaksiyonu: Fundamentalizm	71
5. 2. Muhâlif Hareketler ve İslâmcılık.....	75
6. Toplumsal Değişimin Dini Dünya Görüşü ve Hayat Tarzını Değiştirmesi: Sekülerleşme.....	81

2. BÖLÜM

A. SEKÜLERLEŞME KAVRAMI VE TARİHSEL SÜREÇ	83
1. Zaman ve Mekân İkilemi.....	83
2. Ortaçağ'da Kilise Yapılanmasında Düzenleme.....	84
3. Kilisenin Mal ve Mülkiyetine Devlet Tarafından El Konulması	85
4. Ortaçağ'ın Sonuyla Başlangıç	87
5. Aydınlanma Çağıyla Başlangıç	88
6. 19 . Yüzyıl Sekülerleşmenin Zirve Çağı	89
7. Toplumsal Değişme Süreci Olarak Sekülerleşme	91
B. TEORİ YA DA TEORİLER OLARAK SEKÜLERLEŞME	97
1. Aydınlanma Projesini Temel Alan Klasik Sosyologlar.....	97
1.1. Farklılaşmayla Dinin Toplumsal Hayattan Çekilmesi.....	97
1.2. Rasyonelleşme ve Dünyanın Büyüsünü Yitirmesi	97
2. Sekülerleşme Teorileri.....	99
2.1.Klasik Teori: Rasyonelleşmeye Bağlı İnanç Kaybı, Her Şey Ya da Hiçbir Şey	99
2.1.1. Bryan Wilson: Dinin Çözülmesi, Toplumsal Önem ve Etki Yitimi.....	100
2.1.2.Peter L.Berger: Kültürün ve Bilincin Sekülerleşmesi	101
2.1.3. Steve Bruce: Zihniyet Değişimi	102

2.1.4. Sekülerleşmeye Karşı Yükselen İlk Sesler.....	104
2.2. Neo Klasik Yaklaşım: Dinin Öznelleşmesi.....	105
2.2.1. David Martin: Gölgenin Hakikat Olarak Sunulması.....	107
2.2.2. Daniel Bell: Din Vazgeçilmez Bir Tecrübe.....	108
2.2.3. Dinin Altın Çağı Efsanesi.....	109
2.2.4. Farklılaşma.....	112
2.2.4.1. Talcott Parsons: Farklılaşma, Dinin İşlevsel Farklılığı.....	114
2.2.4.2. Luckmann: Farklılaşma, Dünya Görüşünde Hiyerarşik Çözümleyle Öznelleşme.....	115
2.2.4.3. Modern Çoğulculuk.....	118
2.2.4.4. Graeme Smith: Din Toplum İlişkisindeki Değişim.....	123
2.2.4.5. Mark Chaves: Dinî Otoritenin Azalan Kontrolü.....	124
2.2.4.6. Sabino S.Acquavia: Kurumsal Dindarlık Krizinin Bireysel Bilinçte Çözülme veya Direniş Etkisi.....	124
2.2.4.7. Jose Casanova:Öznelleşme, Modern Yapısal Bir Eğilim Değil, Modern Bir Tercih.....	125
2.2.4.8. Charles Taylor: Tanrı Tasavvurunda Değişim.....	126
2.2.4.9. Daniele Hervieu-Leger: Modern Bireycilik.....	128
2.3. Kutuplaşmanın Neticesi: Eklektik Paradigma.....	131
C. AVRUPA’NIN SEKÜLERLEŞMEDE FARKLILIĞI.....	134
1. Avrupa’yı Seküler Kılan Göstergeler.....	135
2. Avrupa’nın Seküler Farklılığının Nedenleri.....	137
2.1. Toplumların Sosyo-Kültürel ve Siyaset Farklılığı.....	137
2.2. Modern Toplumun Niteliksel Farklılığı.....	139
2.3. Dini Kurumun Nitelikleri.....	140
2.4. Sekülerleşme Karşıtı Dini Hareketlerin Nitelikleri.....	140
3. Sekülerizm ve Din Arasında Devam Eden Mücadele.....	141
D. AMERİKA’NIN SEKÜLERLEŞMEDE FARKLILIĞI.....	142
1. Hem En Sekülerleşmiş Hem De En Az Sekülerleşmiş Toplum Görüntüsü.....	142
1.1. Amerika’nın Seküleristleri Hoşnutsuz Kılan Görüntüsü.....	143
1.2. Amerika’nın Seküler Görüntüsü.....	145
2. İçsel Sekülerleşme: Dinin İçsel Anlam Evreninin Değişmesi.....	146
3. Ahlâkî Terapik Deizm.....	148

4. Dini ve Seküler Politik İlkelerin Olağanüstü Birlikteliği: 'Sivil Din'	149
5. Varoluşsal Güvenlik ve Geleneğin Reddi	150
E. SEKÜLERLEŞMEDE HRİSTİYAN GELENEĞİN ROLÜ	152

3. BÖLÜM

TOPLUMSAL DEĞİŞME ve SEKÜLERLEŞME:TÜRKİYE ÖRNEĞİ

A. CUMHURİYET DÖNEMİNE GENEL BAKIŞ	163
1. Bir Medeniyet Projesi Olarak Dayatmacı Sekülerleşme (1923-1950)	165
2. 1950 Sonrası Dayatmacı Sekülerleşmeden(Coercive Secularization) Yaygın Sekülerleşmeye (Diffused Secularization)	190
3. 1980 Sonrası: Küresel Sekülerleşme veya Eklektik Sekülerleşme, (Diffused Secularization or Areligious secularization).....	197
B. AİLENİN DÖNÜŞÜMÜ VE SEKÜLERLEŞME.....	217
1. Evlilik Öncesi İlişki	223
2. Evlenme Usûllerinde Değişim.....	229
3. Eş Tercihinde Kriter: Dindarlık Yerine Aşk.....	232
4. Evliliğin Toplumsal Değerinin Değişmesi	237
5. Evliliği Ertelemenin Başka Bir Görünümü: Evlenme Yaşındaki Yükseliş.....	240
6. Evlilik Dışı Cinsel ilişki ve Nikâhsız Birliktelik	241
7. Çocuğun Değişen Değeri.....	249
8. Boşanma	258
9. Aile İçi Roller	270
10. Miras.....	278
C. GENÇLİK VE SEKÜLERLEŞME	280
D. YAŞLILIĞIN SEKÜLERLEŞMESİ	303
E. EĞİTİM VE SEKÜLERLEŞME	316
1.Eğitimin Değişen Hedefi ve Nitelikleri	318
2.Tevhid-i Tedrisat	321
3.Yüksek Öğretim.....	334
4. Ders Kitapları	338
5. Bilgi Toplumunda Eğitim.....	342
F. SİYASET ve SEKÜLERLEŞME.....	352

1.Din Devlet Ayrımı.....	353
2. Dini İlkelere Dayanmayan Hayat Tarzı Laiklikten Din Devlet Ayrımı Laikliğe.....	356
G. MİLLÎ DİN ARAYIŞI ve DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI	375
H. DİNİ GRUPLAR ve SEKÜLERLEŞME	392
I. MEKÂN ve SEKÜLERLEŞME: ŞEHİR ve KENT	409
1.Şehir Kent Farklılığında Mekân	409
2.Mahalle, Apartman, Site Farklılığı.....	418
3. Kibrin, Bireyselliğin, Köksüzlüğün ve Korkunun Göstergesi:Gökdelenler.....	424
4. Tüketilebilir Metaya Dönüşen Mahremiyet	427
İ. TESETTÜR ve SEKÜLERLEŞME	433
1. Posmodern Toplumda Alternatif Bir Moda: Tesettür Modası.....	434
2. Taklit ve Öykünmeyle Yeni Tarz Şekülerleşme.....	443
J. ZAMANIN SEKÜLERLEŞMESİ	461
1. Kamusal - Özel Alan Ayrımı.....	461
2. Kamusal Alana Tüketimle Eklemlenme.....	462
3. Kimlik İnşasında Tüketim Aygıtı	468
4. Tatil Olgusunun Dönüştürme Gücü.....	480
K. DİNDARLIK ve SEKÜLERLEŞME	491
1. İnsan Hayatının Dinin İnançlardan Etkilenme Düzeyi Olarak Sekülerleşme	491
2. İnanç ve İstikametteki Değişim	492
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME	517
KAYNAKÇA.....	530

TABLULAR

Tablo 1 Türkiye’de Doğurganlık, 1950-2050.....	251
Tablo 2 Türkiye’de Aile Yapısının Değişimi	256
Tablo 3 Çocuk Sayısı.....	257
Tablo 4 Boşanma Hızı	259
Tablo 5 Dindarlık Karşılaştırması	268
Tablo 6 Aile İlişkilerinin Seyri.....	276
Tablo 7 Miras Paylaşımına ilişkin Görüşler	278
Tablo 8 Şeriat İstemi	359
Tablo 9 Dini Görevlerini İfa Etme	497
Tablo 10. Dinin Önemi ve Dindarlık.....	506

KISALTMALAR

AB	:Avrupa Birliği
Akt.	: Aktaran
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi,
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
Bsk	: Baskı
Ans.	: Ansiklopedi
c.	: cilt
C.Ü.	: Cumhuriyet Üniversitesi
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
D.E.Ü.	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DKAB	: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
D.Ü.	: Dumlupınar Üniversitesi
Ed.	: Editör
E. Ü.	: Erciyes Üniversitesi
E. Ü. S.B.E.	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
G.Ü.	: Gazi Üniversitesi
H.Ü.	: Hacettepe Üniversitesi
H.Ü.	: Harran Üniversitesi
Haz.	: Hazırlayan
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
JSSR	: Journal for The Scientific Study of Religion.
JIS	: Journal of International Studies.
Knş.	: Konuşan
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi,
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
O.M.Ü	: 19 Mayıs Üniversitesi
S.	: Sayı
SED	:Sosyo-Ekonomik Durum
SR	: Sociology of Religion.
S.Ü.	: Selçuk Üniversitesi
S.B.D.	: Sosyal Bilimler Dergisi
S.B.E.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
tyk	: Tarihsiz
Vol.	: Volume

YKY : Yapı Kredi Yayınları
Yay., : Yayıncılık, Yayınları

ÖNSÖZ

“Değişim” ve “süreklilik” insan hayatının iki temel ihtiyacıdır. Ancak ne süreklilik değişmezlik demektir ne de değişim sabit bir şey bırakmamak, bir kök ve öz kalmayıncaya değin her şeyi değiştirmek demektir. Toplum, her türden değişimin yaşandığı bir yerdir. Değişim bazen zihniyetten maddî ve somut hayata nüfuz eder, bazen de maddî ve somut hayattaki değişimler zihniyete yansır. Değişim, bir gerçektir, değişimi yadsımak, değişimden etkilenmemek imkânsızdır. Değişim, denen gerçek inkâr edilemese de değişim adına sürüklenip gitmek de çözüm değildir. Değişim karşısında nasıl tavır alınacağı çok önemlidir. Değişimin varlığını ikrar etmekten ziyade sorun, bunun boyutlarının ve kapsamının dahası geçerliliğinin tespit edilmesindedir. Dinin (dinî hayatın) değişen olgusal dünyayla ilişkisini tayin etmek söz konusu tespitini yapılabilmesinde en önemli uğraklardan biridir. Genelde din, özelde İslâm, değişim gibi bir tarihî dinamikle çelişmez. Ancak modern siyasette dinin seküler kimliklere ayak uydurması gerektiğine inanan modern siyaset bilimcileri gibi 1923'te iktidarı ele geçirenler, Türkiye'yi "dine demir atmış" premodern bugününün içinden çıkarıp yeni bir geleceğe açmanın zorunluluğuna inanır. Bağımsız ve müreffeh bir geleceğe ulaşma imkanını, İslami kimliğin radikal bir biçimde dönüştürülmesine bağlar. Batı toplumlarında dinin önem ve konumunda uzun bir tarihsel süreci içine alan değişimler, modernleşme sürecine giren veya modernleşmeye maruz kılınan toplumlarda kendine özgü farklılığında yaşanır. Dolayısıyla din değişim ilişkisinin sekülerleşmeyle neticelenip neticelenmemesi, sözkonusu toplumu oluşturan bireylerin düşünce, tutum ve davranışlarında dini hangi düzeyde referans aldıklarıyla doğrudan ilişkilidir. “TÜRKİYE'DE SOSYAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE SEKÜLERLEŞME EĞİLİMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME” adlı tez çalışmamızda din-toplumsal değişim arasındaki ilişki, sekülerleşme süreci bakımından analiz edilecek, toplumsal değişim süreci olarak sekülerleşme, dünya görüşü ve zihniyet değişiminde yeni bir dünya görüşüne geçişte zihniyeti oluşturan parametreler çerçevesinde çözümlenecektir. Bu tez, genel toplumsal değişim perspektifinde Türkiye'de Cumhuriyet döneminde yaşanan büyük yapısal değişimin din olgusunu anlama, algılama, yorumlama ve hayat düzeyinde etkilerini analiz ederek bu sürecin sekülerleşme sürecine tekabül edip etmediğini ortaya koymuştur.

Tezimin gerçekleşmesinde değerli katkılarını ve manevî desteklerini esirgemeyen ve gerekli hoşgörüyü gösteren danışman hocalarım Sayın Prof. Dr.Kemal Ataman ve Prof. Dr. Abdurrahman Kurt'a, araştırma sürecinin her aşamasında değerli katkılarını, maddî ve manevî desteğini esirgemeyen çalışmamı sabırla takip eden ve okuyan değerli hocam Hüseyin Su'ya, Tez jürimde yer alan ve değerli görüşleriyle tezime katkı sağlayan hocalarım Sayın Prof. Dr. İzzet Er ve Prof.Dr.Ahmet Zeki Ünal'a, Prof. Dr. Vejdî Bilgin ve Prof. Dr. M.Asım Yedi yıldız'a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca sorularıma cevaplarıyla ufku genişleten ve düşüncelerimi pekiştiren, tezime yeni açılımlar kazandıran Sayın Prof. Dr. Kadir Canatan'a, Prof.Dr. Vefa Taşdelen'e, Doç.Dr. Yavuz Çobanoğlu'na,

Dr. Necdet Subaşı'ya, Yazar Atasoy Müftüoğlu'na, Yazar Rıdvan Kaya'ya, Gazeteci-Yazar Etyen Mahçupyan'a, Gazeteci-Yazar Ahmet Taşgetiren'e, Yazar Ali K.Metin'e ve Yazar Cemal Şakar'a çok teşekkür ederim. İngilizce kaynaklara ulaşmama imkan sağlayan Prof. Dr. Muhammet Tarakçı hocama ve tezimin bitiminden sonraki süreçte gerekli resmî işlemlerde yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Ahmet Selim Demiryürek'e ve bölüm sekreteri Hüseyin Seymen'e çok teşekkür ederim. Çalışmam sürecinde rahatsızlığı nedeniyle beni engellediği endişesiyle her daim hakkımı helal etmemi isteyen, çalışmama gömüldüğümde uzun saatler sessizce varlığımla yetinen değerli yoldaşım anneme her daim müteşekkir kalacağım.

Kadriye Durmuşoğlu
Bursa-2019

GİRİŞ

1. KONU VE AMAÇ

Batı Hristiyan dünyasında ortaya çıkan ve uzun bir tarihsel sürece yayılan sekülerleşme, kuramlarını da kendine özgü tarihsel süreç ve koşullara borçludur. Batıda kilisenin kurumsal gerilemesi, otoritesini kaybetmesi, tarihsel koşullar dikkate alındığında rastlantı olmadığı, modernite denilen farklı sosyo-kültürel ve ekonomik değişikliklere mündemiç paradigmanın tabii bir neticesi olduğu açıktır. Ne var ki modernitenin batılı toplumlar dışındaki toplumlara zorunlu bir değişim paradigması olarak taşınması, modernleşme projesinin toplum teorisi olarak sekülerleşmeyi, batı dışındaki toplumlar açısından sorunsallaştırır. Zira bu paradigma, toplumların yeniden yapılanma sürecinde modern-gelenek dikotomisinde din ve gelenekten uzaklaşma hedefiyle dinin etken bir öge olarak temel oluşuyla katkısı yerine toplumsal yapıya göre biçimlenen edilgen öge oluşunda değişimi mutlaklaştırır. Modernleşmeyle nötr bir kavram olmaktan çıkıp ilerleme olarak algılanan değişim, modernliğin küreselleşmeyle ulaştığı noktada yoğunlaşan etkisiyle dikkatleri kendi üzerinde odaklamayı arttırır. Sekülerleşme konusunda tartışmalar, sosyolojik bakış açılarındaki farklılığın doğal bir uzantısı olarak yansır. Kuhn'un paradigma yaklaşımında belli bir sosyolojik görüşün paradigmatik geçerliliğinde anlam bulur. Dinin kaderi gidip gelen bir sarkaç hareketi içinde ifadelendirilir. Tarihi süreçte dinin sekülerleşme karşısında varlığı, yapıların sürekli değişen ve yenilenen niteliklerine göre sosyal ve bireysel alanlara ilişkin yeni tanımlamalar ve bu tanımlamalara uygun yapılanma etkinlikleriyle edilgen ya da direnen varlığında yansıtılır. Cumhuriyet döneminde din-değişim ilişkisini toplumsal değişim süreci tanımında sekülerleşmeyle zihniyeti oluşturan parametreler çerçevesinde çözümleyecek ve sekülerleşme karşısında dinin (yaşanan dini) duruşunu Türkiye örneğinde ortaya koyacağız.

Türk toplumu, 18. yüzyıldan itibaren batılı kurumları kendine örnek alarak kısmî değişimlerle savunmacı karakterde başladığı modernleşme sürecini giderek toplumun diğer alanlarını da içeren kapsam genişliğinde sürdürür. Toplumumuzda modernleşme süreci, sömürge ülkelerden farklı olarak yabancılar tarafından değil, batı dünyası karşısında uğranılan askeri yenilgiler nedeniyle ve kendi yöneticileri eliyle başlatılır. Batıda kendi dinamiklerine dayalı bir süreç olarak yaşanan modernite, batı dışı toplumlarda bir "modernleştirme" projesine dönüşür. Bu proje, bu toplumların son yüzyılını, batı odaklı bir toplumsal ve siyasal mühendislik alanına dönüştürür. Türkiye'de Cumhuriyet döneminde yaşananlar da bu gerçeğin çarpıcı bir örneğini teşkil eder.

Türkiye'de toplumsal değişim sürecinin ele alınması, modernitenin ayrıntılı, kapsamlı ve eleştirel çözümlemesini yapmayı gerektirir. Türkiye'nin değişim ve dönüşüm süreci, modernleşme sürecidir. Dolayısıyla 1923'ten günümüze devam eden süreç, bir modernleşme tarihidir. Bu tarih, içerisinde önemli kırılma noktalarına sahiptir. 1923 aslında bir kırılmadır. Cumhuriyet'in ilanı ve ulus-devlet temelli modern ulus inşa etme süreci, bu kırılmayla başlar. Diğer bir kırılma 1950'de çok-partili

parlamentar demokrasiye geçiş girişimiyle yaşanır. 1980'ler ekonomik dışa açılımla başlayan ve 1990'larda hayatın her alanında hissedilen küreselleşme süreci, diğer bir kırılmayı oluşturur.

Bir dinin toplumsal değişmeyle ve moderniteyle ilişkisi, değişmeden ve moderniteden etkilenebilme düzeyi, bunları nasıl yönlendireceği, o dinin evrensel geçerliliğiyle birebir bağlantılıdır. Dinle insanlık tecrübesi birbirinin alternatifi ve rakibi değildir. Aksine öz itibariyle beslendiği kaynaklar aynı, iki farklı yansıma diye nitelendirilebilir. Değişim konusunda en hassas nokta "sabit" ve "değişken" in iyi tespit edilmesidir. Modernleşmeyle nötr bir kavram olmaktan çıkıp ilerleme olarak algılanan değişim, çeşitli evrelerden geçen batı medeniyetinin yeni bir evreye girişini teyit eden küreselleşmeyle ulaştığı noktada sınırlar ötesi ve yoğun değişim etkisiyle her dünya görüşünü kendi içinde yeniden yapılanma ve öz değerlendirmeye mecbur bırakır. Bu bağlamda küreselleşen dünyada dinin konumunun ve işlevinin ne olacağı sorgulaması, modernitenin ve küreselleşmenin getirilerini en baştan kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirmeyi gerektirir. Amacımız ne sekülerleşme teorilerini ortaya koyarak birini diğerine tercih etmek ne de Türkiye'deki dinî değişim sürecini, batı'daki Hristiyan tarihiyle benzer bir kıyaslamaya dayandırarak göstermektir. Amacımız, sekülerleşme teorilerini modern toplumlarda dini hayat hakkında kapsamlı bilgi elde etmeye yönelik bir analiz imkânı olarak değerlendirerek Cumhuriyet döneminde yaşanan toplumsal değişimi, süreklilik ve kırılma bütünlüğünde ele almak, bu değişimin sekülerleşme süreci olup olmadığını ve ne tarz sekülerleşme ve dindarlaşma tiplerine yol açtığını ortaya koyabilmektir. Amacımız ölkemizde sekülerleşme var ya da yok diyerek kolay bir tespitte bulunmak değil(Dünya Değerler Araştırması'nın verilerini batı ölkeleri ve müslüman ölkelerle karşılaştırmak suretiyle yapılabildiği gibi) sekülerleşmenin toplumsal dinamiklerini tespit etmek ve bu doğrultuda gerekli tedbirler alabilmeye ve uygulamalara geebilmeye imkan verebilmektir. Türkiye'de yaşanan süreç; değişimin farklı boyutlarının, dinî unsurların etkinlik durumunun değişen düzeyinin ve sekülerleşmenin açık ve örtük göstergelerinin anlaşılmasına imkân tanyacaktır. Dinî norm ve değerlerin genel olarak değişmez ya da değişime en az yatkın değer ve norm olmalarına karşın sosyal değişmelerden nasıl etkilendiğini, dinî normlar ve değerler çerçevesinde bir ölkedeki değer yargılarının süreç içerisinde nasıl değiştiğini bireysel, kurumsal, toplumsal eksende göstermiş olması bakımından bu çalışma önemlidir.

Sekülerleşme teorileri, değişim ve dönüşüm sürecini anlama ve çözümlemede laiklik odaklı din devlet, gelenek ve modernite karşıtlıklarının kısır döngüsünden çıkarmak suretiyle modern Türkiye tarihini açıklama gücü olan bir yöntemsel bakış açısı sağlayacaktır. Bu çerçevede ayrıca bu çalışmanın vahiy ve tarih arasında yeni bir ilişki arayışını teşvik edebileceği umulmaktadır. Sekülerleşme analizlerinde ne Bruce ne Dobbelaere ne Stark ne de diğerleri İslâm'ı ayrı bir araştırma konusu olarak ele almıştır. Müslüman toplumlarda sekülerleşme süreçlerini analiz eden düşünürlerin çalışmalarından sonuçlar çıkarılmıştır. Dolayısıyla, İslâmî toplumların sekülerleşme durumunu, İslâm'ın ve sekülerleşmenin aslı niteliklerinden hareketle belirlemeye, kapsamlı ve teorik temelli bir biçimde sorunu ele almaya ihtiyaç vardır. Bu tür bir analiz, aynı zamanda, sekülerleşme paradigmasının evrenselliği ya da batılı olmayan toplumlara uygulanabilirliği hakkında veriler sunacaktır.

Türkiye'de değişim sürecinin ele alınması, modernitenin ayrıntılı, kapsamlı ve eleştirel çözümlemesini yapmayı gerektirdiğinden kamusal alanda dine bağlılığın yeni görünürlüklerinin

getirdiği dönüşümleri din /laiklik ve modern /gelenek kıskacından kurtarıp sekülerleşme sürecinden yola çıkarak inceleyeceğiz. Sekülerleşme süreci, batı dışı toplumlarda bir toplumsal değişim süreci olarak yukarıdan aşağıya bir tür dönüştürme sürecinde gerçekleştiğinden Ortadoğu ülkelerinde olduğu gibi ülkemizde de bir çatışma görüntüsü ardında gerçekleşir. Amacımız bu çatışma görüntüsünün ardında yatan karmaşık toplumsal gerçekliği ortaya koyabilmektir. Değişimi sekülerleşme üzerinden ele almak, toplumsal sistemlerin bireyi aşan ideallerin ve toplumsal hareketlerin çözüldüğü yer ve zamanda, bireylerin bu değişimleri nasıl yaşadıkları ve yaşadıklarıyla toplumsallığı oluşturan dinamikleri nasıl dönüştürdüklerini ortaya koyacaktır.

Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde değişim kavramı, moderniteyle büründüğü yeni anlamında odaklanılarak toplumsal değişim zihniyet, kültürel ve dünya görüşü kapsamında incelenecektir. Bu bölümle amaçlanan toplumsal yapı değişimine tekabül ettirilen “toplumsal değişim” kavramının modernleşme sürecinde yapı değişiminin ötesinde bireysel ve toplumsal bilinci de içine alan çok boyutlu niteliğinde zihniyette başlayan kırılmanın dünya görüşü değişmesinde bir kültürel değişim sürecine tekabül edip etmediğinin ortaya konulabilmesidir. Türkiye’de Cumhuriyetle başlayan toplumsal değişimin değerler değişmesinde nasıl bir görünüm sergilediğini ortaya koyabilmek, değişimi değerler temelinde zihniyet, kültür ve dünya görüşü parametrelerine göre irdelemeyi gerektirir. Değişime bu bütüncül yaklaşım, modernitenin batı dışı toplumlarda bir modernleştirme süreci olarak yukarıdan dayatılan toplumun kendi dinamikleri dışında bir dönüştürme süreci olarak hayata geçirilmesinin ve ilerleme anlamında toplumsal değişimin değişim ve süreklilik karakterinde yaptığı aşınmayla değişim talebinin nasıl farklılaştığı ortaya konulacaktır.

İkinci bölümde; önce seküler kavramının etimolojisine yer verilecek, süreç içerisinde kavrama yüklenen yeni anlamlarla nasıl bir anlam farklılığı geçirdiği ortaya konulacaktır. Sekülerleşme teorileri açıklanıp Avrupa ve Amerika’nın farklılığı sekülerleşmenin göstergelerini ve niteliklerini ortaya koyacak tarzda analiz edilecektir. Sekülerleşmenin aslî temeli olarak gösterilen Hıristiyanlık’la ilişkisi irdelenecek ve sekülerleşmenin yeni bir dünya görüşüne tekabülünde dini dünya görüşüyle uzlaşmasının mümkün olup olmadığı ve dini dünya görüşüyle seküler dünya görüşü arasında mücadelenin devam edip etmediği sorgulanacaktır

Üçüncü ve son kısımda; ilk olarak Cumhuriyet döneminde yaşanan modernleşme süreci, üç farklı süreçte analiz edilecek, sekülerleşmenin dinamikleri tespit edilecek, iki dünya görüşü arasında yaşanan mücadelenin sekülerleşmenin ve dini yaşantının aldığı yeni tarzlarda nasıl devam ettiği yaklaşık bir asırlık süreçte ele alınacaktır. Farklı sekülerleşme ve dindarlaşma süreçleri, insan, zaman ve mekan parametrelerine dayalı üç süreçte analiz edilecektir. Bu üç süreç, ülkemizde yapılan saha çalışmalarıyla detaylandırılacak, karşılaşmaya imkan tanınarak ortaya konulacak, ülkemizin önde gelen düşünürlerinin tezle ilgili sorularımıza cevaplarıyla açılım getirilerek İslâmî hayatın sekülerlik karşısındaki duruşu, Türkiye örneğinde, ortaya konulacaktır. Bu bölümde amaç; modernleşme süreci olarak başlayan toplumsal değişim sürecinin bir sekülerleşme sürecine tekabül edip etmediğini gösterebilmek ve sekülerleşmenin toplumsal dinamiklerini tespit edip farklı sekülerleşme ve dindarlaşma tarzlarını nitelikleriyle belirleyebilmektir. Sonuç kısmında; tez boyunca açıklanmaya çalışılan Cumhuriyet dönemindeki toplumsal değişim sürecinin, bir sekülerleşme sürecine tekabül

edip etmediği belirlenecek, bu sürecin dinamikleri belirlenecek ve ne tür nitelikler arzettiğinin toplu bir değerlendirilmesi yapılacak sonuç ortaya konulacaktır.

2. METOD

Her bilimsel araştırmada; mevcut bir sorunun ya da güçlüğü giderilmesi, çözülmesi hedeflenir. Soruna güvenilir çözüm arama sürecinde bilimsel yöntemle başvuruyla toplanan ve bir araya getirilen bilgiler, araştırma konusunun amaç ve hedefleri doğrultusunda bir araya getirilmesinden dolayı rastgele bir bilgi yığını değil, düzenli sistemli ve belli bir gaye doğrultusunda ortaya konulmuş sistemli bir birlik ve bütünlük, mevcut bilgilerin ötesinde üretilen yeni bilgilerdir. Dolayısıyla her bilimsel çalışma; bilinmeyeni bilme, karanlıkta olanı ışığa tutma sürecidir.¹

Bilimsel araştırmalar, yöntemsel amaç itibarıyla ya hipotezleri test eder veya sosyal gerçekliği keşfeder.² Bu araştırmada yöntemsel amacımız, hipotezleri test etmedir ve araştırmamız bir meta-analizi niteliğindedir. Meta Analizi belirli bir konuda yapılmış, birbirinden bağımsız, birden çok çalışmanın bulgularını daha kesin bir sonuç elde edilmesine yönelik birleştiren bir analizdir. Araştırma konusu olgularla ilgili sistemli bilgiye imkân verir. Değişkenler arasında ilişkiler tespit edilebildiği gibi mantıksal çıkarımlarla bu tarz ilişkilerin karşılaştırması da yapılabilir.³ Meta-analizi konuyla ilgili yayınların toplanmasında, literatür tarama yöntemlerinin bir çoğunun birlikte kullanımını önerir.⁴ Araştırma verilerinin toplanmasında betimsel tarama yöntemlerinden belgesel tarama modeli kullanılmış ve konunun daha açık ve net hale getirilmesi için görüşme yöntemine başvurulmuştur. Bir problemin geçmişle ilişkisi yönünden incelenmesinde kullanılan bu tarama yöntemiyle⁵ “ne oldu” sorusuna yanıt aranmış,⁶ konuyla ilgili kaynaklar, daha önce yapılmış çalışmalar taranarak incelenmiş ve araştırmanın amacı doğrultusunda düzenlenmiştir. Bu tür düzenleme, “Geçmişin yeniden inşa edilmesi”dir. Yeniden inşa edilen geçmiş, gerçekleşen geçmişten daha tutarlı olacaktır.⁷ Gadamer, geçmişte kalan tarihsel bir dönemdeki insan davranışlarını anlama çabası, gözlemcinin yabancı bir varoluş tarzına nüfuz edip kendisi hakkında bilgiyi başkalarının perspektifini kavrayarak zenginleştirdiği yaratıcı bir süreç olarak ifadelendirir.⁸ Bir edimle bu edimi anlamaya çalışan arasındaki ilişkiden doğan her edimde potansiyel olarak var olan anlam, yorumlama süreciyle ortaya çıktığından yorumcuya göre değişir. Farklı yorumcuların yorum ufuklarının farklılığından kaynaklanan bu değişim, anlamın yeni boyutlarının ortaya çıkmasını mümkün kılar.

1 Cartik R.Kothari, *Research Methodology(Methods&Techniques)* ,(NewDelhi,New Age International Publishers:2004) :1,6,31- 32; Nicholas Walliman, *Research Methods the Basics*, (London:Routledge: 2011) :15-16.

2 M.White Riley, *Sociological Research I, A Case Approach*, (Newyork: Harcourt, Brace And World Inc. 1963):4-15. Kothari, *Research Methodology (Methods&Techniques)*,2.

3 Matthias Egger, George Davey Smith, Andrew N Phillips, “Meta-analysis: Principles and Procedures” BMJ Vol. 315, (6 December 1997), 1533;Walliman, *Research Methods the Basics*, 142 .

4 Egger vd. “Meta-analysis: Principles and Procedures”,1533.

5 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 21. bsk, (Ankara: Nobel Basımevi, 2010), 183.

6 Charles H. Busha ve Stephen P. Harter, *Research Methods in Librarianship: Techniques and Interpretation*, (Orlando: Academic Press, 1980), 92.

7 Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 266.

8 Hans G. Gadamer, *Truth and Method*, (New York: Continuum, 1995): 306-7.

Problemin tanımlanması, çoğu kez çözümlenmesinden daha önemlidir.⁹ Problemi açık ve net kılmak ve odağa yerleştirmek, onu bir soru biçimine dönüştürmeyi gerektirir. Problemin soru biçiminde belirtilebilmesi durumunda, problem özel bir cevap gerektirecek ve bu cevap da çalışmanın amacını teşkil edecektir. Araştırma problemimizle ilgili yaptığımız yeterli kaynak incelemesi sonrasında, problemin araştırılabilirliği ilkesinden hareketle araştırmanın temel problem cümlesini, açık, net ve sade bir dille oluşturduk. *Cumhuriyet dönemiyle modernleştirme süreci olarak başlatılan toplumsal değişim süreci, sekülerleşme sürecine tekabül eder mi? Bu sürecin toplumsal dinamikleri nelerdir ve nasıl tersine çevrilebilir? Batı dışı toplumlarda toplumların kendi değişim dinamikleri dışında Batı medeniyetinin modelliğinde başlatılan ve sürdürülen bu süreç, toplumun kendi tarihsel ve kültürel niteliklerinin özgünlüğünde ne tür farklılıklar gösterir?* Tipik soru cümlelerinden ibaret olan bu cümleler, neye karar verdiğimizizi ve neyi çözümleneceğimizi tam olarak ortaya koyması ve araştırmanın sınırlarını da belirlemesi bakımından önemlidir. Sekülerleşme sürecinin dinin dünya görüşüyle modern dünya görüşü arasında bir mücadele süreci olduğu dikkate alındığında bu sürecin farklı sekülerleşme türlerini hayata geçireceği açıktır. Ele alınan konu farklı düzlemlerde tek boyuttan hareketle alan araştırmalarıyla daha önce çalışılmış olmakla birlikte konunun hassasiyeti itibarıyla bütüncül bir tarzda ortaya konulma gereğinin son derece ihtiyaç olduğunu gördük. İslâm toplumlarının bilhassa kendi toplumumuzun özgüllüğünü anlamak, din devlet ilişkileri ve gelenek/modernite karşıtlığındaki mevcut çalışmaların gelenekselinden daha derine inmek, diğer bir ifadeyle odağı açma ihtiyacı vardır. Din devlet ve gelenek modernite arasındaki sığ mücadeleden dikkatleri, ihmal edilen hatta örtülen hassas noktaya İslâm sekülerleşme arasındaki ilişkinin incelenmesine çevrilmesi gerekir. Martin, Türkiye'nin sekülerleşme teorisinin analizi açısından çok hassas bir konumda bulunduğunu vurgular. Demerath, değişime kültürel sistem odağında yaklaşıldığında sistemin değişimin içeriden ve dışarıdan, kendiliğinden ya da planlı olmak üzere yönlendirilmesinde, toplumların kendi tarihsel ve kültürel farklılıklarında sekülerleşmenin farklı tarzlarının ortaya çıkmasına imkân tanıyacağını altını çizer. Günümüze kadar Türk modernleşmesini sorunsallaştıran çalışmalar, çoğunlukla bu süreç içerisinde siyasal, hukuksal ve kurumsal yapılanmaları içeren nesnel boyutta odaklanmış, toplumsal dönüşüm süreçlerinin daha az elle tutulur etkilerinin ortaya çıktığı öznel boyut eksik bırakılmış modernlik olgusunun toplumsal ve kültürel yapıya ilişkin yansımalarının Türkiye'ye özgü anlam ve içeriğinin yapısal ve zamansal anlamda bir bütün olarak saptanması gerçekleşmemiştir. Din değişim ilişkisinin farklı perspektifler tarafından ele alınış biçimi, her ne kadar geleneksel/modern ikiliği kurgusal ilişkisinde açığa çıkarıyor olsa da tarihsel süreçleri kendi sürekliliği içinde değerlendirmede, moderniteyle ilişkide din değişim ilişkisinin ait olduğu coğrafyadaki özgüllüklerinin ortaya çıkarılmasını sağlayacak kapsam ve derinlik önünde engel oluşturmaktadır. Bu bakımdan bugüne kadar din değişim sürecini ele alan çalışmaların bir adım ötesine geçerek, karmaşık tarihsel süreçlerin değerlendirilmesini mümkün kılacak bütüncül bir kavrayışa sahip olmak bir zorunluluktur. Özellikle elde edeceğimiz sonuçlar, toplumumuzun gelişmesinde resmî veya özel kurumlar açısından pratikte

9 Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 28; Walliman, *Research Methods the Basics*: 32-3.

uygulanabilir niteliktedir. Ayrıca elde ettiğimiz bilgilerin, din sosyolojisi alanına önemli katkı sağlayacağını umut ediyoruz.

Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme* adlı eserinde üniversite gençliğinin, din, ekonomi, siyaset, eğitim ve aile kurumuyla ilgili tutum ve davranışlarından hareketle sekülerleşme eğiliminin izlerini tespit etmeye çalışır. Eğitimin dönüştürücü gücünü test etmek üzere tasarlanan bu çalışmada, toplumumuzda sekülerleşme ve rasyonelleşmenin giderek güçlendiği, hatta siyaset ve ekonomide iyice yerleştiği, aile hayatını içeren alanlarda geleneksel değerlerin etkinliğini sürdürmekle birlikte, değer değişiminin yavaş ama sıkıntılı olduğu, sürecin kendi dinamikleri içerisinde kendi koşullarına uygun bir seyir izlediği belirlenmiştir.¹⁰

Dinden Uzaklaşan Türkiye adlı eserinde Volkan Ertit, Türk toplumunda genel algının giderek dindarlaştığı doğrultusunda olsa da aslında toplumun hızla dini niteliğini yitirdiğini öyle ki girilen yolun dönüşü de olmadığını savunur. Toplumdaki seküler değişimi onbir madde-yeni kuşakların eski kuşaklara göre dindarlığı, flört hayattaki artış, evlilik öncesi ve evlilik dışı cinsel ilişkinin artışı, farklı inanç grupları arasında evliliklerdeki artış, doğa üstü güçlere olan inançta azalış, tesettüre riayet edilmeme, dinin toplumsal gücünün azalması, medya dilinin ve tartışma dilinin muhafazakarlığını yitirmesi, kutsalların günlük pratiklerde etkisini kaybetmesi-üzerinden analiz eder.¹¹

İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme adlı eserde Abdurrahman Kurt, sekülerleşmeyi dinin marjinalleşmesi olarak tanımlayarak sekülerleşmeyi kapitalist yapılanma içinde yer alan işadamları üzerinden analiz eder. Bursa'da SİAD'lar olarak bilinen-BUSİAD, GESİAD; BOSYÖD; BUGİAD ve MÜSİAD-iş örgütlerinden oluşan örneklemeden elde edilen veriler sekülerleşme açısından değerlendirilir.¹²

Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları, adlı eserinde Nevin Meriç, fetva kuruluna gelen sorular çerçevesinde, gündelik hayatta kenti merkeze alarak modernleşme, sekülerleşme sürecinin izlerini bulmaya, bu süreci açığa çıkarmaya çalışır.¹³

Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, adlı eserinde sekülerleşme teori ve çalışmalarını eleştirel bir bakışla özetler ve bu değerlendirmeleri Türkiye örneğine bağlayarak Türkiye'nin yaşadığı tarihsel deneyimin ne ölçüde nevi şahsına münhasır bir deneyim olduğunu ortaya koymaya çalışır.¹⁴

Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din* adlı eserinde modernleşme, sekülerleşme ve din ilişkileriyle ilgili paradigmalara yer vermiş, dinin sosyolojideki konumunu kurucu sosyologlara atıfla ortaya koymuştur. Yeni dini hareketlerin karakteristik özelliklerini ve varlık nedenlerini belirlemiştir.¹⁵

Her bilimsel çalışma, bir takım varsayımlardan/hipotezlerden hareketle gerçekleştirilebilir. Varsayımlar bir binanın temelleri gibidir. Bir araştırmacının anlayışını derinleştirmesinin yolu, bir

10 Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı*, 3.bsk, (Ankara: Orient Yay.,2015).

11 Abdurrahman Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*,(Bursa: Emin Yay.,2009).

12 Nevin Meriç, *Değişen Kentte Dini Hayat*, (İstanbul: Kapı Yay., 2005).

13 Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasında Kavramsal Bir Bakış*, (İstanbul:Bağlam Yay.1994)

14 M. Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, (Adana: Karahan Kitabevi,2005).

15 Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din*, (İstanbul:İz Yay.,2007).

kuramın dayalı olduğu varsayımları belirlemektir.¹⁶ Araştırma sonuçlarının geçerli, güvenilir ve sağlıklı olması, denenmek üzere geliştirilen varsayımların doğruluğuna bağlıdır.¹⁷ Yapılan araştırmada neyin veya nelerin aranmakta olduğunu anlatmak, olayları birbiriyle ilişkilendirmek ve onları bir nedene bağlamak üzere kurduğumuz varsayımlar, bu özellikleriyle araştırmamıza yön verecek ve olayları sadece tespitle yetinerek bilimsellik dışına kaymamıza engel olacaktır. Araştırmamızın varsayımları:

1. Sekülerleşme modern zamanlara özgü bir toplumsal değişme sürecidir.
2. Sekülerleşme zorunlu, kaçınılmaz, sürekli, tek yönlü, doğrusal bir süreç değildir.
3. Sekülerleşme, sekülerleştirici güçlerle bu güce karşı çıkanlar arasında zihniyet ve dünya görüşlerinin farklılığında işleyen bir mücadele sürecidir.

4. İslâm söz konusu olduğunda din/siyaset ayrımında laiklik, sekülerleşme sürecinden ayrı ele alınamaz. Devlet/iktidar/siyaset olgusunun dinî veya seküler bir faaliyet olarak konumlanıp konumlanamayacağını tayin eden her dünya görüşünün kendi epistemik normlarıdır. Bu iki kavram ülkemiz örneğinde birbirini üretmektedir.

5. Sekülerleşme süreci ülkemizde “modernleştirme”yi hedefleyen siyasal programlarla başlar, bu programın yetersizliği akabinde “modernleşme”yi gerçekleştirebilecek toplumsal dinamiklerin sürece dahil edilmesiyle genişleyen ve yaygınlaşan bir süreçte işler. Bu süreç bir yanda dinî uyanış diğer yanda ise otoriter modernleşme sürecine dayalı doğrudan kültürel dönüştürmenin yetersizliğinde dolaylı ve içselleştirici sekülerleşme süreci olarak yol alır.

6.İslâm’la modernlik arasındaki potansiyel çatışma dinamiklerinin zemin oluşturduğu İslâmî hareketler(Cemaatler, tarikatlar ve siyasî partiler vb) sekülerleşme sürecine karşı sosyal, kültürel bir bariyer oluşturdukları gibi sekülerleşmede de etkilidirler.

7. Batı dışı toplumlarda modernleşme sürecinin bir toplumsal proje olarak uygulanması, ötekileştirmeye, ötekileştirme de birey toplum ilişkisinde oluşturduğu gerilimle ötekileştirilen kesimlerin damgalarından (stigma) kurtulma çabasında sekülerleşmeye direnişte çok ciddî kırılmalara yol açar.

Dini değişimin Cumhuriyet dönemini konu alan bu çalışmayı bir yandan sosyolojik teorilere dayanarak, öte yandan saha araştırmalarıyla besleyerek yürüttük. Araştırma yöntem ve kapsam bakımından niceliksel bir harita çıkarma iddiasından ziyade niteliksel ve yapısal bir çerçeve inşa etmeye yöneliktir. Bu araştırma daha ziyade bir “*Eğilim tespit çalışması*” olarak değerlendirilebilir.

Her anlama ve anlamlandırma çabası zihniyet analizini gerektirir.¹⁸ Mantıksal bir yapı olan zihniyet, içinde yaşadığımız toplumun açık manzarasını teşkil eder. Her sosyo-kültürel yapı veya sistem öncelikle kendi iç dinamiklerinin bir ürünüdür ki bu dinamikler değerler sistemidir. Her toplumsal değerler sistemi, nesnelleşirken içinde yer aldığı zaman ve mekanın özelliklerinden etkilenir. Bir toplumdaki belirli bir süreçteki inanma ve hayat tarzlarının ortaya konması ve toplumun doğru bir portresinin çizilebilmesi kolay olmasa da toplumsal olgular doğrudan ve dolaylı gözlemlenir.

16 Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*,80; Kothari, *Research Methodology (Methods&Techniques)*:9,12-13.

17 Walliman, *Research Methods the Basics*:34-35; Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 71.

18 Robert M. Maclver & Charles.H. Page, *Society - An Introductory Analysis*, (London: Macmillan & Co., 1952),511.

Zamansal ve mekânsal konumlanmış toplumsal yapıların oluşumu, yapılaşması ve dönüşümüne, yani toplumun dokusunu oluşturan toplumsal eylemlere baktığımızda aileye ilişkin; evlilik öncesi kız-erkek ilişkileri, evlilik, eş tercihinde aranan nitelikler, nikah, evlilikte amaç değişimi, evlilik dışı ilişki, boşanma, anne-baba çocuk ilişkisi, yaşının aile ve toplumdaki değişen durumu, gençlikte süreç içerisinde yaşanan algı değişimi, mekan olarak şehrin kente dönüşümünde yaşanan farklılık, değişimde eğitimin etkin rolü, bu süreçte yaşanan kurumsal farklılıkta Diyanet'in rolü, bilhassa küreselleşmenin yaşandığı 80 sonrası tüketim alanında girilen süreçte moda ve tatil kavramının beraberinde getirdiği dönüşüm dikkate alınarak hayatın farklı alanlarında toplumun tarihsel süreci farklı fotoğraflarla sergilenecektir.

3. ÖNEM

Yüzyıldan fazla bir süreden beri İslâm toplumlarında ve ülkemizde batı dünyasının birkaç yüzyıl önce yaşamış olduğundan farklı da olsa bir değişme süreci yaşanmaktadır. Hayatın değişmeyen gerçeği olan değişme, küreselleşmenin iktisadî, sosyal ve kültürel boyutuyla hızını ve yoğunluğunu iyice arttırdığı süreç içindedir. Sekülerleşme tartışmaları, son yıllarda Türkiye'nin siyasî ve entelektüel gündemini sürekli işgal etmektedir. Bir taraftan modern sosyal hayatta dinin sosyal önemini kaybettiği tezini yanlışlama çabaları, dinin seküler süreçte de sosyal hayatın değişik boyut ve alanlarında başvurulan meşrûlaştırma gücü olarak temin ettiği işlev ve çeşitli toplumlarda görülen dinî canlanma bakımından ele alınarak dinin sosyal hayatta gösterdiği etkinliğin sürdüğü ortaya konmaya çalışılıyor. Diğer taraftan modern olanla dini karşıtlık dışında buluşturma tasarımı mutlak değişim doğrultusunda ve toplumsal değişime tâbi kılan değerlendirmeye dinin ve dinselliğin dönüşümünü gündeme taşıyor. Modernite/din karşıtlığını yanlışlama gayreti, dinin vahiy aracılığıyla kavranan Tanrı-birey-toplum bağlantısındaki görünümündeki hayatın her alanını kuşatan bütüncül değerler sistemi olarak yerini farklılaşmış değerler sistemine bırakmaktadır. Din ve hayatın farklı alanlarındaki ayrımı, aydınlanma ve modern demokratik oluşumlarla ilgili aydınlanma sonrası düşüncenin getirisidir. Sekülerleşme süreci de bu farklılaşmaya koşut olarak seyretmektedir. Bu süreçte bakışların vahiy odaklı kalkış noktası, yerini rasyonel algılamalara ve seküler göstergelere bırakmaktadır. Neticede günümüzde birçok müslüman ülkede olduğu gibi ülkemizde de çok sayıda müslüman kültürel olarak İslâm'ın içinde bulunmakla birlikte, hayatlarını dinî düşüncelere göre değil, salt rasyonel düşüncelere göre düzenlemektedir.

İslâm ve sekülerleşme sorunu ele alındığında İslâm, bir dünya inşa etme konusunda tarihi Hristiyanlık'tan tamamen farklı bir gelişim modeli öngörmektedir. Zira İslâm tahrife maruz kalmayan niteliğinde Hristiyanlık'tan farklı olarak öte dünyanın yanı sıra bu dünyaya özel bir ilgi göstermektedir. İnsanın nasıl inandığı yanında nasıl davranması, nasıl yaşaması gerektiği bu dinde bilhassa önemlidir. Din, inançla sınırlı değildir, o aynı zamanda insan yaşamını bütünüyle kuşatan bir hayat tarzıdır. Yani inancın hayat tarzıyla bütünleşmesi kaçınılmazdır. Vahyî ilkelerin varlık ve devam şartı; inanç öğretilerinin ritüellerle bütünleşmesini gerektirir ki bir müslümanın iyi bir topluluk içinde olmasının anlamı da burada odaklanır. İlahî vahiy hem kişiye kendi hayatında müslümanlığı gerçekleştirme için bir davranış örüntüsünü hem de yönetimin ona emrettiklerini içerir. Neticede

müslümanlara birey ve toplum olarak istikâmet ve anlam kaynağı halinde tutarlı bir dünya görüşü temin eden İslâm açısından İslâmî toplum ve devletlerde sekülerleşmenin kriteri, vahyî ilkeleri düşünce, tutum, davranış ve hayat tarzı itibarıyla referans alıp almamada düğümlenir. Genel toplumsal değişme perspektifinde Türkiye'de dinin sekülerleşme bağlamında geçirdiği değişimi ele alacak bu tez; Türkiye'de yaşanan toplumsal değişimin din olgusunu anlama, algılama, yorumlama ve hayat düzeyinde etkilerini çok boyutlu ortaya koyacaktır.

Geçmiş anlamak, geleceği tasarlamaktan daha zor olduğundan Goethe, “tarih yedi kat mühürle kaplı bir kitap” diyerek bu zorluğu vurgular. Yedi kat mühürü açmak ve o kitabın içine bakmak, derinliklerin dehlizlerinde yol alabilmek her türlü sınırlılıkları, eksiklikleri aşabilen bir bakış açısının varlığını gerektirir. Zira günü değerlendirebilmek geçmişle bir şekilde hesaplaşmayı kaçınılmaz kılar. İnsanlığın yeryüzü serüveni, içerisinde çok sayıda evreyi barındırır. Yeryüzünün imarıyla sorumlu kılınan insanoğlu, bazen kendi oluşturduğu ya da öyle zannettiği koşullar içerisinde yaşamış olsa da bazen de kendi dışındaki koşullara boyun eğmek zorunda kalmıştır. Diğer varlıklardan farklılığında çevresi karşısında etken veya edilgen duruşu, bir konumdan diğerine yönelimi, üzerinde yürüdüğü çizgi/ler, zaman-mekan matriksindeki vaziyetini belirler. Geriye doğru kalbederek geçmişe bugünden bakabilmek, böylece geçmişe değerlendirebilmek, geçmişe bugünden geriye doğru inşa etmek anlamına gelir ki bu inşa geçmişle bir tür hesaplaşmayı gerektirir. Geçmişe gidiş spekülasyona girme tehlikesini taşısa da yürünülecek çizgi, hangi tarihsel uğraklarda konaklamak gereğini de belirlemiş olduğundan bütüncül bir perspektif her türlü tehlikeyi bertaraf etmeye de imkân verir. Yol ve yolcudan bağımsız olmayan bir seyir halinde önemli olan form ve içeriğin gelişim sürecini en iyi şekilde takip edebilmeyi gerçekleştirebilmektir. Her çağda değişen sorunsal çerçeveyi, geçmişin birikimi, tarihte görülenleri de insanların kendi günlerinde gördükleri belirler. Dolayısıyla, Cumhuriyet Türkiye’sini doğru kavramak, geçmiş tarihin doğru anlaşılmasına bağlı olduğu kadar bugünün doğru anlaşılmasına bağlıdır.

1. BÖLÜM

DEĞİŞİM VE TOPLUMSAL DEĞİŞME

A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Değişim konusu üzerinde düşünme ve tartışma, günümüze özgü değildir. İnsanlık tarihi boyunca düşünürlerin, tarihçilerin ve filozofların dikkatlerini çeken değişim olgusu, moderniteyle birlikte büründüğü kutsiyetinde varlığını neredeyse her perspektife kabullendirmekle birlikte yine de kaçınılmazlığıyla imkânsızlığı arasında seyreden algılamada tartışma odağı olmayı devam ettirmektedir.

1. Değişim

Çok sayıda olgunun tanımlanmasında başat konumuyla değişim; ilerleme, devrim, kalkınma, reform, gelişme, gerileme, bozulma ve çözülme kavramlarının ortak paydasını oluşturur. En basit ve en genel şekliyle “Belirli bir zaman sürecinde bir şeyde, olguda ya da alanda, gözlenebilen farklılık ve değişiklik” ya da “Önceki durum ya da davranıştan farklı olma” biçiminde tanımlanabilir. Herhangi bir şeyin zaman, mekân ve durum itibarıyla farklılığı, diğer bir ifadeyle; bir halden diğerine geçişi, mevcut durumdan yeni bir duruma geçişle önceki durumdan farklılaşmayı, başkalaşmayı ifade eder. Daha açık ifadeyle değişim, “Bir bütünün unsurlarında ya da bileşenlerinde, bunların birbirleriyle ilişkilerinde zaman, öncesine göre nitelik ve nicelik itibarıyla gözlenebilir bir farklılığın oluşmasıdır veya belli bir durum esas alınmak suretiyle, söz konusu durumda meydana gelecek farklılaşma biçiminde de tanımlanabilir.” Bu bağlamda değişim, üç temel düşünceyi içerir: Farklılık, bu farklılığın ayrı zamanlarda gerçekleşmesi ve aynı bütünün farklı durumlarını içermesi. Değişimde belli bir durum esas alındığında söz konusu durumda meydana gelen farklılığa rağmen belli bir sabitlik veya kimlik muhafaza edilir.¹

2. Toplumsal Değişim

Toplumsal değişme, sosyal gerçekliğin öylesine önemli bir niteliğidir ki neredeyse her sosyal-bilimsel teori, onu kendisine başlangıç noktası kılar. Toplumsal değişimin insanlıkla devam eden varlığına rağmen değişimin açıklanma gereği, özellikle 19. yüzyılda sanayi devrimiyle artan sosyal hareketliliğin getirisidir. Toplumsal değişme, insan toplumunda meydana gelen değişimleri ifade eder. Toplum, kendine özgü işlevleriyle farklı unsurlardan teşekkül eden bir bütündür ve kendine özgü bu unsurlarla tanımlanır. Toplumu oluşturan unsurların farklı özellikleri ve bunların kendine has ilişkileri, toplumsal yapıların farklılığına yol açar. Toplumun aslı unsuru insandır. Bir bakıma toplum tanımı, insanın da tanımıdır denilebilir. İnsana bakış, topluma bakıştır. Tanım da bir arada yaşayan insanların hangi nitelikleriyle öne çıktığına, diğer bir ifadeyle nasıl değerlendirildiğine bağlı olarak farklılaşır. Toplumun en basit tanımı, “Belirli bir alanı ve bir kültürü paylaşan bir grup insan”dır. Toplum; mekân, zaman, kavramlar ve değerlerle birbirine bağlanan içerik ve eylemlerden oluşan bir sistem, bir

¹ Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change*, (Oxford: Wiley-Blackwell, 1993):4-5.

yapıdır. Toplumun kuruluşu, anlamlar dünyasının kuruluşudur. Bir toplumun anlamları, doğrudan ya da dolaylı olarak, dilin içinde ve dil aracılığıyla kurulmuşlardır.² David Berelsan ve Steiner, toplumu; belli bir fiziksel mekânı olan, kendi kendini idame ettiren, varlığını uzun süre muhafaza eden ve belli bir hayat tarzını paylaşan insan topluluğu diye tanımlar.³ Steve Bruce, toplumu; farklı kültürü ve sosyal kurumlarıyla, sınırlı bir alanı kaplayan, kendi kendini üreten insan grubu diye ifadelendirir.⁴ Her insan topluluğu üzerinde yerleştiği belli bir mekan, orada ördüğü kendine özgü kültürüyle oluşturduğu dokuda bir toplumsal yapıyı temsil eder. Her toplumun insan ilişkilerinden düşünme ve algılamalarına, dünya görüşünden hayat tarzlarına kaynaklık edip yörünge temin eden o toplumda hakim değer ve normlardır. Diğer bir ifadeyle her toplumsal yapı, farklı değer ve normlarıyla farklı insan tipini, kendine has düşünme ve davranış şeklini model kılar. Fert, çoğunlukla, toplumun onay verdiği vaziyet alışlar içine girerek tutumlar geliştirip davranışlar göstererek toplumca kabul görmüş bir kişilik hâline gelir.⁵ Toplum, kurumların, insan ilişkilerinin ve toplumsal değerlerin birbirlerini karşılıklı olarak etkilemelerinden oluşur. Toplum, kurumlarıyla devamlılık ve düzenlilik gösteren sabit ve durağan, diğer taraftan değişime açık niteliğiyle çelişkileri içeren bir yapıdır.

Değişim, yapının kendi dinamik karakterinde normal ve sürekli. Luhmann'ın ifadesiyle, toplumsal değişim, "Sosyal düzenin bir niteliği"dir.⁶ Macionis, toplumsal değişimi zaman içerisinde sosyal organizasyonda, düşünce ve davranış kalıplarında değişikliklerle açıklar.⁷ Farley, sosyal ilişkilerin, davranış kalıplarının ve sosyal yapının zaman içerisinde dönüşümü ve başkalaşması diye tanımlar.⁸ E.Wilbert Moore, değişimi "Toplumsal yapılardaki önemli değişiklik"⁹ olarak genel bir tanıma başvurur. Sosyal yapılardan maksat; sosyal eylem ve etkileşim kalıpları, yapısal normlar, değerler ve kültürel fenomenlerdir. Mucchielli'ye göre toplumsal değişim, "Zihniyetteki dönüşümün toplum üzerindeki sonucudur."¹⁰ Gillin ve Gillin'e göre sosyal değişim; kabul edilen hayat tarzlarında, grup içinde yayılma ve icadın neden olduğu coğrafî koşullarda, kültürel araçlarda, nüfusun kompozisyonunda ya da ideolojilerde dönüşümdür.¹¹

2.1.Toplumsal Değişiminin Gerekli Koşulları(İnsan, Zaman, Mekan)

Toplumsal değişimin gerekli koşullarını; insan, zaman ve mekân olmak üzere en az üç unsur oluşturur. Toplumsal nitelikli her olayda etkileyici ve etkilenen insan, değişimin başat unsurudur. Toplumsal yapıyı oluşturan ve kendilerine has örgütsel norm ve ilişki yapıları bulunan her sistem veya kurum, insanın tercih ettiği açıklama paralelinde şekillenir. Benzer şekilde toplumsal yapı da bireyin

2 Cornelius Castoriadis, *Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? Toplumsal İmgelem ve Kurum*, c.2 ,çev. Işık Ergüden (İstanbul :İletişim Yay. 2011):121,126.

3 Bernard Berelsan &A. Steiner Gary, *Human Behaviour*, (New York: Harcourt Brace and World Inc., 1964), 43.

4 Steve Bruce-Steven Yearley, *The Sage Dictionary of Sociology*,(India:Sage Publications, 2006), 286.

5 Ömer Aytaç, "Girişimcilik: Sosyo-Kültürel Bir Perspektif", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S:15 (Ağustos 2006),147.

6 Hans Haferkamp-J.Neil Smelser, "Introduction", *Social Change and Modernity*, (Ed.) H.Haferkamp, J. N. Smelser, (Berkeley: University of California Press. 1992): 3, 5.

7 Caroline Persell, *Understanding Society*, (New York:Harper&Row, 1987), 638.

8 Sztompka, *The Sociology of Social Change*, 6.

9 Wilbert E. Moore, *Social Change*, (Englewood Cliffs: Prentice Hall,1974),24;Wilbert E. Moore, *Order and Change, Essays in Comparative Sociology*, (Newyork:Wiley and Sons, 1967),3.

10 Alex Mucchielli, *Zihniyetler*,çev. Ahmet Kotil, (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 59.

11 John L. Gillin, and John P. Gillin, *Cultural Sociology, A Revision of An Introduction to Sociology*, (Newyork: Macmillan & Co. 1948): 561-62.

eylemlerini şekillendirir.¹² Değişim, başlayan ve devam eden bir süreci içerdiğinden zaman boyutunu da içerir. Zaman denilen olgu devamlı akar. İnsan ve onunla ilişkili olan da zamanın akışıyla değişir ve şekil değiştirir. Zaman itibarıyla belirli bir süreci içeren niteliğinde zamanın farklı kesitleri arasındaki karşılaştırma, değişimin mâhiyetini de ortaya koyar. İnsan ve zaman faktörüne ilâveten her değişimin belli bir çevrede gerçekleştiği göz önüne alındığında değişimin mekân boyutu fizikî çevreyle birlikte kültürel çevreyi de içerir. Fizikî çevre, insanların ya da doğanın etkisiyle sürekli değişim gösterir. Kültürel çevre, bir yandan insan davranışlarını etkiler, öte yandan insan davranışlarından etkilenerek değişir. Toplum ve kültür birlikte yaşar. Toplum ve kültürün dinamik yapısı, değişimi az veya çok kaçınılmaz kılmakla birlikte bir etkileşim sürecinde ortaya çıkan değişim, meydana gelmesine etkide bulunan dinamiklerin niteliklerine göre farklılık gösterir. Diğer bir ifadeyle dinamik yapıları nedeniyle sürekli değişim içinde olmakla birlikte yaşanan değişimin hızı ve kapsamı, toplum ve kültürle göre farklıdır.

Değişim sürecinde aktör, üç farklı duruşuyla kendini gösterir. Değişimin aktörün aktif ve bilinçli katılımında gerçekleştirilmesinin kabulü, değişimin hızını ve kapsamını aktörün aktivitesine bağlar. Aktörün aktivitesinin değişimden etkilenme durumunun kabulüyle birlikte aktör değişimi kaçınılmaz ve kontrol edilemez olarak deneyimleyebilir. Ayrıca değişimi tecrübe eden aktör, değişime kayıtsız tutum takınabilir ve değişimden etkilenmesi, sınırlılığıyla neticelenebilir.¹³ Hiçbir toplum değişim sürecini belirli bir tutumla sınırlayamasa da toplumdaki bireysel tutum farklılığı, alan farklılığını belirginleştirir.¹⁴ Toplumsal yapı, sosyal örgütlenme, toplumsal ilişkiler, tutum ve davranışlar, değer sistemini de içeren karakterinde değişimin etkisi, toplumun dinamik yapısı içinde yaşayan insan üzerinde olumlu ve olumsuz iki çelişik düzeyde etkisiyle görünüm alabilir. Çelişik de olsa bu iki düzeyin neticeleri, değişim arzusunun kapasitesine, yetisinden istemine göstereceği farklılıkta değişim karşısında uyum sorununu ifade eder.¹⁵ Toplumsal değişimin aktörleri yanında değişimin istikrarlı bir yapıya dönüştürülmesini temin eden aktörleri de bulunur. Değiştirici faktörlerle istikrarı temin eden yapılaştırıcı faktörler, toplumun varlığı ve devamlılığında belirleyicidir.¹⁶ Eylem, davranış ve tutumlar, değişimin göstergeleridir. Eylem, davranış ve tutumları gerçekleştiren birey olması nedeniyle değişim bireyde başlar. Birey toplumun bir üyesi olarak hayat süreciyle ve bu hayatın anlamı ve amacıyla topluma kendi iradesine bağlı olmaksızın dâhil olur. Kendini her türlü koşula uyarlayabildiği doğru olsa da insan, her kültürün üstüne istediğini yazdığı boş bir kâğıt değildir. Toplumun ve kültürün nesnel koşulları değişmez kaldığı sürece, toplumsal kişiliğin düzenleyici işlevi ağır basar. Dış koşullar, geleneksel toplumsal kişiliğe hiç uymayacak bir biçimde değiştiğinde, kişiliği düzenleyici öğe olmaktan çıkıp çözülmeye yol açan bir öğeye dönüşür. Toplumsal harç olmak yerine, bir bakıma dinamite dönüştürücü bir niteliğe bürünür.¹⁷

12 Ian Burkitt, *Social Selves -Theories of the Social Formation of Personality-*, (New York: Sage Publication, 1991),77.

13 Giesen, "The Temporalization of Social Order", 298.

14 Robert H. Lauer, *Perspectives on Social Change.*, (Boston:Allyn and Bacon, 1977), 4; Giesen, "The Temporalization of Social Order":305-6.

15 J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*, (London: The Macmillan, 1970), 477.

16 Vedat Bilgin, *Türkiye'de Değişimin Dinamikleri Köylülüğten Çıkış Yolları*, (Ankara:Lotus Yay., 2007), 18.

17 Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, çev.Yurdanur Salman Zeynep Tanrısever,2.bsk, (İstanbul:Payel Yay., 1990), 95.

Tanımlardan da anlaşıldığı üzere toplumsal değişme kısaca yapının (sistem) değişmesiyle tanımlanabilir. Yapı, bir başka ifadeyle sistem aralarında karşılıklı ve anlamlı ilişkiler olan unsurlardan oluşan bir bütündür.¹⁸ Toplumsal yapıda ve kurumların işlevlerinde ortaya çıkan değişimin toplumsal değişimle nitelendirilmesi, “Değişimin geçici değil, tarihin akışını değiştirecek nitelikte sürekli ve köklü” olmasını gerektirir.¹⁹ Değişme; toplumsal yapıyı, sosyal örgütlenmeyi, toplumsal ilişkileri tutum ve davranışları, değer sistemini de değiştirir. Neticede toplumsal değişme, toplumun yapısında izlenebilen bir değişmedir. Bunlar, nüfusun nitelik ve niceliğinden sosyal kurum ve organizasyonlara, sosyal tabakalaşma ve yerleşme biçimlerinden²⁰ sosyo-kültürel olgulara,²¹ sosyal ilişkilerden kültürel değerlere, toplumun yapısını oluşturan her unsorda ve bunların ilişkilerinde görülebilir. Sztompka’ya göre değişim; bir gruptan diğerine göç, grubun güçlendirilmesi, sosyal hareketin sona ermesi, grubun dağılımı gibi kompozisyondaki değişimi, gücün kristalleşmesi, eşitliğin görünümü gibi yapısal değişikliği; grupların birleşimi, üyeliğin esnek kabul kriterleri, demokratikleşme ve bir grubun diğerleriyle birleşimi gibi sınırların değişimi; politik rejimin ekonomik organizasyon üzerindeki üstünlüğü, totaliter yönetimin aile ve özel alanı kontrolü gibi alt sistem ilişkilerinde değişimi; ekolojik bozulma, deprem, uluslar arası iki kutuplu sistemin sona ermesi gibi çevresel değişimi içerir.²²

2.2. Kısmî ve Bütüncül Değişim

Toplumsal yapıda yaşanan büyük sosyal hareketler ve dönüşümler, kişisel yaşantılardan, sosyal sistemin ve kültürün bütün katmanlarına kadar hemen her alanda eskiyle yeniye, gerilimli bir etkileşim süreci içerisinde karşı karşıya getirir. Yeni unsurun kültürün bütünlüğünü bozup bozamamasına göre de toplumsal değişim, kısmî ve bütüncül olarak ayrıma tâbi tutulur. Değişim, sistemin bir veya birkaç boyutu ötesinde, yaygın, yoğun ve artan ivmesiyle bütünü içerdiğinde sistemin temel dokusu, kimliği dönüşür ki bu niceliksel değil, niteliksel değişikliklerle kendini gösterir. Kültürel geleneğin bütüncül bir sarsıntıya maruz kalarak birlik ve bütünlüğünü kaybettiği değişim, bütüncüldür. Ancak her toplumsal sistemin gücü mücadeleleri karşılama başarısında yatar. Mevcut şikâyetlerin azaltılması veya etkisiz hâle getirilmesiyle devletin istikrarı ve devamlılığı bir bütün olarak tehlikeye düşmeden kısmî reformlarla çatışmalar çözülebilir. Bu tür adapte edici, uyarlanabilir değişim, sistem içinde değişimin bir örneğini oluşturur. Ancak değişim sistemin bütünü içerdiğinde, sistemin aslî temelini değiştirebilir. Bu bir tür dönüşüm ve başkalaşmadır. Bu tür radikal değişim, “sistem/yapı değişimi”²³ olarak ifadelendirilir. Bütün büyük devrimler, bu tür sistem değişimini örneklendirir. Değişmeler kanununun birlikteliği gereği, dengenin korunmasına yönelik bir noktada başlayan değişimin birbirine bağlı olaylar dizgesinde sarmal yayılımı dikkate alındığında bir alanda bir birimde başlayan değişim, o alan ve birimle sınırlandırılmaz. Ancak her olgunun kendine özgü değişme katsayısının zaman ve mekâna göre farklılaşma kapasitesi göz ardı

18 Bozkurt Güvenç, *Sosyal ve Kültürel Değişme*, (Ankara:Hacettepe Üniversitesi Yay., 1976), 29.

19 Bernard Giesen, “The Temporalization of Social Order: Some Theoretical Remarks On The Change in “Change”, (Ed.), Haferkamp&Smelser, *Social Change and Modernity*, 294.

20 Mustafa E. Erkal., *Sosyoloji (Toplumbilim)*, (İstanbul:Der Yay., 1991), 202.

21 Giesen, “The Temporalization of Social Order”, 294.

22 Sztompka, *The Sociology of Social Change*, 5-6.

23 Sztompka, *The Sociology of Social Change*, 6.

edilemeyeceğinden değişimin toplumsal yapının farklı boyutlarında uzanımı birtakım sınırlamalar düzeyinde gerçekleşir.²⁴

2.3. Tabii ve Müdahale Yoluyla Değişme

Toplumsal değişme herhangi bir müdahale olmadan toplumların kendi iç dinamiklerine dayalı tadrîci olarak meydana gelen Tabii toplumsal değişme/iradî değişme olabileceği gibi toplumların kendi iradeleri dışında hatta bu iradeye karşıtlık içinde belli yönlerde ve belli şekillerde müdahaleyle planlı veya baskı yoluyla değiştirmeye meydana gelen müdahale yoluyla toplumsal değişme de olabilir. Değişim, toplumun kendi doğal dinamikleri dışında, tabii işleyiş ve gelişme dışında müdahalelerle zuhur ettiğinde değişmeden değil, değiştirmeden bahsedilebilir. Değiştirme yapay nitelikli toplumun zoraki yapı değiştirmesidir. Bu doğrultuda toplumsal değişme, toplumun dünya görüşü ve hayat tarzında meydana gelen farklılaşma ve bu farklılaşmanın toplum yapısındaki etkilerdir.²⁵ Diğer bir ifadeyle tarihsel süreç içerisinde dinlerin, düşüncelerin, sosyal, siyasî ve ekonomik hareketlerin insan ve toplum hayatında yol açtığı değişim ve dönüşüm, sosyal koşulların, maddî ve manevî ihtiyaçların bir gereği olabileceği gibi iç ve dış güçlerin yukarıdan dayatmasıyla da gerçekleşebilir. Değişmeden ziyade bir tür değiştirilme olan bu tür cebri değişimde, toplumsal talep ve irade göz ardı edilerek bir grup elitist güç tarafından topluma şekil ve yön verilir. Tabii ve müdahale yoluyla sosyal değişim kategorileştirmesi, kendiliğinden (organik) ve zorlayıcı (mekanik) olarak da ifade edilir.²⁶ Kendi iç dinamikleriyle yaşanmayan toplumsal değişme hızlı bir seyir gösterir. Sosyal mühendislik kapsamında toplumsal değişimin yukarıdan dayatılması, kültürel gecikmede etkisiyle belirleyicidir. Değişimin yönü ve yoğunluğuna göre tavan ve tabanın beklenti farklılığında görüntü alır ve gerilimler yaşanır. Değişimin gidişatını; değişimi yürüten aktörler, liderlerin ve değişim taraftarlarının düşünceleri, değişim stratejileri, politikaları ve davranışları, değişimci örgütlerin koşulları belirler. Değişimi engelleyebilecek faktörlerse idarî, psikolojik, sosyal ve politik olmak üzere dört kategoride değerlendirilir.²⁷

2.4. Toplumsal Değişmeye Yol Açan Unsurlar

Toplumsal değişme, çeşitli faktörlerin birbirini etkilemesiyle meydana gelen karmaşık bir sürecin neticesinde gerçekleşir. Genel olarak değişim; demografi, teknoloji, kaynakların durumu, siyaset, ekonomik yapı, kültürel yapı, değerler, ideolojiler ve gruplar arasındaki mücadele ve çekişmeler, bu faktörlerin etkileşimi gibi çok sayıda faktörü içeren oldukça karmaşık bir süreçtir. Toplumsal değişmelerin dayandığı olaylar karmaşıktır. Karmaşıklığa çözüm, değişmeye bütüncül ve çok boyutlu yaklaşımdır. Değişime neden olan etkenler, toplumların büyüklük ve karmaşıklık

24 Orhan Türkoğan; *Kültür Değişme, ve Toplumsal Çözümle*, (İstanbul: Çizgi. Yay., 2014), 65; Donna Haraway (1997) toplumsal değişimin her alandaki görünümünün nasıl ortaya çıktığını ve birinin diğerinin yapısında nasıl ortadan kaybolduğunu göstermek için kurt deliği metaforunu kullanır Jordan Tim&Steve Pile, *Social Change*, (Inbunden-Engelska:Blackwell, 2002),292.

25 Kieran Healy, *Social Change: Mechanisms and Metaphors*, (Princeton, Princeton University, 1998): 17-19; Sami Şener, "Sosyal Değişimin Dinî Hayata Etkisi", *Sosyal Değişme ve Dinî Hayat, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, (İstanbul:Ensar Neşriyat, 2005), 97.

26 Mustafa E. Erkal-Burhan ve Filiz Baloğlu, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Der Yay., 1997), 245.

27 Christopher R. Mitchell, *Conflict, Social Change and Conflict Resolution*. An Enquiry, 3,9. www.berghof-handbook.net 1.6.2010.

derecelerine göre farklılık gösterir. G. Baladier, değişimi dinamiği iç ve dış kaynaklı oluşu itibariyle ele alır.²⁸ Sorokin'e göre toplumsal değişme, içkin nedenler ve sınırlar çerçevesinde anlaşılmalıdır. Değişmenin içkin nedenleri, sistemin doğasında yer alır.²⁹ Geri kalmış -gelişmemiş- veya gelişmekte olan toplumlardaki değişime, çoğunlukla "dışsal faktörler" yol açar. Bu dışa bağımlı değişim çabaları, kimi zaman bu toplumların kendi var oluş şartlarını tehdit eden düşünceler etrafında odaklanır. Ülkemizde değişimin iç dinamiklerden ziyade dış dinamiklerle sağlanması düşüncesi, temel bir politika olarak geçerli bir yaklaşımdır.³⁰ Sosyolog Johnson, içsel ve dışsal etkenlere kültürel etkenler olarak üçüncü bir kategori ekler.³¹ Farklı düşünürler tarafından ileri sürülen etkenleri sistematik biçimde analiz eden Morris Grinsberg, bu etkenleri fertlerin şuurlu tutumları, farklılaşan şartların etkilediği bireysel eylemler, sistem değişimi ve baskı uygulama, dış faktörler, toplumdaki elit grup, kaynakları farklı unsurların belli bir noktada iç içe geçmeleri ya da birbirlerini etkilemeleri (devrimler), tesadüfi oluşumlar, toplumda ortak bir amacın oluşmasıyla özetler.³²

Değişim, çok değişik faktörler içerebilir ve çok sayıda süreç eşzamanlı işler. Toplumların aldığı farklı formlar ve izlediği farklı yollar aynı olmasa da bütün toplumları etkileyen sistematik ya da ortak süreçler de bulunur. Sosyal değişim, daha ziyade belirli faktörlerin sistematik birleşiminde görünür. Toplumsal değişme dinamikleri itibariyle kültürel sistem açısından dikkate alındığında maddî cihetinde teknoloji, manevî boyutunda ise dünya görüşü/ideolojiler gösterilebilir. Günümüz çağdaş toplumlarında kültür değişimleri iktidar seçkinlerinin baskıcı yöntemlerinden ziyade kitle iletişim araçlarının etkisinde gerçekleştiği sık sık yinelenir.³³ Smelser, değişim olgusunda teknoloji, kültürel geri kalma ve çelişkileri, iç sosyal ilişkileri harekete geçirici iç mekanizmalar olarak değerlendirir. Eder, çelişki ve tehditler üzerinde odaklanmayla değişimi başlatan ve devam ettiren mekanizma olarak iletişim sistemi üzerinde durur.³⁴

Castels ve Henderson, insan varlığının bütün formlarını etkileyen küreselleşme sürecini tekno-ekonomik gelişmelerin yönlendirdiğinin altını ısrarla çizerek.³⁵ Son iki yüzyıllık dünya tarihinde, yaşanan büyük ve kapsamlı değişim sürecinde teknolojinin rolü önemlidir. Arnold Toynbee, teknolojiyi toplumsal değişimin hem nedeni hem de sonucu gösterir. Zira her teknolojik devrim, aynı zamanda bir toplumsal devrimdir.³⁶ Teknolojiyle birlikte toplum hayatına giren yenilikler kendi kodlarını oluşturarak yeni kültür alanları oluşturur. Diğer bir ifadeyle bu yenilikler, önemli kültür

28 Mucchielli, *Zihniyetler*:70-1.

29 Richard P.Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, çev. Türker Alkan, (Ankara:Türkiye İş Bankası Kültür Yay., tyk),79.

30 İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, (Ankara: Akçağ Yay.,1998):212; Mazhar Bağlı,"Geleneksel Toplumsal Yapının Kentsel Kurgusu", *Kriz Dergisi*,(2004), 30.

31 Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, (Ankara: Savaş Yay., 1984), 406.

32 Morris Ginsberg, "Social Change", *The British Journal of Sociology*, Vol.9, No.3, (September, 1958). akt. Thomas B.Bottemore, *Toplumbilim*,çev. Ünsal Oskay,(İstanbul: Der Yay., 2000):331-332.

33 Healy,*Social Change:Mechanisms and Metaphors*,17; Celaleddin Çelik,"Kuran'da Toplumsal Değişme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Kuran Sosyolojisi Üzerine Denemeler*, (Ed.), Mehmet Bayyığıt, (Konya: Yediveren Yay., 2003), 125.

34 Haferkamp-Smelser, "Introduction", 5.

35 Küreselleşme sadece ekonomik bir güç değil, politik ve sosyal bir güç. Sosyal olarak inşa edilmiştir. Bireyler bazı durumlarda değişime izin verse de çoğunlukla bu kendilerine dayatılmakta, zorlanmaktadır. Bahira Sherif Trask, *Globalization and Families*, (New York: Springer, 2010): 4-5,8.

36 Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*. çev. Murat Belge , (İstanbul: E Kitap Yay., 1975), 53.

üretim ve tüketim alanlarından biri haline gelir. Bottemore, İngiliz yönetiminin Hindistan'a teknik yeniliklerle yeni bir devlet, yeni bir hükümet sistemi, yeni bir yargı usulü ve eğitim biçimi yanı sıra rasyonalizm, eşitlikçilik ve sosyalizm gibi kültürel değerlerin de girmesine yol açtığına dikkat çeker,³⁷ Teknolojinin nitelikleriyle, hayatın her bir unsuruna yön veren karmaşık bir sistem olduğuna vurguyla insan hayatı üzerindeki derin etkilerinin altını çizer. Batı'nın 18. yüzyılda sanayi devrimiyle başlattığı teknik, gidişatını akılla varlık arasında bağı koparmasıyla belirler. Teknik, ne bir makinenin kendisi ne de onun işleyiş kurallarından ibarettir. Her teknoloji, içinde doğduğu toplum, bağrında büyüyen geliştigi medeniyet için bir misyon yüklenir. Batı teknolojisi, akıl ve varlık arasındaki bağları koparma misyonunu yüklenir.³⁸ Bu şekilde akıllı, varlığın fizik alanına mahkûm eden teknik, insan zihnini çok sınırlı bir alanda çalışmaya zorlar. Nesnenin nesneyle ilişkisinin ötesine geçmeyi yasaklayan mantığıyla, nesnenin özüne dair meseleleri zihnin dışında bırakır. Eşyanın hakikatıyla ilgili bilgi yerine, eşyanın gerçeğiyle ilgili bilgisine soyunan teknik, aklın insan varlığıyla ancak hakikat aracılığıyla kurabileceği münasebete imkân tanımaz.³⁹ Diğer bir ifadeyle teknoloji insanın sadece fiziksel dünyadaki ustalığını arttırmaz, düşünce biçimlerini de değiştirir. Farkında olmasak da dünyayı nasıl gördüğümüzü büyük ölçüde şekillendirir.⁴⁰ Teknolojik değişimin etkileri çok derin ve etkindir. Özellikle teknik bir buluşun çok sayıda insan tarafından talep edilmesiyle bu etki daha da artar. Örneğin doğum kontrol ilaçlarının gelişmesi, sadece nüfus artışını sınırlamakla kalmaz, kadınların tutumlarında daimi bir değişikliğe neden olur. Kadınlar giderek hamilelik ve çocuk bakımı gibi sorunların ötesinde problemlerle uğraşmak zorunda kaldığından bu durum siyasal hayatta, gelir düzeyinde ve sınıfsal ilişkilerde değişikliği de beraberinde getirir.⁴¹ Her teknoloji, belli toplumsal ve ekonomik birikimler sonucu ortaya çıktığından söz konusu teknolojinin uygulanması, belli toplumsal ve bireysel davranış tarzlarını gerektirir. Bu davranış biçimleri, aslında o teknolojinin uygulanabilmesi için gerekli ideolojinin parçalarıdır. Batı ideolojisini teknolojiyle tüketime sunarken modernleşme, batı dışı toplumlarda teknolojinin eriştiği düzeydeki imkânıyla avantaj olarak okunur. Modernleşmenin teknolojiye indirgenemeyecek derin ve çok boyutlu çerçevesi, teknolojinin ve bilimin pratikte çarpıcı etkiliğinde göz ardı edilir.⁴²

Toplumsal değişimde etkin faktörlerden bir diğeri çevredir. Çevre bölgeyi, iklimi ve nüfusu içeren boyutunda coğrafi, sosyal yapı, kültür, örf ve âdetleri içeren boyutunda sosyal ortamdan

37 Teknolojik yenilik karşısında gösterilecek duruş için bkz. Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Miliyetçilik*, (İstanbul:Ötüken Yay.,2003): 28-46; Bottemore, *Toplumbilim*, 33.

38 İsmet Özel, *Üç Mesel Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, 16. bsk, (İstanbul:Şule Yay., 2011): 146-7.

39 Özel, *Üç Mesel Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*: 150-1.

40 Bruce, *Secularization*, 46.

41 Sabino S. Acquaviva, "Kentleşme ve Din", (619-628), çev. Celaleddin Çelik, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.9, (Kayseri:2000), 628. Yeni teknolojilerin gelişmesi ve bunların üretimde kullanılması işçi sınıfı üzerinde parçalayıcı etki oluşturur. Zira emek, giderek artan biçimde otomasyona dönüştükçe, aynı malın üretimi için azalan emek ihtiyacı, işsizliğe neden olur. İşsizlik, ücretlerin düşürülmesi ve işçilerin pazarlık gücünün kırılması açısından kapitalist sınıfın faydasıdır. Çalışma süreçlerinin teknolojik hâle getirilmesi, emeğe olan ihtiyacı azaltmanın yanında işgücünü de yüksek ücret ve iyi çalışma koşullarını talep eden kalifiye elit hâline getirir ve işçinin kalifiye olmayan işlerde daha az ücret almasıyla neticelenir. Conrad Lodziak, *İhtiyaçların Manipülasyonu Kapitalizm ve Kültür*, çev. Berna Kurt, (İstanbul: Çitlenbik Yay., 2003),6; Chadwick, endüstri devriminin, insanları makinelerin hâkimiyeti altına alması nedeniyle ideallerini yitiren insanların dinden uzaklaşmasında etkili olduğunun altını çizer. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, (Cambridge:Cambridge University Press, 1976), 106.

42 Healy, *Social Change: Mechanisms and Metaphors*: 17-19.

teşekkül eder. İnsanı çevreleyen bu doğal ve sosyal çevre, insanın ve toplumun karakterini büyük ölçüde belirler ve biçimlendirir. İnsan topluluklarının yaşadığı coğrafi ortam ve bu ortamın koşullarına göre değişen gelenek, tarih ve karakterleri, İbn Haldun *Mukaddime* adlı eserinde detaylıca anlatır.⁴³ Doğal çevrenin sosyal yapıların farklılığında görünen etkisi, yapının düşünce ve değerler üzerindeki tesirinde, düşünce ve değerlerin farklılığında sarmal etkiyle devam eder. Bir olaya gösterilen tepkinin yöresel veya bölgesel farklılığı, düşünce ve değerler farklılığında görünümü, bu derin etkiyi somutlaştırır. Coğrafi koşulların etkisi, insan karakteri ötesinde toplumların farklılaşan ihtiyaçlarında ve önceliklerinde de görünür. Bu farklılık, kırsal ve kentsel hayatın gerektirdiği ihtiyaçlar ve bunların önem sıralamasında tezahür eder. Bu farklılık, farklı çevrelerdeki toplumların hayatını düzenleyen kurallar farklılığında yansımaları devam ettirir. Kişinin dünyaya geldiği ortam, değer yargılarının oluşmasında ve bunların yaşantıya dönüşmesinde etkilidir. İnsanın, topluma ve hayata dair tepkileri bu ortamın etkisinde oluşur ve kalıplaşır. Alışkanlıklar bu ortamda pekişir. Bireyin toplumsallaşması, içinde yer aldığı referans çevresine göredir.

Herhangi bir toplumdaki demografik değişimler, o toplumun yapısındaki ana değişimlerin özelliklerini yansıtır. Nüfus değişikliklerinin kendisi bir toplumsal değişimdir, aynı zamanda bu değişim yeni toplumsal değişimlerin bir etkenini de oluşturur.⁴⁴ Toplum içindeki çatışmalar, toplumsal değişimin bir başka nedenidir.⁴⁵ Dış olaylar değişimde etkin bir faktördür.⁴⁶ İrade Çatışması gibi insan faktörü de değişimin önemli ancak sistematik olmayan kaynağıdır. Bendix, bunu varlığın ortaya çıkması gerekliliğinde ifadelendirir. Bu irade çatışması, devletlerin siyasî yapılarıyla ve onların modern sanayi çağına nasıl girdiğiyle ilgilidir. Bendix, siyasi yönetimin aldığı kararların, Japonya'nın gelenekselden modernliğe geçişinde ne kadar önemli olduğunu gösterir. İrade çatışması, muhalefetin durumu ve diğer devletlerle ilişkinin durumuna da bağlıdır. Nevins ve Commager, Amerikan Devriminde başarıyı muhalif çizgiyi kendi gayeleri ekseninde organize eden, idare eden ve yönlendiren yönetimin başarısına bağlar. İngiliz yönetiminde irade çatışmasından doğan başarısızlık, başarıyı Amerikan devleti lehine çevrilmesiyle neticelenir. Tarihsel durum ve bağlam da kritik faktörlerdir. Değişim basit bir yol veya model değildir, bir toplumun nasıl organize edildiği, onun

43 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadir Ugan, (İstanbul: M.E. Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay.,1988) : 82-120.

44 Örneğin, bir yerleşim merkezindeki nüfus artışı bireyleri göçe zorlayabilir ya da kullanılan üretim tekniklerinin geliştirilmesi zorunluluğunu ortaya çıkarır. Göçler sonucunda yeni bir çevreye giren bireyler yeni sorunlarla karşılaşabilir. William Little, *Introduction to Sociology*, (Canada: Openbook Publishing: 2012).

<https://opentextbc.ca/introductiontosociology/chapter/chapter21-social-movements-and-social-change/>.

“The Factor of Social Change”, <http://download.nos.org/331courseE/L-17%20factor%20of%20social%20change.pdf>.

45 Her toplumda çatışmanın nedenleri değişiklikler göstermekle birlikte sosyal sistemlerin tümünde ortak olan bazı çatışma nedenleri de bulunur. Genel olarak çatışma nedenleri bireysel farklılıklar, kültürel farklılıklar, çıkar çatışmaları ve sosyal değişim olarak ele alınır. “Conflict in Society: Definition, Causes, Types and Other Details”, <http://www.sociologydiscussion.com/society/conflict-in-society-definition-causes-types-and-other-details/2202>.

Çağdaş toplumdaki çatışma otorite kullanımı, güç elde etmede sömürgecilik eğilimi, farklılıkların yer aldığı bir sosyal sistem içinde birbiriyle uyumsuz alt kültürlerin oluşmasının kaçınılmazlığı, her toplumun birtakım rekabet edici süreçleri içermesi, toplumların hukuk sistemleri genellikle bireylere eşit olanaklar sağlayan mekanizmalar içerebilse de değişim nitelikteki bireyler açısından imkanların eşit olarak sağlanabilmesinde doğuştan getirilen yetilerin sorun oluşturması, sosyalleşmede sosyal sınıfların kendi kültürlerinin etkisi. Dönmezer, *Sosyoloji*: 406-407.

46 Kapitalizmin gelişimi, deniz aşırı ticaretin artışına izin veren yenedünyanın keşfine bağlıdır. Dolayısıyla da yenedünyanın keşfi, sırayla üretim ve sosyal organizasyonun eski formlarını geride bıraktı, yani feodal sistemden uzaklaştı ve bağımsız sanayi merkezlerinin büyümesine yol açar.

komşularıyla ilişkileri ya da onun önceki gelişme seviyesi gibi birçok faktöre bağlıdır. Bendix ve Eisenstadt bireysel iradeye atıfla, "modernleştirici elit"in eylemlerine yönelir. Yani, modernleşme sürecini yönlendiren elitler, değişme sürecinin biçim ve içeriğini etkiler. Farklı elit gruplar, sosyal ve ekonomik kalkınmanın farklı politikalarını seçebilir. Eisenstadt'a göre, modernleşme süreçleri kaynağını elit kişi veya gruplardan alır veya süreçler elit kişi veya grup tarafından devam ettirilir. Bazı durumlarda, bir elit grubun yokluğu da süreci geciktirebilir veya engelleyebilir. Bir toplumun önceki kalkınma düzeyi, zamansal dizgesi ve modernleştirici seçkinlerin eylemleri, farklı tarzları birleştirir ve modernleşme süreçlerinin çeşitli form ve şekillerini üretir.

Sosyal değişimde en önemli etkenlerden biri eğitimidir. Hatta eğitim, bireyin toplumsal planlamaya göre sosyalleştirici gücüyle daha da önem kazanır. Ayrıca her bireyi içine alan kapsam genişliği, bireyi içinde barındırdığı sürecin miktarı ve aslı gayesinin de istedik davranışlar oluşturma oluşu, değişimde can alıcı işleviyle öne çıkartır. Eğitimin önemli bir değişken olması, uzun süreli, toplumun bütününe ulaşma ve temel amacının da davranış değişikliği taşıması nedeniyledir. Tabandan tavana doğru toplumun kendi dinamiklerini hiçe sayan tepeden inmeyle gerçekleştirilmeye girişilen modernleşme projesinde önemi ve rolü daha da hayatileşen eğitim, modernitenin ülkenin en ücra köşelerine dek ulaşmasında, modernleşme projesinin hayata geçirilmesinde, en etkin ideolojik aygıt konumunu alır.⁴⁷

Hukuk, toplumsal değişimin önemli bir aracıdır, yeni toplumsal koşullara ve fikirlere yasal ve idarî cevaplar getirmenin yanı sıra, anayasaların, tüzüklerin yeniden adli yorumlamaları yoluyla, yalnızca eklenmeyi değil, giderek artan şekilde büyük toplumsal değişimin yolunu belirler. Sosyal değişime hukuksal girişim modern dünyanın temel özelliğidir. Diğer değişim araçlarına tercih edilir, gerekli ve oldukça etkili bir değişime yol açma aracı olarak kabul edilir. Hukuk, toplum üzerinde doğrudan etkisi olan çeşitli sosyal kurumları şekillendirerek sosyal değişimde önemli rol oynar.⁴⁸

2.5. Moderniteyle Farklılaşan Toplumsal Değişme

Toplumsal değişimin çok boyutluluğu, tabii çevrenin farklılaşan niteliklerinden, fiziksel yapıyı etkileyen imkânların çoğalmasına, teknik gelişmeden kültür yapısındaki değişikliklere kadar birey ve toplumun çok yönlü etkilenmesinde değerlerde değişme ortak noktasında, zihniyette değişme, kültürde değişme, dünya görüşü ve hayat tarzlarında değişmeyi içerir. Değişmenin zamana ve mekâna göre değişen oran ve ivmesi, modernleştirme projelerinin uygulamaya konulmasıyla yükselen trendinde özellikle değişmenin kurumsal, normal ve gündelik bir olgu haline gelmesinde müşahade edilir. Modern toplumların en önemli karakteristiklerinden biri, toplumsal değişimin kurumsal, normal ve gündelik olgu haline gelmiş olmasıdır. Ancak olgunun bu niteliği, sorunların çözülmesi anlamına gelmediği gibi çözümlerden daha ziyade yeni sorunların ortaya çıkmasına yol açan karakterinde, direnç noktalarının artışıyla belirginlik kazanır. Herakleutus'a atfen kullanılan "Değişmeyen bir şey varsa o da değişimin kendisidir." ifadesi çağımızın basmakalıp ifadesi haline gelmiştir. Çünkü değişim, durmayan ve durdurulması da imkânsız bir süreç olarak görülür. Nelerin değiştiği ve nasıl

47 Bkz. Rudolf Steiner, *Education as a Force for Social Change*, (United States: Anthroposophic Press, 1997).

48 "Law and Social Change", <https://sites.google.com/a/g.rit.edu/auknotes/law-and-society/chapter-7-law-and-social-change#TOC>.

değiştirdiği göz ardı edilir. Heraklitus'un "Bir nehirde iki defa yıkanılmaz." sözü değişmeye, Parmenides gibi filozoflar da "Değişme görünüşten ibarettir, aslolan değişmemedir." diyerek sürekliliğe vurgu yapar. Nehirde bir noktadan geçen su, akışın etkisiyle aynı kalmaz, o nehre karakterini kazandırır. Toplumların var olmasında ve varlığını devam ettirmesinde değişim olgusuyla birlikte süreklilik olgusu, insan ve toplumu, tarihsel süreç içerisinde zamanın üç boyutunun kesişiminde görmeyi mümkün kılabılır. Geçmiş tanııtımıyla, şimdiki teşhise imkân sağlar.⁴⁹

Günümüzde sosyal değişme, lineer doğrultuda gelişmeyi içeren yapısal farklılaşma ve başkalaşma olarak tanımlanır. Her toplum, değişimin ilerleme yönünde belirli derecede bir değişme süreci içinde kabul edilir. Değişmeyen, statik bir toplum mümkün görülmez. Ancak, bir yapının ne düzeyde hangi cihetlerden değişime uğradığı belirli bir süreçte temel kurumlarda, temel değerlerde ortaya çıkan değişimi ilerleme ve gerileme yönünde ortaya çıkarmayı gerektirir. Değişim açıklaması, aynı zamanda değişimin kendisiyle mukayese edilebileceği bir ölçü birimini de gerektirir ki neyin istikrarlı kaldığı görülebilsin. Değişim, hangi hızla seyir ederse etsin, uzak geçmişten gelen süreklilik de olacaktır. Özellikle vahyî dinler söz konusu olduğunda bu süreklilik, değişimden daha ziyade ön plana çıkar. Değişim, kaynaklandığı bir ilkenin yokluğunda imkânsızdır. İlke, değişime bağlı olamaz, bundan dolayı da ilke, zorunlu olarak değişmezdir. Mutlak olmadan nispi, zorunlu olmadan olağan, süreklilik olmadan değişim; birlik olmadan çokluk anlaşılabilir. Her şeyin değişime indirgenmesi durumunda mantıksal olarak değişimin varlığı da inkâr edilecektir.⁵⁰

2.6. Değişimin İki Boyutlu Yapısı: Çözülme ve Gelişme

Toplumsal değişme, tek bir doğrultuda cereyan eden bir olgu değildir, bazen toplumu daha "ileriye" bazen de "geriye" doğru götürür. Toplumsal değişimin yönü, toplumun zihniyetini ve dünya görüşünü belirleyen kültür ve genel olarak da toplumsal ilişkilere hâkim olan ideolojiyle doğrudan ilişkilidir. Değişim, negatif değer içeren boyutunda çözülmeye tekabül eder. Gerçekte içyapısı itibarıyla her toplumsal değişme, bir çözülme ve kurulma sürecidir ve çözülme, genel olarak bir yapısal değişikliğin yol açtığı olumsuz sonucu ifade eder.⁵¹ Sapma, anomi ve yabancılaşma, sosyal çözülme türleridir. Çözülme, bir toplum düzeninin bütün boyutlarında işlerliğini kaybettiği, toplum düzleminde makro düzeyde tikanıklığın yaşandığı, toplumsal bütünlüğün bozulduğu, toplumsal parçalanma ve çöküşün ilk basamağını teşkil eden süreçtir. Çözülmeye neden olan en önemli saik, kültürel değişme ve kültür boşluğudur. Kültürel alanda yaşanan değişimin, birey ve topluluklar üzerinde yol açtığı çatışmaların sosyal ilişkilere yansıma oranı, değişimin çözülmeye dönüşümünü de belirleyicidir.⁵² Ekonomideki durgunluk ve toplumsal kurumlardaki zayıflama, birbirini perçinler ve toplumsal çözülmeyi artırır. Çözülme durumunda kültür, geçmişin tecrübelerini geleceğe aktararak birey ve topluma iyi ve kolay hayat şartlarını sunma işlevini yerine getiremez. Bu durumda kutsanarak hayatla bağlarını koparması nedeniyle sadece şekli unsurlara dönüşür.

49 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel-Cemal Güzel, (Ankara: Ayraç Yay., 2000), 77.

50 Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, (Ankara: Hece Yay., 2005):72-75.

51 Lauer, *Perspectives on Social Change*, 4; Erkal- Baloğlu, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, 244; Mustafa Aydın, *Güncel*

Kültürde Temel Kavramlar, (İstanbul: Açılımkitap, 2011):100,406; Günay, *Din Sosyolojisi*, 363.

52 İhsan Sezal, *Şehirleşme*, (İstanbul: Ağaç Yay, 1992): 90-91.

Değişim, pozitif değer içeren boyutunda gelişme ve ilerlemeye tekabül eder. Bu bağlamda değişim, bir toplumda ekonomik gelişme ve ekonomik büyümeyle birlikte, sosyal ve kültürel seviyenin artışıdır. Ancak gelişme daha ziyade ekonomik düzlemde ele alınır. Örneğin serbest piyasa ekonomilerine dayalı kapitalist iktisat düzeni, sosyal gelişmeyi göz ardı ederek ekonomik gelişmeye önem verir. Bu bağlamda gelişme, ekonomik gidişin alışılmış yörüngesinden ayrılarak daha üst bir seviyede yeni bir denge düzeyine ulaşması şeklinde tanımlanır. Ekonomik gelişme, ulusal üretimin ve gelirin artışına tekabül eden daha kapsamlı ve yoğun bir ekonomik başarı anlamına gelir.⁵³ Sosyal gelişme, ekonomik büyümeden ibaret değildir. İktisadî büyümenin sosyo-kültürel alana bağlılığı göz ardı edilemez. Ekonomik gelişmeyle birlikte toplumsal dengenin bozulmaması, sosyo-kültürel yapıyı dikkate alan sosyal bütünleşme politikalarını zorunlu kılar. Sosyal refahı ve refahın geniş kitlelere yaygınlaştırılması gayesinde sosyal gelişme, ekonomik büyümenin yanında, toplum üyelerinin sosyo-kültürel gelişmeyi gerçekleştirecek kişilik tiplerine uygun hale gelmesini temin eden orta sınıflaşma ve sosyal bütünleşmeyi de içerir.⁵⁴ Bu durumda sosyal gelişme, ekonomik kalkınmanın yanı sıra toplumu meydana getiren bireylerin ve sosyal grupların değer hükümlerinde ve davranışlarında meydana gelen bir değişimdir. Gelişme, ekonomik, sosyal ve kültürel ilerleme, daha iyi etik idealler ve daha yüksek değerler gerektirir. İlerleme; doğal, ekonomik, sosyal, kültürel ve politik koşulların bütünüyle ilgili gelişmedir.⁵⁵

Toplumsal değişme, her toplumun tarih içerisinde yaşamış ve yaşamakta olduğu deneyimleri ve neticelerinin görünümüdür, bir nevi o toplumun hayat serüvenidir. Toplumsal yapı, din, siyaset, ekonomi, ahlâk, aile, üretim ve mülkiyet ilişkileriyle bir bütünlük oluşturur. Ancak bu bütünlük değişimlere açık niteliğini ortadan kaldırmaz.⁵⁶ Her toplum, doğal ve sosyal çevredeki değişimlerinden etkilenir ve maddî koşulların değişimi neticede insanın var oluşunu anlamlandıran, onlara bir kimlik ve aidiyet sunan, onları bir bütün içinde bir arada tutan inanç, değer, norm ve davranışlar da değişir. Değişimin toplumlar için çözülme yerine varlığını gelişim içerisinde sürdürebilme unsuru olabilmesi, ortaya çıkan ihtiyaçların kaynağını kendi iç dinamiklerine dayalı karşılanabilmesiyle mümkündür. Değişme; ne zorunlu ve kaçınılmaz olarak eskiyi yeni nazarında daha kötü ve atılması gereken unsur olarak ele alarak ilerleme ve gelişme ne de çözülme ve bozulma olarak telakki edilebilir. Her iki ele alış da kavramı, tek boyutlu ele almasıyla süreç içerisinde yanlışlığını sosyal gerçeklikte ortaya koymuştur. Bu nedenle değişimin gelişme ve çözülme olarak iki boyutlu yapısını göz ardı etmeden ve değişimin gerekliliğini sürekliliğin, sabit olanın varlığında ele almak kaçınılmazdır. Bir halden başka bir hale geçişi ifade eden değişme, aslında bütün reel varlıkların içinde bulunduğu hale atıfta bulunan İlahi tekevvünün eseridir. Fert ve toplumlar sürekli değişir. İnsanlar doğar, gelişir ve ölür. Gezegenler hareket eder, bir kısmı yok olur, yenileri yaratılır. Toplumlar kurulur, yıkılır, büyür,

53 Richard Peet-Elaine Harwick, *Theories of Development*, 2. Ed., (London: The Guilford Pres, 2009): 1-2.

54 A. Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 5. bsk, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995):272-276; İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslâm*, (İstanbul:Furkan Kitabevi Yay.,1994): 21-43.

55 Peet- Harwick, *Theories of Development*:2-3.

56 Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev: Nilgün Çelebi, (Ankara: Attila Kitabevi, 1994), 173.

küçülür. Normlar oluşur, kurumlar doğar ve yıkılır. İşte bütün bu değişime rağmen nispeten değişmeyen şey, ideal varlık alanı, inanç ilkeleri ve değerlerdir.⁵⁷

B. TOPLUMSAL DEĞİŞMENİN BATILI ÖYKÜSÜ

Sosyal değişimin sosyolojik bir terim olarak batılı öyküsü, toplumsal yapıların nasıl dönüşüm geçirdiğini ortaya koymasının yanında, Batılı düşüncenin zihniyet bakımından nasıl dönüşüm geçirdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Batı'da antik dönemden başlayarak bu döneme gelinceye kadar toplum ve değişim algısının nasıl bir seyir gösterdiğine bakıldığında moderniteyle birlikte yaşanan zihniyet dönüşümü daha net bir şekilde anlaşılabilir.

1. Antik Dönemde Değişme

Antik dönemde ilerlemeyi tanımlayan çok sayıda kelime bulunur, bunlar belirli bir şey açısından artışı, iyileşme ya da kötüleşmeyi, daha ziyade söz konusu şeyde değişiklik ifade eder. Karşıt anlam oluşturmaktan kaçınma gereğinde gerilemeyi de ifade eden, salt betimleyici ve konuya bağlı bir tespit niteliğindedir. Toplum söz konusu olduğunda görgü sınırları içinde sınırlı bir değişimi yansıtır. Gelecekteki ziyade geçmiş ve şimdiki zamana dayanır. Bireyin eğitim ve meziyetleri itibariyle mükemmelleşme örneğindeki gibi özneleri itibariyle tikel, zaman itibariyle de sınırlı bir değişimi betimlemede başvurur.⁵⁸

5.yüzyılın Yunan toplumuna gelindiğinde geniş bir alana yayılan eskiyle yeni karşıtlığında ilerleme bilinci, ticarî alandaki yeni imkânların varlığına dayandırılır. Yine de Sophocles, artan buluşlardan değil, insanın kabiliyetlerinden, ilerlemesinden değil, ayıplarından söz eder. Zaman içerisinde gerçekleşen yavaşça değişimin farkındalığı yüksektir ancak bundan iyileşme beklentisi neredeyse yok gibidir. Platon, ideal devleti için mevcut koşullardan hareketle bir şeyler oluşturma çabasına girer. Belirli bir zamana başvurma yerine toplumsal yönelimde pragmatik olana yönelir. Beklentilerin sınırsız ve müphem karakterinde beklenen iyileşme, siyasal kurumlaşma tarzında kurumsal teknikle ilgilidir, geçmiş ve gelecek aynı uzama yerleştirilir. Platon, ilerlemeyi kültürel gelişimin gerekliliğinde artan güçlülere yönelik bir çözüm olarak algılar, beklentilere dayanmak şöyle dursun, onları çağırıştırır da. Politik iyileşme, genel ve sürekli yeniden yapılanma olarak algılanır. Şimdi bir zirve olmadığı gibi gelecek de muhtemel bir yükseliş değildir. İnsanlar arası ilişkilerdeki artan deneyimi zamanın sonsuzluğunda dengeye oturtmaya çalışan Platon, her başlangıcı izleyen bir tufanın gelişinde lineer bir ilerleme algısına imkân tanımaz.⁵⁹ Özetle Antikçağ'da ilerleme sözcüğünde zaman boyutu sınırlayıcıdır, geleceğe doğru uzanan bir ilerleyiş anlamı içermez. Kastedilen daha ziyade çeşitli olguların mükemmelleşmesidir. İlerleme, ulaşılacak bir altınçağ değil, bir kültürdür. İlerleme, bir yenilik umudu olmadığı gibi doğal bir durumdur ve daha ziyade ticaret imkânlarının genişlemesiyle, teknikle ve iktidar alanıyla ilgilidir.

57 Mustafa Aydın, "Toplumsal Değişme ve İslam", *Kur'an ve Değişim*, (İstanbul: Pınar Yay., 2010): 15-6.

58 Reinhart Koselleck, *İlerleme*, çev. Mustafa Özdemir, (Ankara:Dost Yay., 2007), 24.

59 Koselleck, *İlerleme*: 29-31.

2. Ortaçağda Değişme

Roma imparatorluğu döneminde egemenliğin genişleyen görünümü, bütün tarihleri bir tek tarihte birleştirir. Yine de ilerleme, sadece bireyin ahlâkî mükemmelliğini ifade eder. Geleceğe yönelik beklenti, dünyaya egemen olmaya atfedilmeden bilimde odaklanır. Roma imparatorluğunun, tarihsel bir dönemin ereği olarak değil, dünya tarihi olarak algılanma farklılığı, Hristiyan Tanrı algılayışına bağlanır. İmparatorluğun ulaştığı refah ve barışın Tanrı'ya bağlanması, mükemmelliği de ufukların geleceğe yöneliminde Mutlak olanda kesiştirir. Geleceğe bu tür yönelim, ilerleme inancını bütün dünyanın ahlâk ve iyiliğinde ortaya çıkarır. Vincentius'un ifadesinde ilerleme, bir şeydeki değişim yerine, dinde gelişim ve derinleşmedir. Bireyin idrak ve sorumluluğunda kemalât yolculuğunu ifade eden ilerleme, etkisini tarihsel süreçte gösterir. Ortaçağda ilerleme kavramı tarihsel değildir, anlamı zamanın dışındadır. Doğanın değiştirilip geliştirilmesi bir eğretileme olarak kullanılır. Tommaso, insanın doğanın içinde en yüksek dereceye ulaşabileceğini ifade eder, zaman bu tür bir ilerlemenin aracıdır. Süreç çizgiseldir, geçicidir. İlerleme, kilise ve inanç çerçevesi içinde düşünülür. İlerlemeden gaye, insanı dünyevî karmaşadan kurtarma ve zamanın üstüne çıkarmadır. Aquino'lu Tommaso'nun ayrıştırıcı öğretisinde doğanın, canlılar ve insanların her birinin kendi oranlarında mükemmellikleri vardır ve sadece insan en yüksek mükemmelliğe ulaşabilir. Ebedî mutluluk, zamanın sonundadır.⁶⁰

3. Rönesanstan 19.Yüzyıla Değişme

17. yüzyılın ikinci yarısında ilerleme kavramı, çoğul tarzda toplumun bütünü için değil, sanat ve bilime atfen kullanılır. Ortaçağ'ın tinsel profectus'un yerini Rönesans'ta dünyevî progressus alır. Beklenen dünyevî zamanın sonu açık bir gelecektir. Bacon, antikçağların eskiliğini gençlikle taşıdığı karışıklıkta yeniyi eskiden fazla deneyimiyle rasyonelleştirir. Antikçağda yetke eskilikte değil, bilakis zamanın kendisindeyken Pascal, insanlığın da bir ilerleyiş içinde olduğunu ifade eder. Fontenelle, aklın dünyada sürekli ilerlediğini düşünür. Leibnizde, aklın ilerlemesi insandaki bir güdüdür ve dünyanın kendini devamlı yenileme yetisinde mümkün olanın en iyisinde olduğunu düşünür. Sonraki dönemlerde insanlığın da tıpkı insan gibi çocukluğundan ve büyümesinden bahsedilir. Bu bakış, Descartes'te doğaya egemen olma, Perrault'da zamanın her şeyi mükemmelleştirdiği görüşünde yer alır.⁶¹

18. yüzyıla gelindiğinde ekonomi, bilim, insanlık ve ticarî toplum gibi olguların genelleşen oranına atfen tekil olarak kullanıma girer. Toplum anlayışı, politik ve yasal anlamdan ekonomik anlama dönüşür. Diğer bir ifadeyle toplum, ekonomik sistemle belirlenir hâle gelir. İlerleme karşıt değerliliğe, maddî zenginlik ve medeniyete dönüşür.⁶² Bilimsel ve teknik bilgi, kurtuluş ve özgürlük işlevi görür. Bilimsel devrimin temsilcilerine (Campanella, Bacon, Leibniz, Comenius) göre doğa üzerinde insan erkinin restorasyonu ve bilginin ilerlemesi, dini, siyaseti ve ahlâkî kuşatan geniş bağlamda gerçekleştiğinde değer elde eder. Doğa işkence görmeli ve insanın hizmetine baş eğmelidir. Modern ilerleme fikrinin klasik ifadesi, Condorcet ve Turgot'un ardından Saint-Simon ve Comte'un

60 Koselleck, *İlerleme*:37

61 Koselleck, *İlerleme*:15,37-9.

62 Niklas Luhmann, "The Direction of Evolution", *Social Change and Modernity*,(Ed.) Haferkamp&Smelser, 282.

eserlerinde yer alır. 19. yüzyılın ikinci yarısında kendini güçlü bir biçimde kabul ettirir.⁶³ Rousseau, özneye dayalı gelişmeyi ifade eden mükemmelleşme yetisini (perfectibilité) kullanır. Voltaire, bütün insanlığın perfectible olduğu görüşüyle ilerleme hedefinin yönünü değiştirir. Condorcet Markisi, mükemmelleşmeyi geleceği öngörmeye bağlar. İnsan zekâsındaki ilerlemelerin tarihsel bir çerçevesi olduğunu düşünür. Immanuel Kant, sürekli daha iyiye doğru giden ilerleme hâlinde bir tarih tasavvur eder, ilerlemeyi dışardan verilen bir özellik değil, insanın görevi bilir. 18. yüzyılın sonunda yazgı çerçevesinde bütüncül tarih sona erer. Yazgı, artık tarihin dışında değil, içindedir. Yeni bilimsel tarih, önceki gelenekleri koşullara göre gelişme, evrim ve tarih gibi anlamlar vererek kırar. Bütüncül tarihle, toplum tarihi yer değiştirir.⁶⁴ Farklı dünyevî düzeylerin hiyerarşik topolojisi, kapsamlı ve istikrarlı bir düzenin değişim ve düzen formu, değişimi düzen ve değişim arasında ilişkilere zıtlık içinde soyut, evrensel bir süreç olarak kavrayan modellerle yer değiştirir. Artık sürekliliği garanti eden bir düzen çerçevesi içinde yer alan bir değişim yoktur. Ancak düzen değişimin kapsamlı, kalıcı sürecinin sürekli yeni ürünüdür.⁶⁵

18. yüzyılın sonuna doğru ilerleme kuramı biçimlenir. Bu kurama göre, tarih, tek tek olayları kendi aralarında ve bütünle ilişkileri çerçevesinde belirleyen yasalar tarafından düzenlenen bir birliktir. Dünyaya müdahale gücüyle dünyayı tanıma imkânının artışı, ahlâkî ve siyasî ilerlemeyle özdeşleştirilir. Ahlâkî ve siyasî ilerlemeyle büyüme arasında bağımlılık ilişkisi kurulur. Darwinizmin tabiatdaki mücadelesinden ilhamla toplumsal mücadele, ilerlemenin yapıcı unsuru kılınır. İlerleme inancı üç kanyaya dayanır: İlerleme bir tarih yasası olarak algılanır. “Tarihte, aşamalar ya da evreler aracılığıyla, insanlığın mükemmelliğini ve mutluluğunu amaçlayan bir yasa vardır.” Bilim ve teknik, ahlâkî ve siyasî ilerlemenin kaynağı kabul edilir. Ahlâkî ve siyasal ilerleme, bilim ve teknikten üretilir.⁶⁶ Dünyanın anlamıyla ilgili dine referans olarak başvurulmaz. Bir yanda erdem, kendini kontrol ve yazgı arasında, diğer tarafta olayların içsel ve dışsal nedenleri arasında ayrıma gidilir. Olaylar ve eylemlerin sadece sabit formlar dünyası içinde değiştiği düşüncesi sona erer. Bütüncül tarihten toplum tarihine değişim, toplumsal yapının radikal dönüşümünü yansıtır. Aydınlatma felsefesi, toplumsal değişim kuramlarını “ilerlemeci tarih anlayışı”yla açıklamaya çalışır. Bu doğrultuda gelişim aşamaları belirlenir, artık son aşamaya ulaşmak için bir önceki dönemi yaşamak kaçınılmazdır. Hep sahip çıkmaya endekslî değişimlerin yaşandığı bu tarih anlayışında sadece izzetli dönemler vardır, nimetin yitirildiği zillet dönemlerine yer verilmez.

İlerleme 19. yüzyılda umut vaat eden bir düşünce oluşunu devam ettirir.⁶⁷ Bu yüzyılda ilerleme bilincinin bir parçası olarak düzenin geçiciliği, eşzamanlı düzenlenmiş topolojilerden bir dizi ardışık gelişim aşamalarına doğru radikal değişim içinde kavranır. Zaman içinde daha sonra gelen aşama, üstün ve uyumlu, daha yüksek bir aşama kabul edilir. Tarihsel değişim, artık birlik ve bütünlüğü, zaman ötesinin en üst düzeyinde sürekliliği garanti eden bir referans noktası temin etmez. Daha ziyade gerçekliğin mümkün olduğu kadar hızla inşa edilmesi gereken sonsuz bir gelecektir.

63 Paolo Rossi, *Gemi Battıyor Seyreden Yok*, çev. Durdu Kundakçı, (Ankara: Dost Kitabevi,2002): 91,96.

64 Luhmann, “The Direction of Evolution” , 279.

65 Giesen, “The Temporalization of Social Order”, 305; Rob Warner, *Secularization and Its Discontents*: 8-14.

66 Rossi, *Gemi Battıyor Seyreden Yok*: 92-94,100.

67 Luhmann, “The Direction of Evolution”: 279,282.

Modern bilinç açısından değişim, normal durum olur. İstikrarlı düzen içinde değişimin birleşik sürecine yönelik hareketler, patolojik sınıra itilir ve modern düzenin meşrûyeti sistematik olarak yeniden düzeltilebilme kapasitesini içerir.⁶⁸ Çünkü modern toplum, bütün sosyal yapıların ve sosyal kontrol sistemlerinin parçalanmasını ifade eder. Artık toplumlar; ilkeler, normlar ve değerlerle değil, değişim, araçsal rasyonelliğin zaferi ve mutlak ilkelerin tamamının yıkımıyla tanımlanır. Pozitivistler bu evrimsel değişimin politik mühendisler tarafından idare edilen bilimsel topluma yol açacağını düşünür. Liberaller piyasaya dönüşen ve toplum içindeki mal ve hizmetlerin faydalarına göre değerlendirilen bir toplum öngörür.⁶⁹

Toplumsal süreçte değişmeden bağımsız bir unsur düşünülmemesi, dinî fenomeni de değişmeye etkisi ve değişmeden etkilenmesi ekseninde karşılıklı bir yapılanmada ele almayı gerektirir. Darwin'in evrim teorisi üzerinde inşa olunan toplumsal değişim kuramları, her toplumun izleyeceği yolu içgüdüsel yönelime dayalı, tek bir eksende seyreden kaçınılmaz bir sürece indirger.⁷⁰ Bu devingen yapının toplumlar açısından kaçınılmazlığı, Batı'nın benmerkezci ekseninde ötekileştirmesine uyarlı, gelişmiş/geri kalmış dikotomisinde, geri kalmış toplumları gelişmiş Batı toplumlarıyla "eşitleme süreci" gerekliliğinde, batılı toplumların standartlarını hedefe yerleştirir.

17. yüzyılda toplum, belirli bir amaca hizmet eden organize olmuş gruplar anlamında belirli topluluklar açısından tanımlanırken 19. yüzyılda, bireyin sosyal eylem düzeyinden ayrı sosyal yapıların nesnelligi içinde kavranır. Toplumsal yapı, bireysel süreçler, kolektif eylem yanında kendine özgü kimliğini de içerir. Aydınlanma felsefesi içinde tarihsel süreç, bireysel ve kolektif eylemin gelişiminde, aynı pedagojik ilkeyi takip ederek çatışma teorisi içinde devletin yapısı, çatışan partilerin çıkarlarına dayandırılır. Ancak sonraki zamanlarda kolektif birlikler, toplum, tarih ve süreç gibi öznellik ve belirli organizasyonlara çelişki içinde gelişen, kişisel olmayan, soyut ve objektif içsel ilişkiler kümesine dönüşür. Bu etkileşimle kurumsal ve toplum düzeyleri parçalara ayrılır. Bu toplumsal nesnellik, bilhassa toplumun çeşitli düzeyleriyle bağlantılı ilişkinin doğasında belirgindir. Modern öncesi hiyerarşik tarihsel modeller içinde ilişkinin doğası, ahlakî buyruklara ve davranış kurallarına itaat ve uyumdan ibarettir. Bir eylem tipi olarak çeşitli aktörler arasında ilişki, aydınlanma düşüncesi için de bağlayıcıdır. Ancak bu ilişkilere yöneten/yönetilen tarzında karşıtlık içinde bakılır. 19. yüzyılda toplum kavramı, amaçlı eylem nosyonundan ayrılmaya başlar. Toplum, objektif bir yapı, zorunlu olarak bilinçli olmayan eylem için ön koşullar aracılığında kavranır.⁷¹ Toplumun alt sistemleri, toplumsal katmanlara değil, işlevlere dayanır. Sosyal düzen, siyaset, bilimsel araştırma, gelecek için ekonomik durum, aile yapısı, kamusal eğitim ve benzerleriyle muhafaza edilir. Düzen, özellikle ekonomik ve eğitim sisteminin rasyonel işleyişiyle oluşturulur. Varlık ve gerçeklik, yani kozmos, yerini ideolojiye bırakır.⁷²

68 Giesen, "The Temporalization of Social Order", 305.

69 Alain Touraine, "Two Interpretations of Contemporary Social Change", *Social Change and Modernity*, (Ed.). Haferkamp & Smelser: 56-7.

70 Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*: 18-21.

71 Giesen, "The Temporalization of Social Order": 309-310.

72 Luhmann, "The Direction of Evolution": 280-2.

4. İlerleme Söylemi

19. yüzyıl boyunca modernitenin ortaya çıkış ve yayılmasına ilerleme söylemi eşlik eder. Sosyal bilimciler tarafından evrensel ve homojenleştirici bir süreç olarak telâkki edilen ve evrensel bir çözücü olarak ele alınan modernleşme, 1950 ve 1960'larda ekonomik, sosyal ve siyasal bakımdan geri kalmışlığa yönelik bütün sorunların batı modeli tarafından tanımlanan dünya ekonomik sistemiyle bütünleşmeye yönelik ilerlemeyle çözülebileceğini ileri süren teoriye dönüştürülür.⁷³ Modernleşme, rasyonellik iddiasında dünyayı daha iyiye ulaştıracak, değişimi gerçekleştirebilecek bir süreç olarak sunulur. İlerleme, bilim ve teknoloji, demokrasi, toplumsal organizasyon, rasyonel etik ve değerler, daha iyi bir dünyanın teşekkülü için modern gelişme olarak bir insanlık projesinde kaynaştırılır. Sosyal değişim idealleştirilir, değişme gelişmeyi ortaya çıkaran, kalkınmayı kolaylaştıran şekilde kesinlikle iyi olarak düşünülür, hatta “değişim yüzyılı” olarak adlandırılan bir tarihî tecrübe yaşanır. Sosyolojinin batılı toplum dinamiklerinden hareketle toplum algılamasının Batı dışı toplumların anlaşılmasında ve anlamlandırılmasında kullanımı, modernitenin ilerlemeyle özdeşleştirilen değişim algılamasında yansır.

Toplumdan topluma hatta aynı toplumda zamana göre değişim ivmesindeki farklılık dikkate alınsa da 20. yüzyılın değişim yüzyılı olarak telâkki edilmesi, toplumun statik boyutunu belirsizleştirir.⁷⁴ Değişim, modern toplumların ayırt edici özelliği olarak algılanır, ilerlemenin, dinamizmin ölçütü, bireysel mutluluğun, toplumsal gelişmenin, siyasî gücün, ekonomik kalkınmanın anahtarı kılınır. Her şeyin her zaman değiştiği ve değişmeyen tek şeyin değişim olduğu algısında değişim, mutlaklaştırılır. Sosyal olguların tarihî süreç içerisinde meydana gelmesi, koşulların aynen tekrarlanamazlığında değişimin sürekliliğiyle yansıtılır. Değişimin bu tür mutlaklaştırılmasına ancak her türlü sabit ölçü, değer ve yasanın tarihselliğinde hatta yok sayılmasında varılır. Toplumun yaşadığı tekâmül, aydınlanmanın ürünü doğrusal tarih felsefesi ve ilerleme inancına atfen kavrama çabası, aslında “olanı olması gereken” diye kabul edip tarihe aktif bir özne olarak katılan insanın müdahalesi inkâr etmiş olunur.⁷⁵ Bu şekilde olanın olması gereken olarak kabulü, yani tarihin doğrusal bir ilerleme olduğu kabulü, insanın tarihsel süreçteki aktif konumunun ortadan kaldırılması ve değişimin mutlaklaştırılmasıyla sağlanır. Değişimin nötr karakteri, toplumun değer sistemine dayalı gelişimi içeren pozitif bir yönde seyri, aksi durumda gerileme ve bir tür dejenerasyon olarak ifade edilebilecek negatif seyrinden söz edilebilir. İlerlemenin kaçınılmaz zorunlu gerçeklik algılamasında bilimsel gelişmelerin yol açtığı sayısız dünya görüşü ve gerçeklik yorumu, insanların inanç ve değerlerinde şüpheye yol açar. Doğunun atalet ve gericiliğin, batının ise dinamizm ve yeniliğin temsili kılınmasına, değişim odaklı ötekileştirmeyle varılır. Ne var ki insandaki şüpheden mutlağa olan kaçınılmaz arayış, yeni hareketlerin başlangıç noktası olur.

İlerleme inancı, insanın düşüncelerine sınır tanımaz, ilerlemeyi gerekli bir süreçle özdeşleştirir, engelleri her zaman geçici ve aşılabilir algılar, bilim ve tekniği zararsız araçlar görür. Rossi, ilerlemenin aslında bizim olmayan bir dünyanın ifadesi olduğunu, bu dünyayı betimleyerek

73 Abdurrahman Momin, “Çoğulculuk ve Çok Kültürcülük: İslâmî Bir Bakış Açısı”, (203-230), çev. B.B. Okutan-A. Coşkun, *M. Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.38, S.1 (2010), 203.

74 Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 265. Chirot, *How Societies Change*, 81.

75 Kadir Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 108.

ifadelendirir. Bu dünyada ‘başarı’ insanın sınırsız yaratma gücü üzerine oturtulmuş gözükür. Mücadele ve kazanma fikri, doğayı evcilleştirme ve ilkel halkları uygarlaştırma gücüne sahip homofaber (yaratıcı adam) kültürle birleşir. Toplumun büyük oyununda ve insanla doğa arasındaki amansız rekabet isteği, insanın egemenliğinin sürekliliği ve sonsuzluğu inancına katılır. Gerçek, bir dizi sorumlu ve yapıcı tercihlerle her zaman bütünüyle kontrol edilebilir gözükür. Doğa bütünüyle egemenlik altına alınabilir bir değer olarak ortaya çıkar.⁷⁶

Toplumsal değişimde, toplumsal yapı ve ilişkilerin, toplumu oluşturan kurumların birbirleriyle etkileşim içinde değiştiği, insanlığı daima ileriye götüren bir gelişim izlediği öngörülür. Değişimin çözülme ve gerilemeye yol açan boyutu göz ardı edilerek değişim, gelişme özdeşliğinde mutlaklaştırılır. Toplum açısından düzen, somut ve nihâî bir olgu değildir. Tabakalı yapısıyla toplum, dönüşüme uğradığında zamana bağlı modelleri aynı şekilde temelden ve yeniden inşa edilir. Düzen çerçevesi içinde sürekli değişim garantörleri, düzenin dönüştürülmesiyle yer değiştirir ve sosyal hiyerarşi, tarih ve değişim modeli olarak piyasayla yer değiştirir.⁷⁷ Etik ilkenin, zihinsel formların ya da doğal kanunların tarihin dışında var olmadığı bir sonuca ulaşır. Zaman tarihsel olur çünkü her şimdi, kendi geçmiş ve geleceğini oluşturur. Tarihin kendisi, geçmişin farklılığında geleceğin durumlarına bağlı şimdinin hareketi olur. Zaman, toplumu geçmiş ve geleceğe göre açıklamada önemli bir boyut olur. Şimdiki anın ontolojik boşluğunu telâfi için kullanılır. Şimdiki âna anlam veren ebedilik değil, zamanın yönüdür. Geçmiş, şimdi ve geleceği birbirine bağlayan zamanın akış anlayışı dışında, geçici düzenin bir düzeyi yoktur. Artık tarihin dışında bir zaman var olmaz. Zamanın yönelimi, tarihin yönelimidir.⁷⁸ Her şey hareket hâlinindedir, tek sabit değişimin kendisidir. Dinamizm içinde farklılıkların oluşmaması, farklı alanların eşzamanlı gelişimi, tarihsel zaman imkânını ortadan kaldırır. Kendi dinamiklerinden hareketle belirli bir alanda gelişmeler hızlanıp belirli bir ivme kazandığında tarih ve değişim bu alanın imkânında yol alır.⁷⁹ Sosyal değişim süreci, büyük maddî zenginlik, özgürlük ve eşitlik istikâmetinde seyreden bir sürece indirgenir. Bu nedenle ilerleme “Bolluk, özgürlük ve eşitliğe doğru bir gidiş” olarak tanımlanır ve üç amaç birbirine bağlanır. Öyleki ilerleme özdeşliğinde değişim; bireysel mutluluğun, toplumsal gelişmenin, siyasî gücün, ekonomik kalkınmanın anahtarı, dinamizmin ölçütü kılınır. Bilim, ilerlemeyi temin eden yegâne güç ve imkân olarak referans kaynağı konumuna yükselir. Vahyî okuma, algılama ve anlamlandırmada ilerleme ve hedeflerinin referans alınmasıyla vahiy bir araç veya form düzeyine indirgenmiş olur. İlerleme özdeşliğinde değişim, modern toplumların ayırt edici özelliği olarak mutlaklaştırılır ve toplumların kaderi kılınır. Bu bağlamda ilerleme, yeni bir tarih anlayışı ve tasarımı, eskinin değişmesi zımnî önerisiyle yeni bir zaman ve mekan kavrayışını dayatır. Mutlaklaştırılan ilerlemeyle tarih, ders alınacak tecrübe müzesi olmaktan çıkar, yabancı bir ülkeye dönüşür.

19. yüzyılın son yarısında, sosyal düşünceye egemen olan evrim teorisinin temel varsayımı, uygarlıkların en geri toplumlardan en ileri toplumlara doğru lineer eksende bir ilerleme içinde

⁷⁶ Rossi, *Gemi Batıyor Seyreden Yok*, 92.

⁷⁷ Giesen, “The Temporalization of Social Order”, 309.

⁷⁸ Luhmann, “The Direction of Evolution”: 281-2.

⁷⁹ Giesen, “The Temporalization of Social Order”, 309.

bulunduğu fikridir. Sosyal evrimci bakış açısı, toplumları göçebelikten toprağa bağlı yerleşik hayata ve oradan sanayileşme, hatta sanayi ötesi topluma doğru değişen ve dönüşen lineer bir eksene yerleştirir. Aşamaların özellikleri teorisyenden teorisyene farklılık gösterirse de ilerlemenin merkezî fikir oluşu, hepsinin ortak paydasını tanımlar.⁸⁰ Comte ve Hegel'den Marx'a, Spencer ve Mill'den Durkheim'e kadar klâsik evrim teorisi, aslında toplumsal düzenin dünyevileşme modelini içerir. Tarihsel süreçte yer alan kurumun doğaüstüyle ilişkisi kesilir ve sosyal düzenin geçmiş ve gelecek arasındaki zamansal ilişkideki durumunda odaklanılır. Sosyal düzen, gelişim istikâmetinde geçmişle gelecek karşılaşmasında, tarihsel gelişimin ürünü olarak algılanır. Sosyal düzenin tarihselleşmesi, aşamalı toplum teorisi yaklaşımını ortadan kaldırır. Sosyal eylem teorisi ya da sosyal düzen teorisine indirgenemeyen kendine özgü sosyal teori geliştirilir. Toplum teorisi sözleşme teorisi değil, evrim teorisi olur. Değişim süreci, dinamik hiyerarşi içinde eşit olmayan düzeyler arasında gerilim ilişkisinden değil, toplumun eşit düzeydeki birimleri arasındaki ilişkiden kaynaklanır.⁸¹

Sosyal bilimciler, biyolojik evrimle toplumların gidişatı arasındaki benzerliklerin zayıflığından hareketle toplumsal evrim yerine toplumsal gelişme kavramına başvurur. Gelişme kavramının sosyal olguya uygulayımı, evrim teriminden daha açık değildir. Gündelik dilde gelişme, herhangi bir şeyin ayrıntılarının tedrici açılımını, tohumda olanın büyümesini tanımlar. Fakat bir toplumsal olguyu en başlangıçtaki durumuyla düşünme ya da bir olgununun belirli bir andaki durumunun gelişme veya gerileme olduğunu tespit etme, güçtür. Gelişme teriminden bahsedildiğinde ele alınan iki toplumsal süreç, bilgi artışı, teknolojik ve ekonomik etkinlik artışına dayalı insanın doğal çevre üzerindeki kontrolündeki artıştır. Her türlü manevî ve ahlâkî idealler dışında ilerlemeyle özdeşleştirilen gelişme, geleceğe yönelik bir koşula bağlamayı güçleştirir. Daha sonraları sanayi toplumlarıyla tarıma dayalı kırsal toplumları birbirinden ayırt etmek için kullanılan gelişme kavramı, modernleşmeye atıfta bulunur. Bu çerçevede toplumlar ekonomik büyümeye dayalı geleneksel, geçiş durumunda ve modern olarak üç safhalı modelle ifade edilir ve bilgi artışına bağlı doğa üzerindeki kontrol artışı yani insanın üretim gücündeki ilerleme, toplumsal gelişmede temel faktör durumuna getirilir. Bu tür toplumsal değişme algılaması, toplumsal yapının çok sayıda boyutunu göz ardı eden bir çeşit teknolojik determinizmle neticelenir.

Geleneksel toplumdan modern topluma doğru gelişme trendi, modern sanayi toplumunu gelişmenin nihâi noktası kılarak Batı modeli ideal gelişme olarak toplumlara sunulur. Böylece ne sanayileşmiş ülkelerdeki mevcut değişimler görülür ne de alternatif formlar dikkate alınır. Bilim ve teknolojiye geline nokta bağlamında tek ve kapsamlı değiştirme anlamındaki gelişme, daha ziyade Max Weber'e dayanır. Daha ziyade belirli değişim süreçlerinin ve belirli toplum tiplerinin oluşumuna odaklanarak geniş kapsamlı gelişme, yasaları itibariyle değil, belirli tarihsel koşullar ve insan eylemiyle ilgili genel kavramlar açısından değerlendirmeye gidilir. Weber, feodal toplumdan modern kapitalist toplumlara doğru toplumsal değişim sürecini rasyonelleşme temelinde bireylerin eylemlerine ve davranışlarına atfettikleri anlam farklılaşmasında, değerlere bağlı eylem ve davranışın faydanın

80 Neil J. Smelser, "External and Internal Factors in Theories of Social Change", (Ed.) Haferkamp & Smelser, *Social Change and Modernity*, 371.

81 Giesen, "The Temporalization of Social Order": 306-7.

yönlendirdiği araçsal eylem ve davranışlara doğru bir değişim süreci olarak açıklar. Bireyin eylemlerinde iyi, kötü, doğru-yanlış gibi normatif değer yargıları yerine, eylemin temin edeceği faydayı dikkate alan araçsal eğilim önem kazanır. Dinî kuralların yerini formel, rasyonel ve hukukî kuralların aldığı evrimsel bir gelişme portresi çizilir.⁸² Sosyal bilimlerde özellikle de sosyolojide kuram çokluğuna rağmen evrimci teoriye ilginin nedeni, kuramlardan hiçbirinin tarihin temel kalıplarını ciddi bir biçimde anlamlandırma gereği duymaması⁸³ şeklinde eleştirildiği gibi bu ilgi, toplumsal değişme ve gelişmenin toplumsal yapı içinde değerlendirilebilme imkânı olarak da ifade edilir.⁸⁴

20. yüzyılda, "sürekli ilerleme" yeni bir düzen üretmek, yerleşik olmak için hızlanmış tarihi engelleme teşebbüsüne işaret eder. Bu durumda değişim, aklın hâkimiyetinin garantörlüğünü yeterli görür. Sosyal yapının, düzenin dünyevîleşmesi, sosyal düzey ve üstünlük anlayışının yerleşmeye başladığı yenilik metaforu olarak ortaya çıkar. Eski, değişim ve ilerleme yolunda tahrip edilmesi gerekir. Artık değişim sosyal yapının geleneksel düzeyini aşma değil, yeni ve refah karakteriyle geleceği kucaklayan sosyal yapıyı her ne şekilde olursa olsun ele geçirme yetisidir. Bugün gelecek görülen, kısa süre sonra geri görülecek bir nitelik kazanır.⁸⁵ Toplumsal gerçekliğin ilerleme ilkesi çerçevesinde inşası, göreceliliğe neden olur.

20. yüzyıl sonlarında insanlık tarihi uluslararası ilişkilerinin artması, üretim, ticarî, finans, teknoloji, iletişim, araştırma, eğitim ve kültür, güvenlik tehditlerine tanık olur. Bu eğilimin doğal getirisi, dünya milletleri arasında siyasî, ekonomik ve sosyal güçlerin karşılıklı etkisinin giderek daha belirgin hâle gelmesidir. Aynı zamanda ulus devletlerin yönetimlerinin onları etkileyen küresel güçler üzerinde artan oranda doğrudan kontrollerini kaybetmeleridir. Bazı teorisyenler, sosyal değişimin dışsal koşullarını, iklim kaynaklarının kullanılabilirliği ve biyolojik kuvvetler gibi sosyal olmayan belirleyenlerinden hareketle açıklamaya başvurur.⁸⁶ Uluslararası sistem yaklaşımı Roma İmparatorluğu gibi diğer sistemler veya siyasî birimlerle yakın ekolojik ilişkiler içinde var olan herhangi tek bir hegemonik uluslararası sistemi reddeder. Herhangi bir uluslararası yapı sınırlarında çeşitli uluslararası sistemleri-politik, ekonomik, kültürel vb.- kendi özerkliğine sahip gelişebilir ve bu sistemler arasındaki ilişkileri diğer dinamiklerin anlaşılmasında önemli görür. Batı uygarlığının eşsizliği açıklaması Weber'in çalışmalarında yer alır. Weber, bir yandan Batı'nın biricikliğini ve onun dünya için bir model olarak geçmişte olduğu gibi rolünü vurgular, diğer yandan diğer medeniyetlerin dinamiklerinin özgüllüğünü tanır. Bu çelişki, her ne kadar kapitalizm ve modernleşmenin Avrupa ve Batı dışında yayıldığı ilk aşamasında bütünüyle görülmemesine rağmen ikinci dünya savaşından sonraki modernleşme çalışmalarının sonraki gelişim aşamalarında daha ziyade görülür.⁸⁷

82 Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 44;

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (New York. 1958): 23-27; Giesen, "The Temporalization of Social Order": 308-10 ; Smelser, "External and Internal Factors in Theories of Social Change": 378- 380.

83 Gerhard E. Lenski, "Social Structure in Evolutionary Perspective", (135-153), *Approaches to the Study of Social Structure*, (Ed.) Peter M. Blau (New York: The Free Press, 1976), 135.

84 Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş, (Ankara: Eos Yay., 2007), 152.

85 Giesen, "The Temporalization of Social Order", 305.

86 Smelser, "External and Internal Factors in Theories of Social Change", 370.

87 Shmuel N. Eisenstadt, "A Reappraisal of Theories of Social Change and Modernization", (Ed.) Haferkamp & Smelser, *Social Change and Modernity* : 420-1.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra modern toplum ve medeniyetin büyük paradigmasını oluşturan Avrupa, Amerika deneyimini dikkate alan bu çalışmalar, Avrupa medeniyetinin ve Avrupa modernleşmesinin insanlığın evrimsel potansiyelinin zirvesini oluşturduğunu savunur. Mikro düzenlemelerle çeşitli sosyal süreçler-iletişim, kentleşme, değer-dönüşüm ve benzeri makrososyal bakış açısıyla birleştirmeye teşebbüs edilir. Daha sonraki çalışmalar, toplumları modernleşmenin çeşitli versiyonlarıyla ele alır. Toplumların, modern endüstriyel toplum modeline ne ölçüde yakın olduğu belirlenmeye çalışılır. Çeşitli toplumlarda modern sosyal düzenin gelişme olasılığı kabul edilerek incelemeye tabi tutulur. Geleneksel toplumların modernitenin son aşamasında ortadan yok olmayacağı savunulur. Bu varsayım endüstriyel toplumların yaklaşma teorisinde açıklama bulur. Bu çalışmanın en önemli örneklerinden biri endüstriyel toplumların yakınlaşması teziyle Clark Kerr'in çalışmasıdır. Sanayileşmenin dünya çapında yaygınlaşarak toplumların en belirgin niteliği hâline gelmesiyle Doğu ve Batı arasında ekonomik, politik ve toplumsal bakımdan farklılıkların süreç içerisinde giderek azalarak yaklaşık olarak eşit düzeye gelebilecekleri tarzda bütün toplumların ekonomik, siyasal ve sosyal sistem itibarıyla tek biçimli belirli bir sanayi toplumuna doğru yakınlaşacakları öngörülür. Modern medeniyetin yayılmasıyla sembolik ve kurumsal değişkenliğin, farklı ideolojik ve kurumsal dinamik tarzlarının gittikçe artan kabulü, iki açıklamayla neticelenir. İlk yaklaşım, toplumların farklı geleneklerinin önemini vurgular. İkinci yaklaşım, uluslararası dinamikleri ve modernleşen toplumların farklı dinamiklerinde odaklanmayla kapitalist sistemde yoğunlaşır.⁸⁸ Ancak bu iki yaklaşım, modernleşme sürecindeki toplumların farklı dinamiklerini, geleneksel toplumların tarihsel deneyimlerine dayalı farklı değişim kalıplarıyla yaşadıkları kendilerine özgü modernleşme sürecini ve modernitenin yayılmasıyla oluşan yeni durumları açıklamada büyük zorluklarla karşılaşır.

5. Travma Söylemi

Değişme kavramının farklı dönemlerde farklı anlamlarda bulunduğu kullanım önemlidir. Bilhassa moderniteyle birlikte ilerleme olarak elde ettiği anlam, değişme olgusunu mitleştirir. İlerleme fikrinin oluşmasında modern bilim imgesinin kesin ve belirleyici rolü olduğu gibi ilerleme fikri de modern bilim imgesinin yapıcı bir parçasını oluşturur. Avrupa'nın 19. yüzyıldaki durumu, Larousse Sözlüğü'nde "Yüzyılımızın inancı" olarak tanımlanır, insanlığın sürekli iyiden daha iyiye, cehaletten bilime, barbarlıktan uygarlığa doğru gittiğine inanılır. 20. yüzyılın ortasında ilerleme düşüncesinin çöküşüne tanık olunur. Savaş ilerleme fikrini bunalıma sokar. Değişimin karanlık yüzünün görülmesiyle değişime güven azalır. Bilim, ilerleme ve Avrupa insanlık tarihinin merkeziliğinden çıkarılır. Tarih amaçlardan, yön perspektiflerinden yoksun, gerçek bireyle tarihi etkileyen kör ve kontrol edilemez güçler arasında eşitsiz koşullarda mücadele, toplum ise insanın otantik doğasını bozan bir makine olarak görülür. 19.yüzyılın ikinci yarısında birçok düşünürde var olan kadercilik yerini kontrol edilemez bir dünya karşısında duyulan korkuya bırakır. Bu korku giderek aklın, bilimin, tekniğin ve sanayinin reddini getirir.⁸⁹ Polanyi, insan aklına egemen olan bu kör inancı, zayıflatan

⁸⁸ Eisenstadt, "A Reappraisal of Theories of Social Change and Modernization", 423.

⁸⁹ Rossi, *Gemi Batıyor Seyreden Yok*: 15-16, 45, 93.

karşı hareketler olmasaydı bu yıkıcı mekanizmanın insan toplumunu azkalsın yok edeceğini vurgular.⁹⁰19. yüzyılın sonundan itibaren ilerleme kavramı batılı aydınlar nezdinde önemini kaybetmeye başlar. Bu durum bir yandan düşünürlerin sosyal bilimi değerlerden arınmış bir bilim kılma çabalarına, diğer yandan felsefî düşüncede ahlâkî relativizmin gösterdiği gelişmeye dayandırılır. Ayrıca modernitenin yol açtığı kötümserliğin ve yüksek hayat standartlarına erişen toplumlarda uğruna mücadele etmeye değer gayelerin belirsizliğine de vurgu yapılır. Zira 19. yüzyılda ilerleme savunusunda güdülen amaçlara erişim gerçekleşmekle birlikte bunlardan beklenen tatmin sağlanamamıştır. Dolayısıyla insana dayalı çabalarla varılan herhangi bir toplum tarzının son derecede tatmin edici olup olmayacağı hususu da kuşkuları doğurur. Cehalet, yoksulluk ve baskı gibi toplumsal kötülüklerin varlıklarını sürdürmesinde toplumsal ilerlemenin amaç ve araçlarının belirlenmesi, güç ve karmaşık görünümünü devam ettirir. Sosyal bilimlerin ilerleme düşüncesine eğilimi, insanlığın gelişmesine katkıda bulunmak zorunluluğuyla ifade edilir. 20. yüzyıl sonunda medya, siyaset ve günlük konuşmalarda travma terimi işitilmeye başlanır. Travma söylemi yeni bir söylem olarak sosyal bilimler alanına da girer.⁹¹ Bu durumda aynı süreç farklı perspektiflerde ilerleme değil, yozlaşma (degeneration) olarak anlam bulur. Albert Schweitzer'e göre insanî erkin ve bilginin büyük ölçüde artışı, bireysel etkinlikleri daha çok kısıtlar. Modern insan, tarihte benzeri görülmemiş tarzda kitle içinde kendini kaybeder. Kolektiflik kişilikten korkulduğundan bireyi kişiliksiz konumda tutabilmek için her çareye başvurulur. Werner Sombart, 1913'te ilerlemeden saçma bir fikir ve insandaki her türlü ideal hareketi boğan bir teknik olarak bahseder. Max Scheler, 1915'te modern uygarlık ruhunun bir ilerleme değil, bilakis insanlığın ilerlemesinde bir gerileme olduğunu ifade eder. İlerleme inancının savaş ve krizle sarsılan gücü, denetlenemeyen bir dünya karşısında ürküntü, çağdaş insanın köleliği, makinelerin sorumluluğu, bakir doğaya tecavüz gibi konuların karışımında bir inançla yerini gerileme mitine bırakır. Rossi, ilerlemeyi Yitik Gerçek'i arkada bırakarak yürümek yerine, uçsuz bucaksız bir ormanın karanlığında küçük ışıklar yakalayabilmeyi umut ederek yürümek, olarak betimler.⁹²

Wolfgang Sachs, *The Development Dictionary* adlı eserinde "ilerleme kavramının kullanımı tarihi bir programa, yani zorunlu ve kaçınılmaz bir mukadderata çevrilmiştir", açıklamasıyla endüstriyel gelişme tarzının toplumsal hayatın yegane meşrû şekli olarak takdis edilmiş olduğunu belirtir. İlerleme kavramının, farklı kültürlere mensup insanları kendi sosyal hayat tarzlarını tanımlama imkânından mahrum bırakarak salt batıya özgü tarih yorumuna dünya çapında hegemonya kazandırdığını vurgulayan Gustavo Esteva'ya göre, bu kavramın her zaman güzel ve gözde bir değişime yani basitten karmaşığa, bayağıdan üstüne, kötünden iyiye doğru atılan bir adıma işaret eden olumlu anlamı yeryüzündeki insanların üçte ikisi içindir. Olmadıkları şeyi hatırlatıcıdır. Bundan korunmaları, başkalarının tecrübe ve rüyalarının kölesi olmaktan kurtulmalarını gerektirir.⁹³

90 Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, 9. bsk. (İstanbul:İletişim:2010), 123.

91 Piotr Sztompka, "Cultural Trauma: The Other Face of Social Change", *European Journal of Social Theory*, Vol.3, No.4; (November 2000): 449-466.

92 Rossi, *Gemi Batıyor Seyreden Yok*: 108,110-111,125.

93 Gustavo Esteva, "Development", (Ed.),W. Sachs, *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, (New York: Zed Boks, 1992): 9-10.

Ne var ki hiçbir din, gelişmeyi bilimsel ve endüstriyel terimler içinde anlaşıldığı şekliyle tasavvur etmez. Gelişmenin batılı tarzda yerleşimi için “Tanrı’nın unutulması” ya da en azından “arka plana itilmesi” gerekir ki bu bağlamda ya dinî öğretiler kenara itilir ya da yeni koşullara uyum için yeniden tanımlanmaya gidilir. Dinin modern anlamda gelişmeyi teşvik ettiği keşfi, bu sürecin neticesidir.⁹⁴ İlerleme aslında tarihin sürekli bir biçimde çürüttüğü bir ideolojiden ibarettir.⁹⁵ İlerlemeyi böylesine karmaşık hâle getiren, inanç ve düşüncelere, yani zihniyete göre farklılaşan anlamında düğümlenir. Bu çerçevede ilerleme (progress) ve tekâmül kavramları arasındaki farklılık önemlidir. İlerlemenin anlamı, subjektif karakteriyle inanç ve düşüncelere göre değişir. Tekâmül subjektif değerlendirmelerden uzak, objektif ölçüm imkânına sahiptir.⁹⁶ İlerleme, gelişmeyle (büyüme, genişleme) eş anlamlıdır. Tekâmülün eş anlamlısı ise ‘yücelme’ (tesâud) dir. İlerleme daha ziyade nicelik, tekâmül ise daha ziyade nitelik ifade eder. İlerleme daha ziyade insanın gücüne, imkânlarına; tekâmül ise insanın varlık sıfatlarına ve gerçekliğine katkıda bulunur. İlerleme göreceli, dışsal, tekâmül insanın özü, cevheriyle ilişkilidir. İlerleme toplum, tekâmül insan içindir. Toplum ve insan birbirinden ayrı düşünülemezle birlikte gelişimleri tamamen birbirine paralellik de göstermez.⁹⁷

Batı dillerinde 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkan ilerleme terimi, Hristiyan geleneğin çöküşü ve sanayi devrimiyle ilişkili olarak modern dönemde batılı düşünürler tarafından kavramlaştırılır. Bu nedenle gelişme ve ilerleme gibi sözcükler, modern dünyanın kutsal kelime dağarcığının bir parçası görülür. Düşünceyi kuşatan putların otoriterliğinde tembellik ve korkaklığı nedeniyle erginliğe ulaşamayan insan(!), aydınlanma projesiyle zamanlar üstü saf aklın⁹⁸ ışığında ve rehberliğinde doğa üzerinde denetim ve tarihin yaratıcılığını ele geçirme ve ilerleme özlemini gerçekleştirecek yetişkinlik yolculuğuna(!) başlar.⁹⁹ Sosyal değişim süreci, büyük maddî zenginlik, özgürlük ve eşitlik istikâmetinde seyreden bir sürece indirgenir. Bu nedenle ilerleme, bolluk, özgürlük ve eşitliğe gidişi tanımlar. Öyleki ilerleme özdeşliğinde değişim, bireysel mutluluğun, toplumsal gelişmenin, siyasî gücün, ekonomik kalkınmanın anahtarı, dinamizmin ölçütü kılınır. Bilim, ilerlemeyi temin eden yegane güç ve imkân olarak referans kaynağı konumuna yükselir. Vahiy okuma, algılama ve anlamlandırmada ilerleme ve hedeflerinin referans alınmasıyla vahiy, bir araç veya form düzeyine indirgenmiş olur. İlerleme özdeşliğinde değişim, modern toplumların ayırt edici özelliği olarak mutlaklaştırılarak toplumların kaderi kılınır. Bu bağlamda ilerleme yeni bir tarih anlayışı ve tasarımıyla eskinin değişmesi zımnî önerisiyle yeni bir zaman ve mekân kavrayışını dayatır. Toplumsal gerçekliğin ilerleme ilkesi çerçevesinde inşası, göreceliliğe neden olur. Dinin hayata dair söyledikleri, rasyonalist ve pozitivist bir söylemde aşkınlığı olmayan normlar yığınına dönüşür.

94 William Chattick, “Bir Gelişme Teorisine Doğru”, haz. Hüseyin Su, *Düşünce ve Dil*, çev. Turan Koç, (Ankara: Hece Yay., 2004), 16.

95 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, (İstanbul:Yapı Kredi Yay., 2007): 23-24.

96 Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*: 266-7,272.

97 Er, *Sosyal Gelişme ve İslam*: 44-48; Ali Şeriatî, *İnsan*, çev. Şamil Öcal, (Ankara: Fecr Yay., 1990): 239-40.

98 Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik-Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. H. Arslan-B.Balkız, (İstanbul: Paradigma Yay., 1999): 15, 79.

99 Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir?” *Toplumbilim*, Aydınlanma Özel Sayısı, S.11, (Temmuz 2000),71; Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt(1784) *Toplumbilim*, Aydınlanma Özel Sayısı, S.11, (Temmuz 2000), 17.

Avrupa tarafından keşfedilen dünya, aydınlanmamış ötekini temsil eder. Ötekini belirlemezse kendini tanımlamanın yolu olur. Bu, ötekinin dünyasını aydınlatma adına Avrupa'nın benliğini sağlama sürecidir.¹⁰⁰ Batı'nın hegemonik söylemle kendini evrensel bilginin ve iktidarın öznesi kılan medeniyet projesiyle merkezdeki konumu, dışında kalanları ötekileştirme stratejisi, bilgi ve iktidar eklemesiyle karmaşık, fakat hayatın her alanını içeren etkinliğiyle niteliklerinin karşıtını doğuya atfederek doğuya ulaşılması gereken hedef gösterilerek geri, aşağı konumu bildirilir.¹⁰¹ Ötekileştirmeyle Doğu atalet ve gericiliğin, Batı ise dinamizm ve yeniliğin temsili kılınır. Batı eriştiği düzeyde insanlığın sergileyebileceği nihaî nokta olduğu kabulünden hareketle modernleşmeyi gelişme hedefi için kaçınılmaz kılar. Batı dışı ülkelerin geri kalmışlığıyla modernleştirme sürecinde izleyeceği yegane eksen, doğrultusunun tekliği, ilişkisinin neden-sonuçluluğunda sadece Batının evrimci modelidir.

Değişim olgusu, çağımızda bütün toplumları ve toplumsal alanların tamamını içeren küresel genişliği ve şaşırtıcı hızıyla görünür. Bütün toplumların böylesi kuşatıcı değişimi yaşamaları zorunlu görülür. Değişim şiddeti ve genişliğiyle önceki dönemlerden bu farklılığında etkisini bütün geleneksel hayat alanlarında, anlayış, tutum ve davranış biçimlerinde, sosyal yapılar, ilişki, değer ve normlarda gösterir. Değişim bu kuşatıcılığında, toplumların mevcut dinî yapısını da etkileyerek inanç, düşünce ve yaşayış konusunda birtakım tartışmaları beraberinde getirir. Dolayısıyla dünyanın hemen her bölgesinde yaşanan bu durum, ülkemizde zihniyeti içeren pek çok unsurun özellikle dinî dokunun bu süreçten etkilenmesini bir sonuç olarak karşımıza çıkarır.

Değişim ve dönüşümün toplumların hayatında nasıl rol oynayacağı, atılımlar mı çöküşler mi yaşatacağı toplumsal aktörlerde, yani insanda kilitlenir. Değişimde toplumlar açısından hayati olan değişimin geçmiş-şimdi ve gelecek ekseninde devamlılığı temin eden istikrarlı bir süreç olarak gerçekleşebilmesidir. Zamanın üç boyutunun istikrarlı bir süreç olarak seyri, din ve geleneği şimdinin ihtiyaçlarında kesiştiren bir uygarlık kompozisyonunu zorunlu kılar. Bir toplumda önemli konumuyla belli grupların ve genelde de toplumunun bütününün değişim talebi, bu talebi motive etmesi ve işletmesi değişimde hassas noktayı oluşturur. Tersine, değişmeyi zoraki ve sathî bir şekilde sokar. Her değişim, olumlu veya olumsuz bir sonucu ima eder. Ancak hayat olumlu sonuçları ima eden 'ilerleme' olarak benimseyip olumsuzları 'yozlaşma' olarak reddetmek kadar basit değildir. Her değişimin olumlu ve olumsuz yönleri bir arada olabileceği gibi neyin olumlu veya olumsuz olduğu da kişiye göre değişir. Dolayısıyla da 'olumlu' olana ilişkin, kişisel öznelikten bağımsız bir kıstas bulmak gerekir. Söz konusu kıstas ise zihniyetten neşet eder. Kısacası değişimi niteliksel olarak belirleyen şey, zihniyettir. Bütün değişimler belirli bir zihniyet içinde değer kazanır. "Değişim" ve "süreklilik", insan hayatının iki temel ihtiyacıdır. Ancak süreklilik değişmezlik olmadığı gibi değişim sabit bir şey bırakmamak, kök ve öz kalmayınca değin her şeyi değiştirmek, başkalaştırmak demek de değildir. Ne değişimi yadsımak, ne değişimden etkilenmemek mümkündür. Değişim, bir gerçektir

100 İrvin Cemil Schick, *Batının Cinsel Kıyısı-Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekansallık*, çev. Savaş Kılıç-Gamze Sarı, (İstanbul: T.V.Y Yay., 2001), 23.

101 Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler*, (İstanbul: Metis Yay., 2003): 23-36.

ama daha da önemli olan değişim karşısında nasıl bir tavır alacağımızdır. Değişim denen gerçeği inkâr etmek çözüm olmadığı gibi değişimle sürüklenip gitmek de çözüm değildir.

C. TOPLUMSAL DEĞİŞMEDE ZİHNİYET DEĞİŞİMİ

1. Zihniyet Kavramı

Zihniyet kavramı köken itibariyle zihin kelimesinden türemiştir. Zihin kelimesinin anlamı üzerine tartışmalar olsa da insanın düşünsel yanıyla ilişkisinde genel olarak “Bilincin düşünsel işlevlerini yerine getiren bölümü.”, “İnsandaki anlama, kavrama, düşünme ve algılama yetilerini barındıran ana yeti.” diye tanımlanır. Bu bağlamda zihniyet de aklın düşünme ortamı¹⁰² anlamına gelir ve zihniyet farklılığı aklın düşünme ortamlarının farklılığında yansır. Genelde “Algılama, anımsama, düşünme, değerlendirme, karar verme süreçlerinde rol oynayan yetiler bütünü” zihniyet, modern literatürde bilinç, felsefe çevrelerinde görüş tarzıyla karşılanır. “Duyumlar, algılar, duyular, bellek, arzular, çeşitli akıl yürütme biçimleri, güdüler, tercihler, kişilik özellikleri ve bilinçdışı oluşumlarda” yansır.¹⁰³ Zihniyet; düşünme yolu olarak görüş ve inancın etkisinde tezahür eder. Davranış biçimleri, belirli olaylar karşısında kendini gösteren tepkiler de tanıma dâhildir. İnsan topluluğu söz konusu olduğunda ortak davranış biçimlerini, ortak tepkileri, ortak düşünme yolunu tanımlar. Böyle olunca uygarlığın bir türevi olarak belirir.¹⁰⁴ Bir medeniyetin bilgi ve tecrübelerinin ürünü olan zihniyet,¹⁰⁵ toplumdaki her kesimin değer yargılarını, seçimlerini ve yönelimlerini belli bir perspektife göre açıklayan bütüncül bakıştır. Ülgener’e göre zihniyet, genel olarak belli bir perspektifte bütünleşen yapısında değer yargılarını, seçim ve yönelimleri içerir. Özele gelince hem dünyaya hem de ondaki ilişkilere alınan içten tavidir.¹⁰⁶ Temeli epistemolojiye dayalı anlamlandırma paradigmasıdır.¹⁰⁷ Ne epistemolojik duruşuz ne önkabulsüz zihniyetten bahsedilebilir. Bu nedenle her zihniyet, hem dış dünyaya dair önermeler yapar hem de bunları yapma meşrûyetini ortaya koyar.¹⁰⁸ Zihniyet, hem ferdin hem de toplumun Tanrı, insan, doğa, toplum ve dünyayla ilgili düşünme ve algılama biçimi hem de bu algılamaya dayalı geliştirdiği tavır olarak bir bilgi türünü değil, bir bilme tarzını ifade eder. Çocukluğun ilk yıllarında şekillenir ancak hayatın her anında değişim geçirerek kişinin çevresine uyum göstermesini sağlar. Comte’un üç hâl kanununda örneğini bulan, dünyanın birey ve toplum tarafından algılanma farklılığını ifade etmede kullanılır. Bu tanımlama, fert ve toplumların kozmolojik algılama farklılığını ifade eder.¹⁰⁹ Zihniyetin verdiği ölçütler, çizdiği sınırlar, dışsal realitenin

102 Necati Öner, “Felsefi Tutum” (der.).S.Büyükdüvenci-V.Taşdelen, *Felsefe, Eğitim, Sanat: Saffet Bilhan Armağanı*, (Ankara: Hece Yay., 2006), 199.

103 Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, 506. Kavrama ilgi, hem değişimi açıklamak hem de değişimin nedenini açıklamak için başvurulur. Kavramın etimolojisi için bkz.Liv Egholm Feldt, “Crises in Culture A Conceptual History of Mentality”(Ed.)Per Durst-Andersen & Elsebeth F. Lange, *Mentality and Thought North, South, East and West*, (Denmark, Copenhagen Business School Press, 2010): 11-25.

104 Rasim Özdenören, *Ruhun Malzemeleri*,(İstanbul: İz Yay., 1999), 55.

105 Gaston Bouthoul, *Zihniyetler*, çev. Selmin Evrim, (İstanbul: İ.Ü.,Edebiyat Fakültesi Yay., 1975), 55.

106 Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, (Ankara: Mayas,1983), 19.

107 “Farkında olmadan ‘içinde yaşadığımız’ bir anlama ve düşünme paradigması”dır. Etyen Mahçupyan, *Battıyı Anlamak, Zihniyet Değişim ve Kriz*, (İstanbul: İletişim Yay., 2008), 61.

108 Etyen Mahçupyan, “Osmanlı Dünyasının Zihni Temelleri Üzerine”, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi* S.8,3.bsk., (Ankara: Doğu Batı Yay., 2004), 50.

109 Mette Skovgaard Andersen “Cultural Fingerprints in National Weather Forecasts” (Ed.) Andersen & Lange, *Mentality*

doğasıyla sınırlı değildir, işleyiş tarzını da içerir. Gözlemlerimize anlam kazandıran da bu ölçütlerdir. Temel bir dünya algısı ve bu algının şekillendirdiği bir dünyanın ifadesidir.¹¹⁰ Günlük dile düşün hâli, gözlenen davranış, birleştiği örf ve âdetlerle olayları görme biçimiyle yansır.¹¹¹

2. Düşüncenin Belli Bir Zihniyet İçinde Şekillenmesi

Her insan, dünya hakkında ferdî bir tasavvur sahibidir. İnsanın dünya tasavvuru, inançları, zaman ve mekân içindeki kendisi ve dünya hakkındaki telâkkileri, kişinin zihnî muhtevasını oluşturur.¹¹² Düşünme faaliyeti doğrudan zihniyetle bağlantılıdır. Düşünce, kişinin kendi zihniyet haritasının içinde şekillenir, kişi zihnî arka planın farkına varmaksızın fikir üretir.¹¹³ Kişinin düşünebilmesi ancak belli bir zihniyetle, belli bir zihniyete göredir. Benin yapıcı parçasını oluşturması nedeniyle belli bir zihniyete bağlı olmaksızın kişi kendini tasavvur edemez, her türlü zihniyeti dışarıda bırakan bir düşünce tasavvuru yanıltıcıdır. Bu çerçevede zihniyet; “Aynı kişide yerleşip bütünleşmiş olup kendi aralarında mantık bağlarıyla örülmüş bulunan bir fikirler ve entelektüel eğilimler bütünüdür.”¹¹⁴ Sadece insanın zihninde tuttuğu, düşünceyi inşa ya da harekete geçirmeyi temin eden soyut malumatlardan ibaret değildir. Özel ve genel konularda, olguların hayata geçirilmesinde ayırıcı bir üsluptur. Hem insanın şahsiyetini şekillendirir hem de hayatını düzenlemesinde ve sağlam esaslara göre geliştirilmesinde bu üslubu, dinamik bir unsur hâline getiren bir hâlet-i rûhiyedir. Dolayısıyla farklı unsurların bileşiminde zihniyet, içerisinde kişinin hayattaki hareketine açılan vakiyle etkileşim içerisine girdiği bilgiyi, hayatı, bütün boyutlarıyla takip edebilen bir dinamik ve böylece düşünceyi, toplumun genel karakteriyle uyum arz eden pratik üslubu, insana kazandıran sürekli yenileyici bir unsur hâline getiren karışımdır.¹¹⁵

3. Zihniyeti Zihinsel Sürecin Ötesine Taşıyan Toplumsallığı

Zihniyetin, ilk bakışta kişisel gözükken süreçlerle kopmaz bir bağı varsa da onu salt zihinsel olmanın ötesine toplumsallığı taşır. Zihnin düşünsel ve duygulanımsal işlevlere ait olması dolayısıyla zihniyet, somut olarak görülmez ancak davranış, düşünüş, değer yargıları ve hayatı algılama biçimleriyle tezâhür eder. Zira kararlılık ve genelliğiyle zihniyet, düşüncenin temel objesini teşkil eder.¹¹⁶ Zihniyet, salt bir zihinsel süreç değil, zihinle ilişkisinde, bilgiyle bağıyla birlikte onu salt zihin süreci olmanın ötesine taşıyan toplumsallığıdır. Zihinsel dayanakları yanında sosyal yapılarla bağlantısı, zihinsel ve toplumsal süreçler bileşkesinde ortaya çıkan bir olgu oluşuyla anlam bulur. Kişiyeye aitliğinin ötesinde çoğul ve kapsayıcılığıyla küçük büyük her grubun, topluluğun ortak inanç, düşünce ve davranışlar bütünüdür. Kısaca her toplumun dünyayı algılama ve kavrama biçimidir. Her toplumsal grup, tarihî mirası ve bu mirasın kazandırdığı zihniyetle toplumsal dünyaya farklı perspektiften bakar. Her toplum her kültür, zihniyet ortaklığı ve benzerliğiyle farklıdır. Mucchielli bu

and Thought North, South, East and West: 181-2; Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, (İstanbul: Yağmur Yay., 1980), 482.

110 Murat Aksoy, *Başörtüsü Türban Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, (İstanbul: Kitap Yay.,2005),28.

111 Mucchielli, *Zihniyetler*: 16-7.

112 Kenneth Boulding, *Yirminci Asrın Manası*, çev.Erol Güngör, (İstanbul: Kalem, 1980), 43.

113 Mağcupyan, *Batıyı Anlamak*:13,60.

114 Mucchielli, *Zihniyetler*, 19.

115 Mağcupyan, *Batıyı Anlamak*, 18.

116 Bouthoul, *Zihniyetler*, 19.

nedenle onu toplumsal grubun gizli referans alanı, onların düşünsel, eylemsel, davranışsal, bakışsal ve yorumsal ortaklığıyla açıklar Zihniyet, her topluluğun ortak hafızası olduğundan, kültürel kimliğinin de aslî bileşkenini oluşturur.¹¹⁷ Bir toplumda, bireylerarası farklılıklar bulunsa da zihniyet, bireylerde ortak inançlar, yargılar ve temsiller bütünü olarak işlev görür. Toplum ve kültürlere özgü olduğu zihinsel yapı, o toplumun dinamik ve canlı sentezini teşkil eder. Toplum üyelerinin her birinde içkinliğiyle, davranışlarını, düşüncelerini oluşturmakla kalmaz, icat ve keşiflerinin de yönetimini üstlenir. Onların sorunları, istek ve endişeleri zihniyetlerine göre belirir, biçimlenir. Zihniyet yapısı, sosyal kurumlarla hayata geçirilebilir. Sosyal kurumların yaşatılmasında somut olarak var olması dışında insanların düşüncelerinde de yer almayı gerektirir. Yapılar ve kurumlar, bunları yaşayan insanların düşünüşünde yansımaları nedeniyle zihinsel yapılar, sosyal yapılara sıkı sıkıya bağlıdır. Bir sosyal grubun zihniyet dünyası bilindiğinde eylemleri anlaşılıp yorumlanabilir. Bouthoul'a göre, zihniyet, insanla dış dünya arasında sanki bir prizmadır.¹¹⁸ Zihniyet, sezgisel boyutta davranışları, dünya görüşü ve davranışların yaslandığı ilkeleri, kavrama tarzlarını birbirine bağlar. İnsan, dışsal realiteyi üyesi olduğu grubun diğer üyeleriyle ortaklığında 'zihniyet' prizmasıyla tanımlar ve algılar. Zihniyet, eylem ve davranışlarımızın iç ve aslî cevheri olarak doku dışında değil, içindedir. Yine de ne dış dünyayla ilişkisizdir ne de içe dönük bir davranış ve inançtan ibarettir. Hayat tarzı, bir zihniyet ifadesidir. Bu çerçevede zihniyet, eylemlerin tutum ve davranışların, iç ve öz malı olarak onların dokusuna sinmiştir.¹¹⁹ Kişilerin zihniyet, düşünce ve ahlâkları, bireysel ilişkilerde açığa çıkar. Toplum, bireylerarası ilişkilerin yansımalarından ibaret olması nedeniyle mantıksal bir yapı olan zihniyet, içinde yaşanan toplumun açık manzarasını teşkil eder.

4. Bir Değerler Sistemi Olarak Zihniyet

Toplumsal zihniyetle ilgili anahtar kavram, değerdir. Zihniyetlerin farklılığı, öğretisel değerleri itibarıyladır. Zihniyetlerin her biri, değerler konusunda kendi tanımlarına sahiptir. Diğer bir deyişle her zihniyet, adalete, eşitliğe, özgürlüğe ve kardeşliğe verdiği anlam kendine özgüdür. İşte bu özgünlük, dünya görüşlerinin/ideolojilerin yolunu açar. Zihniyet için değerler vazgeçilmez, olmazsa olmaz niteliktedir. Bunların olmaması, zihniyeti sistem kurucu niteliğinde işlevsiz bırakır ve her kabul meşrûyetini kaybeder. Bu görünen vechesiyle kuramsal ve felsefi bir sorun gibi dursa da aslında hem evlilik ve iş ilişkilerinde olduğu üzere gündelik hayatın merkezinde yer alır hem de siyasetin ve kamusal alan düzenlemesinin temelini teşkil eder.

Sözlükte; insanların, hayatın anlamı ve günlük yaşantının biçimlendirilmesi konusunda alternatif yollar arasından bir tercih yapmalarını sağlayan yol gösterici nitelikteki soyut yahut somut ilke, inanç veya varlıklardan her biri¹²⁰ olarak tanımlanan değer; sosyal bilimciler tarafından "Belirli bir davranış ve var oluş amacının kişisel ve toplumsal olarak karşıtlarına tercih edilmesine dair kalıcı

117 Mucchielli, *Zihniyetler*: 7,22.

118 Bouthoul, *Zihniyetler*, 45.

119 Mucchielli, *Zihniyetler*: 19-20.

120 Demir ve Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 54.

bir inanç”¹²¹ şeklinde tanımlanır. Bir grubun, ideal veya saygın olduğu kabul edilen bir davranışının kaynağında yer alır, toplumsal davranışı yönlendirir.¹²² Kişisel durumları aşar ve insanların hayatlarına rehberlik eder. İnsanın nasıl hareket etmesi veya etmemesi gerektiğini gösterir. İnsanlar, iyiyi, doğruyu ve güzeli tanımlamada ölçüt veya standartlar olarak değere başvurur. Bireylerin eylem tercihlerinde insanları ve olayları değerlendirmelerinde, onların eylem ve değerlendirmelerini açıklamalarında yol göstericidirler.¹²³ İnsan değerleriyle var olur, kendini değerleriyle inşa eder. Bir değer kabul görüşü ve benimsenmesi, genellikle zihinsel aşamalardan geçmiş mantıklı bir hareket sonucu oluşmaz. Bu bağlamda Berger, zihniyetin düşünce, fikir, teori veya anlamın ileri düzeyde geliştirilmiş yapılarıyla ilgili olmadığını hatta günlük hayatta bilincin, entelektüeller için bile pre-teorik bir yapı olduğunu savunur.¹²⁴ Değerlerle, değerleri hayata geçirmeye imkân tanıyan somut kurallar arasındaki ilişki, amaçlarla araçlar arasındaki ilişkidir ki biri diğerini zorunlu kılar.¹²⁵ Bireysel zihniyetle toplumsal zihniyeti buluşturan kavram değerdir. Değer büyük ölçüde göreliliğe tâbi olsa da onu yaşayan birey için yüce ve mutlak bir nitelik taşır. İdeal adı da verilen değerler, bir toplumda bireyin duygu, düşünce ve edimlerini sistemli biçimde yönetir, yönlendirir. Durkheim’ın, bir ideale sahip olmayan insan topluluğunun bir toplum oluşturamayacağını ifade etmesi de bundandır.¹²⁶

5. Davranış ve Tutumlar Bütünü Olarak Zihniyet

Zihniyet, dış düzeyde davranışlara, orta düzeyde tutumlara, en temelde ve özde iki düzeyin kaynağı olan ilkeler ve değerler düzeyine tekabül eder. Bu çerçevede zihniyet, hem bir değerler sistemi hem davranışlar ve tutumlar bütünüdür. Zihniyetin en rahat gözlenebildiği yerler tutum, davranış, duruşla, otomatik olarak yapılan ve izlenebilen örf, âdet, gelenek gibi alanlardır.

Tutum, herhangi bir şeye yönelik genel psikolojik eğilimi ifade eder. Bir tutumu biçimlendiren, ilkeyi de içeren, benzer duygusal deneylerin oluşturduğu bütündür.¹²⁷ Tutum genel olarak bireyin çevresindeki herhangi bir olgu, olay ya da durum karşısında olası tepki eğilimini veya davranış biçimini ifade eder.¹²⁸ Lambert’e göre tutum geliştirme, insanın yaşadığı çevreye uyum sağlama yollarından biridir. Diğer bir ifadeyle bireyin toplumsallaşma sürecinin önemli bir boyutunu oluşturur.¹²⁹ Aslında psiko-sosyolojik açıdan insanın her davranışı, gerek düşünce gerekse de edim tarzında olsun bir duruma yönelik tepkidir. Tutum bazı şeylere ve durumlara yönelik söz ve jestle belirtilen sembolik bir tasavvur olduğu için olaydaki fiilî davranışı ifade eden tavır ve eylemden farklılık gösterir. Tutum ve tavır arasında uyum olmayabilir, kişi yerleşik tutumuna aykırı edimde

121 Shalom H. Schwartz, “Are There Universal Aspects in The Structure and Contents of Human Values?”, (19-45), *Journal of Social Issues*, No:50, 20; Milton Rokeach, *The Nature of Human Values*, (New York: Free Press, 1973), 5.

122 Mucchielli, *Zihniyetler*, 35; Ariel Knafo, and Shalom H. Schwartz, “Parenting and Adolescent Accuracy in Perceived Parental Values”, (595–611) *Child Development*, Vol. 74, No. 2, (2003), 595.

123 Clyde Kluckhohn, “Value and Value Orientations in The Theory of Action”, *Toward A General Theory of Action*. (Ed.), T.Parsons & E. Shils, (Cambridge: Harvard University Press. 1951), 395.

124 Peter L.Berger vd., *Modernleşme ve Bilinç*, 2.bsk., çev. Cevdet Cerit, (İstanbul: Pinar Yay., 2000), 24.

125 Knafo-Schwartz, “Parenting and Adolescent Accuracy in Perceived Parental Values”, 595; Kadir Canatan, “Avrupa Birliği Ülkelerinde Değerler Yönelimi”, (41-63), *Değerler Eğitimi Dergisi*, c.2, S.7-8; (Tem.-Ağus.-Eyl., 2004): 42-44.

126 Barlas Tolan, *Toplumbilimlerine Giriş*. 2.bsk. (Ankara: Gazi Üniversitesi Yay., 1985), 245.

127 Mucchielli, *Zihniyetler*: 39-40.

128 Metin İncoğlu, *Tutum Algı İletişim*, (Ankara: Elips Kitap, 2004), 13.

129 İncoğlu, *Tutum Algı İletişim*: 14-5, 18.

bulunabilir.¹³⁰ İnsanlar zihin dünyalarının sunduğu imkân ve sınırlılıklar çerçevesinde tutum, tavır ve davranışlar geliştirir. İnsanın kendisini ve toplumunu algılaması bir kültür havzasında, bir düşünme ve algılama sistemi içinde gerçekleşir. Bu düşünme ve algılama sistemi, kişiye ve topluma bir anlam yükler ve bütüncül anlamdan ona yontulmuş bir kimlik giydirir, hayatına istikâmet belirler ve değer katar. Birey ve toplumun kendine özgü anlamlarını kaybetmeleri, istikâmet ve değer yitimiyle neticelenir. Eylem, davranış ve tutumlar değişimin göstergeleridir, eylem, davranış ve tutumları gerçekleştiren birey olması nedeniyle değişme bireyde başlar.

Değerler bireyin düşünce, tutum, davranış ve yapıtlarında birer ölçüt olarak ortaya çıkar ve toplumsal bütünselliğin ayrılmaz unsurunu oluşturur. İnsanın yapıp etmeleri bir değerler sistemi üzerinde teşekkül eder. İnsanın çevresinde bulunan nesnelere ve olaylara yönelik tepkisi, onlarla ilgili değerlendirmeleri dolayısıyla değer yargılarında bulunmayı gerektirir. Bu bağlamda olanla olması gereken arasındaki ayırım, bir ölçüt olarak değeri başvuru kaynağı kılar.¹³¹ İnsanın taraf veya karşıt olmasıyla kendini gösteren bu ayırım, insanın takındığı tutumu yönlendirir. Tutumlar, her zaman kendisiyle tutarlı davranma yönünde baskı yapar, yine de dış baskı ve ilişkisiz nedenler, insanları tutumlarıyla tutarsız davranmaya zorlayabilir.¹³² Tutumlar, kişinin sosyalleşmesinin psikolojik ürünleridir. Bu nedenle insanın sosyalleşmesi referans grubunun veya gruplarının değer ve normlarına ilişkin oluşturduğu tutumlarında görünür.¹³³ Bireyin kişilik yapısını oluşturan duygusal, bilişsel ve davranışsal yapısında meydana gelen değişim, kişinin içinde yaşadığı ortamda sosyal, siyasî ve ekonomik her türlü kurum ve olguya yönelik tutumunda değişime yol açar.¹³⁴

Değer tanımlarında vurgu inanç, eğilim, normatif standartlar ve amaçlar üzerinde yoğunlaşır. Kişinin değer algısı pratikte görünüm alır. Doğruluğun, dürüstlüğün bir değer olarak algılanması doğru olmayı pratiğe aksettirir. Bireyin doğru ve dürüst olma çabasındaki temel etken, doğruluğun ve dürüstlüğün onda bir değer olmasıdır. Zihniyet, kendini eyleme dönüşmüş davranışlar şeklinde ifade eder. Davranış, niyet ve amaç içermesi nedeniyle tercihseldir ve sorumluluğu gerektirir. Davranışın temelindeki irade ve niyet yanında istek ve inançlar bulunur. İstek ve inançların şuurlu olma zorunda olmaması nedeniyle davranış, arzunun tatmin edilme yolu olarak da görülür.¹³⁵ Bu bağlamda zihniyet, bireyin ya da grubun davranışlar bütünü indirgenebileceği ilkeler ve değerler sistemi olarak ifade edilebilir. Bu ilkeler ve değerler sistemi, grup ya da bireyin kendine özgü mantığının da temellerini oluşturur. Bu ilkeler bütünü, davranışların anlaşılmasına ve açıklanmasına imkân verir. Bir şeyin bireyle ilgisi onun taşıdığı değere bağlıdır. Değer, müeyyidesiyle bireyin davranışında etkindir. Kişilerin inanç ve değerler sistemi, değişmeye son derece dirençlidir. Yine de değerler değişmez değildir, karşılaşılan çeşitli yaşantılar ve maruz kalınan koşullar inanç ve değerler sisteminde

130 Dönmezer, *Sosyoloji*: 97,100,103.

131 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Ekin Yay., 1996):123-124. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, (Ankara:Vadi Yay., 1994), 85.

132 Jonathan L.Freedman, & David O.Sears, & J.Merrill Carlsmith, *Sosyal Psikoloji*, çev.Ali Dönmez, 3. bsk, (Ankara: İmge, 1989): 41,319.

133 Muzaffer Şerif, Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş II*, çev. M.Atakay-Aysun Yavuz, (İstanbul: Sosyal Yay.,1996): 490-7.

134 İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*:19-21.

135 Şeref Günay, *Zihin Felsefesi*, (Bursa: Asa Kitabevi, 2002): 127-131.

değişikliklere neden olabilir. İngiliz devlet adamı Edmund Burke'ye göre, tavır ve davranışlar, yasalardan daha önemlidir. Ona göre yasaların üzerine inşa edildiği zemin, tavır ve davranışlardır. İşte bu zemin toplumun ahlak yapısını geliştirdiği gibi yıkabilir.¹³⁶

6. Zihniyet-Din İlişkisi

Zihniyet, çok sayıda toplumsal olgunun doğrudan veya dolaylı etkisinde oluşur. Din, gelenek, değerler, kültür, tarih ve dil, zihniyetle özdeş değil, zihniyetin oluşumuna etki eder. Aklın bunlarla düşünmeye yönelimi, neticede zihniyet biçimlerini oluşturur. Dolayısıyla zihniyetin oluşumunda tek bir faktör değil, en temelde din, çevre, iklim, nüfus, politika ve daha pek çok unsur etkilidir.¹³⁷ Kültürel tutumlar, referans idealleri, alışkanlıklar gibi unsurlar, etkisel faktörler olarak daha ziyade kendiliğinden oluşuma katılır.¹³⁸

Zihniyet, inanca dayalı yapı ve insan eylemlerine yön veren bir değer sistemi olarak dinle sıkı bir ilişki içerisindedir. Weber'in de altını çizdiği gibi zihniyet eğitimi, dinle toplumda var olan zihinsel bir eğitim arasındaki etkileşimden ortaya çıkar. İki değişken (din ve rasyonalite) bir olgu üzerinde etkileşerek yeni bir zihniyetin oluşmasını sağlar. Din temeli üzerinde inşa edilen sosyal, ekonomik ve siyasal koşulların bileşkesi zihniyet, kendisini davranışlar, fikirler, hayat tarzı, ahlâk gibi çok geniş alanda somut olarak ortaya koyar, dolayısıyla bu alanlar incelendiğinde grubun/toplumun zihniyet yapısının çerçevesi çizilebilir. Dinin toplumdaki fonksiyonlarından en önemlisi, insanlara belli bir zihniyet yapısı kazandırması ve bu doğrultuda sosyal hayatı şekillendirmesidir.¹³⁹

7. Zihniyet-Kültür İlişkisi

Kültür, hem birbiriyle ilişkili ve bütünleyici düşünce, inanç ve değerler toplamı hem de bunların oluşturduğu zihnî-ruhî davranış tarzıdır. Dünya görüşü ve kültür, hareket ve faaliyetleri çepeçevre kuşatan kapalı bir bütündür. Her toplumun kültürü, kendine özgüdür. Toplumdaki değer ölçütleri ve her türlü bilgi kültürün kapsamında yer aldığı gibi zihniyet ve davranış şekilleri de bu içeriğe dahildir. Kültür ve zihniyet birbirinden ayrılmaz bağlarla birbirine kenetlenmiştir. Toplumsal hayatın ürünü olan kültür, toplumsal pratikleri anlamlandırma işlevi görür ve toplumsal hayatın farklı yönleriyle ilişkisi içinde kavranabilir. Bir topluluğun düşüncesini bilgilendiren, yönlendiren zihniyet, bu topluluğun bireylerinde inanç ve düşünsel alışkanlıklar bütünlüğünde tezahür eder.¹⁴⁰ Her grubun kültürel kimliğinin temel bileşkesini zihniyet oluşturur, zihniyet kimliği teşkil eden diğer faktörlerle sıkı bir ilişki içindedir. Kişisel farklılıkların ardında toplumun bütün üyelerinin bağlandığı hükümler, kavramlar ve inançlardan oluşan sabit yapı, her toplumun/medeniyyetin kendine özgü, spesifik zihin yapısını teşkil eder. Bireysel, kültürel ve tarihsel konum, kişinin var oluşunu belirler, şekillendirir, zihniyetini, bakış açısını oluşturur.

Kültür; birikerek gelişen, karmaşılaşma ve yayılma eğilimi taşıyan bir süreçtir. İnsan türüne özgü bir sistem olarak ortaya çıktıktan sonra doğan her yeni birey aracılığıyla kendini sürdürür ve

136 Thomas Lickona, "Teach Manner" (15 Kasım 2011) <http://www.catholiceducation.org/articles/education/ed0343.html>.

137 Sabri F.Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Anlayışı*, (İstanbul: Derin Yay.,2006):7,57-8.

138 Mucchielli, *Zihniyetler*: 57-8.

139 Yinger, *The Scientific Study of Religion*, 205.

140 Oğuz Adanır, "Kültür ile Zihniyet", *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Kimlikler*,Y.6, S.23, (May-Haz, Tem: 2003): 23-5.

karmaşıklıştırır. Zihniyet bir yandan oluşmuş bir kültürü yeniden üretir ve ihtiyaç duyulduğunda yeniden yaratırken; kültür de zihniyetin yeniden üretimine, değişim ve dönüşüm gereksinimine yol açan koşullar oluştuğundaysa değişmesine ve dönüşmesine katkıda bulunur. Ancak kültür daha çok bir biçimin tözü+özü= içeriğin tözü gibi algılanırken¹⁴¹ zihniyet değişimiye içeriğin özünün değişmesini zorunlu kılar. Diğer bir ifadeyle kültürü bir biçim kabul edersek, zihniyeti, bu kültüre biçimini veren - biçimlenen/biçimleyen- içerik olarak kabul etmek gerekir. Çeşitli toplumları kültür bakımından ayırt eden şey, onların kullandıkları âlet ve vasıtalarından ziyade bu âlet ve vasıtaların gerisindeki zihniyet veya manevî kıymetler bütünüdür.¹⁴²

8. Zihniyet- Dünya Görüşü İlişkisi

Her zihniyet, kendi içinde bir dünya görüşünü taşır ve bu dünya görüşünün kodları, odak noktaları, referans ve konumlanma nesne kategorileri olarak toplumsal çevreyi oluşturan olgulara, çevresel faktörlere yönelik tutumlar -tavır alışlar- üretir. Bu tavır aldırıcı karakterinden dolayı zihniyet, toplumsal faaliyetlere dönüşmüş davranışlar olarak ifade edilir.¹⁴³

Dünya anlamında Welt, anlayış, görüş anlamında anschauung şeklinde iki kelimenin birleşiminden oluşan Almanca “weltanschauung” kavramı İngilizce’de “worldview”, Türkçe’de “dünya görüşü” ifadesiyle karşılır. Worldview, ingilizce sözlüklerde bir grup ya da bireyin kabul ettiği dünya algısı (perception of the world), hayat görüşü (view of life), dünya tasavvuru, âlem ve insanın bu âlemlle ilişkisine dair düşünce, genel görüş ve anlayışı tanımlayan hayat felsefesi (philosophy of life) gibi kavramlarla karşılır.¹⁴⁴ Bunzel, kişi ya da grubun, verili bir değer sistemi temelinde hayatı, toplumu ve kurumları kapsayan dünyanın bütünselliği hakkındaki tutarlı, sezgisel ve rasyonel bir telâkki ve bunun uygun davranış ve tutumlar aracılığıyla uygulanması¹⁴⁵ olarak tanımlar. Dilthey’e göre, dünya görüşü dünya bilmecesini çözümlenmede dünyanın anlamıyla önemine dair soruları karara bağlar; hayatın gerektirdiği en yüksek ilkeler ondan türetilir. Kierkegaard, dünya görüşünü hayat görüşüyle (lifeview) karşılır.¹⁴⁶ Önemli olanı, bilinmesi gereken değil, yapılması gereken kılar. Dünya görüşü de yapılması gerekeni bildirir.¹⁴⁷ Jaspers’e göre bilmeden söz edildiğinde, bu, uzmanca bir bilme değil, bir bütünlük, kozmos olarak bilmedir. Düpedüz bir bilme değil, kendini değerlemelerde, hayatı biçimlemede, kaderde, değerlerin yaşanan sıradüzeninde açığa vurur.¹⁴⁸ Süruş, öğretileri dünya görüşü ve ideoloji olarak dünya görüşünü de felsefî ve bilimsel dünya görüşü olarak ikiye ayırır. Dünya görüşünde bir niteleme, dünyayı kavramak için onu belirli kalıplara yerleştirme söz

141 Adanır, “Kültür ile Zihniyet”, 26.

142 Ziya Kazıcı, “İslâm Medeniyeti”, *Köprü Dergisi*, (Kış 2003), 81.

143 Muchielli, *Zihniyetler*: 17-18.

144 Anthony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, (New York: Gramercy Books, 1999), 372; David K.Naughton, *Worldview The History of a Concept*, (Cambridge: Wm.B.Eerdmans, 2002): 18,29-30,45-47,55,63-64. John Volk, “Worldviews of Today”, (Ed.), Karin Sporre, Jan Mannberg, *Values, Religions, and Education in Changing Societies*, (London: Springer, 2010): 106-108,110-115; Vidal, “What is a Worldview?”, 3; Uygur, *Dünya Görüşü*, 21.

145 Mark J.Bunzel, “Weltanschauung”, *Dictionary of Sociology and Related Sciences*, (Ed.) Henry Pratt Fairchild, (Iowa: Littlefield, Adams and Co. Ames, 1955),338, akt.Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma*, (Ankara: Hece Yay.,2004), 66.

146 Sören Kierkegaard, *Either / Or*, çev.Wlater Lowrie, (Princeton: Princeton University Press, 1971), 208; ayrıca bk.

Naughton: *Worldview The History of a Concept*: 73-81; Ricardo Salas, “Hermeneutic Philosophy and Human Experience: An Intercultural Perspective of Worldviews and Life World in the Mapuche Culture”, (Ed.), Nicole Note vd., *Worldviews and Cultures*, (Springer Netherlands:2009): 163-167.

147 Naughton, *Worldview The History of a Concept*: 75, 91.

148 Uygur, *Dünya Görüşü*:10-1; Naughton, *Worldview The History of a Concept*: 82-97,121-127.

konusuyken, bir görevler bütünü olan ideoloji, yaşantı için yol ve yöntem belirler, gerekir ve gerekmez tarzında buyruklar verir. Din (İslâm), değer-doğurucu niteliğiyle bilimsel dünya görüşlerinden ayrılır. Bu niteliğiyle din hem İslâmî dünya görüşüne hem de İslâmî ideolojiye kaynaklık eder. Schaeffer'e göre, Hristiyanlık sadece bir din değil, dünya görüşüdür. Amerikan evanjelik teolog Gordon H. Clark, *A Christian View of Men and Things* adlı eserinde Hristiyanlığı dünya görüşü olarak her şeyi kapsayan bütüncül bir sistem olarak ele alır.¹⁴⁹

8.1. Dünya Görüşünün Bireysel Düzeyde Kişiyi Özgünlüğü

Dünya görüşü kavramı, bireysel düzeyde kişiyi özgüdür. Bilincine varsın veya varmasın her insanın bir dünya görüşü vardır. Hayat boyunca edinilen deneyimler sonucu oluşturulan algısal temsiller ve kullanılan dille şekillenen içsel haritalara bağlı herkes, kendine ait bir dünya görüşüne sahiptir. Dünya görüşü, yaşadığımız dünyayı nasıl yorumlayıp, nasıl tepki verdiğimiz, deneyim ve davranışlarımızı nasıl anlamlandırdığımızı belirleyen gerçeğin kendisinden ziyade gerçek hakkındaki bilişsel haritalardır. İnsan, tutarlı edimlerde bulunabilmek için dünyanın tutarlı görünümünü oluşturmasına imkân veren dünya görüşü oluşturmaya zorundadır.¹⁵⁰ Kişinin dünya görüşü, değerler bileşiminden oluşan zihin sistemidir ve bireyin her türlü değer ve tutumunu belirleyen iç dinamiktir. Bireyin her türlü eyleminde, tercihinde temel işleviyle bireyin iç dünyayla dış dünya arasındaki ilişki ve sınırı da belirleyicidir. Bireyin kendi özgül konumuna ve tarihsel deneyimine dayalı kendi dünya görüşü çerçevesinde yansıyan bakışı, kimliğini oluşturur. Her dünya görüşü, birtakım felsefi varsayımları veya ön kabulleri içerir. İnsanlar arasındaki fark, varlığı telâkkî farkıdır. İnsan nasılsa, dünyayı da öyle görür. İnsan dünyayı nasıl tanıyorsa, öyle yaşar. Sartre'ın ifadesiyle herkes, dünyayı kendi tanıdığı biçimde yaşar.¹⁵¹ Kişi, dünyayı nasıl görüyorsa öyle hareket eder yani herkes dünya görüşüne göre yaşar. Daha açık bir ifadeyle varlığın zihne yansıyan tasviri, inanca, bireysel ve toplumsal yaşantıya, davranışa ve hayat tarzına doğrudan etki eder. Her bireyin, dünya görüşü tartışması yapmasını beklemek mümkün değildir. En azından bireylerin içinde bulunduğu ve kurallarına riayet ettiği, değerlerini zımnen kabul ettiği toplumların bir dünya algılayışı vardır. Smart'ın belirttiği gibi “Nasıl davranmalıyım?” diyen her insan, bir şekilde felsefi düşünceye yer verir, dünya görüşüne göre düşünür.¹⁵²

8.2. Dünya Görüşünün Kaçınılmazlığı

Dünya görüşü, bir kültür, bir medeniyet, bir inanç bağlamında yaşayan insanların dünya tasavvuru, hayat anlayışı anlamında geneli ifade eder. Bu bağlamda her inancın, her ideolojinin, her öğretinin hayat anlayışını ifadelendiren dünya görüşünden söz edilebilir. Günümüz insanı, yaşadığı düzensiz, tutarsız ve karmaşık hayat tarzıyla bir dünya görüşü içine yerleştirilemediğinden belli bir dünya görüşü yok gibi görünür. Her insandan doğal olarak “Ben kimim ve varlığımın gayesi ne?” “Varlıklar içindeki konumum ne?” “Alemde neler olup bitiyor, bunda sorumluluğum nedir?”

149 Naugle, *Worldview The History of a Concept*: 29-30, 45-47.

150 Erich Fromm, *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin, (İstanbul: Payel Yay, 1990): 73-4.

151 Ali Şeriati, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, çev. Kenan Çamurcu, (Ankara: Fecr Yay., 2012), 15.

152 Ninian Smart, *Worldviews Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1983), 100; Ninian Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, (Cambridge: Cambridge University Pres, 1989): 501-2.

sorularını sorması beklenemez. Yine de bu soruları kendine yöneltmeyen insanların ve bunların yaşadığı toplum dikkate alındığında bu sorulara verilmiş cevaplara göre biçimlenen bir hayat tarzı, değerler dünyasının varlığı fark edilebilir. Bu durumda aranan dünya görüşünün fert itibarıyla değil, toplum açısından varlığı idrak edilip günümüz toplumlarının da aslında dünya görüşlerinin olduğu, fertlerin de içinde yer aldığı toplumun dünya görüşüne göre yaşadığı anlaşılabilir. Uygur'un altını çizdiği bu durum, "Baskın dünya görüşü" terimiyle açıklanabilir. Toplumun çoğunluğunu baskı altında tutan bu dünya görüşü göz önünde bulundurulduğunda dünya görüşünün mutlaklığından sözedilebilir.¹⁵³

8.3. Dünya Görüşünün Zihniyete Özgünlüğü

Her zihniyet, belli bir dünya görüşü, belli bir düşünce tarzı, belli bir sosyo-kültürel yapıyla, dışa yansır. Bir düşünce tarzı ya da sosyo-kültürel sistem biçimlendiği zihniyetten farklı bir yapıda uygulamaya sokulduğunda dayandığı zihniyet farklılığında ulaşılabilecek netice de farklı olacaktır. Her dünya görüşü, her düşünce tarzı, kendi anlam ve değerini ancak bağlı olduğu zihniyetle elde eder, aktarıldığı başka bir zihniyette anlamını ve değerini yitirir. Başka bir zihniyete ait değer veya değerlerin o zihniyet benimsenmeksizin aktarılması, uyarılma çabası, sadece değer değil, uyarılmaya çabalanan zihniyetin de bozulmasıyla neticelenir. Zira her değer, kendisine hayat veren zihniyetten koparıldığında yaşam havzasını yitireceğinden aktarıldığı zihniyetle doku uyumsuzluğu yaşayacaktır. Her algılama ve anlamlandırma doku uyumsuzluğunu gerektirdiğinden dayandığı zihniyetten başka bir zihniyete taşındığında anlam kaybetmekle kalmayacak uyarlanmaya zorlandığı zihniyette algısal farklılıkta yeni anlamlar yüklenecektir.

Kendi dünya görüşünü kendi içinde taşıyan zihniyet, anlama ve bilme ihtiyacını kendine has karşılar, ayrıntılı ve kapsamlı yanıt verme niteliğiyle önem taşır. Her toplumsal yapının kendine özgü niteliği, toplumsal aktörlerin olguları, kendi zihniyetlerinden hareketle kendi özgünlüğünün boyutlarıyla algılama, karşılaştırma, kapsamlı bir analiz ve çözüm imkânıyla ön plana çıkar. Görünen cephesinde davranışları, görünmeyen yüzeyinde dünya görüşü ve davranışların dayandığı ilkeleri birbirine bağlar.¹⁵⁴ Bu doğrultuda dünya görüşünün temel parametrelerini oluşturan unsurlara karşı tutumlar da oluşturur. İnsanlar, zihin dünyalarının sunduğu imkân ve sınırlılıklar çerçevesinde tutum, tavır ve davranışlar geliştirir.¹⁵⁵ Bir zihniyet, aynı zamanda, bir inanışlar sistemi ve bu sistemle bağlantılı psikolojik eğilimler bütünüdür. Şeylere anlam kazandıran, davranışları harekete geçiren ve belirleyen bu inanışlar sistemi, bir dünya görüşü oluşturur. Kişinin dünya görüşü, değerler bileşiminden oluşan zihin sistemidir ve bireyin her türlü değer ve tutumunu belirleyen iç dinamiklerdir.

Ahlâk alanı, değerler ve bu değerlere dayalı eylemler alanıdır, ilkeler alanıdır. Değerler bileşiminden oluşan zihniyet dünyamız, ahlâkî duruşta dünya görüşümüzdeki tutarlılık olarak yansır. Değerleri ve tutumları belirleyen iç dinamik, dünya görüşüdür. İnsanlar arasındaki ilişkileri yürüten inançlar bütünü olarak tanımlanan ahlâk, kişinin kendi ve diğerleri hakkında verdiği yargılarda

153 Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*: 257-8. Uygur, *Dünya Görüşü*: 10-4.

154 Muccihelli, *Zihniyetler*: 17-18.

155 Ömer Demir, "Demokrasi, Sivil Toplum, Serbest Piyasa ve Ekonomisi ve İslam", Haz. Ö. Demir, *İslam Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi*, (Ankara:LiberteYay., 1999), vi.

belirleyicidir. İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren bilinen toplumlarının bütününde ahlâk, kurallarıyla etkili olur. Ahlâk ilkelerinin temelleri ve açıklamaları dine dayanır. H. Höffding, ahlâkı, dinî değerlerin devamlılığına inanç olarak tanımladığında, din ve ahlâk için değişmeyen öze vurguda bulunur.¹⁵⁶ Bireylerin kişiliğine mal olan ahlâk anlayışı, onun davranışlarında, edimlerinde yansır. Müslüman bireylerin tutum, davranış ve edimleri, dinî değerlerin etkilerini izleme olanağı verir. Temelde dinî öğretilerin ışığında temellenen düşünce sistemleri, bir kere teşekkül ettikten sonra bireylerin davranışlarını etkileyen otonom güçler hâline gelir. Genelde ahlâk, bir inanma ve duyma tarzı oluşuyla sistemin dışarısından ziyade içeriğine yöneliktir. Zihniyetin böyle bir cihetinin yokluğundan söz edilemese de kendini daha ziyade eylem ve davranış normlarıyla bir yaşantı tarzıyla açıklamasından dolayı ahlâktan ayrılır.¹⁵⁷

9. Zihniyet Değişimi

Düşünce ve edimlerimizin genel referans çerçevesi ya da sistemi olarak işlev gören ortak duygudan hareketle zihniyet, bir medeniyete, bir topluma mensup bireylerin düşünce ve bilgilerini aralarında ahenkleştirme yolunda gösterilen çabayı temsil eder.¹⁵⁸ Ortaya çıkan yeni bir sorun, bu sınırlar dâhilinde yeni tavır alışını gerektirir. Zihniyet değişimi, yeni bir yapıdaki aslî değerlerin yeni bir düzenlemeye tâbi tutulması olabileceği gibi aslî unsurların kendileriyle ilgili farklı tavırlar alınan ögelere ayrılması tarzında da gerçekleşebilir.¹⁵⁹ Ortak duyunun değişmesi, zihniyet değişmesini gösterir. Bir zihniyetin yerini diğerinin alması, zihniyetin dayandığı ilkelerin hafızalardan silinmesiyle gerçekleşir ki böyle yok olma, dayatılan unutmaya ve inkârla gerçekleşebilir. Zihniyet değişimi, zihinsel yapılarıdaki başkalaşmayla gerçekleşir. Dünyayı algılamada kutsal ve profan dikotomisindeki belirleme ve değerlerin özünü oluşturan inançlardaki değişim, zihniyet değişiminde aslî faktör olarak rol oynar. Zihniyetin değişiminde düşünce ve kavramların her birinde ortaya çıkan inançların yoğunluğu (genelliği), kararlılık ve genellik düzeyi (yaygınlık) belirleyicidir.

Zihniyet değişimi, kendiliğinden taklit yoluyla gerçekleşebileceği gibi zorunlu kabul ettirme şeklinde de yaşanabilir. Zihniyet değişiminin kendiliğinden taklit yoluyla gerçekleşmesi, teknik ve değerler icadına dayanır. İhtiyaçlar tek başına icada yol açmaz. Bilginin gelişim sürecine bağlı meydana gelir. Zihniyetlerdeki değişimler üç çerçeveden birinde meydana gelir: Kozmolojik boyutta evreni açıklamada yeni doktrinlerin benimsenmesiyle, ahlâkî boyutta yeni değerlerin benimsenmesiyle, teknikte ise yeni imalat ve üretim araçlarının kullanımıyla gerçekleşir. Yeni benimsenen kavramların etkileri er geç zihniyetin bütününde kendilerini hissettirir. Gerekli değişmelerin sağlanabilmesi, insanların temel değer kavramlarında ve düşünce biçimlerinde Fromm'un, insanı yönlendiren karakter yapısı olarak ifadelendirdiği yapıda gerçekleştirilecek köklü

156 Bouthoul, *Zihniyetler*: 26-28.

157 Mustafa Aydın, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", *Tezkire*, c.11, S.2, (Aralık 1997), 126. Ülgener de iktisat ahlâkıyla, iktisadi zihniyeti birbirinden ayırır. Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, (İstanbul: Der Yay., 1991), 21.

158 Bouthoul, *Zihniyetler*, 43.

159 Mucchielli, *Zihniyetler*, 36.

değişiklikleri gerektirir. Bu değişim yeni bir ahlakı gerektirdiği gibi tabiata yeni bir yönelimi ya da yeni bir tavrı zorunlu kılar. Bu da insanların karakter yapısının bütünüyle değişmesini gerektirir.¹⁶⁰

Farklı zihniyetlerin birbiriyle ilişkiye girmesi fanatikliği ve heterofobiyi arttırdığı gibi mukayeselere ve şüphelere yol açarak skeptisizmi doğurur. Önemli bir yenilikten sonra zihniyetlerin yeniden dengeleşmesi kaçınılmaz olmakla birlikte bu dengeleşmenin olumlu olup olmaması ve bu yeniliği kabul edip etmeyeceği belirsizdir. İnsanlığın büyük sorunları, zihniyetin farklı boyutlarının dengeli gelişmemesinden kaynaklanır. Başka bir zihniyetin benimsenmesi ihtidadır, değerleri altüst eder, önceki düşünceleri reddeder, bu nedenle gerçek bir benlik devrimine yol açar. Taklit süreçleri konformisttir, en belirgin olanı ise eğitimidir. Farklı medeniyetler arasındaki taklit daha ziyade baskılar ve zorlamalarla gerçekleşir. Baskı bir medeniyetin kurduğu hegemonya sayesinde zihniyetini zorla kabul ettirme tarzında olabileceği gibi kendileri ihtida edip milletlerine ihtida ettiği medeniyeti zorla benimsetme çabalarıyla da gerçekleşebilir. Başka bir zihniyetin ideal gösterilmesinde gerçekleşen taklide batılılaşma örnek verilebilir. Seçkinlerin kendiliğinden ihtidası milletinse zorla kabul ettiği bir ihtidanın önemli örneğine Gaston, Türkiye’yi örnek gösterir. “Bir zihniyet değişmesine yol açanlar, çoğu zaman, şiddetli bir taklit arzusuna kapılmışlardır; bu coşkunluk içindeyken kendi zümrelerinin selametinin, belli bir yabancı örneğe uymakta olduğuna inanmışlar ve bu örneği benimsemişlerdir.”¹⁶¹

9.1. Zihniyet Değişiminde Üç Faktörün Eş Zamanlı Gerçekleşmesi

Zihniyetlerin değişebilmesi, mevcut durumun o zihniyete ait insan grubu üzerinde baskısını güçlendirmesi, bu baskının grup üyelerinin çoğunluğu tarafından hissedilmiş olması, toplumda özgürlük alanlarının bulunması, üyelerin ihtiyaçlara cevap verebilecek yeni sosyo-kültürel modellerden haberdar olması gibi üç faktörün eş zamanlı gerçekleşmesi gerekir.

Anlamlı bir değişim, örtük bir mantık değişimidir. Örtük mantık, eski durumdan kaynaklanan tortu niteliğinde zihniyetlerle karşılaştığında bireyler üzerinde baskı oluşturur. Bireyler bir durumsal mantıktan diğerine kayma kadar olmasa da iç sıkıntısı duyarlar. Bu sıkıntı bireyleri yeni tutumlar takınma ve yeni durumsal mantıkla uyumlu zihniyet edinmeye zorlar. Bu durumu Bell, “Birbirinden kopma”, Aron, “Kültürel çelişme”yle tanımlar zihniyetler arasındaki mantıksal tutarsızlığın getirisiidir. Toplumsal yapıyla değerler sistemi, örf ve âdetler arasında da rastlanan aynı tutarsızlık bir tür kolektif psikolojik gerilim oluşturur. Araştırmalar bu tür gerilimin intihar, uyuşturucu madde tutkunluğu gibi kendine yönelik şiddet tepkilerine yol açtığını ortaya koymuştur. Ayrıca C. Levy-Leboyer, meslek ve aile hayatının kendi iç aşamalarında yaşanan zihniyet değişiminin, yeni ilişkiler ve davranışlara yol açması nedeniyle kendiliğinden gerçekleştiğini göstermiştir.¹⁶²

Her faktörün, farklı bağlamlarda alacağı anlamlar farklılaşır. Savaş, doğal afet, ekonomik bunalım gibi büyük sarsıntılar, teknik buluş, demografik farklılık, toplumsal grubun saygınlığındaki farklılık gibi çok boyutlu ve dağınık oynamaların durum bağlamı üzerinde yol açtığı etki, anlam kodlarına tesir eder ve toplum üyelerinin dünya görüşünü yönlendiren anlam dönüşümleri olarak neticelenir. Bağlamın etkisi toplum içindeki dönüşümler kadar toplumun dışındaki dönüşümlerle de

160 Erich Fromm, *Sahip Olmak Yada Olmak*, çev: Aydın Arıtan, (İstanbul: Arıtan Yay., 2003): 28-9.

161 Bouthoul, *Zihniyetler*: 45,59,70-76,87-88 ,92,95,97,99.

162 Mucchielli, *Zihniyetler*: 60-2.

görünür. J. Fourastie'ye göre 18. yüzyıldaki deneysel bilimlerdeki ilerlemelerin yaşantı ortamında yol açtığı etki, Avrupalıların evren, insan ve insanlık durumu hakkındaki yüzyıllık düşüncelerinin dönüşümünde tezahür eder. Günümüzde ise bilimin savaş, silâhlanma ve doğanın kirlenmesi gibi olumsuz sonuçları, ilerlemenin toplumsal gruplar açısından anlamını değiştirir. Çelişkili olarak istek ve yoksunluk duygularının aynı anda şiddetlenmesi, negatif hâli oluşturur.¹⁶³

Zihniyet değişiminde zorunlu faktör olarak özgürlük alanlarının varlığı, toplumda yeni davranışların ahlâkî ve maddî bakımdan ifade edilme olanağı bakımından önemlidir. Toplumsal ideolojilerin esnekleşmesi, toplumsal kontrolün azalması, geleneklerin yumuşaması, ahlâkî sınırlamaların gevşemesi gerekir. Zihniyetin değerler sistemi öylesine esnekliğe sahip olmalıdır ki hem yeni davranışların arkasındaki yeni değerleri hoş görebilsin, hem onları özümseyebilsin hem de , değiştirebilsin. Fakat bu esneklik onu asla çökmeye sevketmesin. Kişi, fikir ve eylemleriyle ölüm ve toplumsal ölüm riskiyle karşılaşmamalıdır. Tarımda makinelerin kullanılması, insanla doğa arasındaki ilişkileri dönüştürür, tarımsal çalışmanın kutsal niteliğini ortadan kaldırır. Eğitim ve idarî kurumlar, kırdan kente göç, kentte yeni çalışma koşulları gibi bir dizi dönüşümün oluşturduğu bütüne bağlı olarak toplumsal kontrolde zayıflama gerçekleşir. Sosyologlar, teknik ve toplumsal değişimlerin ahlâkî ve maddî sınırlamaları ortadan kaldırmasını katkıyla değerlendirirler. Hâlbuki sanayi devriminin oluşturduğu zihniyet değişimi, güvensizlik duygusunu arttırır. 18. yüzyılın toplumsal koşullarının yol açtığı çalışma ve özel alan ayrımı, bireyi içinde bulunduğu topluma daha az bağımlı hâle getirir, bireyciliği arttırır. Düşünürler, dünya tasavvurlarında asli değişikliklerin gerçekleşmesinin toplumsal, ekonomik ve demografik yoksunluk koşullarının yokluğunda imkan dahilinde olduğunu savunurlar. Mevcut hayat koşullarını aşmaya imkan vermeyen yoksunluklar değişime de yol vermeyecektir. Galbraith, bu bağlamda üçüncü dünya halklarının içinde bulunduğu yoksunluk koşullarının teknolojinin yol açacağı zihniyet değişimine imkân vermediğini gösterir. Mevcut yoksunluk koşulları, yaratıcı çabayı ortadan kaldırır. Kimse yeni bir davranış nedeniyle başarısızlık riskini üstlenmez. Kişi çabalarının karşılığını göremeyeceğinden emindir. Yoksunluk duygusu, birey veya grubun tutumlarını uygulamaya geçiremediği, inanç, istek ve değerlerine karşı durulma ve başarısızlığın yaşandığı bir duygu durumudur. Tercihlerin ve özgürlük alanlarının gösterimini gerektiren bu duygu, mevcut koşullardan daha olumluya geçilebileceği, değer itibarıyla daha üstüne ulaşabileceği düşüncelerinin kişide var olması durumunda gerçekleşir. Toplumsal ilişkilerin duygusal düzeyde kabul edilemediği durumlarda da ortaya çıkar. Çevredeki değerlerin kabulünün temeli olan bu duygu, toplumsal çevrenin tanıma-kabul davranışının niteliğine bağlılık gösterir. Parsons ve E. Hogen gibi Amerikalı sosyologlar, toplumsallaştırıcı faktörlerle birey arasındaki duygusal karşıtlığın yol açtığı toplumsal özdeşleşme başarısızlığının, sapkınlığın aslı temelini oluşturduğunu savunurlar. Yoksunluk duygusunun göreliliği, başka değer ve davranış modellerinin varlığını gerektirir.¹⁶⁴

Topluma yeni modellerin girişi, toplumsal değişimi başlatacak bir tür yoksunluk duygusuna yol açar. Sömürgecilik özellikle gençler için deneyimleyebilecekleri yeni davranış modelleri imkânıyla gerçekleştirilir. Daha fazla tercihin olduğu ve özgürlük alanının bulunduğu toplumlarda

163 Mucchielli, *Zihniyetler*: 66.

164 Mucchielli, *Zihniyetler*: 70-1.

sınırların kaldırılması kolaylaşır. Kitle iletişim araçlarının gelişmesi, özgürlük alanlarının varlığının herkes tarafından bilinmesini arttırır ve bu alanlar sürekli bir yoksunluk duygusuna neden olur. Erişilemez olandan hemen erişilebilir olanların fazlalığı, bu duyguyu arttırır. Herkesin gelişmeden yararlanma umudu, gelişimi sıradanlaştırarak yoksunluğa duyarlılığı arttırır. Dinî duygunun yokluğu ve ahlâkî boşluk nedeniyle toplum, maddî varlık yani mülk üzerinde odaklanır, arkadaş, komşu ve diğerlerinin sahip olduklarına odaklanmayla kendi varlığını daha üst bir seviyede tutma isteği daima galebe çalar. Kitle iletişim araçlarının kışkırtıcı modelleri, talepleri keskinleştirir. Ayrıca toplumdaki gruplar arasındaki sürekli mücadele, grupların her birinin kendi çıkarlarını koruma adına iktidarlarını arttırma çabası, kültürel ve zihniyet değişimine kaynaklık eder.¹⁶⁵

Toplumsal hayat, amaçladığı kültürel ve siyasal etkiyle az ya da çok içerdiği çelişkiyle bitmeyen bir pazarlıktır. Her alt grup eşitlik ve özgürlük adına saldırgan tarzda kendi değerlerinin kabul edilmesini istedikleri gibi kendi değerlerini yaymaya çalışır. Bazı grupları umutsuzluğa ve saldırgan davranışlara iten diğer dünya görüşlerini kabul etmede gösterdikleri dirençten kaynaklanan yoksunluk duygusudur. Her kuşağın hayatla ilgili kavrayışı kendine özgüdür. Kavrayış, olgunlaştığı bağlama, yaşanan deneyimlere göre farklılık gösterir. Kuşaklar arasında çatışma da bu farklılıktan kaynaklanır. Yoksunluk duygusu, içinde bulunan grupları karşı-kültürler geliştirmeye ve karşı-değerler oluşturmaya zorlar. Kültürel sarsıntının ekonomik ya da beşerî bir kıyamet niteliğine dönüşmesi gerekmez de kolektif motivasyon için yeterli bir psikik hazırlık da gereklidir.

Zihniyet değişimi, değerlendirilmiş sosyo-kültürel modellerin varlığını gerektirdiği gibi bu tür modelleri taşıyabilecek genelde, kendi kültürel gruplarının dışında değişik deneyimleri olan ve kültürel gruplarına saygın bir kişi olarak ve yeni davranış modelleri kazanarak dönen bireyleri de gerektirir. Zihniyet değişiminde ilk evre, inanç ve tutumların sorgulandığı çözümlendirilmezdir. Şüphe değerler sistemine ulaştığında, bu süre kısa veya uzun olabilir, çözümlenir gerçekleşir. Birtakım olaylar halkın inançlarında ciddi sarsıntılara yol açar veya beklenmedik açıklama veya vakıa, şiddetli kültürel şok doğurur ki bu durumda dünyayı algılama tarzı kolektif tasarımı çöker. Yeni bir inanın oluşum evresine girilmeden kültürel bunalım adı verilen sıkıntılı bir sürece girilir. Grubun bütün üyeleri tarafından hissedilen bu gerilim döneminde, toplumsal gövdenin dikkatinin üzerinde yoğunlaştığı yeni davranış deneyimleri görülür. Topluluğun yeni norm ve dünyanın yeni bir türdeş tasarım arayışı, gerilime daha duyarlı alt grupların konjektürel yapılanmanın ürünü karşı kültürlerle kaymasıyla neticelenir. Akabinde nispeten uzun sürecek yeni bir inanç oluşum evresine girilir. Ya elitler yeni normlar oluşturur ya da insanî bir felaket, temel bir değer doğurur. Eski sistemin bir ya da birkaç darbeyle çökmesiyle bir süre heterojen inançlar yaşansa da süreç içerisinde bazılarının yok oluşunda hiyerarşik bir yapılanma gerçekleşir. Son evrede yeni değerler sistematik hâle gelir, bu değerler elitler tarafından uygulanır, savunulur, yenedünya görüşü açıklanır ve neticede toplum yeni bir kültürel kimlik edinir.¹⁶⁶

165 Mucchielli, *Zihniyetler*: 62-6,70-5.

166 Mucchielli, *Zihniyetler*: 69-70

9.2. Zihniyet Değişiminde Değerler Değişmesi

Her zihniyet, belli değerler sistemini temsil eder. Bu sistem kendi içinde taşıdığı yeterince tutarlı, belli oranda katı, belli ölçüde marjinal bölgeleri içeren değer teşekkülüyle kendi direncini kendi içinde taşır. Değerlerin yüksek direnç oluşturması, sağlam dokulu yapılarıyla öne çıktıklarında blok oluşturabilme kapasitesiyedir. Bağlantının kopukluğu durumunda biri diğerlerinin sisteme dâhil edilmesinde kolaylıkla kullanılabilir. İç tutarlılık davranışların meşruluğunu sağlar. Zihniyeti temsil eden değerler sistemi, hem istikrar hem de değişim değerlerini içerir. Genelde merkezî nitelik arz eden bu tür değerler, diğer değerlerin varlığında değişimi olanaklı kılar.¹⁶⁷

Zihniyet dönüşümünde, zihniyetin aktarılması ya da onun dışarıdan alınması sorun oluşturur. Zihniyet, salt bir bilgi sorunu olmaktan ziyade bir bilme tarzı olduğundan kendi bütünlüğünde iktibas yapılamaz. Bilişsel cihetteki iktibasla gerekli tutum geçkeleşmez. Tutumsal kazanım için toplumla ilişkilendirilmesi, iç dinamiklerinin kurulabilmesi gerekir. Kolayca alınabileceği sanılan nice zihniyet unsurunun, yıllarca aktarılamamasının nedeni budur.

Düşünürler, filozoflar, entelektüeller, insan zihnini yeniden biçimlendirme hedefinde belli bir zihniyat inşasına girer. Zihniyet inşası dışarıdan bakıldığı kadar kolay değildir. Zihniyet kabul görmeden onunla ilgili temel değerler ya da onu oluşturan belli bir unsurunun kabulü, o değerler veya öğenin gerçek anlamını yitirmesi demektir ki zihniyet değişikliğini de başlatır. Her görüş ve düşünce kaynaklandığı veya şekillendiği zihniyet bağıyla düşünülebilir. Batılı kavram ve anlayışları medeniyet ve kültür değerlerimizin kaynağını oluşturan İslâmî bakış açısıyla değerlendirmek yerine kültür ve değerler sistemimizin zihni kategori ve düşünce yapımızı batı standart norm ve değerlerine indirgenerek temelde farklı bir medeniyetin zihni kategorî ve düşünce yapılarına uyarlama yoluna gidilir.¹⁶⁸ Yenileşmeyi ve sekülerleşmeyi temsil ve teşvik eden güçler, uzun süre bekleyecek durumda olmadıklarından zihni mekanizmaların çalışma tarzlarını değiştirmeksizin zihinlerdeki düşünsel içerikleri değiştirmekle yetinirler.¹⁶⁹

Zihniyetler, düşünceye şekil ve anlam veren kalıplardır. İnsanın etkilenme niteliği yaratılışın gereğidir. Zihin etkileşimini ilişkiye girdiğiyle gerçekleştirse de kültürel, iktisadî, toplumsal ve politik ilişki zihniyet inşasında daha belirleyicidir. Zihnin yeni forma girmesi bu tür etkileşimlerle gerçekleşse de toplumsal anlamda değişim ve dönüşümü sanıldığı kadar kolay değildir. Değişimin, hâkim kültürle ilişkisi bu kültürün şekillenmesinde korunması ve desteklenmesinde seçkinlerin güçlü rolünde gizlidir. Zihniyet değişim, salt bilgi aktarımına yatkın değildir, tersine statükocu karakterinde çok uzun süreç gerektirir. Her zihniyet üyelerinin zihin yapılarının tek tek değişmesiyle toplumsallaştığı gibi zihniyet değişimi aynı sürecin tersten işleyişiyledir. Batıda zihniyet değişimi asırlar alır. Yerleşik zihniyetin değişimde taşıdığı bu güçlük, hâkim düşüncenin lehinedir. Zihniyetin varlığını idame ettirebilmesi, karşı karşıya kaldığı yeni durumlarda gösterebileceği değiştirme refleksine ve gösterembilmesini, gelişme ve yenilikte öncülük edebilmesine bağlıdır.

¹⁶⁷ Mucchielli, *Zihniyetler*: 69-86.

¹⁶⁸ Orhan Türkdoğan, *Millî Kültür Modernleşme ve İslam*, (İstanbul: Birleşik Yay., 1996), 292.

¹⁶⁹ Murat Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm*, c.2, 6.bsk., (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 38.

Zihniyet değişimi, değişmenin kaçınılmazlığında değerlerin değişmesini gerektirir. Değerlerin icadı yeni değerler oluşturmak suretiyle değil, daha ziyade mubadele ve yer değiştirmeyle gerçekleşir. Hristiyanlık kutsal/profan ayrımıyla teknik icatta sınırları buyk ölçüde kaldırır. Pozitif ve deneysel ilmin Hristiyan ülkelerde hızla gelişmesi Hristiyanlığın kutsalla profan arasında en geniş en köklü yer değiştirimini temin eder.¹⁷⁰ Değerlerin icadı yoğun duygusal ruh hlleriyle birlikte işler. Değerler değişmesini hedefleyen her oluşumun özünde reddetme vardır. Yerleşik değerler yetersiz ve yanlış addedilir, hatta bu ret, isyana sürükler. Kişinin i hayatı zihniyetin kozmoloji, ahlâk ve teknik olmak üzere üç temel yönü arasında durmadan yeni dengeleşme hlleri yaşar.¹⁷¹

Her toplum, her an için birden fazla zihniyetin örneklerini içinde taşıyabilir. Yine de her dönem ve her topluluk belirli bir egemen zihniyete sahiptir. Zihniyet içinde taşıdığı çeşitlilik değişimine imkân verir. Kendi problemlerini halledemeyen, dış realiteyle baş edemeyen toplum, zorlandığı oranda, içinde barındırdığı “ikincil” zihniyetlere ve onların beslediğı ideolojilerin güçlenmesine imkân tanır. Gerilimin ynlendirdiğı zihni ortamda, bazen farklı bir zihniyet hâkimiyeti ele geçirse de genelde eskiyle yeni sentez oluşturur. Değerlere yönelik müdahaleler, beklentileri çoğunlukla karşılamaz. Eski değerler yerine istihdam edilecekler ve bunların toplumun gizil ve derin dünyasında hangi ölçüde karşılık bulacağı belirsiz açıklıklar üretir. Her zihniyet kendi özgünlüğünde tanımlamadan, ayrıştırmaya, kategorize etmeden biçim vermeye öncelik tanır. ncelik sırasını dikkate almayan her zihniyeti bekleyen kendi içinden zlme, değişime dönüşüme açık hâle gelmedir.

9.3. Toplumsal Değişme, Zihniyet Değişiminin Neticesi

Zihniyet dönüşümü toplumsal değişim sürecinde gerçekleşirken, toplumsal değişim de zihniyet değişiminin toplumdaki neticesi olarak tezahür eder. Toplumsal değişim, zihniyetleri etkileyen değişimlerle, kültürün ve toplumsal örgütlenmenin diğer öğelerini etkileyen değişimler arasındaki ilişkilerde görünür. incelenmesidir. Zihniyet analizi, toplumdaki değişim olgularını kendi bütünlüğünde ortaya koyar. Değişim demografi, ekonomik, teknolojik, siyasal, sosyal ve kültürel gibi çeşitli etmenlere dayandırılmış olsa da Weber'den hareketle zihniyet değişimi, her türlü değişimin gerekli koşulu olduğu kabul edilir.¹⁷² Gerçekte toplumsal değişme, kendi bütünlüğü ve derinliği içerisinde zihniyet değişimine tekabül eder. Zihniyet yapı itibariyle içsel kararlılığı, dış etkenlere yönelik sert direnişiyle dikkat çeker. Zihniyet değişimi seyir hızının düşüklüğüyle değişmez gibi görünse de bu aldaticıdır. Oluşum koşullarıyla tutarlılığında, sosyal faktörlerin bilişsel yapıyla etkileşimiyle yeni konumlar alır.¹⁷³ Toplumsal koşulların zihniyet değişimindeki payı, aktarım ve yaygınlaşmasında zihniyetin kendine özgü mekanizmalarına bırakır yerini. Toplum yapısı, bireyler

170 Modern toplumla birlikte yaşanan zihniyet değişimini bir felsefe tarihçisi şöyle ifade eder: “Modern toplumla birlikte kesin bir değişme oldu, objeler dünyası insanın temel gerçekliği haline geldi. Bu felsefe için de böyle, Yeni zamanların başından beri felsefenin başlangıçtaki teorik manası sarsıldııka, görevinin daha çok pratik bilgileri temellendirmek olduğu kanısı kuvvet kazanır. Salt bakışa dayalı bilgelik evi Bacon'da bulucular (kaşifler) evi haline gelir. Bunların tabiat araştırmaları sırf ondan faydalanmak, onu kullanmak içindir. Salt bakış olarak bilme "g olarak bilme"ye evrilirİnsan bile artık kendi özünü böyle anlıyor. İnsan artık "homo sapiens" değil "homofaber"dir." Joachim Ritter, *Varolus Felsefesi*, ev. H. Batuhan, (İstanbul: İ.. Edebiyat Fak. Yay. 1954), 22.

171 Bouthoul, *Zihniyetler*: 76-77,82,85.

172 Mucchielli, *Zihniyetler*, 59.

173 lgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*, 506.

arası ilişkilerin yansımından ibarettir. Bireysel ilişkiler kişilerin düşünce, zihniyet ve ahlâklarını açığa çıkarır. Düşünce ve zihniyet değişikliği, toplum yapısının değiştirilmesini gerektirir.

D. TOPLUMSAL HAYAT VE KÜLTÜREL DEĞİŞİM

Bir toplumu tanıma ve tanımlama, onun kültür dokusuna bakmayı gerektirir. Kültür, toplumsal olanı belirleyen ve üreten en temel unsurdur. Her toplum, belli bir kültür sisteminin etkisi altında belli bir yapıya kavuşur. Toplumsal hayatı, pratik hayatın zorunlulukları yanında kültürün anlam ve değer yapısı belirler. Toplumsal yaşantı, kültürel olguların ete kemiğe büründüğü bir zemindir. Her toplum, maddî, manevî üretiminin, sosyal ve ahlâkî davranış modellerinin bütünü olarak kendi özgünlüğüyle farklılaşır. Bu özgünlüğü, bir toplumu belirleyen temel ölçütler coğrafi, sosyal ve kültürel ortam belirler.

1.Kültür Kavramı

Sosyoloji Sözlüğü'nde Ülken, kültürü, bir toplumun karakterini oluşturan fikirler, bilgiler, inançlar, teknik ürünler, davranış ve tavır sistemi¹⁷⁴şekliyle tanımlar. Akarsu'nun *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde ise kültür, her toplumun kendi iç yasalarına göre biçimlenmesi ve gelişmesidir.¹⁷⁵ Kültür, toplumun maddî koşullarından kaynaklandığı gibi bir toplum içinde eylem olanakları ve sınırları oluşturan değerler, gelenekler ve temsiller için idealist bir yapıdır.¹⁷⁶ Benedict, kültürü bir dil gibi görür. Ona göre kültür; her türlü etkinlik, gelenek ve töre, inanış, kurumlar arasında bir iletişimdir.¹⁷⁷ Bir insan grubunda bireylerin bu etkileşimler içinden birbirlerine ilettiği anlamlar bütünüdür.¹⁷⁸ Bir kültüre ait bütün olgular, bir ilkenin yönlendiriciliğinde birbirine bağlanır ki ortaya çıkan ortak örüntü, kültürün genel yönelimidir. Bireylerin eylemlerini belirleyen bu yönelim, kültürün gözükmeyen değerlerinin yardımıyla ifade edilebilir. Kültürü temsil eden, düşünce ve eylem kalıbı (pattern), kültürel yönelimi yönlendiren değerlerden oluşur.

Kültür; sosyolojik olarak inançlar, normlar, tasarımlar, tutumlar, davranışlar ve toplumsal modeller gibi toplum üyelerinin eylem ortaklığının bütününü ifadelendirir. Nesnelere algılanmasında ve değerlendirmelerde sürekli referans işlevi görür. Ruhsal yaşantıda bilinçsizce var olan bu edimler farkında olmadan kültürel grupla paylaşılır. Bu bağlamda kültür, herşey unutulduktan sonra geride kalan o grubun ortaklaşa paylaştığı şeydir.¹⁷⁹ Bir kültürü benimseyenlerin paylaştıkları imgeler ve modeller olarak ortak tasarımlar, norm ve değerlerin somut görünümüdür. Kültür bir anlamda insanın ve toplumun kimlik kartıdır.

174 Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 185.

175 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*,(Ankara: Türk Dil Kurumu Yay, 1975): 114-5.

176 Liv Egholm Feldt, "Crises in Culture – A Conceptual History of Mentality", (Ed.)Per Durst-Andersen & Elsebeth F. Lange, *Mentality and Thought North, South, East and West*, (Denmark, Copenhagen Business School Pres,2010),12.

177 Ruth Benedict, *Patterns of Cultur*, (England: Routledge & Kegan Paul, 1960), 53.

178 Denys Cuche, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, çev. Turgut Arnas,(İstanbul: Bağlam Yay.,2013):38,46-47, 51, 60-1, 68.

179 Mucchielli, *Zihniyetler*, 9.

1.1. Her Kültürün, Dünyayı ve Hayatı Üretme Tarzıyla Farklılığı

Kültür, toplumsal ortamda hayat bulan insan için en önemli oluşumlardan biridir ve en temelde hayat tarzı olarak görülebilir. Diğer bir ifadeyle kültür, hem bir toplumun hem de o toplumun üyelerinin yaşantılarının, düşüncelerinin, eylemlerinin, üretimlerinin nasıllığıyla ve neliğiyle ilgili sorularına cevap niteliği taşır.¹⁸⁰ İnsanın yeryüzünde kendisine sunulan imkânları kullanarak yaptığı her şeyi içeren niteliğinde kültür, insanın ürettiği dünyaya karşılık gelir. Bu bağlamda kültür, insanın insan tarafından tesis edilmiş ve yaratılmış çevresini ifade eder. Daha ziyade gündelik hayatın üretiliş biçimiyle ilgili olan kültür, insanın dünyayı, hayatı üretme ve biçimlendirme yöntemidir. İnsanın dünya ve nesnelere ilişkisinin değişen tarzında insan tarafından üretilen bu dünya, farklılık gösterir. Diğer bir ifadeyle her kültür, kendini üretme tarzıyla diğerlerinden ayrılır. Kültür, bir topluluk için ayırt edici bir kimlik üreten şeydir. Her kültür, kendine özgü bir anlam haritası, anlamlandırma dizgeleri ve pratikleri üretir. Kültür, bir toplumdaki kabul edilmiş davranış biçimlerini belirleyici niteliğinde, her şeyden önce insanların var oluşsal durumuyla konuşan bir anlam inşa eden işleviyle öne çıkar.¹⁸¹ İnsanlar, eylemlerinde, anlama ve yorumlamalarında kültürlerinin yüklediği anlam kodlarıyla hareket eder. Bir kültürün varlığını idame ettirebilmesi için hayatın görünen ve görünmeyen boyutlarını birleştirmesi, hem anlam haritalarını hem de anlamlandırma pratiklerini değişen şartlara göre sürekli inşa edebilmesi, yeni şekillerde üretebilmesini gerektirir.

1.2. Kültür, Toplumun Güç Kaynağı

Kültür, insanın içinde var olduğu bütüncül gerçekliktir. Onu insan ortaya koyar ve insan varlığının görüldüğü her şey kültürdür. Doğaya insanın müdahale biçimi, bununla ilgili süreç ve verim, insana kendisini yuvasında hissettiren bir dünya inşası, bu dünyanın anlamına dair her türlü düşünme, insanın düşünme, duyma, yapma, isteme, kendisine bakma, aslını görme, değerlerini, ülkülerini, isteklerini düzene koyma, ne tür bir hayat tarzını, ne tür varolma programını, ne tür eylem kalıbını benimsediği kültürün konusudur.¹⁸² Kısaca kültür, bir toplumun nasıllığını gösteren en yalın kavramdır. Âdeta toplumun resmini aksettirir. İşte tam buyüzden; toplumların gücü, bir aysberg gibi su üstündeki görünen ekonomilerinden değil, su altındaki görünmeyen kültürlerinden kaynaklanır.¹⁸³

1.3. Bireysel Varlığın Kültürel Konum Üzerine İnşası

İnsan içine doğduğu kültürün normlarını, değerlerini ve sembollerini bir kültürlenme süreci olan sosyalleşme sürecinde öğrenir, anlam veren bir varlık olarak toplumsal hayata dâhil olur. Kültür bir toplumdaki insanların bu süreçte içselleştirerek birlikte paylaştıkları ve nesilden nesile aktardıkları düşüncelerin, alışkanlıkların ve âdetlerin genel yaşanma tarzını oluşturur. Kültür; öğrenilir, dilde saklanır, korunur. Eğitimle yeni nesillere nakledilir, aşılanır. Dini, sanatı, insanın yapıp ettiklerini

180 Köksal Alver, “Siyasal Eylem Alanı Olarak Kültür”, (Ed.). Köksal Alver-Necmettin Doğan, *Kültür Sosyolojisi*, (Ankara: Hece Yay.,2007), 129.

181 Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System”, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Geertz, Clifford, (New York, Basic Books, 1973): 55-83

182 Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, (İstanbul: YKY, 1996), 17; Brian Longhurst, *Sociology and Social Change*, (England: Open University Press, 2007), 12.

183 Nazif Gürdoğan, “Ekonomi Kültürün Üretime Dönük Yüzüdür”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, Sezai Karakoç Özel Sayısı, (Ankara: 2003), 122.

içeren karmaşık bir varlık alanıdır. Kültürel bütünlüğün içindeki her şey, bağlı ve bağımlı olsa da bu bağlar ne gözle görülür ne elle tutulur bunları insanlar, eğitimle öğrenir, dil ve iletişimle idâme ettirir. İnsan toplumsal varlık olarak kültürü yaşayarak, yaparak öğrenir ve öğretir. Maddî-manevî yapısıyla kültür karmaşık bir bütündür.

Birey, tarihsel ve kültürel kökleri olan bir var oluş ufku içinde bulunur, tercihlerini ve seçimlerini bu ufuk dâhilinde gerçekleştirir. Kişinin var oluşu, konumuyla sınırlıdır. Kültürel konumu, inançlar, âdetler, gelenekler, görenekler ve önyargılar oluşturur. Kişinin içinde yer aldığı konum, olayı anlamasını, değerlendirmesini, bakışını ve görüşünü belirler. Gadamer'in ifade ettiği gibi önyargılardan arınık bir anlama yoktur, kökenlerimiz bizi biçimlendirir, düşüncelerimiz içinde bulunduğumuz konumdan etkilenir. Bir kültürün içinde düşünmek, o kültür aracılığında düşünmek anlamına gelir.¹⁸⁴ Kültürler, insan mizacının temel özelliklerini değiştirmez, onların davranışları üzerinde etkili olur. Değişik kültür ortamları, aynı mizaçlara değişik davranış biçimleri kazandırır. İnkılâp çağında değişiklik, insanın mizacında değil, kültüründe olur.

1.4. Kültürün Üst Düzeyde Bir Yapılanması: Medeniyet

Batı düşüncesinde kent, kente dair -hayat tarzı- anlamlarında civil kelimesinden türeyen “civilization” uygarlık, medeniyet kavramı aslında Arapça şehir anlamına gelen Medine kökünden gelip yerleşik hayat ifadesinde genel olarak bir kültür olgusu ve bu olgunun üst düzeyde örgütsel yapılanmasını ifade eder. Yani kültüre göre daha kapsamlı ve daha üst seviyede dokuya tekâbül eder. Bilimleri, eğitim türlerini, sanat ve teknikleri içeren niteliğinde kültüre tekâbül eden medeniyet, daha üst bir örgütsel yapı olarak sıradan kültürden ziyade gelişmişlik vurgulanmasında yüksek kültürü ifadelendirir.¹⁸⁵ Medeniyet, tarihsel bir olgu olarak tek kişiye ve bütün insanlığa dönük vechesiyle insanın sadece fizikî ya da fizyolojik ihtiyaçlarına cevap vermez, aynı zamanda manevî, ahlâkî, metafizik ve kültürel isteklerini de karşılar..¹⁸⁶

2. Kültür-Değer İlişkisi

Her kültür belli başlı değerleriyle diğerlerinden ayrılır. Değerler kültüre göre şekil alır ya da değerler bizzat bir kültür kalıbı oluşturabilir. Değerler, farklı kültür ve medeniyet inşasında insanları aktörler hâline getirir, onların dünden bugüne hiç durmayan ve daha da artarak süreceği mukadder olan medeniyetlerine sahip çıkma ritim ve reflekslerini diri tutar.¹⁸⁷ Her kültür ve uygarlık, üzerinde inşâ olduğu değerleriyle oluşturduğu kendine özgü görüş ve anlayış tarzıyla farklılaşır. Medeniyet ve kültürleri birbirinden farklı ve kalıcı kılan, medeniyeti kuranların dünya görüşünü ve hayat tarzını belirleyen, değerler sistemidir. İnsanların kültür ve medeniyetin inşasında ve bu inşanın giderek artan varlığını muhafazasında etkin aktörler olarak konumlanmasını temin eden değerlerdir. Bir inançlar, değerler ve pratikler bütünü olan kültür, tutarlı bütünlüğünü kendine özgü değerler sistemine dayanan

184 Craig Calhoun, “Kimin Klasikleri? Hangi Okumalar? Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık”, çev. Yunus Uğur, (Ed.). Stephen P. Turner, *Sosyal Teori ve Sosyoloji*, (İstanbul: Küre Yay., 2008), 102.

185 Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, 287.

186 Sezai Karakoç, *Düşünceler I*, (İstanbul: Diriliş Yay., 1986), 7.

187 Muhittin Bilge, “Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Y:13, S:1, (Nisan 2009): 98-9.

karakterinde bulur. Çünkü her kültür, kendine özgü bir anlam haritası, anlamlandırma dizgeleri ve pratikleri üretir. Değerlerin hayat deneyimleriyle bağlantısı, inançlar aracılığıyla gerçekleşir. İnançlar değerleri, davranışa, düşünceye, eyleme ve içsel temsillere bağlar ve bunların nedenleri arasındaki ilişkiyi tayin eder. Hayatın yönü, değerler miktatısının etkisindedir. İnsanı, toplumu sürekli bir yön ve nihâi varış yeri yaratacak kararlar vermeye yönelten, değerlerdir. Kültür, kendine özgü değerler sistemine dayanan karakterinde tutarlı bir bütünlük gösterir. Değerler, kültürü aşar. Alternatif eylem akışları, yönleri arasında yapılan tercihler bakımından değerler, karar almada rehberlik eden ölçüdür.¹⁸⁸ Charles Morris, değerler için “Hayat yörüngeleri” der.¹⁸⁹ Tarihin, kültürün, medeniyetin, manevî dünyanın âdeta süzerek bize ulaştırdığı değerler kazanımı ailede başlar, hayatın her alanında korunmaya çalışılır. Kültürel değerler, içinde yaşanılan toplumda oldukça yavaş bir biçimde değişime uğrar. Hatta bazı değerler sabit kalır. Zira kültürel değerlerin çoğu dinde yer alır.

3. Kültür-Din İlişkisi

Din, kültürel değerlerin aslı kaynağı ve bu değerlerin taşıyıcısıdır. Her toplumda etkileşimlere rehberlik eden emir ve yasaklardır. Din, kültürel gerçektir ancak kültür değildir. Din, kutsal ve nihâi varlıklarla hayat ilişkisini düzenlemeden daha fazlasını içerir.¹⁹⁰ Bellah’a göre kültür devrimin, din de kültürün anahtarındır.¹⁹¹ Din, bireysel değerlerin ilk kaynağıdır. Bir dinde yer alan değerler, sosyal bağlamdan etkilenir, bağlam değiştiğinde değişebilir.¹⁹² Bireysel eğilimler, din, kültür ve toplum etkileşimleri içinde sınırlayıcı koşullar olarak bu dönüşümde belirleyicidir.

Kültürün temsil ettiği model, kültürün yönelimlerinin gerisindeki değerlerden teşekkül eder.¹⁹³ Din, zihniyet ve kültür kesişimi, değer noktasında gerçekleşir. Paul Tillich’in belirttiği gibi kültürle din arasındaki ilişki form-öz ilişkisidir.¹⁹⁴ Din, kültürün özü, kültür de dinin yaşanılan hâlidir. Bu ilişki, kültürü bir toplumun dinî inançlarının vücut bulmuş şekli olarak ifade eden Eliot’un tanımına¹⁹⁵ tekâbül eder. Bir toplumun kültürü, o toplumun insanların kişiliklerine biçim verir. Bu bağlamda bir kültüre âdiyet, belirli bir kimliğe, belirli bir bilişsel ve sembolik koda sahip olma ve belirli bir değer ve norm grubunu içselleştirmiş olma anlamına gelir.¹⁹⁶

4. Kültür-Dünya Görüşü İlişkisi

Her toplum; gündelik hayat, politik ve ekonomik, kültürel ve pratikler alanından teşekkül eder. Her toplum, belirli bir dünya görüşü geliştirir. Dünya görüşü, evrenin ve hayatın anlamını, ereğini, değerini, insan varlığını ve davranışlarını bütünüyle kavramaya çalışan genel düşüncedir; evrene dünya ve gerçekliğe insan ve insan yaşantıları açısından topluca bir bakıştır.¹⁹⁷ Bu bütüncül bakış;

188 Yinger, *The Scientific Study of Religion*, 205.

189 Charles Morris, “Varieties of Human Value”, *Philosophy of Science*, Vol.24, No.3, (1957): 284-287.

190 Yinger, *The Scientific Study of Religion*: 203-4.

191 Robert N. Bellah. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 162.

192 Yinger, *The Scientific Study of Religion*: 205-7.

193 Mucchielli, *Zihniyetler*, 14.

194 Paul Tillich, *Theology of Culture*, (Cambridge: Oxford University Press, 1959), 42.

195 Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005), 46.

196 Göran Therborn, “Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar”, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, A.Topçuoğlu-Y.A., (Ankara: Vadi Yay., 1999), 65.

197 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 58.

varlığın neliği, kaynağı ve niçin var olduğu, insanın bu varlık yapısı içinde yeri, kökeni ve geleceği, ne yapması, nasıl yaşaması, nelere değer vermesi gerektiğine dair bilgide insanın anlam ve değer dünyasını oluşturur. Dünya görüşü, insanın eylemlerine çekidüzen veren bir hayat üslûbu sunar. Nasıl yaşayayım? Nasıl bir hayat yaşanmaya değer? Hangi amaçlara erişmeye çalışmalıyım? Dünyadaki yönelişlerimi neye, nelere göre ayarlamalıyım? Bu tür sorulara cevap arar. Dünya ve evren gibi bir bütünü, bir tasarım tablosunda kucaklayarak dünya bilmecesinin bir çözümünü temin etmeye çalışır. Burada önemli olan, dünyanın anlamı ve önemidir. Tek tek eylemlerin düzenlenmesi doğrudan değil, dolayısıyladır. Hayat pratiği, şöyle ya da böyle etkilenmekle birlikte hayat pratiğini aşan bir bilmeyi gerçekleştirir.¹⁹⁸ Bir dünya görüşü, hayata anlam katar, çevredeki doğal ve toplumsal düzeni de açıklar. Dünya görüşü, insan toplumunu ve sosyal ilişkileri kendi oluşturduğu kavramlar çerçevesinde organize eder. İnsan ilişkileri, dünya görüşüne bağlılığında ahlâk felsefesi, toplumsal düzen ve kâinat düzeniyle uyum içindedir. İnsanın evreni algılama şekliyle, insana verdiği anlam uyum içindedir. İnsan nasıl anlamlandırılırsa, toplumsal düzen de buna uygun açıklanır.¹⁹⁹ Dünya görüşlerini üreten, hayata anlam katan ve diğer alanlara meşrûiyet temin eden kültür ve pratiklerdir. Kültür, düşünce ve davranışın az çok tutarlı bir örüntüsüdür. Bir kültür içinde gelişen karakteristik amaçlar, başka toplumlar tarafından paylaşılmayabilir.

Dünya görüşünün oluşumu, bir zihin etkinliğidir. Zihin etkinliğinin içerisine, objenin bilgisini edinme, mevcut bilgilerle yeni bilgiler elde etme, bilgileri farklı yollarla, farklı şekillerde dışarı aktarma gibi hususlar girer. Akıl, içinde bulunduğu özgül konuma göre düşünerek zihniyet hâlini alan bir araçtır. Aklın düşünme yasaları bir olsa da akıl, içinde bulunduğu özgül konuma göre düşünmesi nedeniyle farklı işleyiş biçimi, farklı çıkarım tarzıyla tezâhür eder. Aklın düşünme yasalarının birliği, içinden baktığı koşulların farklılığında farklı sonuçları doğurur, insan sayısınca bakış açılarının farklılığında açılım gösterir. Dünya görüşü, düşünce alanındaki zihnî spekülasyonlarla yetinmez, pratik tezâhürleri de içerir. Birey sosyal grubun düşüncesini sevk ve idare eden bir zihin hâli olarak anlaşıldığında, insanın varlık karşısında dünya görüşüne göre tutum aldığı fikrine ulaşılabilir. Buna göre, insanların aynı mantıkla, aynı olay karşısında vardıkları neticelerin farklı olması ve farklı davranışlar göstermeleri, farklı dünya görüşlerinden kaynaklanır.²⁰⁰

Dünya görüşü; hayata bakış, bizi çevreleyen kozmosa bakış, insana bakışı içerir. Bağlı olduğu kültürün belirlediği anlam yapısıyla uyumlu bir tarz oluşturur. Her kültür ve uygarlık, üzerinde inşâ olduğu değerleriyle, oluşturduğu kendine özgü görüş ve anlayış tarzıyla farklılaşır. Her türlü dünya görüşü, epistemik kodları ve paradigmasıyla beslendiği merkeze göre farklılık gösterir. Her dünya görüşünün ardında ön kabuller vardır. Varlığın kaynağı nedir? Hayat ve ölümün anlamı nedir? tarzında var oluşsal sorularla ilgili cevaplar, bu ön kabuller temelinde hayatta açılım gösterir. Schaeffer, din ve

198 Şeriati, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*: 12-4; Naugle, *Worldview The History of a Concept*: 297-8; Naugle, “Worldview, Definitions, History and Importance of a Concept”, www3.dbu.edu.naugle.pdf.worldview ; Vidal, What is a worldview?,4.

199 Şeriati, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, 35.

²⁰⁰ Helen Lauer, “A Worldly View of Worldview Metaphysics”, (Ed.), Nicole Note vd. *Worldviews and Cultures*: 112-3

seküler dünya görüşlerinin arasındaki gerçek farkın onların temelde farklı ön kabullerine dayandığını ifade eder. Doğru ön kabuller, hangi gerçekliğin en uygun olduğunu da ortaya koyar.²⁰¹

5. Dünya Görüşü-Din İlişkisi

Dünya görüşü, bir inanç meselesidir, bu durumda dinle dünya görüşü arasındaki ilişki; “Her dünya görüşü, dinî bir unsur içerir mi? Ya da her din, aynı zamanda bir dünya görüşü müdür?” tarzında sorgulamaya yol açar. Her dünya görüşü “inanç” boyutuna sahiptir ve cevabını aradığı sorular aynıdır. Her dünya görüşü, dinî bir unsur içerir ve belirsizliklerin olduğu durumda ortaya çıkar. Durumda belirsizlikleri giderecek bir inanma söz konusudur. St. Augustinus, anlayabilmek için iman ettiğini söylerken, imanın, anlamadan önce ve anlamayı şartlandıran bir şey olduğunu vurgular.²⁰² Dünya görüşü, dış gerçekliğin değeriyle ve değerlendirilmesiyle ilgili bir tür inançtır. Bu dış gerçekliğin ne tür olumsuzluklar barındırdığına ve bunların istenilen yönde değiştirilmesi veya dönüştürülmesi gerektiğine inançtır. Dünya görüşü olarak din, bu ideallerin gerçekleşmesi için bir akîde olarak seçilebilir.²⁰³ Din, insana hayat tarzı öngörür, bu hayat tarzı da insanın kültürel oluşumunu gerçekleştirir. Din, öngördüğü hükümlerle kılık kıyafetten yemek yemeye, evlilikten ibadet tarzına insan ihtiyaçlarını karşılayan bütüncül karakterinde hayat tarzıyla çepeçevre kuşatır. Buna göre dünya görüşü, içerisinde üç aşamayı barındırır; Dünyaya ilişkin tasavvurlarımız. Olan bitene ilişkin değerlendirmelerimiz. Olmasını öngördüğümüz durumun gerçekleşmesinin istek ve iradesini taşımak. “Böyle olmalıdır” aşamasında idealler devreye girer. Bu açıdan bakıldığında bütün dünya görüşleri, cevabını bulamadığımız ve anlam veremediğimiz sorulara cevap vermesi bakımından bir inanmayı gerektirir. Halkların alışkanlıkları, gelenekleri ve göreneklere metafizik kaygı ve ilkeler ekseninde teşekkülü, metafizik kaygının insan şuurunu etkileyen en temel varoluşsal durum olması nedeniyledir.²⁰⁴ Dinler sundukları dünya görüşleriyle insanlara fiziksel ve sosyal hâdiselerin niçin belirli şekilde tezâhür ettiğini ortaya koyarlar. Evrenin yaratılışı, varlık âlemi içerisinde insanın konumu, toplumların ileri ve geri kalış nedenleri hakkında dinler açık ve kesin bilgiler verir. A. Toynbee bu bağlamda din olmaksızın insanın hayatta yolunu bulamayacağını bildirir.²⁰⁵ Din, insanın dünya görüşü oluşturmasında stratejik bir rol oynar. O, insanın kendi öz değerlerini realiteye taşıyarak kendini dışsallaştırmanın maksimum sınırını oluşturur. Ayrıca din, kendisinin, toplumsal yapının bütününe yansıtıldığını da îma eder. Başka bir ifadeyle din, evrenin tamamını insan açısından anlamlı bir varlık olarak kavrama girişimidir.²⁰⁶ Bir dünya görüşünün dinî özü, sosyal yapıda içselleşir. Sosyal yapıda dinin ve ahlâkın kapsadığı konum, dinin sosyal formudur. Dünya görüşünün dinî özü, sosyal düzenin kurumlarıyla yayılır.²⁰⁷

201 David Zeidan, *The Resurgence of Religion: A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*, (Boston: Brill Leiden, 2003), 118.

202 Naugle, *Worldview The History of a Concept*, 15.

203 Şeriati, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*: 67,75.

204 Malik Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, çev. Yusuf Kaplan, (İstanbul: Külliyat Yay., 2008), 22.

205 Arnold J. Toynbee, *Tarih Bilinci*, c.2, (İstanbul : Bates Yay. 1987), 380.

206 Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, (Doubleday, Garden City: (1967): 43-58; Nidhal Guessoum, “Islam and Science”, Steve Fuller vd., *The Customization of Science The Impact of Religious and Political Worldviews on Contemporary Science*, (London: Palgrave Macmillan: 2014)

207 Thomas Luckmann, “Transformations of Religion and Morality in Modern Europe”, (275-285), *Social Compass*, Vol.50. No.3, (2003), 278.

Geertz, dini, “Var olan her şey hakkında bir anlayış düzenleyerek insanlarda güçlü, nüfûz eden ve uzun süreli tavır oluşturan ve etki altında bırakan semboller sistemi”,²⁰⁸ şeklinde tanımlar. Bu tanım dikkate alındığında, din, var olanla ilgilidir. Semboller sistemi olarak din, insan üzerinde güçlü etkide bulunur, davranışlarını, gayelerini, özelemlerini belirler. Geertz’in din tanımı, hak veya bâtil yürünülen her yolun, bir dünya görüşü içerdiği ve üzerine kurulu kendine özgü hayat tarzıyla bir din teşkil ettiğini vurgular. Bu bağlamda seküler dünya görüşü de bir dindir, marksist dünya görüşü de birer dindirler.²⁰⁹ Her dünya görüşü, dinî bir unsur taşır. Bu nedenle, gerçek anlamda sekülerizmin mümkün olmadığı, sadece sosyolojik ve siyasal bir kavram ve ilke olarak var olabileceği öne sürülür. Dinî olsun ya da olmasın dünya görüşleri, geçmiş ve geleceğe yönelik açıklamalar yaparlar. Ortaya koydukları görüşlerle âlem ve hayat hakkında güçlü bir doktrinal boyut geliştirirler.²¹⁰ Din, hayata dair bir tür tavır alıştır. Varlığın ve hayatın anlamına yönelik sorular bir hayat felsefesini ve bir dünya görüşünü yansıtır.

5.1. Dünya Görüşünün Tercihsellliği ve Kanıtlanamazlığı

Dünya görüşü; bir inanç meselesidir. Bundan dolayı kanıtlanabilir, doğrulanabilir temeller üzerinde oturmaz, sadece bir tercih meselesidir. Nitekim Nietzsche, insanın büyük oranda rasyonel olmayan eğilimler ve arzular tarafından motive edildiğini düşünür. Dünya görüşleri kanıtlanamaz ve çürütülemezdir, çünkü onlarda imanla ilgili bir durum bulunur.²¹¹ Dünyayı dil oyunları, yaşam formları veya dünya resimleri aracılığıyla gördüğümüzün altını çizen Wittgenstein’a göre dünya resimleri (*worldpictures*) test edilmiş ya da delillendirilmiş bir şey değildir, daha ziyade yaşanan çağda çocuklukta verilmiş ve retorik yoluyla yayılmış, inanılmış bir şeydir. Dünya resimleri bilimsel argümanlar ya da felsefi yollarla değil, bir ikna ya da inancın sonucu kazanılır.²¹²

5.2. Din ve Dünya Görüşleri Aynı Sorulara Cevap Araması

Her din, yaratılışa, ahlâka ve geleceğe dair bir açıklama yapar. İnsanın hayatı ve var oluşsal sorularına cevap verme amacıyla onun anlam dünyasına seslenir, cevabını bulamadığı sorulara cevap verir.²¹³ Dünya görüşleri de temelde aynı sorulara cevap arar. İnsan, kökenine ve varlık içindeki yerine dair bir açıklama aradığı gibi geleceği ve ölümden sonrası hakkında kendini güvende hissetmek ister. “İnsan sınırlı hayatıyla sınırsız merakı arasında sıkışmış; ölümlü olmanın bilinci, iflah olmaz bir

208 Geertz, “Religion as a Cultural System”: 90-1.

209 “İnsan yaşamının uzun tarihi hep bir dine dayalı geçmiş ve peygamberlerimiz tevhidi şirkin yerine getirmek için gelmişlerdir. Yani bir dinin yerine başka bir dini geçirmek üzere. Dinsizlik duygusu ve Tanrı’nın yokluğuna inanç, 16. ve 17. yüzyılda Rönesans’tan sonraki Avrupa’dan dünyaya yayılmış yeni bir tartışma ve meseledir. Tarihte asla böyle bir şey görülmemiştir, hiçbir toplumda buna rastlanmamıştır. İspanya’da üç bin yıl önceki toplumlar tanınıyor. Bu insanların giysileri yoktu; ama tanrılara inanıyor ve tapıyorlardı. Henüz aile oluşmamıştı; ama tapınakları vardı ve ibadet yapıyorlardı. Bu nedendir ki nübüvvet zincirine inandığımız hak peygamberlerin tüm görevi, bir din karşısında bir başka din olan şirkin karşısında tevhidi yerleştirme işiydi.” Şeriatî, *Dünya Görüşü*, 49.

210 Smart, *Worldviews Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 96.

211 Naugle, *Worldview The History of a Concept*: 103-104, 127-128, 131.

212 Naugle, *Worldview The History of a Concept*: 220-223.

213 Vidal, dünya görüşü sorularını şöyle özetler: What is? Ontology (model of reality as a whole) Where does it all come from? Explanation (model of the past) Where are we going? Prediction (model of the future) What is good and what is evil? Axiology (theory of values) How should we act? Praxeology (theory of actions) What is true and what is false? Epistemology (theory of knowledge) Vidal, What is a worldview?:3-4. Vidal bu soruları dört dünya görüşüne göre cevaplayarak farklılıklarını ortaya koyar.

‘anlamlandırma’ arayışına yol açar.” Belirsizlik ve güvende hissetmeme durumunda insanın ihtiyaç duyduğu şey, parçalanmışlığı, tutarsızlıkları ve dağınıklıkları bertaraf edebilecek bir dünya görüşüdür. Bir dünya görüşü olarak din, bu parçalanmış zihinsel yapıyı “Büyük resmi” göstererek giderir. Dünya görüşünün cevap aradığı asli sorulara, her din şöyle veya böyle bir biçimde cevaplandırır. Dini bir yapıya da iddia taşımasa da kavrama geniş manasıyla yaklaşıldığında her dünya görüşü, cevap vermeye çalıştığı sorular göz önüne alındığında dinî bir nitelik taşır.²¹⁴

5.3. Her Dünya Görüşünün Tanrı Tasavvuruna Göre Şekillenmesi

Her dünya görüşünün merkezinde Tanrı tasavvuru yer alır, diğer bir ifadeyle her dünya görüşünün şekillenmesi, Tanrı hakkındaki olumlu ya da olumsuz kanaatine göredir. Dünya görüşlerinin aslî niteliğini Tanrı’nın varlığı ya da mâhiyetiyle ilgili inançlar, oluşturur ve bunlar dünya görüşlerini de tanımlar. Şöyle ki ateizm ve natüralizm, aşkın veya içkin bir Tanrı fikrine yer vermez. Politeizm, evrende pek çok Tanrı’nın var olduğunu kabul eder. Panteizm’e göre Tanrı evrendir. Deizm, Tanrı evrenin ötesindedir, der ve aşkınlığına vurgu yapar. Teizmde, Tanrı şahsî, ezeli ve ebedîdir, her yeredir evrene her an müdahale eder. Nihilizm Tanrı fikrine de değer alanına da yer vermez. Marksizm, ekonomik faktörü insanı ve insanlık tarihini değrlendirmede merkeze yerleştirir, her şey ekonomi noktasından anlam kazanır. Hümanizm, aşkın bir varlığa yer vermeksizin insanı merkeze alır.²¹⁵ Yukarıda da görüldüğü üzere her dünya görüşü, ya Tanrı’yı olumlayarak ya da reddederek Tanrı hakkında bir tasavvur sahibidir Her tanrı tasavvuru, âlemi, insanın buradaki konumu, konumunun nasıllığıyla ilgili kendi öngörülerıyla farklılık gösterir. Tanrı tasavvurları, dünya, insan, geçmiş ve gelecek algılamalarını belirler. Her dinin Tanrı tasavvuru, dünyaya ve bu dünyada insana, insanın konumuna ve edimlerine yaklaşım tarzıyla birbirinden son derece değişik neticeler doğurur.²¹⁶

5.4. Dünya Görüşlerinin Tanrı Tasavvurlarına Göre Pratiğe Yansması

Tanrı tasavvurlarının, pratikte yansımaları ve sonuçları farklıdır. Tanrı’nın varlığı reddedildiğinde, âlemin kaynağı ve amacına dair soruya verilecek cevap da değişir.. Her dünya görüşünde insanının kendine özgü bir durum alışı, hayata bakışı vardır. İnsanın Allah, tabiat ve diğer insanlarla ilişkilerinin Tevhit merkezinde inşası; tabiatla kurulacak ilişkide insanın yeryüzünde halife kılınmasında, insanî ilişkilerde adalet kadar tabiatın dengelerinden de insanın sorumlu kılınmasıyla neticelenir. İslâmî dünya görüşünde, Allah âlemin ve bu âlemdeki her varlığın yaratıcısıdır. İnsanı da yaratan O’dur ve onu kendi sûretinde yaratmıştır. Kozmos esas itibariyle iyidir ama kötü güçlerin etkisinde kalabilir. “Ben” için tek bir kurtuluş yolu vardır, o da Allah’ın peygamberlerine itaat ve onların getirdiği ilâhî mesaja uymaktır.²¹⁷ Bir müslümanın dünya karşısındaki tutumu, bir budist’in ya da bir ateistin tutumundan son derece farklıdır. İslâmiyet’te dünya ahiretten ayrı değildir, iki yön tek

214 Etyen Mahçupyan,, *Batıyı Anlamak Zihniyet Değişim ve Kriz* , (İletişim Yay., İstanbul:2008):13,15; Guessoum, “Islam and Science”, 23.

215 Ninian Smart, *Religion and the Western Mind: Dreams, Religion, and Psychology*, (Hong Kong: State University of New York Press , 1987): 103-107; Jon K. Newton, *The Revelation Worldview: Apocalyptic Thinking in a Postmodern World*, (Wipf and Stock Publisher,USA:2015):312-4; Soren Brier,“The Conflict between Indian Vedic Mentality and Western Modernity”, (Ed.) Andersen & Lange, *Mentality and Thought North, South, East and West*: 58-60,78-80.

216 Naugle, *Worldview The History of a Concept*, 205; Volk, “Worldviews of Today”, 111; J.Maria Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev.Serdar Rifat Kırkoğlu, (İstanbul : Yazko Yay., 1983), 165; Guessoum, “Islam and Science”: 21-33.

217 Smart, *Worldviews Crosscultural Explorations of Human Beliefs*: 53-55.

bir gerçekliktir. Bu nedenle kutsal/profan dikotomilerine imkân tanımaz. Tevhidî anlayışta, algılanır âlem yani tabiat, akledilir olandan ve Tanrı'dan ayrılmaz. Tabiat olayları, Allah'ın varlığının işaretleridir. Allah'ın insanla konuştuğu bir dildir.²¹⁸ Kâinat kendisine yerleştirilmiş ilâhî kanunlar (sünnetullâh) veya insan fitratının ilkeleri doğrultusunda yol alır. İnsan gerek kendinde gerekse de kâinatta yaratıcının âyetlerini bulabilir. Bu, insan hayatında bilimsel bilgiyi harekete geçirir.²¹⁹

Batılı durum alışın teorik temeli, duyu, akıl ve deney araçlarının metodik kritiğine dayalı, dünya içi bir perspektiftir. Bu tavır, eşya ve tabiata dönük yapısıyla kendini âdeta bir tabiat gücü farz eder. Bu, tabiatın bütün güçlerine boyun eğdiren gücüdür. Bu teorik temelden doğan dışa dönük durum alış, tabiat özünden bir öz, tabiat gücü cinsinden bir nitelik kazanmıştır. Onun gibi yıkıcı, şoke edici, çarpıcı, büyüleyici hatta gereğinde acımasızdır. Çağlar boyunca batı insanı doğaya ve insana bu türden bir yaklaşım içerisindeydi.²²⁰

İnsanın Allah, tabiat ve diğer insanlarla ilişkilerinin Tevhit merkezinde inşası; tabiatla kurulacak ilişkide insanın yeryüzünde halife kılınmasında, insanî ilişkilerde adalet kadar tabiatın dengelerinden de insanın sorumlu kılınmasıyla neticelenir. Tevhide dayanan dünya görüşünün iki boyutunu Şeriatî şöyle açıklar: Felsefi boyutu, tabiatla tabiat ötesi arasında vahdet, insanla tabiat arasında vahdet. Tevhitteki varlık dünyası, uyum içerisinde olan şuurlu, irade sahibi, hissetme ve bir hedefe (bu bütün varlıktır) sahip olmaktan ibarettir. Duyulan bütün çokluklar, tezatlar, rûh, âhenk ve hedef birliğini gösterir. Materyalizm ve naturalizm dünyayı maddî, şuarsuz bir düzen telâkkisinde tevhitte tezat teşkil eder. Tevhit, tezatları birleştirir. Varlığın kendisinde şer ve hayır yoktur, şer ve hayır tevhidî dünya görüşünde nispidir, insana bağlıdır. Tevhit dinî dışında hayır ve şer, zâtî ve mutlaktır. Tevhidin insanî, sosyal yönü, gruplar, sınıflar ve ırklar arasındaki gerçek birliktir. Tevhit sosyal hayatta birlik temin eder: İnsanî birlik, sınıfsal birlik ve ırksal birlik. Ahlâkî boyutta, menfaatperestlik, korku ve cehâleti reddeder.²²¹

Batı medeniyetin bireyciliğe dayalı karakterinin aksine İslâm medeniyeti, bireyin topluluk anlayışında diğer insanlardan kişisel sorumlu olma bilinciyle farklılaşır. Toplumsal dengenin kurulmasını belli yüksek değerlere bağlayan İslâm, birey/toplum ve din/dünya dengesini de mutlak ilkeleriyle gerçekleştirir. Allah'la ilişki, ilâhî varlığın sosyal ve özel hayatın her boyutunda varlığını bütünüyle hissettirmesinde görünüm alır. Toplumsal dengenin kurulmasını belli yüksek değerlere bağlayan İslâm, birey /toplum ve din /dünya dengesini de mutlak ilkeleriyle gerçekleştirir.

Seküler dünya görüşü, varlığın aslî ilkesi içe bakışı göz ardı eder. Bilimle ilişkisinde sadece dışa yönelir. Nesnelerin biçim ve niteliklerini, bunların gözlemlenebilir yapısı ve diğer varlıklarla ilişkilerin ürünü kabul ederek ilişkileri idare eden temel bir yasaya ulaşır, açıklamaya çabalar. İnsan aklının çıkış noktası kılınması, pratikte olmasa da prensipte insandan ötede bulunana ele almayı imkânsızlaştırır. Tanrı'nın reddedilmesi ya da insanlaştırılması gerekliliğinde din, etimolojik ve çağdaş

218 Roger Garaudy, "İslâm ve Modernite, Uluslar Arası İslâm Düşüncesi Konferansı 1, (15-16 Mart 1996), (İstanbul: İ.B. B.K.İ.D. B. Yay., 1996), 201.

219 M. Hüseyin Fadlallah, *Bir Medeniyet Projesi Olarak İslâm*, çev. Ali Kaya, (İstanbul: Şûra Yay., 1997): 49-50.

220 Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham II*, (İstanbul: Diriliş Yay., 1979): 139-140.

221 Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, çev. İbrahim Keskin, (Ankara: Fecr Yay., 1987): 166-7. Guessoum, "Islam and Science", 33.

anlamında kanıtlanması imkânsız bir hipotez düzeyine indirgenir. Bu, dinin bütünüyle reddedilmesi ya da insan duygu ve düşüncelerinden kaynaklanan ideolojilerle yer değiştirmesiyle neticelenir. Kendi gerçekliğinden her türlü şüphenin yokluğunda kendi nazarında yükselen insan, Tanrısal konuma yerleşir. Bu durumda çevresini, kendi isteklerine boyun eğdirmede gösterdiği başarılarını övmekten başka yapacak bir şey de kalmaz. İnsanın bu başarılarının dünyevî ve kozmik ölçülere göre önemsizliği, isteklerin doyurulmasındaki başarısızlığı dikkate alındığında daha da karmaşıklaşır. Ancak gerçeklerden beklentilere kaçmaya hazır olan kitle, bilimin gelecekte yapabileceğine odaklanarak karmaşıklığı avunmayla geçirir.²²² Hümanist dünya görüşü, Tevhidi dinlerin tersine yüksek değerleri, insanda ve onun yarattıklarında arar. İnsanı merkez kılan bu yaklaşım âleme dair her gerçeği ve doğru bilgiyi de bilime dayandırır. Schaeffer, Hristiyan dünya görüşüyle hümanist dünya görüşünün farklılığını Tanrı ve madde merkeziliğinde ortaya koyar. Ona göre Hristiyanlık tam bir gerçekliğe doğrudur, çünkü o kişisel-sonsuz Tanrı'nın objektif varlığının merkezî gerçekliğiyle başlar. Hümanist dünya görüşünün merkezinde madde yer alır, tersine her şeyin maddeyle başladığını ve başlamasından itibaren madde içinde rastgele geliştiğini ileri sürer. Bu varsayımlar ne maddenin niçin var olduğunu ne de hayatın nasıl başladığına dair bir anlamaya imkân tanımaz. Bu materyalist yaklaşım, bilim adamlarını Woody Allen'in "yabancılaşma", "yalnızlık" ve "boşluk" olarak açıkladığı şeye terk eder. Anglikan evanjelik lider, yazar ve düşünür, John Stott'a göre sekülerizmin tradejisi, Tanrı'yı reddedip yerini manevî boşluğa bıraktığı onun kapalı dünya görüşüdür. Scott'a göre Tanrı olmaksızın insan kişiliği küçülür. Sekülerizm sadece Tanrı'yı ortadan kaldırmaz, aynı zamanda insanı da mahveder.²²³ Hümanizm, her şeyin temeline insanı yerleştirmek, onu her şeyin ölçüsü kılmak sûretiyle insanı kendi keşfedebileceği şey dışında, hiçbir bilgiye ve kendi dışında hiçbir standarda sahip olmayan bir konumla değersizleştirir.²²⁴ Batılı sekülerizmin yanlış öncülleri, doğanın labirentini çözümde yolunu kaybeden batılı aydınlanmanın amaçsızlığıyla sonuçlanır. Avrupalı bilimler, doğa hakkında önemli gerçekleri keşfeder, ancak onları amaçlı ve hayat veren bütüne entegre etmeyi başaramaz. Yeni bilimler, bilgi alanında zaferden zafere koşar ancak insanı bulduğundan daha derin ahlâkî karanlıklara terk eder. İnsan için ahlâkî gelişmeyi gerçekleştiremez ve yeni güçler, medeniyet için ölümcül yıkıcı güçler oluşturur.²²⁵ Schaeffer, sekülerizmin insanın insanla yegâne ilişkisini, onu hayvan ve makineye hasrederek programlanmış bir bilgisayarın statüsüne indirgediğini savunur. Modern insanın Tanrı sûretinde yaratıldığı fikrinin reddi, "insan insanın kurdu" olmasıyla neticelenir. İnsan, kim olduğuna dair hiçbir ipucuna sahip değildir, kendi ve diğerleri için hiçbir gerçek değer bulamaz. Bu nedenle insan diğer insanların değerini en dibe düşürür ve bugün karşı karşıya kaldığımız korkunç şeyi üretir: "insanın insana bir makine olarak davrandığı hasta bir kültür." Scott, teknoloji vasıtasıyla sekülerizmin insanların kendilerini, sadece bilgisayarın iç bağlantıları aracılığıyla seyahat etmek için tasarlanan bir kart üzerine zimbalanmış kimlik numaralarına çevirdiğini, insanlık dışı kıldığının altını çizer. Seküler bilimsel indirgemecilik, insanı dış uyarıcılara tepki vermek için

222 Lord Northbourne, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, çev. Deniz Özer (İstanbul: İnsan Yay.,2000): 15-6.

223 John Stott, *Issues Facing Christians Today*, (1984): 36-37, akt. Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 114.

224 Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 114.

225 Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 109. Volk, "Worldviews of Today", 111.

programlanmış bir makine ve hayvandan ibaret kılar ve böylece insanı, kişiliğin en alt düzeyine indirir. Tanrı ve değeri reddeden varoluşçu sekülerizm, insanı fitrî anlam arayışından mahrum bırakır. Karşıt kanıtın varlığına rağmen gerçek değere sahip olduğu süsü vermek dışında gerçekliği kanıtlamak için hiçbir yol bırakmaz. Anlamsızlık, sıkıntı, alkoliklik, suç ve intihara yol açar. Shaeffer'e göre batı kültüründe yaşanan ahlâkî erozyon, Hristiyan dünya görüşünden seküler dünya görüşüne doğru temel değişimin sonucudur. Bu iki dünya görüşü, gerçekliğin doğasına yönelik anlayışları, varlık anlayışları ve bunların toplumda yönetim ve hukukta ürettikleri farklı sonuçları itibariyle birbirine bütünüyle karşıttılar. Bu iki dünya görüşünü bir noktada sentez edebilmek imkânsızdır. Onlar birbirinden tümüyle farklı iki bütünlüktür.²²⁶

İslâm dünya görüşünün üzerine bina edildiği aslî ilke Tevhittir. Nübüvvetten ahirete, adaletten cihata, bireysel ilişkilerden iktisadî hayata her şey bir tek ilke üzerindedir. “Tevhit”in insan ve toplum hayatındaki aslî rolünden yola çıkan E. W. Gazo, İslâm dünyasında 13. yüzyılda başlayan “durgunluğun” nedenleri üzerinde odaklanır. Tevhide dayalı Tanrı tasavvuruyla bu olumsuz gidişat arasında nasıl bir bağlantı olduğuna bakar. Bu tarihi süreçte yaşanan dönüm noktasının Tevhid üzerine bina edilen Tanrı tasavvurunda yaşanan anlam kaymasından kaynaklandığını göstermeye çalışır. Her şeyin içinde yer aldığı, her şeyin ondan çıktığı aslî ilkede yaşanan kaymanın her şeye bakışı da süreç içerisinde farklılaştırdığını ortaya koyar.²²⁷ Gazo'nun da vurguladığı gibi Tanrı tasavvurundaki değişme ve değişmeler, etkisini uzun vadede zihniyet değişiminde, dünya görüşünün değişmesinde gösterecektir. Bu doğrultuda duruş noktasının sapmasında insana, aleme ve insanın ilişkilerine bakışta farklılaşacaktır.

Beşerî ya da ilâhî her din, insana, insanlığa bir hayat tarzı, bir dünya görüşü önerir. Her din, insanlığın hayat tarzını düzenlemenin çabasını gösterir, ilkeler, kurallar ileri sürer. Bu kurallar ve ilkeler, bu bakış açısı çerçevesinde bir uygarlık ortaya koyar. Marx'ta da Adam Smith'te de Hristiyanlık ve İslâm'da insanlığa bir hayat tarzı önerilir. Kişinin hayat tarzı, dünya görüşü çerçevesinde şekillenir. Dünya görüşümüzdeki değişim, hayat tarzımıza yansır. Toplumsal yapı içindeki farklı alanlarda aktif rol alan insanların tutum ve davranışlarında referans aldıkları din ve dünya görüşleri, bağlılıktaki nitelik farklılığında etkinlik gösterir.

6. Kültürel Değişim

Kültür, hem toplumsal üretim sisteminin temeli hem de üretim sisteminin ürünlerini, pratiklerini içeren toplumsal bir gerçeklik olarak sürekli üretilir ve toplumsal değişimle değişir. Kültür, sürekli üretilen ve genel toplumsal değişime bağlı değişen niteliğinde sürekli bir kaymayı, bir zamansallığı, her özdeşleşme denemesinin boşa çıkmasını, bir anlam çokluğunu bildirmez. Bilakis kendine özgü niteliğiyle hep sabitlemeyi, belirlemeyi, devamlılığı, kısaca kimliği ifade eder. Ancak belirli bir kültür içinde yerleşik insan, acı çeken bir pasiflik ve sadece bir yerleştirilmişlikle tasvir de edilemez. Kültür, bir kere konulmakla kesinleşen ve hiçbir şekilde el sürülemeyen ilkeler bütünü olmadığı gibi günlük hayatın her aşamasında keyfî değiştirilebilir bir şey de değildir. Yeniyile

²²⁶ Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 115.

²²⁷ Ernest Wolf-Gazo, “Batı'da ve İslâm'da Allah Anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım”, çev. İ.Özdemir, *İslami Araştırmalar*, c. 3, S.2, (1989), 6.

karşılaşma, yeni ihtiyaçların ortaya çıkması ve bunların karşılanma çabalarında kültürel içerik yeniden yorumlanır ve sentezlenir.²²⁸

Kültürün sosyal değişim sürecinde belirleyici rolü üzerinde odaklanarak Weber, kültürel değişime, değişimin sürekli kaynağı olarak hizmet eden belirleyeni, nedeni olarak yaklaşır. Böyle bir değişme, değerler ve inançlar alanında gerçekleşir. Toplumsal değişmeyi, kültürel ve toplumsal kurumlar farklılığında ele alan Weber, toplumların kültürel değişmesinin doğrusal yönde, değişik kültürel çevrelerin gittikçe rasyonelleşmesi doğrultusunda, toplumsal değişmeninse döngüsel tarzda toplumsal kurumların işleyişi çerçevesinde gerçekleştiğini belirtir. Bir toplumun kültür değişmesi, büyüden bilime, çok tanrılıktan tektanrılığa geçişlerde olduğu gibi aynı yönde ilerlediğinde rasyonelliğe ulaşılabilir.²²⁹ Weber, kültürel alandaki birikimin (değerler ve inançlardaki değişimin) toplumsal alandaki (örgütler ve bunların işleyişleri) krizlere neden olduğunu ve bu krizlerin karizmatik liderlerin girişimleriyle giderildiğini belirterek toplumsal örgütlerin esnek bir yapıda olmamalarını değişimin temel etkenleri arasında kabul eder.²³⁰ Durkheim'e göre, sosyal ve kültürel değişim, toplumun iç gelişiminin ürünüdür. Topluma dıştan gelen değişim, toplumun öz karakterine pek etki yapmaz. İçsel kültürel dinamiklerde odaklanan Durkheim, birbirinden farklı iki sosyal ve kültürel sistem arasında karşılıklı geçişin olmayacağını düşünür. Her kültür, öğelerinin birinin diğerine bağımlı olduğu bir sistem kurar. Bundan dolayı onları birbirinden ayırarak incelemek söz konusu değildir. Her kültürde her bir töre, her nesne, her fikir ve her inancın yaşamsal bir fonksiyonu vardır, belli bir iş görür ve organik bütünün değiştirilemeyecek bir parçasıdır.²³¹ Eisenstadt, kültürün sosyal değişim sürecinde belirleyici rolü üzerinde odaklanarak değerlerin hiyerarşik yapısındaki farklılıkta tezahür edeceğini ifade eder.²³²

Yinger, değişimi; sosyal sistemin nisbî olarak yapısal-kültürel denge durumundan diğer bir denge durumuna hareket süreci, olarak tanımlar. Unsurları etkileşim içinde olan yapıdaki değişiklikler, kültürel ve bireysel motivasyonlarda ve değerlerde güçlü ve uzun süreli yeterli şekilde dönüşümlere neden olmadıkça sosyal değişim olarak addedilemeyeceğini savunur. Sosyal değişim, sistemin bütün parçalarının dönüşmesiyle neticelenir. Sosyal sistemler dayanıklıdır, bazı kısımlarında bazı yalpalanmalar geçirse de varlığını devam ettirebilir. Karakter değişimine yol açan kültür değişimi, yapısal değişime de neden olabilir.²³³

Kültür değişmesi, insan medeniyetinin daimî bir faktörüdür, her yerde ve her zaman vukûa gelir. Malinowski, bir toplumdaki mevcut düzeni yani içtimâî, maddî ve manevî medeniyeti bir tarzdan diğer bir tarza dönüştüren süreci, kültür değişmesi olarak tanımlar. Kültürel alanda değişim,

228 Milay Göktürk, *Kültürün Dünyası, Kültür Felsefesine Giriş*, (Ankara: Hece Yay.,2006), 216; Daniel Chirot, *How Societies Change*, (California, Pine Forge Press:1994): 3-5.

229 Max Weber, *The Protestant Ethic and. The Spirit of Capitalism*. çev.Talcott Parsons,(New York: Charles Scribner's Sons , 1958): 23-27.

230 Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*. (New York: Free Pres, 1949): 51-57,81-2,94-106. Robert Wuthnow, " Cultural Change and Sociological Theory", 264, 269.

231 Emile Durkheim, *The division of Labor in Society*, (New York: Free Press,1933): 287-8; Robert Wuthnow, " Cultural Change and Sociological Theory" ; 466-7; Giesen, "The Temporalization of Social Order: Some Theoretical Remarks on the Change in "Change" ", 310.

232 Bkz.Samuel N. Eisenstadt, "Breakdowns of Modernization. Economic Development and Cultural Change",vol. 12, No. 4:345-69.

233 Yinger, *The Scientific Study of Religion*, 477; Erkal, *Sosyoloji*, 148.

toplumların aile yapısını, yaşama alışkanlıklarını, yerleşme birimlerini, çalışma, eğitim ve disiplinlerini, ekonomik tercihlerini, tüketim alışkanlıklarını, eğitim sistemlerini, değer yargılarını etkileyerek toplumların yapılarında önemli değişikliklere neden olabilir. Bununla birlikte, hiçbir kültür kendi değerlerinden kolaylıkla vazgeçmez, başka kültürlerden etkilenme sonucu oluşan değişimler, genellikle zor ve yavaş gerçekleşir. Ancak her kültürün kendini geliştirebilmesi ve değişen ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için kendi değerlerinden ürettiği yeni değerlerin yanında, diğer kültürlerden alacağı unsurlara da ihtiyacı olabilir. Genellikle diğer kültürlerle ilişkilerde kendi özelliklerini yitirmedikleri takdirde bir uyumdan, yitirip aynen taklit ettikleri durumlarda, yapılan taklit oranında bir kültür çözümlenmeden söz edilebilir. Belli oranlarda yapılan taklit olağan karşılınsa da kapsamlı bir değişime yönelik taklit “kültürel intihar”dır.²³⁴

Sosyal ve kültürel değişim dinamik süreçlerdir. Sosyologlara göre sosyal değişim, kültürel ya da medeniyet değişiminden farklıdır. Macelver and Page’e göre kültürel ve medeniyet değişimi süreç tamamlandıktan sonra da bir süre devam eder. Ancak sosyal ilişkilerdeki değişim devam etmez. Sosyal ve kültürel değişim iç içe girmiş süreçlerdir. Romila Thapar’a göre, kültürün sürekliliği, kültürel formlardan teşekkül eden geleneklerle ilgilidir. Sosyal bağlamda bilimsel bilgi, yüksek eğitim, teknoloji, kültürel değişimi mümkün kılan stratejik sosyal güçlerdir.²³⁵ Kültürel unsurların değişim karşısında direnci aynı değildir. Bazı unsurlar değişim karşısında yüksek direnç sergilerken diğer bir kısmı düşük dirençle değişime daha çabuk teslim olur. Yine de kültürün her unsuru değişimden şu veya bu tarzda etkilenir.

6.1.Kültürel Değişmede Yenilik

Kültür değişmesi, yenilikle başlar. Bu değişim, yeniliğin kabul edilmesini ve benimsenmesini içeren bir süreçte gerçekleşir.²³⁶ Toplumun kültürüne giren yeni bir unsuru ifade eden yenilik, mevcut kültür unsurlarının bazılarını yeni bir bileşim olarak dâhil olabilir. Yenilik, kültürün maddî (teknoloji, mimari...) ve manevî (gelenekler, düşünceler, inançlar...) unsurları arasında kurulacak yeni bileşimlerin sonuçları da olabilir.²³⁷ Her toplumsal değişim, bir yeniliğin bir toplumdan diğerine aktarılması süreci olarak ele alınmasıyla yeniliği meydana getiren temeldeki zihniyet ve değerlerin, alıcı toplumu etkilemesi anlamına gelir. Kültür iktibasları sadece zihniyette değişime yol açmazlar, aynı zamanda dışarıdan alınan her unsur, bir dizi değişimi de beraberinde getirir. Değişme sistemin bütününde aynı anda meydana gelmez. Kültürel sistemin belli bir kesiminde başlayan değişimler, geri kalan kültürel unsurları bu yeni duruma uymaya zorlar. Bazı hâllerde, geri kalan müesseseler değişmeyi frenleyip yavaşlatır, bazı hâllerde de değişmeyi destekleyip hızlandırabilir. Her kültürel değişimde müesseseler arasında bir farklılaşma yaşanır. Her tip farklılaşma, sosyal yapıda yeni sorunlar doğurur ve bunların çözümü, yeni müesseseler ve unsurları gerektirir. Bu tür durumlarda çözüm, öteki toplumlardan hazır çözümlerin iktibasıyla çözülebilir ya da yayılma yoluyla gerçekleşen

234 Chirot, *How Societies Change*:54; Naci Bostancı, *Toplum Kültür ve Siyaset*,(Ankara: Vadi Yay., 1995): 10-11.

235 Ronald Inglehart&Wayne E. Baker, “Modernization;Culture Change and the Persistence of Traditional Values”, *American Sociological Review*, Vol.65, (Feb 2000), 20.

236 G.Peter Murdock, “How Culture Change?”, (Ed.).John Eric Nordskog. *Social Change*, (New York: McGraw-Hill Book Company, Inc. 1960): 86-94 ; Bruce& Yearley, *The Sage Dictionary of Sociology*, 73.

237 Emre Kongar, *Kültür Üzerine*, (İstanbul: Çağdaş Yay., 1982), 41.

etkilenmeye maruz kalabilir.²³⁸ Toplum içinde yer alan her unsur, sürekli bir etkileşim içinde bulunduğundan maddî kültürün mü manevî kültürü belirlediği ya da manevî kültürün mü maddî kültürü belirlediği²³⁹ konusu çok da önemli olmayan bir tartışmadır. Bir toplumsal yapının belli bir zamandaki görünümü, sözkonusu toplumun maddi ve manevi kültürünün etkileşiminden kaynaklanan bütünlüğünde tezâhür edeceği dikkate alındığında maddî ve manevî unsurlar arasındaki dengenin hayatiyeti anlaşılabilir. Ayrıca bu etkileşim genellikle birbirine karşıt unsurlar arasında gerçekleşir ve sonucunda yeni bileşimler ortaya çıkabilir. Diğer bir ifadeyle iki kültür arasındaki artan dengesizlik sorunları da artırır, sorunlardaki azalma ve yumuşama dengeyle temin edilebilir.

6.2. Yenilik Biçimleri (İcat, Deneme, Kültürel Yayılma ve Kültürleşme)

İcat, Yeniliğin Bir Biçimidir. Teknolojik yeniliklerin çoğu bu türdendir. İcat, eski âdetlerin yeni bir sentezi olabilir. Hâli hazırda bulunan davranış unsurlarının ilişkisine ya da onların yeni düzenlemelerine yardımcı değişim de icada neden olabilir. İcadın kültürel unsurlarla sentez oluşturup kültürlenmeye yol açabilmesi, kültürün özü, yani değerlerle uyumuna bağlıdır. Unsurları kültürde bulunmayan icat, ya reddedilir ya da yozlaşmaya sürükleyebilir.

Yeniliğin Bir Başka Biçimi Denemedir. Ekonomik çalkantılar ve doğal olaylar, bireyleri bu tür sorunlara çözüm bulmak için araştırmaya yönlendirebilir.

Kültürel Yayılma, Yeniliğin biçimleri arasında en önemlisi kültürel yayılma, bölgelerin ve mekânların biçimini, işlevini ve anlamını, insanların mekan ve kimlik algısını yeniden şekillendirir.²⁴⁰

Kültürleşme (acculturation), kültürel yayılmanın özel bir biçimidir. Kültürleşme, ilişki içinde olan iki kültürde birtakım kültürel faktörlerin sözkonusu kültür yapıları içinde yok olma yerine yapısal farklılaşmaya yönelmeleriyle açıklanabilir. Birbiriyle ilişkide olan toplumların kültürel yapıları değişmeye başlar. Ferdin içinde yer aldığı toplumun kültürünü edindiği süreç de kültürleşmedir. Bu sürecin sınırlarını tek bir faktör değil, diller, âdetler, gelenekler, rol tanımları gibi çok sayıda olgusal edinim belirler. Bu süreç daha ziyade çocukluk döneminde gerçekleşir.²⁴¹ Kültürleşme iki veya daha çok kültürün birbiriyle ilişkiye geçmesiyle yaşanır. Bu tür ilişkilerde bir toplumdan diğerine bazı maddî ve manevî kültür unsurları geçer. Bilhassa modernleşme sürecine girdirilen toplumlarda kültür değişmesi veya kültürleşme en temelli olaydır. Bu durumda olan toplumlarda eski kültürle yeni kültürün çatışması esaslı bir problem meydana getirdiği için onları adlandırmak da güçleşir. Bizde kültür ve uygarlık ayırışı bundan ileri gelir.²⁴² Kültürleşmede karşılıklı etkileşime giren her iki kültür de bu etkileşimde bir şekilde değişime uğrar. Günümüzde daha ziyade kitle iletişim araçlarıyla yaşanan kültürleşme, masumane bir kültür yayılışı değil, diğer ülke veya ülkeleri baskı altına almaya yönelik bir araca dönüşmesiyle daha ziyade bir kültür emperyalizmidir.²⁴³ Kültür emperyalizminde, bir ülke kendi kültürünü, sömürdüğü ülkeye aşlamaya çalışır ki modernleşme de bu nedenle bir kültür

238 Türkdoğan, *Kültür, Değişme ve Toplumsal Çözümle*: 63-5; Chirot, *How Societies Change*: 14-5

239 Kongar, *Kültür Üzerine*, 33.

240 Kültürel yayılma konusunda geniş bilgi için bakınız. Derek H. Alderman, "Cultural Change and Diffusion: Geographic Patterns, Social Processes and Contact Zones", (Ed.) Joseph P. Stoltman, *21st Century Geography: A Reference Handbook*, (London:Sage Publications, 2012): 123-133.

241 Mucchielli, *Zihniyetler*, 40; Alderman, *Cultural Change and Diffusion*, 132.

242 Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 187.

243 Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*: 263-4.

değişmesidir. Kültürlenme (inculturation) adı verilen bu olayla sömüren ülke, kendi değerlerini, inançlarını, kurallarını, sanat, edebiyat ve düşün yapıtlarını da ihraç eder.²⁴⁴ Kültürleşme, daha dar çerçevede birbiriyle etkileşim içerisindeki grupları da ortaya çıkan değişim bütünü de ifade eder. daha geniş perspektifte kültürel değişimi tanımlar. Kültürleşme her zaman bir sentezle yani kültürlenmeyle neticelenmez, kültürlenememenin transkültürasyon -geçiş dönemi kültürü-, asimilasyon -bir kültürün başka bir kültür içinde eritilmesi-, kültür şoku, zenginlik ve yoksulluk kültürleri gibi değişik şekilleri vardır.²⁴⁵ Bir milleti diğerinden ayırt edilebilmesine imkân veren değer hükümlerinden ahlâk anlayışına, dinden zihniyette, örf ve adetlerden sosyal normlara çok sayıda olguyu içeren manevî kültürün yıpratılması, kültür emperyalizmin kapsamı içinde yer alır. Bu yıpratılma alıştırmaya ve telkin süreçleriyle gerçekleşir. Alıştırma sürecini, telkin süreci izler. Alıştırma safhasında hedef alınan kültürün yıpratılması, alenen olmasa da dil üzerinden veya liderler ya da tarihi kişilikler üzerinden dolaylı yollardan gidilerek gerçekleştirilir. Telkin safhasında kültür, artık vasıtalı yollarla değil, alenî olarak doğrudan doğruya ortadan kaldırılmaya girişilir.²⁴⁶

Yenilikle başlayan kültür değişimi, yeniliğin toplumsal yapıya uygulanmasıyla kabul aşamasına geçer. Bu aşamada en önemli rolü değişmeyi benimseyen liderler oynar. Öğrenme mekanizmasının temelini de bireyin üyesi olduğu topluma ait modelin taklidi oluşturur. Yeniliği temsil eden bireyin bir statüye sahip olup olmaması bilhassa önemlidir. Toplum, genellikle tanınmış ve belli bir statüye sahip bireylerin öncülüğünü yaptığı değişimleri daha kolay kabul eder. Kültür değişiminin üçüncü aşamasını tamamlama oluşturur. Herhangi bir yeniliğin diğer kültür öğelerini düzenlemesi zaman aldığı için yeniliğin kabulüyle tamamlayıcı düzen arasında belli bir sürenin geçmesi gerekir. Bu durum Ogburn tarafından “kültürel gecikme”²⁴⁷ kavramıyla açıklanır. Maddî kültür ya da ekonomik yapı, manevî kültürden daha hızlı değişim gösterebilir. Yeni teknik ve ekonomik imkânların sağlayacağı yarar üzerinde odaklanıldığından gerçekleşecek değişim, genelde olumsuz tepkilere yol açmaz. Toplumsal yapı, aralarında işlevsel bağlar ve karşılıklı bağımlılık bulunan ve birbirini tamamlayan parçalardan oluşan bir bütündür ve toplumun bütün parçaları ya da kurumları arasında uyum sağlanabildiği sürece toplumsal dengeden söz edilebilir. Bunun göz ardı edilmesiyle maddî kültür alanında gerçekleşen değişimlerin toplumun diğer kurumlarını ya da değer sistemini etkileyebileceği düşünülmez ve bu alanda gerçekleşecek değişimlere olumsuz yaklaşılmaz hatta büyük bir arzu ve istekle talep edilir. Her ne kadar dünyada tam denge içinde olan bir toplumun varlığı düşünülmesinde de toplumun maddî ve manevî kültürleri arasındaki değişim hızındaki farklılıkların kültürel gecikmeye, uyumsuzluğa ve dengesizliğe neden olacağı da son derece açıktır. Her toplumsal yapı bir şekilde bir dengesizlik barındırır da toplumlara canlılık kazandıracak farklı kurumlar arasındaki dengesizliğin uyum yönündeki hareketliliğidir.

Grupların hayatını edinme -yayıma ve korunma- savunma olmak üzere iki sosyo-pskolojik mekanizma yönlendirir. Grubun toplumsal değerlerinin zarar uğrayacağı anlaşıldığında bu

244 Kongar, *Kültür Üzerine*: 28-9.

245 Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”,17; Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*: 264-5.

246 Erkal, *Sosyoloji*, 145.

247 William F. Ogburn, “Cultural Lag as Theory”, *Sociology and Social Research*, (167-174), (January-February,1957), 167.

mekanizmalar etkinleştirilir. Toplumun değerlerine zarar verileceği, grubun inançlarının değer yitirmesi, alaya alınması, diğer grupların eylem ve yargıları neticesinde başarısızlığa uğraması durumunda ortaya çıkar. Kültürüne ve kimliğine yönelik değersizleştirme karşısında savunmacı ve saldırgan tavır gösterebilir, tepkisel bir duyumsamazlığa sığınarak etkinliklerin çoğundan vaz geçilir, egemen grubun sırtından geçinilir. Duyumsamazlık, elden hiçbir şey gelmez psikolojisinde bilinçaltına ve içe atma mekanizması, her şeyin eleştiriye tabi tutulduğu saldırgan ret mekanizmasıyla birleşir.²⁴⁸

İnançlar, kolektif ve duygusal katılımlarla sabitleşir. Kültürel düzey itibariyle düşük seviyeli toplumlarda düşünceye ortak inanışların yerleşmesinde ilk çerçeveyi gerçek dışı idoller, heyecan oranı yüksek törenler ve bir takım adetler aslı rol oynarlar. Hitler'in Alman kitleleri nazizme çekmesinde, şarkı ve marşların söylendiği toplantılar, meşalelerin aydınlattığı tören alayları ve düzenlenen gösteriler, önemli rol oynar. Bunların Hitler'in daha konuşmasına başlamadan kolektif düzeyde oluşturduğu histerik etkilenirlik hali, arkasından gelecek emir ve buyruklarını içeren söylevin, kitlenin psişizmine bütünüyle nüfuz etmesini temin edecek atmosferi oluşturur. Zorla kültürleştirme ve toplumsal bütünleşme ilişkisi kendini gösterir. Bu birbiriyle ilişki içinde olan farklı gruplarda ortaya çıkan kültürel değişimi ifade eden kültürleşme değil, zorla kültürel değişimdir. Zorla kültürel değişim, egemen bir grubun, tabii bir gruba kabul ettirdiği sosyo-kültürel ve ekonomik gelişmelerin tamamını içerir. Kendi kültürel norm ve değerlerine sahip olan halk arasında yeni bir inancı ya da ideolojiyi yerleştirme çabası, toplumsal yapının kültür bileşeninde yoğunlaşan zora dayalı bir kültürel değişimi tanımlar.²⁴⁹

Kültür; “günlük faaliyetlerimiz sırasında sürekli bir şekilde yeniden üretilen, bireylerin aktif bir biçimde etkileşim içinde olduğu bir anlamlar, değerler, semboller ve ritüeller bütünüdür.” Dolayısıyla kültürün değişime karşı koyma gücü yüksektir. Fakat tanım da dikkate alındığında bireylerin bu bütünle girdiği etkileşimin aktifliği ve bunu özgürce kullanma yetisi dikkate alındığında ne derece kırılgan bir yapı olduğu da fark edilebilir.²⁵⁰ Her nesil, devraldığı değerleri genişletebileceği gibi başka kültür veya kültürlerin etkisinde kalmak sûretiyle kültürünü yozlaştırabilir. Yozlaşan kültürle sadece değerler değil, bu değerlere bağlı toplum bile varlığını kaybedebilir. Yönetici sınıflar, kültürel değerleri ve gelenekleri, egemen ideolojileri doğrultusunda yeniden biçimlendirir, yeni forma bürünen değer ve gelenekler, yönetilen kitleye sunulur.

Kültürün koruyuculuk, gelişme ve yenileme olarak iki işlevi vardır. Bu iki işlev aslında birbiriyle iç içedir ve birbirlerini tamamlar. Sürekli değişim, düzensizlik ve istikrarsızlık anlamına gelir. Değişikliklerin de kökleşmesi, yaşaması ve gelişmesi gerekir.²⁵¹ Bir kültürün değişen koşullarda varlığını idame ettirebilmesi, varlığını muhafaza edebilmesi hayatın açık ve gizli vechelerini aynı anda birleştiren, anlam şemalarını ve anlamlandırma uygulamalarını yeni koşullarda yeni şekillerde üretebilmesine bağlıdır.

248 Mucchielli, *Zihniyetler*: 84-5.

249 Mucchielli, *Zihniyetler*: 81-5.

250 Talip Küçükcan, *Toplumun Kültür Politikaları ve Medyanın Kültürel Süreçlere Etki Algısı Araştırması*, (Ankara: Seta, 2011), 29.

251 Erkal, *Sosyoloji*, 138.

E. DİN-TOPLUMSAL DEĞİŞİM İLİŞKİSİ

Din, insanlık tarihi boyunca, insanoğlunun karşılaştığı en büyük realitedir. Bu realiteyi kendisine konu edinen, bu konuyu araştırma ve incelemeyi hedefleyen her disiplin, "Din nedir?" sorusuyla başlar, kendi bilgi alanı çerçevesinde dine yaklaşımları ortaya koyacak bir din tanımı yapar. Yapılan bu tanımlar arasında bazı benzerlikler olsa da çok önemli, hatta uzlaşmaz farklılıklar da bulunur. Temelde din, sosyologlar tarafından fonksiyon bildiren terimlerle tanımlanır. Din sosyolojisinin araştırma konusu, insanların dine dayalı sosyal davranışdır. Dolayısıyla din sosyolojisi, dinle, toplumsal işlevleri bakımından daha çok ilgilidir. Formel tanımlar diye de adlandırılabilen işlevsel tanımlarda, din, esasta ne olduğuyla değil, ne yaptığıyla, fert ve toplum hayatında gördüğü işlevlerle tanımlanır.²⁵² Örneğin Luckmann'a göre din, bireyin toplumsal varlık haline gelmesi, toplumda bütünleşmenin ve düzenin temin edilmesinin varlık şartıdır.²⁵³ İslâm'a göre din, Allah'ın peygamberler vasıtasıyla insanlara gönderdiği, insanları hem dünya hem de ahirette saadet ve selamete eriştirecek inanç ve ibadetlerden teşekkül etmiş hem bir yol, hem kurumlar hem de bütüncül bir hayat tarzıdır. Dinin temel işlevi, Mutlak Varlık'a göre insanın konumunu tanımlamaktır. Bu tanım insanın zihniyet, tutum ve davranışlarını da açığa çıkarır ki dinin insanlar için bir hayat nizamı olduğunu gösterir. Din, insanın doğumuyla birlikte var olan bir olgudur. Bununla birlikte insan onu içinde yaşadığı toplumdan edinir. Toplum, kişiyi kendi geleneksel dini üzerinde korumaya çalışır.

Din-değişim ilişkisi, her şeyden önce dinlerin bilhassa ele alınan dinin mahiyeti, insan ve toplum anlayışı, bu bağlamda din-birey ve din-toplum ilişkisi, dini kuralların hayatın siyaset, ekonomi ve sosyo-kültürel boyutlarıyla ilişki düzeyi, bu ilişkinin öz, içerik form ve gaye itibarıyla anlamı üzerinde odaklanmayı gerektirir. Dinin genelde sosyal değişimle daha özelden de moderniteyle ve sekülerleşmeyle ilişkisi, değişmeye nasıl yön vereceği ya da ondan ne derece etkileneyeceği, dinin evrensel geçerliliğiyle doğrudan ilgilidir. Genelde din, özelden İslâm dini, insan düşüncesi, eylemi ve davranışları için referans kaynağı oluşturur, birey ve toplum hayatında inşa ettiği zihniyet ve hayat tarzıyla bireysel, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî alanların her birine meşrûiyet temin eder, düzenler ve denetler. Neredeyse her din, inşa ettiği zihniyet ve ortaya koyduğu dünya görüşüyle gerek sosyal gerekse de siyasal alanda meşrûiyet elde etme ve bu alanları yönlendirme talebindedir. Din toplum ilişkisi, toplumun ilişkiye girdiği dinin ilkeleri ve öğretilerine dayanır. Din de bu ilke ve öğretiler çerçevesinde inşa ettiği sosyal yapıda görünür. Her toplum, ilişkiye girdiği dinden normlarını alır, dinin ilke ve öğretileri çerçevesinde kendine özgü yapıyı inşa eder.

Dinle sosyal yapı arasındaki ilişkinin değişim olgusu üzerinden analizi, dinin rolünü toplumsal değişimde nedensel ve etkisel boyutuyla ortaya koymayı kaçınılmaz kılar. Sosyal düşünce ekollerinin ideolojik ve felsefî arka zemin çeşitliliği dikkate alındığında din-toplum ilişkisinin çok sayıda görünümüyle karşı karşıya gelinir. Bu farklılıkta din, toplum ve değişim tanımlaması özellikle belirleyicidir. Dinî inanç ve uygulamaların niteliği, devrimi gerçekleştirecek gücü ve karakterleri

252 Yasin Aktay, M. Emin Köktas, *Din Sosyolojisi*, (Ankara: Vadi Yay.,1998), 17.

253 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, (London:Macmillan:1967), 12.

elinde bulunduran önderlerin varlığı, dinin toplumla ilişkisi, dinî üyeliğin toplumsal statüsü, değişimde alternatif yolların varlığı ve dinin kurumsal yapısı, din ve toplumsal değişme arasındaki ilişkiyi etkileyen unsurlardır.²⁵⁴ Sosyal bilimlerde din ve toplumsal değişim sorunuyla ilgili farklı yaklaşımları aşağıdaki şekilde kategorileştirmeye tâbi tutarak analiz edeceğiz.

1. Değişimin Kaynağı Olarak Din

İlk kategoride dinin sosyo-kültürel değişimdeki rolünü, değişim nedeni oluşuyla ele alacak dinin değer sistemi ve öğretileriyle toplumda değişimin aslî belirleyicisi olması üzerinde duracağız. Bu kategoride din, oluşturduğu zihniyet, kültür ve dünya görüşüyle sosyal, politik ve ekonomik kurumlarda makro tarihsel değişimlerin bir nedenidir. Din, değişimde nedensel belirleyiciliğiyle herhangi bir sosyo-kültürel formun teşekkülünde veya yeniden yapılanmasında kaynak oluşuyla değişimin aslî motor gücünü oluşturur. Genelde ilâhî dinlerin özelde de İslâmiyet'in ortaya çıktığı toplumlarda sosyal değişmeye kaynaklık etmesi, bu çerçevede ele alınabilir. Vahyî dinlerin ortaya çıktıkları toplumlarda mevcut toplum yapısından tamamen farklı bir toplum anlayışını hayata geçirmeleri devrimci karakteriyle ilgilidir. Hayatı bütünüyle kuşatan ilkeleri ve değerleriyle ilahi dinler, doğdukları toplumu tevhid ilkesi üzerinde bina edilen inanç sistemi çerçevesinde topyekûn dönüştürmenin ve yenibaştan yapılandırmanın aktörü olmuşlardır.

Peygamberin tebliğiyle başlayan vahyin ışığında zihniyet inşası, kendine özgü kurumlarıyla yeni bir toplumsal sistemle genişleyerek hayatın her alanının bu zihniyete göre teşekkülü gerçekleşir. Peygamberlerin getirdiği değişim daveti, her türlü, zihniyet, ideoloji ve dünya görüşünün değişim metodundan farklılığıyla münhasır niteliğe sahiptir. Mevcut yapılanmanın değişiminde peygamberler, halklarını tevhidî bir hayat tarzına ulaştırabilmek gaye ve sorumluluğunda ilâhî normları, stratejilerin temeli kılarak değişimin gerçekleşmesine ön ayak olmuşlardır. İslâm'ın vahiy döneminde de Peygamber'in güçlü şahsiyeti, tevhit ekseninde topyekûn değişimin gerçekleşmesinde yapıcı bir rol oynamış, tevhit merkezli bir medeniyet ortaya çıkmış ve tarihin gidişatı değişmiştir. Peygamberin görevi, aldığı vahyi nakletmekten ibaret olsa da vahyin muhtevisiyatını hayat tarzına dönüştürecek, insan hayatının her alanında uygulamaya koyacak ilk kişi kendisidir. Vahyin muhtevisiyatı Peygamber'den tabiat olaylarına ve insanların hayatına müdahale etmesini ve mevcut olanı tevhit temelinde dönüştürmesini bildirir. (Kur'an,91:7-10). Peygamber de görevi nedeniyle hayata dair özel ve kamusal ayırımına gitmeden hayatın özel boyutundan hukukî, siyasî ve askerî her boyutunu kuşatan peygamberlik vizyonunda ibadethanede imamlık, cephede komutanlık, devletin yönetiminde siyasî lider olarak Arap kabilelerini birleştirip dünya tarihine canlı bir müdahale için harekete geçirir.²⁵⁵ Kendisine gelen vahyi insanlara tebliğinde Hz. Peygamber, vahyin ışığında yeni bir zihniyet, yeni bir dünya görüşü oluşturmak suretiyle yeni toplum inşa eder. Başlangıçtan itibaren hızlı ve yoğun bir değişim ve dönüşüm süreci yaşayan bu toplum, etkileşime geçtiği her medeniyet ve kültürden daha da güçlenerek çıktığı gibi kendine özgü, orijinal bir medeniyet de ortaya çıkarır.

254 Ian Thompson, *Odadaki Sosyoloji*, çev. B.Zakir Çoban, (İstanbul: Birey Eğitim Yay, 2004): 62-68.

255 İsmail R. Faruki, *Tevhid*, 4. bsk, çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı, (İstanbul: İnsan Yay., 2006): 48-9.

Dinin sosyal değişimdeki rolünü telkin ettiği değerler bağlamında ele alan Weber'e göre bu değişim süreci ve dinî uyanış için Peygamber gibi nder bir kişi kaçınlmazdır. nder yabancılaşmayla gerçekleşen ve geleneksel referans gruplarını zayıflatan sınırları ortadan kaldırır. Öncelikle kişilerin benlik duygusuna güven kaynağı, destek noktası oluşturur. O, tevhide dayalı dünya görüşüyle insanları bütüncül, entegre olmuş bir yapılanmada bir araya getirir ve derinden hissedilen adaletsizliği, kötü gidishi, mevcut dinî ve sosyo-politik yapılanmada mustazaf kesimin uğradığı haksızlığı açıkça ifade eder ve onların değişim arzularını meşrûlaştırır. Söylem ve eylemleriyle toplumda net bir duruş sergiler ve mücadele eder. İnanan insanları etkili şekilde harekete geçirebilmek için dinî idealleri yeniden düzenler. Kişilerin hayatlarını anlam ve normların yeni entegre sistemiyle düzene koymaya çalışır. Lider yeryüzünün hakikate yönelimi için bir belirleyicidir. Bireylerin, grupların ve kurumların kültürel, sosyal ve politik organizasyonların radikal şekilde dönüştürülmesi ancak bir liderin öncülüğünde gerçekleşebilir.²⁵⁶

Peygamberlerin misyon ve risaletlerinin özünü, temeli şirke dayalı insanların değerlendirilmelerinde mal, nesep, toplumsal konum ve maddi gücü mihenk taşı kılan toplumsal farklılıkları yıkmak ve ortadan kaldırmak oluşturur. Gaye takvâ kelimesinin temsil ettiği en üstün sâlih amel üzerine kurulu insanî ölçütlerde eşitliğin temin edilmesi, zulüm ve adaletsizliğin ortadan kaldırılmasıdır.²⁵⁷ Diğer bir ifadeyle insanın yeryüzünde bahşedilen nimetlerden, fizikî ve sosyal çevreden mümkün olan en üstü düzeyde istifade edebilmesidir. Nimetlerin âdil kullanılması ve blşlmesidir. İnanî ilişkilerin hak ve adalet temelinde geliştirilmesidir. Dolayısıyla böyle bir hareketi başlatan, hem belirli bir hegemonya altında ezilen ve ızdırap çeken insanlara hem de bu hegemonyayla kendi üstün kurumlarını muhafazaya çalışan kesimleri aslî insanî konumlarını iade ettirmeye yönelik bir uygulamadır. En z ifadeyle değişimde vahyî dinler, tevhit ve adaleti temel alır. Tevhidi ve adaleti yeryüzünde inşayla ilâhî rızaya ulaşma gayesinde çatışma ve rekabeti esas alan beşerî ideolojilerin dünyevî iktidar, rant ele geçirme ve bu sûretle diğer insanlar üzerinde hâkim olma amacından ayrılır. Tamamen niceliksel ekonomik büyümenin tersine İslâm'ın insanî gelişim ilkesi, ilâhî iradeyi gerekleştirmedir ki bu teknik, ekonomik, siyasî ve kültürel koşulları, imkânları geliştirmek için elde edilen bütün araçların insanlığın hizmetine sokulmasını gerektirir.²⁵⁸

İslâm, tevhit merkezli ve beşer fitrat eksenli bir değişim öngörür. İslâm, toplumsal ilke ve yasaların kendiliğindenlik esasını kabul etmez, toplumların karşılaştığı ve muhatap olduğu olay/olguların kendi tercih ve kararları doğrultusunda şekilleneceğini vurgular. Bu sorumluluk, bizzat insanların kendisine yani topluma aittir. Vahyî ğretiyle Peygamber, inanan ruhları, bağlananları şekillendirmekle kalmaz. Onlara kazandırdığı derûnî bir ruh ve mkemmел nitelikleri içeren karakterle her birinde mesûliyet, cesaret ve inisiyatif alma duygusu ve kabiliyeti geliştirir. Toplumun her bir yesi, en iyiye yönelen süreci bilfiil hayata geçirmek için harekete geçirilir. Mekke dönemindeki ilk yapılanmada iman kardeşliği esas alınır, ne sınıf ne de statü farklılığına imkân tanınır. Resl'e bağlılık ve getirdiği mesaja itaat üzerinde şekillenir (Kur'an,34:50): İlâhî mesaja tâbi müslümanlar,

256 Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 67.

257 Muhammed Fadlallah, *İslâmî Harekette Hikmet*, ev. İslâm zkan, (İstanbul: Ekin Yay., 2002): 24,27.

258 Roger Garaudy, "İslâmî Alternatif", *Kur'an ve ağımız*, (İstanbul: Pınar Yay.,2010): 87-8.

aynılıklarını tevhidî ilkeler üzerinde bina ederler. İslâmî kimliklerini Peygamberin şahsında vahiyle kurdukları bağlantıda, Vahiy-Önder bütünleşmesinde vahye ve birlikteliklerine besledikleri aidiyetleriyle belirginleştirirler (Kur'an,7:157) Peygamberler ilk irtibatlarını, kendini temiz kalmayı seçmiş/seçecek bireylerle gerçekleştirir. Bu süreçte tevhidî zihniyet üzerine örnek ve temiz insan modelinde müslümanlar yetiştirilir. Bu yeni insan tipi, "İnanan İnsan" (Mü'min) veya "Müslüman" diye isimlendirilmiş olup hâl ve hareketleriyle diğer insan tiplerinden ayrılır.²⁵⁹

Nebiler, toplumları ahlâk taleplerini karşılayacak söylemle ortaya çıkmaz ve toplumların ahlâk dışılığını tamir etme misyonunu yüklenmezler. Çünkü toplumsal ahlâksızlığın aslî kaynağı şirktir. Bu tür söylem, ahlâksızlığın başıboş bırakılması, yahut ahlâksızlık karşısında duyulan acizlik değildir. Ahlâk dışılığa çözümün aslî kaynağı tevhitir. Değişimde aslî gaye, tevhidin hâkim olması ve şirkin ortadan kaldırılmasıdır. Zulm ve adaletsizlik temelden ancak böyle giderilir. İmanın bizzat kendisi yönelişinde ahlâkın yansımasıdır. Resuller toplumsal tefessühün kaynağı, düşünsel relativizmi iptal eden beyanlarıyla relativizmin sunduğu sosyal, siyasal, ekonomik fırsatları tehdit eder, bireye iman ettiğinde bunu gizleme ve sadece kalpte yaşama imkânı vermez.

Peygamberin davetine itirazda bulunanlar, daha ziyade o toplumun ileri gelenleri, zenginlerdir. Toplum içinde ayrımcılığa maruz kalan ve marjinalleştirilen gruplar, haklarını koruma ve genişletme amacıyla değişimi yönlendirmede öncülüğü üstlenir. Ancak böylesine bir hareketin başlaması, zengin kesimin güçsüzler üzerinde gelişigüzel uyguladıkları baskılardan dolayı onurlu bir hayat sürdüremeyen kişilerde somutlaşan maddî ihtiyaç alanıyla sınırlı değildir. Asıl mesele insan iradesini felç eden, kendisine güç veren bir baskı aracı olarak her türlü zaaf unsurunu kuşatan güç unsurunu içerir. Dolayısıyla böyle bir hareketi başlatan hem belirli bir hegemonya altında ezilen ve ızdırap çeken insanlara hem de bu hegemonyayla kendi üstün kurumlarını muhafazaya çalışan kesimleri aslî insanî konumlarını iade ettirmeye yönelik bir uygulamadır.

İslâm dininin gerek ilk ortaya çıktığı koşullarda mevcut yapılanma karşısında müslümanların Peygamber'in önderliğinde gösterdiği devrimci tavır gerekse de tarihin farklı dönemlerinde farklı mekânlarda İslâm'ın ilke ve öğretilerini yerleştirme adına farklı devrimci önderlerin liderliğinde mevcut yapılanma karşısında sergiledikleri direniş ve duruş, sosyal değişimde dinin potansiyel olarak kendinde mevcut gücün farklı örneklerde görünümünde tezâhürüdür. Peygamber'in önderliğinde yirmi üç yıl gibi bir süreçte Medine'de inşa edilen sosyal yapı, dinin sosyal değişimdeki aslî faktör oluşunu örneklendirir. Arap toplumunda putperest yapılanmayla insanlığın tevhidî yapılanmanın dışında yöneldiği zulüm ve haksızlık ortamı, Önder'in tevhidî çağrısında hak ve bâtil mücadelesinde başlayan yapılanma, devlet ve kurumlarıyla, kültür ve medeniyet teşekkülüyle sınırlarını giderek genişleten ve insanlığı tevhit merkezinde kardeş bağıyla birleştiren mekanizmaya çevrilir. Önderin kişiliğinin ayrılıkları ortadan kaldıran gücü, ölümünün hemen akabinde değerlerin içselleştirilmeyen noktalarında başlayan ayrılmayla kendini somut gerçekliğiyle hissettirir.

Hristiyanlığın toplumsal yapıya etkisiyle ilgili iki önemli çalışma öne çıkar. Bu çalışmalardan ilki Edward Gibbons'un Hristiyanlığın etkisi altında Roma İmparatorluğunun çöküşünü analiz ettiği

259 Mâlik Bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, 4,98-9.

The History of the Decline and Fall of the Roman Empire adlı eseridir. Daha etkili bir çalışmaysa Weber'in *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* adlı eseridir.

2. Dinin Değişimi Engellemesi

İkinci kategoride din-toplum ilişkisi, din toplumsal değişime engel görülerek sosyal bir formun o toplumdaki dinin etkisi gibi okunan iki farklı yaklaşımda ele alınabilir. Bu kategoride din, geleneksel değerlerin muhafaza edilmesinin nedenini oluşturur. Gerek işlevselci yaklaşım gerekse de çatışmacı yaklaşım, dinin değişimi engelleme rolü üzerinde hem fikirdir. Ne var ki dinin değişim üzerindeki bu engelleyici niteliği, işlevselcilik yaklaşımında toplumsal dengenin sürdürülmesindeki işlevi ve katkısı nedeniyle olumlu değerlendirilirken; Marx'ın öncülüğünde çatışmacı yaklaşımda dinin değişimdeki rolü, olumsuz boyutuyla yansıtılır. Din, sosyal dayanışma aracı olmanın ötesinde sosyal kontrol ve sömürge aracı olarak yorumlanır.

2.1. Sosyal Dayanışmayı Teminde, Muhafazakâr Bir Güç Olarak Din

İşlevcilikte dinin değer birliğinde odaklı sosyal istikrara katkısı, toplumsal bütünleşme rolüyle ön plâna çıkar. *Elementary Forms of Religious Life* adlı eserinde Durkheim, dinin ritüel işlevini toplumun birey üyeleri üzerinde ahlâkî üstünlüğünü onaylamak suretiyle sosyal dayanışmayı muhafaza etme şeklinde belirtir.²⁶⁰ Durkheim, dinin değer ve inançlarıyla kolektif bilinci güçlendirici, sosyal dayanışmayı teşvik edici rolünde sapkın davranışları ve sosyal değişmeyi engelleyici işlevinde odaklanır. Sosyal dayanışmayı teminde din, muhafazakâr bir güç olarak hareket eder. Bu işlevin yerine getirilememesi, yeni fikirlerin ortaya çıkması ve sosyal bütünleşmenin bozulmasıyla neticelenir.

2.2. Sosyal Değişmede İdeolojik Engel

Din, Marks'ın çatışma kuramında sadece değişime karşıtlığında muhafazakâr karakteriyle değil, aynı zamanda bir sömürü aracı olarak ideolojik işleviyle açıklama bulur. Marks'a göre din, insanlara yanılmalı mutluluk hissi veren bir afyondur ancak böyle bir yanılmanın ortadan kaldırılması Feurbach'ın düşündüğü gibi dinî eleştiriden değil, böylesi yanılmalara neden olan sosyo-ekonomik düzenin ortadan kaldırılmasını gerektirir. Kalpsiz ve insanlık dışı görünümüyle akıldışı ve haksız bir toplum düzeninin değişmesi, ancak sınıf farklılıklarının sonunu getirecek komünist toplum düzeniyle gerçekleşecektir. Marks, dini, ideolojinin bir biçimi olarak ele alır, dinin işlevlerini de ideolojinin işlevleriyle özleştirir. Çünkü din, adaletsiz koşulları maskeleyen, asıl gerçekliği gizleyerek bir tür yanılma ile mevcut koşulları meşrûlaştırır. Dini, sistemin dayandığı temel yapıyı gizlemeye hizmet eden ideoloji olarak ele alan Marks'a göre din, insanları değişime geçirmez. Bu nedenle egemen gruplar güçlerini devam ettirir. Din, egemen sınıf tarafından konularını haklılaştırmak için kullanılır. Kiliseler ve yönetici sınıf, karşılıklı birbirlerini güçlendirirler. Dünyanın Tanrı iradesiyle şekillendiği, bu nedenle değişmez olduğu iddiasında din, toplumdaki sömürü ilişkilerini maskeler ve meşrûlaştırır. Öte dünyaya yönelik vaatleriyle insanları her türlü zulüm, kötülük ve sömürü karşısında tahammül tercihinde devrimden uzaklaştırır ve insanı kendine yabancılaştırır. Basit toplumlarda insanların dünyayı açıklamak için başvurduğu din ve Tanrı,

260 Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, (İstanbul: Eskiye Yay., 2005), 27.

tarihsel süreç içerisinde statükonun meşrûiyetini temin işleviyle varlığını devam ettirir. Bu bağlamda din, mevcut sınıf ideolojisinin ve yanlış bilincin temelini teşkil eder. Sadece sınıf farklılıklarının ortadan kalktığı komünist toplumda dini üreten koşullar ortadan kalkacağı için din de ortadan kalkabilecektir.²⁶¹

Marks, dinin sınıf dayanışmasının aslı kaynağını teşkil ettiğini iddia eder. Bu iddiasını bir dönemin sınıf analizine dayandırır. Bu analizde ideoloji şekillerini maddî yani ekonomik koşulların nasıl belirlediğini ortaya koyar. Hâkim sınıfın yönetilenler üzerinde denetiminde bir aracı ve afyon olarak aldatma aracı oluşu, üretici ilişkilerle ideolojik form arasında kurumsal bir aracı olmanın dışında ele alınır. Burada konuyu bir dönem veya bir toplumda hâkim olan ideoloji veya baskın dünya görüşünün ilerisine taşıyarak oradaki sınıf bölünmeleri ve sınıf çatışmalarına dikkat çeker. Ona göre her sınıf, kendi çıkarlarına dayalı farklı ideolojiye sahiptir. Diğer bir ifadeyle bir dönemin hâkim ideolojisi ya da dünya görüşünden ziyade her sınıf kendi sınıf çıkarlarını ifade eden farklı bir ideolojiye sahip olduğunu öne sürer. Bu bağlamda din, toplumsal afyon olarak toplumsal bütünleşmenin temelini oluşturma dışında sınıf dayanışmasına aslı kaynak işleviyle öne çıkarılır.²⁶²

3. Döngüsel Değişim

Diğer bir kategori, dinî değişimin döngüsel ya da devirsel modeliyle ifade edilebilir. Döngüsel model, toplumdaki değişme ve gelişmeyi devrî süreç içerisinde açıklar. Döngüsel modelin en eski versiyonu 14. yüzyıl Arap tarihçisi ve sosyal bilimlerin öncüsü İbn Haldun tarafından ileri sürülür. Sorokin de değişimin dönüşümsel bir yol izleyeceğine inanır. Sosyal olayların sebep ve neticelerini ortaya koymanın yetersizliği ve iç dinamizminin ortaya konulması gerekliliğinde sosyo-kültürel dinamikler üzerinde odaklanan Sorokin, devrî değişimin uzun veya kısa süreli ritimler hâlinde gerçekleştiğini öne sürer.

İbn-i Haldun'un döngüsel modeline göre her şehir uygarlığının belli bir süreden ve gelişmeden sonra çözülme sürecine girmesi kaçınılmazdır. Her devletin geçirmek zorunda olduğu bu tarihsel süreç, kişilerin iradesini dışarıda bırakan bir toplumsal yasadır.²⁶³ Şehir hayatını yıkıma sürükleyen öncelikle kendi iç nitelikleridir. Bu nitelikler devletin kuruluşundan yıkılışına kadar geçirdiği her dönemin farklılaşan hâl ve ahlâkıyla görünüm alır.²⁶⁴ Göçebelikten yerleşik kültüre, yoksunluktan refah ve lüks hayata, şan ve şeref ortaklığından bütün şerefin tek bir kişiye aidiyetinde diğerlerinin gayretsizlik ve tembelliğine ve neticede haysiyetli bir hayattan onur kırıcı bir bağımlılığa doğru yaşanan değişim, sosyal bağlılığı, dayanışma ruhunu sona erdirir. Yerleşik hayatla artan refah ve bolluk, âdet ve alışkanlıkları değiştirerek ihtiyaçları ve zevk düşkünlüğünü artırır. Gelirler giderleri karşılayamaz hâle gelir. Yönetenler, ceza olarak çoğunun mal ve mülküne el koyar. Halkın zayıflığı yönetimin de zayıflamasına yol açar. Ayrıca hanedânın kurulması ve yöneticinin otoritesini meşrû hâle getirmesi sonrasında yöneticinin yönetim üzerinde mutlak iktidar gayesinde kendisine destek veren

261 Karl Marx, *Early Writings*, (London: Penguin, 1975), 331, 349,357-9, 388-9,393-7;429-430; Bkz. Karl Marx ve F. Engels, *Din Üzerine*. Çev K. Güvenç,(Ankara: Sol Yay.,1995).

262 Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory, A Materialist Perspective*, (London: Sage Publignions, 1991), 80.

263 İbn Haldun, *Mukaddime*, c: I, 422-436-5

264 İbn Haldun, *Mukaddime*, c: I, 444-7

kabilenin güç kazanmasını engelleme girişimleriyle asabiyet bağları giderek zayıflar.²⁶⁵ Şehir hayatının arzuları ve ihtiyaçları güdüleyen refah ve bolluğu, yöneten yönetilen ilişkisinin bozulan doğası, asabiyeenin sosyal dayanışma ve bağlılık işlevlerini ortadan kaldırır.

İbn-i Haldun'un döngüsel yaklaşımı, Batı düşüncesinde 19.yüzyıldan itibaren ağırlık kazanan organizmacı yaklaşımla karşılaştırılır. Bu yaklaşım, toplumu daha ziyade yapısal açıdan ele alma ve ilerlemeci anlayışı benimsemeleriyle farklılaştırılır. Toplumların da canlılar gibi doğduklarını, geliştiklerini ve sonunda da öldüklerini öne süren Spengler'in toplum anlayışı, İbn-i Haldun'a daha yakın bulunur. İbn-i Haldun'un sosyal ve siyasî olguları açıklarken doğal nedenlere başvurusu Montesquieu'yla örtüştürülür.²⁶⁶

Döngüsel değişim modelinin daha sınırlı çalışmasının batı toplumlarında görünürlüğüne de dikkat çekilir. Kilise-mezhep teorisi, mezhebî bölünmeleri izleyen kilise gelişim döngüsü için verimli tarihsel kanıt oluşturur.²⁶⁷ Stark ve Iannaccone²⁶⁸ tarafından sonraki zamanlarda ileri sürülen teoriyle tez üzerinde tartışmalar yoğunlaşır. Buna göre dinin kamusal ifadesi devlet tarafından tekelleştirildiğinde inananların dine karşı kayıtsızlığı artar ve dinî uygulamaya eğilim azalır. Kamusal dinî canlılıkta ortaya çıkan düşüş, sekülerleşme göstergesi kabul edilir. Bu tezin savunucularına göre dinî hayat, gerçekte ortadan kaybolmaz yeraltına çekilir ve illegal biçimlere bürünür. Bu durum; dinin, devlet tekelinde olmadığı, bunun yerine rakip inançların açık piyasasının var olduğu durumlarla tezat teşkil eder. Dinî kurumlar, bu koşullarda ürünlerini şevkle teşvik eder ve kamusal dine katılım canlanır. Teoriye göre, dinî değişim, zaman içerisinde dinî piyasanın değişimine göre dalgalanmalar gösterecektir. İnanç çağları, inançsızlık çağlarına alternatiftir. Dinî sembolizmin ve dinî organizasyonların hâkim olduğu süreçler, sembolizmin önemsiz ve kuruluşların sallantıda olduğu süreçlere; kabul edilen tek bir kilisenin gidişi belirlediği süreçler, dinî çoğulculuğun ve çok sayıda tarikatın yaygın olduğu süreçlere alternatif teşkil eder. Bainbridge'e göre sekülerizm dinî uyanışı, dinî uyanış da yeni bir seküler eğilimi harekete geçirmesinde de döngüsel temâyül gözlenir.²⁶⁹

4. Evrimsel Değişim

Diğer bir yaklaşım, dünya çapında ve uzun bir süreçte yaşanan dinin evrimsel değişimidir. Bellah'a göre, din; insan deneyimlerini bilişsel ve duygusal biçimlendiren sembolik bir formdur. İnsan sorun çözme çabalarının başarısız kaldığı noktada ne yapacağı ve ne düşüneceği konusunda dinin rehberliğine başvurur. Bu bağlamda insanın sorunlarına çözüm işleviyle ön plâna çıkan din, sorunların çözüme kavuşturulabildiği veya böyle algılandığı durumlarda işlevini yitirir ya da farklılaşır. Modernleşme sürecinde insanın çevrenin hâkimiyetinden kurtulması oranında dinin işlevinin de

265 İbn Haldun, *Mukaddime*, c: I, 433-5

266 S. Farid Alatas, "İbn Haldun ve İslam Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru" (123-136), (çev. Tahsin Özcan). *İslam Araştırmaları Dergisi*, S.16, (2006): 128-9.

267 Roger Finke ve Rodney Stark, *The Churching of America 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, (USA: Rutgers University Press, 1992): 1-22

268 Rodney Stark and Laurence R. Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe", *JSSR*, Vol.33.No.3,(Sem.1994):230-252; Laurance R.Iannaccone, "The Consequences of Religious Market Structure, Adam Smith and the Economics of Religion", *Rationality and Society*, Vol. 3; (1991): 2-8; L.R. Iannaccone, "Religious Market and Economics of Religion", *Social Compass*, Vol.39, No.1,(1991): 123-131.

269 Robert W. Hefner, "Introduction: World Building and the Rationality of Conversion", (Ed.).Robert W.Hefner, *Conversion to Christianity*, (California, University of California Press, 1993): 7-14, 28-31.

farklılaşacağını kabul eder. Bellah, dinleri evrimsel bir yapılandırmada ilkel, arkaik, tarihsel, ilk modern ve modern dinler olarak beş kategoriye yerleştirir. Dinî evrim, diğer toplumsal alanlardaki değişmelerin (bunlar genel sosyo-kültürel evrim sürecini belirler) çeşitli boyutlarıyla ilişki içindedir. Din, modern toplumda varlığını idame ettirebilmesi için ya kendi içinde gerekli dönüşümü gerçekleştirmeli ya da yerini bunu gerçekleştirecek ideolojilere terk etmelidir.²⁷⁰

5. Dinin Tehditkâr Eğilim Karşısında Muhalif Duruşu

Din-sosyal değişme ilişkisini, bu kategoride modern dünya görüşü ve hayat tarzına reaksiyon olarak ortaya çıkan dinî hareketlerle ele alacağız. Her din, ontolojik, epistemolojik ve etik ilkeleriyle diğerlerinden ayrılır ve farklılığını siyasette, ekonomide, gündelik hayat tarzında ve diğer alanlarda dışa yansımalarıyla ortaya koyar. İlke düzeyinde sunulan model, toplumsal hayatta var etme, pratiğe dökmeye oluşur. Her din, her dünya görüşü ve her hayat tarzı, varlığına yönelik tehditkâr eğilim karşısında bir bakıma nefsi müdafaa olarak muhalif duruş sergiler. Değişim karşısında toplumların ve toplulukların duruşu aynı değildir. Değişimin baskıyla gerçekleştirilme çabası, direnişle karşılık bulabilir. Direnişin gücü, grup içi dinamiklere bağlıdır. Toplumda bir grup, sosyal değişim sürecinde gücünü ve yetkisini gasp edilmiş algıladığında direnişe başvurabilir.²⁷¹ Her çağda muhalif hareketlerin en önemli kaynağı din olmuştur. Her din, ortaya koyduğu dünya görüşüyle gerek sosyal gerekse de siyasal alanda meşrûiyet elde etme ve bu alanları yönlendirme gayesi taşır. Bütün dinler için geçerli bir olgu olan bu gaye, modernleşmenin Batı'da Aydınlanma projesi bağlamında getirdiği dünya görüşüyle bir mücadeleyi de kaçınılmaz kılar. Din, insanlık tarihinde her toplumda her zaman varlığını muhafaza ederek insanların yaşadıkları toplumda ve dünyada ortaya çıkan olaylar ve meselelerle ilgili harekete geçmelerinin, tavır alıp tutum takınmalarının kaynağını oluşturur.²⁷² Din genel anlamıyla insanın içinde yaşadığı kültürün şekillenmesinde, dünyevî olgularda, insanların dünyayı algılamalarında ve bu çevreye verdikleri reaksiyonlarda belirleyicidir.²⁷³

5. 1. Modernitenin Seküler Dünya Görüşüne Reaksiyonu: Fundamentalizm

Her din, içinde aşırı radikal gruplardan en modern olanlara kadar yayılan düşünce tayfi barındırır (geleneksel, reformist ve modern). Fundamentalizm, 20. yüzyılın başlarında Amerikan protestan çevrelerinde liberal Hristiyan din öğretisini reddederek Hristiyan yapı taşları olan değerlere geri dönmeyi amaçlayan akımdır. Modern hayatın değerlerinin çoğunu reddeden bu akım, İncil'in rehberliğinde Tanrı merkezli bir toplum inşa etmeye ve havariler dönemindeki komün hayatı yeniden oluşturmaya girişir.²⁷⁴ Yeni Dinî Hareketlerin yükselişinde ortak sosyolojik açıklama, bunların hızlı sosyal değişimin neden olduğu güçlü kültürel değişim, maneviyat arayışı ve kimlik krizine bir cevap oluşlarıdır. Yine de bu açıklama, kolaylıkla test edilemeyeceği belirtilerek bütünüyle yeterli

270 Robert N. Bellah, *İnsan Evriminde Din*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2017); Alev Erkilet, *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları*, (Ankara: Hece Yay. 2007): 67-82.

271 Ted G. Jelen ve Clyde Wilcox, "Religion: The One, the Few, and the Many." (Ed.), Ted Gerard Jelen and Clyde Wilcox, *Religion and Politics in Comparative Perspective*, (Cambridge: Cambridge University Press. 2002), 1.

272 Yünni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1990), 224.

273 Giddens, *Sosyoloji*, 462.

274 Thomas S.J. Michel, "Laisizme Katolik Bir Bakış", çev. Deniz Şengeç, *Laiklik, Yaz. S.1. Cogito*, (1994), 105.

görülmez.²⁷⁵ Herhangi bir ulus ya da dinle sınırlı olmayan bu hareketlerin dünya üzerindeki yaygın karakteri, modernitenin ve küreselleşmenin getirilerini yeniden değerlendirmeye yol açar.

Küng'e göre, fundamentalizmle etiketlenen yeni dinî hareketler, dünya dinlerinin dünyayı olduğu gibi kabul etmek yerine onu değiştirme ve ona etki etmede devam edegelen potansiyellerinin kanıtıdır. Hefner'e göre tek tanrılı dinlerde öte dünya inancı, ideal aşkın alanın varlığına inanç, insanları necât arayışında tecdide sevkeder. Bu dünya, aşkın ideal ışığında yeniden değerlendirilir. İdeal vizyonlarının işlenmesi, direniş ve yenilik için baskı oluşturur. Vahyî dinlerin potansiyel etkileri, zamanın uzun sürecinde örtük olmasına rağmen yeni tarihsel koşullar uyanış lehine olduğunda dünyayı yeniden oluşturma kapasitesine sahiptir.²⁷⁶ Bu tür reaksiyon dünya dinlerinin hepsinde ortaya çıkar, ancak monoteist dünya dinleri diğerlerine nispetle reaksiyona daha eğilimlidir.²⁷⁷ Grew, dinî inançlara bağlı insanların mücadele etme, fedakârlık etme ve şehâdete yürüme bakımından yüksek motive edici güçlere sahip olduklarını ve bunun 20. yüzyılda da değişmediğini kaydeder.²⁷⁸

Fundamentalistlerin antiseküler duruşunun önceliğini kabul eden Manzoor, çağımızın gerçek çatışmasının Batı'yla Doğu medeniyetleri arasında olmaktan ziyade seküler ve fundemantalist kamplaşma arasında, her bir medeniyet içinde dinî dünya görüşüne karşıt olanla onu doğrulayan arasında olduğunu savunur.²⁷⁹ Fundamentalizm sekülerizmin yaygın işgaline karşı radikal bir reaksiyondur.²⁸⁰ Sekülerizmle tehdit edilen geleneksel din, modern araç ve metodları kullanarak sosyal ve politik güç merkezlerinde liberal ve seküler egemenliği hedefleyen güçlerle pasif tarzdan aktif tarza geçerek mücadele eder.²⁸¹ Stark ve Bainbridge'e göre sekülerleşme, kendi kendini sınırlayan bir süreçtir. O yeni dinî reaksiyonları harekete geçirir.²⁸²

Fundamentalizm, modern dönemde ortaya çıkmış olsa da yeni bir şey olduğu reddedilir, onun kültürel değişime engel olmak için harekete geçen geleneksel dinin uyanışı olduğu savunulur. Caplan'a göre o modern bir harekettir, çağdaş gelişmelere ihtiyatî bir tepkidir. O, eskinin yeniden dönüşü değil, modern tehditlere bir reaksiyondur. Dolayısıyla kültür, siyaset ve güç ilişkilerinde modern gelişmelerle bağlantılıdır.²⁸³ Berger, modernizmin insanların inanç ve değerlerinde oluşturduğu şüphenin, insanların çoğunun tahammül edemeyeceği noktaya ulaşması nedeniyle şüpheyi giderip kesinlik temin edebilen her hareketin, mücadeleye girişebileceğini belirtir. Bütün fundamentalistlerin sekülerizmin ortak eleştirisine sahip olduğunu belirten Berger, aşkından yoksun seküler dünyanın saldırıya açık, sığ ve yoksunlaştırılmış bir dünya olacağını ifade eder.²⁸⁴ Dinin

275 Peter B. Clarke, *The Encyclopedia of New Religious Movements*, (London-Newyork. Routledge:2006), x.

276 Zeydan, *The Resurgence of Religion*, 65.

277 Hans Küng, *Christianity: The Religious Situation of Our Times*, (London: SCM Pres, 1995), 642.

278 Raymond Grew, "On Seeking the Cultural Context of Fundamentalism" (Ed.), Marty & Appleby, *Religion, Ethnicity, and Self-Identity*, (Hanover: University Press of New England, 1997), 20.

279 Parvez Manzoor, "The Conflict Between the Transcendence Affirming and the Transcendence Negating World Views", http://hoggar.org/wp-content/uploads/2007/11/islam-and-modernity_1_manzoor.pdf.

280 Gabriel A. Almond, & Emmanuel Sivan, & R.Scott Appleby. "Fundamentalism: Genus and Species" (Ed.), Martin E. Marty, & R.Scott Appleby, *Fundamentalisms Comprehended*, (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 405.

281 Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 69.

282 Eileen Barker, "New Religious Movements: Yet Another Great Awakening?" (Ed.) Phillip E. Hammond, *The Sacred in a Secular Age*, (Berkeley: University of California Pres, 1985), 45.

283 Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 71.

284 Peter L. Berger. "The Desecularization of the World: A Global Overview", (Ed.) Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, (Washington: Ethics and Public Policy, Center, 1999), 12.

canlanması, sekülerizmin entelektüel ve akademik değerlendirmelerinde yavaş da olsa bir değişim başlatır, bilim ve teknoloji alanında modernitenin başarıları kabul edilirken onun materyalist özü hakkında sorular yükselir. Din ve ahlâkî alanda yıkıcı sonuçları, global ekonomik eşitsizlikler, uluslar arası çatışmalar, aile ve topluluğun parçalanması üzerinde durulur. Sekülerizmi çatışma üreten ideoloji olarak tanımlayan Keane, çatışmanın üç kaynağına ışık tutar: Artan sekülerleşme dinin tehdit edildiğini fark eden inanan insanlar arasında artan asabiyete neden olur, toplumu ve politikayı yeniden dinî kılmak için mümkün bütün araçları yeniden organize ederek ve faydalanarak tepki verir. İkincisi, 20. yüzyılın sonunda bilimin kompleks dünyamızı açıklamada yetersizliğine yönelik artan haberdarlık, kainatta güç ve otoriteyi bazı kontrol edicilerin kabulü, tanrı olmadığında güç alanında politikaların en korkunç uygulamalarla sonuçlandırılmasının giderek fark edilmesi; sonucusu sekülerizmin hayatın tahribatını ve sivil özgürlüklerinin inkarını kurumsallaştırma eğilimi.²⁸⁵

Susan Harding'e göre, modernizm, dini öteki kılar, kısmen onlar üzerindeki otoritesini pekiştirmek için geçmişe ait olanı temsil ettiklerini ileri sürer. Modernizmin alternatif dünya görüşlerini radikal, aşırı, köktenci şekilde kavramsallaştırması, aslında modernist söylemdeki bir iktidar işlemidir. Fundamentalist, modernlikten ayrı, hatta ona karşıt bir tarihsel nesne, bir kültürel öteki, şeklinde ortaya çıkar. Modernlik, doğa ötesi inançla inançsızlık, düz anlamayla [literal] eleştirel, gericiyle ilerici, yobazla hoşgörülü arasındaki karşıtlıkların oluşturduğu zincirde her zaman pozitif terimdir. Modernizm, bu tasavvur sayesinde hem tarihsel meşrûyetini hem de tarih anlayışını diğer bütün medeniyetlerden ve dünya görüşlerinden üstün, tarafsız bir norm hâline getirir. Dinî siyaseti modernin karşıtı olarak temsil etmek bir iktidar işlemidir çünkü aralarındaki içsel ilişkiyi gizler. Harding, fundamentalizmi modernist söylemin bir icadı, onun tarihinin bir parçası görür.²⁸⁶

Luckmann'a göre, yeni dinî hareketler, modern hayat koşullarının yol açtığı bireyselliğe bütüncül bir yanıttır. Yeniçağın yüksek şekilde öznelleşmiş formlarının yayılmasını destekleyen koşullar bütüncül tercihin ivmesini artırır. Kurumsal alanların özerkleşmesi- kitle kültürünün çoğulculuğu, dünya görüşlerinin genişleyen piyasası- modern toplumları karakterize eden genel koşullardır ve onların tipik sosyal psikolojik çevrelerini belirler. Bu koşullara bütüncül yanıtlardan biri fundamentalistlerdir. Toplumda din için modern düzenleme -öznelleşme-, aşkınlığın evrensel insan tecrübeleri ve anlamlı hayat arayışına direnen olası genel zorunlu dinî sosyal modellerin yokluğuyla nitelenir. Bireyler ve belirli sınırlı koşullar altında gruplar, prensipte açık piyasada mevcut modellerden herhangi birini kabul edebilir ve onu kendileri için zorunlu kılarlar.²⁸⁷ Voll, İslâmî bağlamda fundamentalizmi temel ilkeleri yeniden açıklama ve yeniden açıklanan ilkelere göre toplumu yeniden şekillendirme çabasıyla tanımlar. Batılılaşmayı seçen İslâm ülkelerinde İslâmiyet'in alternatif bir medeniyet oluşturabileceği iddiasıyla ortaya çıktığına yer verir.²⁸⁸

285 Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 64.

286 Susan Harding, "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other," *Sosyal Research*, Vol. 58, No.2, (Summer 1991): 374, 392.

287 Thomas Luckmann, "The Religion Situation in Europe, the Background to Contemporary Conversions", (252-258), *Social Compass*, Vol.46.No.3, (September.1999), 256.

288 John O. Voll. "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan," (Ed.), Marty&Appleby, *Fundamentalisms Observed*, (Chicago: University of Chicago Pres, 1991), 347.

Talâl Asad, yeni dinî hareketlerin, düşünürleri modernliği yeniden düşünmeye zorlaması gerektiğini belirtir. Batı üniversitelerinde yer alan ilim sahiplerinin bu hareketleri ele alıp analiz etmesine rağmen, varsayımlarının modernitenin niteliklerini sorgulamaya engel oluşturduğuna dikkat çeker. Asad, bu hareketlerin "gerici" veya "yeni bir icad" olarak değerlendirilmesinin Batı modernliğinin bütün çağdaş gelişmelerin değerlendirileceği tek standart değil, aynı zamanda her gelenek için tek gerçek yörünge olarak ileri sürülmesinin yanlışlığına yer verir.²⁸⁹

Cox'a göre ulus devletin zayıflığına bağlı dinin çağdaş uyanışı, ahlâkî ve dinî değerleri içermeye kamusal alanın yeniden tanımlanması yolunu açar.²⁹⁰ Fundamentalizmin ortaya çıkma nedenlerinin açıklanmasında 20.yüzyılda ulusçuluk, faşizm ve komünizm gibi diğer seküler kitle hareketlerinin yükselişinde başvurulan politik, sosyal, ekonomik unsurlar da vurgulanır. Bu tür hareketler sadece dinî bir canlanmadan ibaret değildir. Daha ziyade yeni bir toplum düzeni için çabalamaktadırlar. Seküler rejimlerin başarısız politikalarından destek alır ve seküler ulus devletin yol açtığı sorunlar ortaya konur. Dinî ilkelere dayalı hukuk, siyaset, toplum ve ekonomiyi içeren kapsamlı bir sistemle, mevcut yapıların yerini alacak bir kültür için mücadele edilir. Fundamentalist örgütlerin özellikle kırsal alanlarda etkisi, devlet politikalarının ideolojik başarısızlığıyla bağlantılandırılır.²⁹¹ Bruce'a göre, fundamentalizm dindar insanların istenmeyen değişime verdikleri cevaptır. Bruce, İslâmî fundamentalizmini ortaya çıkaran çok sayıda faktöre dikkat çeker: Osmanlı Devleti'nin dağılmasıyla ortaya çıkan devletlerin çoğunda, değişimin hızlı ve kaotik oluşu, değişimin pozitif yanlarının dağıtılmasındaki eşitsizlik, değişimin, geleneksel sosyal düzeni bozması ve karşılanamayan ekonomik refah beklentilerini yükseltmesi, gelişmekte olan birçok ülkede yüksek eğitimdeki artış, ekonominin istihdam edebileceğinden daha fazla eleman üretmesiyle hayal kırıklığına uğrayanların günah keçisi araması, sık sık hükümet değişimi yaşanması, yenilikçi yöneticilerin önce geleneksel ekonomik, politik ve dinî seçkinlere yabancılaşması, ardından otoriterleşerek nüfusun ilerici unsurlarını yabancılaştırması, İsrail devletinin varlığı, yerel dinlerin batı karşıtı duyarlılığın temelini oluşturması.²⁹² Fundamentalist hareketlerin dinî doğalarının göz ardı edilmesinde gerçekleşen bu açıklamalar kısmen doğru olmakla birlikte krizlerin ortaya çıkışı sadece sosyal ve ekonomik değil, dinî ve ahlâkî faktörlere dayalı olduğu belirtilir. Dinî köktendincilik birçok tarzda bağlılarının diniyle nominal şekilde etkilense de kendini çevreleyen kültürün ortasında zor durumdaki yabancılaşma duygusuyla karakterize edilen modern bir fenomendir. Weber'in karizmatik lider anlayışı kullanılarak derin yabancılaşma krizinin ve dinî gelenekleri modern koşullara en uygun şekilde yeniden düzenleyen karizmatik kişilerin ortaya çıkmasıyla manevî, sosyal, politik ve ekonomik karmaşanın birlikteliğinden ortaya çıktığı ileri sürülür. Dekmejian, krizin sosyo-ekonomik boyutunu inkâr etmeyerek manevî krizi-kimlik, kültür ve meşrûiyet krizini içeren -otoritenin ahlâki temelinin

289 Talal Asad, "Varieties of Secularism: A Colloquium (10.May. 2007).

290 Harvey Cox. "Citizens and Believers: Always Strangers?" 452-457, akt. Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 110.

291 Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 121.

292 Steve Bruce, *Fundamentalism*, (Cambridge: Polity Press, 2008): 40-67.

erozyonu- daha kapsamlı bir görüş üzerinde durur.²⁹³ Greeley, dinin mevcut koşullarda varlığını, direnişini, insanlığın nihâî anlam sistemine fitrî ve sürekli ihtiyacında temellendirir.²⁹⁴

İlk kez 20. yüzyılın son döneminde ortaya çıkmış olmasalar da soğuk savaş dönemi sonrasında uygulamaya konan yenedünya düzeniyle gündeme yerleşen yeni dinî hareketler, birtakım insanlara dinî duygularını ifade etmek için anlamlı yollar temin ettiği gözardı edilemez. Bunların toplumlara göre, yeni bir hamleyi mi yeni bir ilgiyi mi yoksa yeni bir gelişmeyi mi temsil ettiği nereden bakıldığına göre değişir. Fakat bu hareketler, her türlü değişmeye karşı dinin bir direnç noktası olarak görülmesiyle ilgili olduğunu gösterir.

5. 2. Muhâlif Hareketler ve İslâmcılık

İslâm tarihi, uzun bir uyanış ve tecdit geleneğine sahiptir. İslâm, hükümlerinin toplumdan uzaklaştırılmasının söz konusu olduğu bütün zaman ve mekânlarda muhâlif hareketlere kaynaklık etmiştir. Bu hareketler Mısır'dan Hint alt kıtasına, Tunus'tan Cezayir'e, Türkiye'den Kafkaslara kadar İslâm dünyasının değişik bölgelerinde boy vermiştir. Zaman ve mekâna göre farklı biçimler almış olsa da Kur'an ve Sünnet temelinde, ortak bir değer sistemi çerçevesinde çeşitlenmiştir. İslâm tarihi boyunca ortaya çıkmış sayısız muhâlefet ekolü mevcuttur. Her ihyâ hareketi, dışarıdan (17.yy.da Moğollar ve 19. yy.da Batı ve modernlik gibi) ve içeriden (hurâfeler, cehâlet, tefrika .) müslüman toplumlara tehdit eden bozulmalara, yozlaşmalara, sapmalara karşı İslâm'ı savunma, yeniden idrâklere sunma ve onu temsil ederek canlılığını tarih içinde yaşatma çabasıyla bir muhâlif hareket olarak tezâhür eder. bu hareket, soyut bir analiz meselesi olmadığı gibi müslümanların inançlarıyla çatışan toplumsal olaylar karşısında durumu elleriyle, dilleriyle düzeltme sorumluluklarıyla ortaya çıkan düşünce boyutunun yanında eylemsel çabaların oluşturduğu birikimin bütünüdür. Sosyal, kültürel, siyasal, sanatsal boyutlar tek bir gerçekliğin farklı vecheleri olduklarından her parça tek bir bütünü tamamlayıcı parçası olarak birbirlerine eklenir.²⁹⁵ İslâmî hareketlerin en belirgin niteliği, muhâlif tutum ve ulus-devlet sınırını aşan bir ümmet anlayışına sahip olmasıdır. Bir ülkenin çıkarlarıyla ümmeti kollama siyasetinin koordinatları burada kesişir. Ancak İslâmî hareketin muhâlif tavrı, anarşist bir başkaldırı değildir. Bu muhâlefet, suç ortaklığına girmemek, kendi medeniyet tasavvurunu şekillendirmeye, tez olmaya matuf bir durum alış,²⁹⁶ şeklinde okunabilir. İslâmî hareketlerin eyleme geçmesi, zaman ve mekâna göre farklılaşır: Bazı dönem ve toplumlarda varlıkları çekinik kalır, bazı zamanlarda harekete geçebilir. Uyku ve uyanış halleri birbirini takip eder.

Batı'da XVIII. asırda Aydınlanma Felsefesi ve Sanayi Devrimiyle başlayan medeniyet inşası, giderek dünyayı hâkimiyeti altına alma çabasında gelişir. Batı-dışı dünya, 19. yüzyılda moderniteyi istilâları ve sömürgecilikleriyle tanır. Sadece Afrika Değil, Asya, Ortadoğu tamamıyla ele geçirilir, Osmanlı geriletir ve Anadolu'ya çekilmek zorunda bırakılır. Sanayi devrimi sonrası artan Batı

293 "Dünyadaki ekonomik ve sosyal modernleşme süreci, beraberinde insanları eski coğrafi kimliklerinden koparmakta, bu da devletin bir kimlik kaynağı olarak zayıflamasına yol açmaktadır. Buna karşılık din bu boşluğu doldurmakta, dinî uyanış ulusal sınırların ötesine uzanan bir kimlik kazandırmaktadır." Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 117.

294 Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 108.

295 Abul Hasan Nadwi, *İslâm and the World*, (Lahore: Academy of Islamic Research and Publications. 1961); Alev Erkilet, "İslâmcılık ve Kapitalizm Üzerine", *Dünya Bülteni*, (Aynur Erdoğan, 17.9.2008).

<https://www.dunyabulteni.net/islâmcilik-konusmalari/52992/islâmcilik-ve-kapitalizm>.

296 Akif Emre, "İslâmcılığın İddiası", *Yenisafak*, (2003.Subat.27).

sömürgeciliğinden etkilenen İslâm dünyası, 19. yüzyıl boyunca askerî, ekonomik ve siyâsî alanda büyük ölçüde Batı'nın egemenliğine girer. Bu emperyalist yayılım, müslüman halkların çok farklı referans sistemiyle karşılaşmasına ve müslüman toplumlarda kimlik bunalımına yol açar. İslâmî ihyâ ve tecdit çabalarını içeren Tevhidî mücadele çizgisi, 19. yüzyılda Batı yayılcılığına duyulan tepkiyle devam eder. Bu sömürgeci ve emperyalist referanslar sistemine ve bizzat işgale karşı direniş sürecinde oluşmaya başlayan hareketler, oryantalistler tarafından Pan-İslamizm, Said Halim Paşa tarafından İslâmlaşma ve daha sonra da İslâmcılık olarak adlandırılır. İslâmcılık, 20.yüzyılda İslâm toplumlarında ulus devlet yapılanmalarıyla müslüman halklara dayatılan batılı değer ve politikalara karşı yükselen, İslâm'ı, bir medeniyet projesi olarak dayatılan moderniteye karşı yeniden kültürel ve siyasal planda alternatifleştirme çabasındaki hareketi nitelemek ya da suçlamak amacıyla müslümanların kendisinin değil, batıcı, laik ve ulusçu aktörlerin gündeme getirdiği bir kavramdır. Kavramın, resmî ideolojilere muhâlif müslüman kesim tarafından genellikle onaylanması da ayrıştırıcı ve tasnif edici özelliği dolayısıyla²⁹⁷ İslâmcılık, bu sömürgeci ve emperyalist referanslar sistemine ve bizzat işgale karşı direniş sürecinde oluşmaya başlar. İslâm'da muhâlefet geleneğinin varlığına dayanır. "İslâm'ı yeniden hayatta vâir etme mücadelesi," olarak konumlanır. Kendini doğuran etkiden, moderniteden bağımsız değildir. 19. yüzyılda ortaya çıkmış olsa da İslâmî düşüncenin taşıyıcısı İslâmî hareketler, sadece bu yüzyıla sınırlı değildir. 19. yüzyılda ortaya çıkan İslâmî hareket, ilk dönemlerinden farklıdır. İlk dönemde İslâm coğrafyası fütuhla gelişir. Hâkimiyet alanına giren farklı medeniyetlerin unsurlarıyla hesaplaşılır. Batı medeniyetinin siyasal işgali ve bu medeniyetin kendi çerçevelerini empoze etme çabası, medeniyetle hesaplaşmaya dönüşür.²⁹⁸

19. yüzyılda tehditle ortaya çıkan, sömürgecilik ve emperyalizmle batı dışı dünyaya yüzünü gösteren batı'ya karşı bir duruş sergileyen hareketin emeli Kara'ya göre İslâm'ı inançtan ibadete, ahlâktan felsefeye, siyasetten eğitime topyekün bütünlüğünde hayata hâkim kılmak, rasyonel bir metodla İslâm coğrafyasını batı sömürsünden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmaktır.²⁹⁹ Genelde insanların, özelde müslümanların problemlerine dinin içinden irfanî bir tutumla³⁰⁰; İslâmî ilkeleri temel alarak bir çözüm üretmedir.³⁰¹ Batının sömürgeci ve oryantalist politikalarına karşı İslâm'ın yüceltilmesi,³⁰² Şariat'ın hukukun, devletin ve toplumsal hayatın temeli hâline getirilmesi³⁰³; müslüman kimliğinin modern dünyada ve modern dünya tarafından yeniden inşa edilmesi ve farklı bir şekil alarak yeniden güçlendirilmesi³⁰⁴; İslâm'ın yaşayan bir sosyal pratik hâline getirilmesi, tecrit edilmiş toplum imgesi

297 Hamza Türkmen, "İslâmcılığın Tanım Yerine Muhtevası Tartışılmalı", *Haksöz*, 26.8.2012.

<http://www.Timeturk.Com/Tr/2012/08/26/>.

298 Ahmet Davudoğlu "Küreselleşme ve İslâm Dünyası Oturum Müzakereleri", *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı I*, (İstanbul. Mart 1996): 15-16.

299 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, (İstanbul: Kitabevi Yay.1997),16.

300 Ömer Lekesiz, "İslâmcıların Dilemması", *Yeni Şafak* (10. Kasım 2015).

301 Yavuz Yılmaz, "İslâmcılık Öldü Mü?", *Ufkumuz Haber*, (15.2.2016), http://www.Ufkumuz.Com/İslâmcılık_Öldü-Mü.

302 Orhan Türkdoğan, *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı*, (İstanbul: Çamlıca Yay., 2002): 308-9.

303 Serpil Sancar Üşür, *Din Siyaset ve Kadın-İran Devrimi*, (İstanbul: Alan Yay., 1991), 18.

304 Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, (İstanbul: Metis Yay., 2000), 30.

ötesinde seküler uygarlık projesinden tümüyle farklı bir medeniyet projesinin gerçekleştirilmesidir.³⁰⁵ Son vahyî din olarak 600'lü yıllardan itibaren geniş bir coğrafyaya yayılan İslâm, Genç Osmanlılarla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İslâm Dünyası'nın batı karşısındaki gerileyişini durdurmak ve onları yeniden ileri bir konuma getirmek için girişilen çabaların sonucunda siyasal boyuta taşınır ve bir ideoloji olarak İslâmcılık şekillenmeye başlar. Genç Osmanlılarla birlikte, Batı'nın ileri konumu karşısında Osmanlı'nın ve İslâm Dünyası'nın neden gerilediği, nasıl kalkınabileceği, müslümanları birleştirmek için nelerin yapılabileceği, Batı'nın sahip olduğu ve onların kalkınmasını sağlayan değerlere -hürriyet, eşitlik, medeniyet, düşünce özgürlüğü, insan hakları- İslâm'ın sahip olup olmadığı, batı'dan neler alınabileceği gibi sorular sorulur ve yanıtlar geliştirilir.³⁰⁶ Çözüm, dinî, ahlakî, askerî ve kültürel alanda yenilenmeden geçtiği ve bütün bunları başarabilmek için de yeni bir insan inşasına ihtiyaç olduğu kabul edilir. İslâm coğrafyalarından istilacı müstevlilerin atılması, yeni bir zihniyet dönüşümünün gerçekleştirilmesine bağlanır. Batı karşısında yeniden güçlenmenin, batı tekniğini ve değerlerini koşulsuz almaktan geçtiğini ortaya koyan "batılılaşma akımı"na karşılık İslâmcılık akımı; batının ileri bir konuma sahip olmasının temelinde yatan tekniğin ve kurumların aslında çok önceden İslâm'da var olduğu ve bunların unutulması sonucu İslâm'ın ve İslâm Dünyası'nın gerilediğini öne sürer. Batılılaşmaya karşı muhâlif bir duruş ortaya koysa da çağın gerekleri bağlamında işine yarayan batılı kurum ve değerleri almaktan geri durmaz.³⁰⁷ Batı kültürü ve bilimi karşısında savunmacı ve ezik tavır takınılır. İslâm'ın ve onun hâsıl ettiği birikimin batı kültüründen hiç de aşağı kalmadığı, onunla boy ölçüşebileceği, hatta batı kültür ve felsefesine ilişkin kavramların İslâm kültüründe zaten çok önceden mevcut olduğu gösterilmeye çalışılır. İslâmcılığı, İslâm dünyasındaki modernleşme hareketleri ortaya çıkarmış olmakla bazı konularda modernleşme karşıtı fikirlere sahip olsa da esas itibarıyla Batı etkisinde gelişmiş, modern hatta modernist bir düşüncedir. İşte bu noktada İslâmcılığı sadece muhâlefet ve başkaldırı hareketi olarak açıklamak yanlış, en azından eksik olacaktır. Zira İslâmcılık, aynı zamanda bir uyum ve uzlaşma hareketidir. Dönemlere göre biri öne çıkıp diğeri zayıflamıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası şartlarda, Türkiye'de 60 İhtilâlden sonra, İslâmcılık, muhâlefet damarı kuvvetli, dışlayıcı tarafı baskın bir akımdır. Günümüzdeyse sadece Türkiye'de değil, bütün İslâm dünyasında, uyum ve uzlaşma tarafı baskın hâle gelmiştir.³⁰⁸ Çatışmacı ya da uyumcu, her iki halde de İslâm, her şeyden önce modern dünyanın ekseninde oluşan bir yorumlamaya konu edilir. Modernleşmenin, batılılaşma yorumlanmasına karşı çıkar, modern düşüncüyü bütünüyle reddetmek ya da kabul etmek yerine geleneklerin ve dinin modernleşme sürecine eklemlenmesi gerektiğini savunur. Toplumunu bütünüyle değiştirme, hayatın bütün alanlarını -inançtan cinsler arası ilişkilere, özel ve kamusal alandaki sınırlardan bilimsel bilgi ve yönetim prensiplerine, siyasal alandan kültürel alana- İslâmî kurallara göre dönüştürme amacı taşıyan İslâmcılık akımı, aynı zamanda bu akımı

305 Ayşe Saktanber, "Bir Orta Sınıf Ethosunun ve Onun Günlük Pratiğinin Oluşumu: Kentsel Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Canlandırılması", (193-214), (der.).A.Öncü-P. Weyland, *Mekân, Kültür, İktidar*, çev.L.Şimşek-N.Uygun, (İstanbul: İletişim Yay., 2005), 196.

306 Doğan Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiyede İslâmcılık* (İzmir: Dokuz Eylül Yay.1999),17.

307 Evren Haspolat, "Siyasal İslâm ve İslâmcı Kadının Kamusal Alana Katılımı", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, S. 17, (Kış 2006-2007):4-21.

308 İsmail Kara,"Her Müslüman İslâmcı Değildir!", *Star*, (Fadime Özkan, 13 Ağustos 2012) .

destekleyenlerin modern süreçlere aktif katılımını sağlama amacı güder. Bu doğrultuda, modernliğin kültürel kodlarını sorgularken İslâmî tanımları değiştirir, yeni aktörler ve yeni kamusal mekânlar yaratır. İslâm'ın modernleşme için uygun olmayan bir kültür olduğu iddiasına karşı çıkar, Müslüman ülkelerin sadece İslâm'ı işlevselleştirerek modernleşebileceğini savunur ve otantik bir modernleşme yolu arar.³⁰⁹ İslâmcılık, modernliğin ürettiği bir ideolojidir. Bir ideoloji olarak İslâmcılık, modernliğin bir yeniden üretimidir ve temalar modern araçlarla ve modernliğe özgü ilişki biçimleri tekrarlayarak üretilir.³¹⁰ İslâm bir ideolojiye dönüşür. İdeolojinin seküler evreni, hareketin meşrûiyet dayanağını vahiy yerine bilim ve akla kaydırarak değiştirir.³¹¹

Asad'a göre Avrupa'da kutsal (Hristiyanlık), profanla(Aydınlanma) birleştirildiğinde diyalektik sonuç Avrupa toplumunun profanlaşması olur. Deist felsefe, büyük ölçüde mâneviyatı kamusal alandan kaldırır. Dinî otoriteyi, özel alanla sınırlar. Müslüman toplumlarda da modern sağda kutsal ve profanın benzer birleştirilmesi ortaya çıkar. Avrupa sömürgeciliğine ve seküler ulusalcı devletlerin gelişimine tepki olarak ortaya çıkan dinî hareketler, onların profan yaşam dünyalarıyla mücadele için harekete geçer. Modern dünyayla (siyasî, sosyal ve ekonomik olarak) mücadelede dinî hareketler, İslâm'ın kutsal dilini kullanarak modern sosyal ve siyasal organizasyonları meşrûlaştırmaya girişir. Böylece sosyal ve politik açıdan uygulanabilir İslâm söylemi oluşturulur. Seküler modern dünyanın taleplerini karşılamak için İslâm'ın diliyle Avrupa modernitesinin gereklilikleri birleştirilir.³¹²

Tağı al-Dîn al-Nabhâni'ye göre, İslâm toplumları, seküler Avrupa kültürü tarafından ele geçirildiğinde müslümanların büyük çoğunluğu, din ve devlet ayırımına dayanan devlet yönetiminin (demokrasi ve kapitalizmin) inanç dışı sistem olduğunu fark edemediler. Daha da kötüsü müslüman düşünürler de batılı kültürün kökeninin İslâm olduğunu kanıtlamaya girişti, böylece batılı seküler kültürü meşrûlaştırmaya çalıştılar. İslâm'da emir ve yasakların her şeyi, -alımdan satışı, kiralamadan borçlanmaya ticaretin her boyutunu, hukuk ve eğitim sistemini-³¹³ kuşattığını unuttular.

Bir toplumsal hareketin, “parçası olduğu toplumda ya da grupta değişme meydana getirmek ya da bir değişmeyi engellemek üzere süreklilik içinde eylemde bulunan bir insan topluluğu” olduğu dikkate alındığında İslâmî hareketler, İslâmî değer ve hükümlerin sistem dışı bırakılmasıyla ortaya çıkar. Modernleşme süreciyle İslâm'ın değer ve hükümler sistemi, toplumsal yapıların dışına itilir. Askeri modernizasyonla başlayan süreç, zamanla siyaset, ekonomik ve kültürel alanlara yayılır. Bütün hayat alanlarının İslâm'dan arındırılmasının(de-islamization) kişilerde oluşturduğu meşrûiyet krizi, İslâmî hareketleri ortaya çıkarır. İslâmî hareketler, İslâm'ın değer ve hükümlerinin sistem dışı bırakılmasının yarattığı meşrûiyet krizine verilen bir cevaptır. İslâmî değer ve hükümlerin sistem dışına itildiği her zaman ve mekânda farklı formlar halinde ortaya çıkabilir. Elbette bu tür hareketler, değişimi toplumsal düzenin bütününe ya da bir kısmına yönelik talep etmesine, değişimin ani ya da

309 Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, (Ankara: Dipnot Yay.,2005), 32.

310 Yasin Aktay, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, c.6, (İstanbul: İletişim Yay., 2005), 346.

311 Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 102.

312 Talal Asad, “ Varieties of Secularism: A Colloquium (10.May 2007).

313 Zeidan, *The Resurgence of Religion*, 102.

tedricî nasıl olmasını istediklerine, değişimi bireyden topluma ya da toplumdan bireye doğru kabul edişlerine göre radikal ya da ılımlı kategorisine girer, var olan toplum düzenine, zulme, cihada, sağ siyasete, yöneticilere itaat hususuna, laikliğe, İslâm'ın bizzat kendisine, İslâm mesajının evrenselliğine, emperyal siyasetlere ve iktidara yönelik tutumlarına göre farklılık gösterirler.³¹⁴

İslâmi hareketler, modernleşme sürecinde inançları sistem dışı bırakılan halk kitlelerinin sisteme karşı çıkışın somut ifadeleridir.³¹⁵ Batı dışı toplumlarda modernleşme sürecinin tavandan tabana doğru batılılaşmış seçkinleri eliyle ve genelde halk kitlelerinin karşı çıkışlarına rağmen gerçekleştirilmesi, bu hareketlerin eylemlilik kazanmasını da belirler. Devlet, modernleştirici unsur olarak sisteme doğrudan müdahale eder hatta güç kullanarak halkı bastırır, sindirir. Dinin temel hükümlerinin hayattan uzaklaştırılmasının neden olduğu bu tür uygulamaların meşrûluğunun zihinsel sorgulaması, koşulların elverişliliğinde dinî hareketler olarak ifade bulur.

Siyasal İslâm'ın 1950'den itibaren yükselişine dikkat çeken Naim, bu yükselişi seküler ulusal projelerin sömürgeci yönetimlerden bağımsızlık vaatlerinin açık başarısızlıklarıyla ilişkilendirir. Ona göre “yükselen beklentiler çağı”nda kendi toplumlarında ekonomik ve sosyal hareketlilik bakımından imkânların daralması ve politik katılım yoksunluğuyla genç ve eğitilmiş neslin yaşadığı gerilim, seküler ulusalcı liderlerin ve ideolojilerin başarısızlığı, Ortadoğu bağlamında Amerika ve diğer batılı liberal demokrasiler tarafından desteklenen İsrail'in saldırıları, bu tür yükselişin büyük ölçüde nedenleridir. Batıyla ilgili ortak algı, liberal demokrasi ve insan hakları fikrinin güvenilirliğinin zayıflığıdır. Aynı zamanda bu yükselişin, İslâm toplumlarına radikal ateizmle zarar veren marksist ya da sosyalist ideolojilerin Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da terk edilmekte olduğu bir döneme rastlaması da önemlidir.³¹⁶

Bassam Tibi, İslâm dünyasında İslâm'ın siyasallaşmasını, modern seküler ulus-devletin devam edegelen krizine bir cevap ve savunmacı kültürün bir ifadesi olarak okur. Modern dönemde, öncelikle Arap ve Türk milliyetçileri, Avrupalı seküler-ulus-devlet teşekkülünü kabul ettiler ve onu darul-İslâm'a uygulamada dinî otoriteyle devlet gücü arasında ayırma gittiler. 20.yüzyılın ikinci yarısında ulus devlet, kalkınma konusunda vaatlerini gerçekleştirmedi başarılı olamadı. Netice, seküler-ulus devlet teşekkülüne alternatif, politik İslâm'ın artan ivmesi oldu. Tibi'ye göre Siyasî İslâm'ın merkezinde yer alan devlet talebi, alternatif düzen talebi, devam eden krize karşı İslâmî çözümdür. Siyasî İslâm, batıdan gelen mücadeleye bir cevap olarak eşit şekilde bir kültürel fenomenin ifadesi olmadan vazgeçemez. Siyasî İslâm, batı hegemonyasına karşı bir duruş olduğu kadar kültürel moderniteye de bir karşı duruştur. Siyasî İslâm, batıya karşı çok boyutlu bir direniştir.³¹⁷

Garaudy, İslâmcılığın, İslâm âlemindeki ulusçu ve sosyalist projelerin iflası yüzünden ortaya çıkmış nevhûr bir cereyan olarak değerlendirilmesine karşıdır. Ona göre Çin kültür devriminden İslâmcılık'a kadar bütün hareketler, bu sömürgeci entegrizme karşı bir reaksiyoner olarak bağımlılığa

314 Alev Erkilet, “1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*: 682-3 Geniş Bilgi İçin bkz. 682-697

315 Joel Beinin, Joe Stork, “On The Modernity Historical Specificity, and International Context of Political İslâm”, *Political İslâm*, (Ed) J. Beinin & J. Stork. (Berkeley: University of California Pres, 1997), 10.

316 Abdullahi Ahmed A. An-Naim, *İslâm and Secular State*, (England: Harvard University Pres, 2008): 7-9.

317 Bassam Tibi, *İslâm Between Culture and Politics*, (New York: Mcmillan Palgrave, 2005): 2-3.

karşı kendini savunmak ve ithal edilen kimliğe, kültüre karşı koymak, kendi kültür ve kimliğini korumak için doğmuştur.³¹⁸

Michel'e göre, modern Batı medeniyetinin en önemli karakteri seküler oluşudur. Modernizm, aşırı rasyonel tavrıyla belirleyicidir. Seküler modern medeniyetle nasıl mücadele edileceği 20. yüzyılda müslümanların karşı karşıya kaldığı en zor sorunlardan biridir. Modern hayat, çelişkiler yumağıdır. Hayatı kolaylaştırıcı, rahatlık sağlayıcı nitelikleriyle insanları cezbedici niteliklerine rağmen modern hayat, inanca, Tanrı'ya kulluğa karşıtlığıyla inanan insanlar için endişe vericidir. Çünkü modern medeniyetin değer sistemi, inançla çatışma içindedir.³¹⁹ Attas, modernleşme sürecine sokulan İslâmî toplumlar için sorunun ana odağını, diğer alanları da kapsamına alan sekülerleşme sorunu olarak görür. Laiklikle İslâm'ın siyasî alanda varlığını ortadan kaldırma çabaları, İslâm'ın bir muhalefet ve muhafazakar ideolojiye dönüşmesinde ve İslâmî grupların bu politikalarla yabancılaştırılan ve yoksunlaştırılan insanlar için sığınma alanına dönüşmesinde belirleyici olur.³²⁰ Voll'e göre modernleşmenin aslî birimi sekülerizm, 1970'lerden itibaren sorgulanmaya başlanır ve geçerliliğine karşı çıkılır. Batı ve modern tecrübenin postmodern tanımı, bu değişimde önemli rol oynar. 1970'lerin başlarında batı güdümlü radikal sosyalizmin tanınmış figürlerinin başarısızlığına iknâ olunur. Ne İran'da ne de Pakistan'da muhafazakâr modernist rejimler, başarı kaydeder. İslâm dünyasında ithal ideolojilerden ziyade İslâm'ı yeniden referans alan İslâmî geleneğin yeniden değerlendirilmesine yönelik arayış baskın hâle gelir. Bu çabalar modern öncesine dönüş anlamına değil, geleneklerden istifade eden yeni bir postmodern toplum inşası anlamına gelir. Bu inşâ, toplumun kendi dinamiklerinden hareketle bir modernleşme öngörüsüdür. Voll'e göre bu batılılaşmaksızın modernleşme çabasıdır. Son iki asırlık dönemde İslâm toplumları dinamizm içindedir. İran devrimi, 1970'lerdeki küresel İslâmî uyanışın en önemli olayını oluşturur. İslâmî Cumhuriyet, modern ve postmodern dünyada İslâm devleti inşâ etme mücadelesi verir. 1990'ların başlarında en modern alanlarda İslâmî canlanma, en önemli güçlerden biri hâline gelir.³²¹

İslâmî hareketlerin, Cumhuriyet döneminde kitle hareketi olarak gelişimi 1960'ların sonlarından itibarenir.³²² Türkiye, İran ve Afganistan'da totaliter-baskıcı rejimler İslâm'a karşı tasfiye politikalarını "devlet merkezli" yürütürken bu üç ülkenin dışındaki Arap ve İslâm coğrafyası, sömürgecilğe karşı fiili mücadele verir. İslâmcılık bitti denilse de aslında bunu diyenlerin onun bitmesini talep edenler olduğunun altı çizilir.³²³ Kara, bazı İslâmcılıkların tarihî süreçte ömrünü tamamlamış olsa da İslâm dünyasının, müslümanların, bu arada Türkiye'nin bu kadar büyük tehdit ve tehlikelerle, baskı ve şiddetle, soğuk savaş sonrası yeni emperyalizmle karşı karşıya olduğu bir dönemde İslâmcılığın biteceğini düşünmenin kafaları bir tarafa doğru yönlendirmek değilse safdillik

318 Roger Garaudy, "Kavga İslâm İle Batı Arasında Mı?", *Kur'an ve Çağımız*, (Pınar Yay, İstanbul:2010), 120.

319 S.J.Thomas Michel, "Peaceful Movements in The Muslim World", Thomas Banchoff (Ed).*Religious Pluralism, Globalization and World Politics*, (Oxford: Oxford University Pres, 2008), 231.

320 Nakib El Attas, *İslâm ve Laisizm*, çev. Selahatin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yay., 2002), 20.

321 John O. Voll, *İslâm: Continuity and Change in the Modern World*, (Boulder:Westview Press. 1982): 289-293.

322 Elizabeth Özdalga, Haz. Muharem Sevil, *Türk Düşünce Hayatı*, (Ankara: Hece Yay., 2006): 103-112.

323 Selçuk Salih Caydı, "İslâmcılık İflas mı Etti?", *Cumhuriyet* (15.10.2015). Ruşen Çakır, "Konforlu Radikal İslâmcılık Devri Bitti", *Nokta*, (Maaz İbrahimoglu, 29.7.2015); H.Karaman, "İslâmcılık Ölmez", *Yeni Şafak*, (10.7. 2015); Mümtaz'er Türköne, "İslâmcılık Nasıl Bitti", *Zaman* (30.6.2015); Mehmet Metiner, "İslâmcılık Ölmedi, Asıl Sen Öldün", *Star* (9.7.2015) .

olacağını savunur. Zira yakın tarihte İslâmcılığı doğuran şartlar bugün ziyadesiyle ve ağırlaşarak mevcuttur. Her ne kadar hareketin temel kavramlardan biri cihadın bugünkü sönüklüğü aldatıcı olsa da İslâmcılığın yeni bir dindarlık, hayat arayışı ve iddiası yitirilmiş de değildir. İslâmcılığın çözmek istediği sorunlar, iktidara gelip gelmemekle hallolacak düzeyde veya ortadan kalkacak tipte olmadığı gibi daha ziyade felsefidir. Uluslararası sistem ve yerli siyasî odaklar, İslâm meselesini kuşatmak, biçimsizleştirmek, yönlendirmek, tahrik etmek için daha uzun süre çaba sarf edecek görüldüğü dikkate alındığında bunun İslâmî hareketleri, diri ve canlı tutacağı açıktır. İslâmî hareketlerin yükseliş ve düşüşlerinde sadece İslâm ve sadece İslâm dünyasının yerel dinamikleri değil, aynı zamanda uluslararası çevrelerin bu hareketlerle münasebetleri, yönlendirme ve biçimsizleştirme talepleri, bir yere doğru itme politikaları da etkilidir. İslâmî hareketleri günümüzde de canlı ve diri tutan, hem uluslararası sistemin hem de yerli siyasî odakların İslâm meselesini kuşatma, biçimsizleştirme, yönlendirme, tahrik etme çabasıdır.³²⁴ ABD kongresinin uluslar arası hegemonya tarzı uygulamaları buna örnektir. Sekülerizme Amerika'nın dış politikasına yönelik bir planlama olarak bakan Saba Mahmood, ABD Kongresi tarafından kabul edilen Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası çerçevesinde USA politik danışmanları tarafından öngörülen liberal politikalar ve İslâmî reform politikası üzerinde durarak bu tür politikalarla İslâm'ın Batı ülkelerindeki demokrasi için daha güvenli kılınma çabasında İslâm dünyasında seküler dinin teşvik edildiğine yer verir. Mahmood, dinî inanç açısından basit bir özgürlük genişletmesi tarzında asıl önemli gücün özgürlüğü biçimlendirme oluşuna, sekülerizmin bir tür uluslar arası hegemonya şeklinde uygulamaya konulmasına dikkat çeker.³²⁵ 11 Eylül sonrası Amerikan yönetimince gündeme getirilen "İlimli İslâm" projesi, Bush yönetiminin iktidardan gitmesiyle raf ömrünü bitirmiş değildir. Büyük devletlerin stratejik tercihleri, iktidarlara değişmez, sadece iktidarların bu stratejileri uygulama yöntemleri farklılaşır.³²⁶ Bu tür projeler bugüne özgü değildir, Avrupa oryantalizminin ürettiği, kolonyal politikaların uygulandığı tarihten beri mevcuttur. Yeni olan Amerikan kültür endüstrisinin stratejik hedefleri doğrultusunda, çok daha sistematik, sofistike yöntemlerle ve yaygın ölçekte yeniden Amerikan tarzında üretiliyor olmasıdır.³²⁷ Modernleşmenin batı dışı toplumlarda özellikle İslâm toplumlarında neden olduğu meşrûiyet sorunu, çözümsüzlüğünü devam ettirmektedir. Bu nedenle İslâmî hareketler olgusunun Ortadoğu'nun gündeminden çıkışı, bu sorunun halkın rızasını alan bir çözümlerle gerçekleşeceği açıktır.³²⁸

6. Toplumsal Değişimin Dini Dünya Görüşü ve Hayat Tarzını Değiştirmesi: Sekülerleşme

Toplumsal değişimin dinde değişime yol açacağı tezi, belirli bir dinî formu sosyal bir etki olarak algılar. Sekülerleşme tezinin arkasındaki ana fikir de budur. Ayrıca bu kategoride içsel sekülerleşmeye de yer verilecektir. Sosyal ve bireysel dinî tecrübeyi dindışı addedilen sosyo-kültürel alanlardan uzaklaştırıcı güçlere tepkiyle dine referansın geçirdiği değişimde dinî formun koşullara

324 Kara, "Her Müslüman İslâmcı Değildir!" *Star*, (Fadime Özkan, 13 Ağustos 2012).

325 Asad, "Varieties of Secularism: A *Colloquium* (10. May 2007).

326 Akif Emre, "İlimli İslâm'ın Raf Ömrü Bitti mi", *Yeni Şafak*, (4 Kasım 2015).

327 Akif Emre, "Post İslâmcılık Neyimiz Olur", *Yeni Şafak*, (2 Eylül 2015).

328 Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*, 4.bsk., (Ankara: Hece Yay., 2004): 21,23-4.

göre biçimlenmesini vurgulanır. Bu tarz değişim içsel sekülerleşme ya da farklılaşma tarzında ifade edilir. Bu tezin aslı noktasını oluşturması nedeniyle ikinci bölümde ele alınacaktır. Din-toplum ilişkisi dinamik bir ilişkidir. Dinin toplumsal değişimde neden ve etki olarak konumuyla ilgili yukarıdaki yaklaşımlar farklı dünya görüşlerini yansıtır. Bu yaklaşımlarda ortaya konulanlardan hangisinin tam bir netlik ve kesinlik oluşturacağı, dünya görüşünde temel alınan öğretilere göre farklılaşır.

2. BÖLÜM

A. SEKÜLERLEŞME KAVRAMI VE TARİHSEL SÜREÇ

Sosyal bir varlık olan insana ait olanı anlama ve anlatma çabası, kavramlardan hareket etmeyi zorunlu kılar. Kavram, Ferdinand de Saussure'deki gösterilendir. Gösterilen, kavramın anlattığı gerçeğin kendisi değil, gerçek hakkında belli bir bilgidir.¹ Daha doğrusu kavram, bir yol açma yöntemidir. Kavramın değeri, belirli bir sorun hakkında genel ve kuşatıcı yeni bir bakış açısını mümkün kılmasındadır. Kavram, bilinen şeyi sabitleştirip genel çerçevesini belirginleştirmekle kalmaz, yeni bağlantılar için sürekli ufku zorlar.² Tarihi süreçte bu zorlamada çok sayıda bilgi kavrama dâhil olur ya da kavramı terk eder. Kavramın tutarlılığı işleviyle doğru orantılıdır.³ Dünya bize kavramlarla sunulan şeydir, der Winch, kavramlar değiştiklerinde doğayı kavrayış tarzımız ve dolayısıyla dünya da değişir.⁴ Seküler kavramının doğru kavranılması öncelikle batı medeniyetinin özel bağlamı içinde ele alınıp anlaşılmasını zorunlu kılar. Kavramın tarihsel gelişimi, batının Hristiyanlıkla ilişkisinin tarihidir.⁵ Bu kelimenin batı düşüncesinde hızla ilerleyen tarihi, Cox'a göre Kutsal Kitap mesajının yıllar boyunca yanlış anlaşılma ve kullanılma durumunun bir öyküsüdür.⁶

1. Zaman ve Mekân İkilemi

İngilizce seküler(secular) kelimesi Latince "İçinde bulunduğumuz çağ" ve en azından 4. ve 5. yüzyıla kadar "Bir çağın ruhu" fikrinin görünümü olarak "dünya" anlamına gelen saeculum kelimesinden türer. Saeculum Latince "dünya" anlamına gelen iki kelimedenden biridir. Diğeri 'mundus'tur. Ancak iki kelime arasındaki ilişki karmaşıktır. Latince "dünya" anlamına gelen iki kelimenin varlığı Grekçeye zaman ve mekân anlamı farklılığında çevrilerek kullanılır. Saeculum kelimesi şimdi ve çağ anlamlarında zaman ifadesinde Grekçe aeon kelimesine, mekânı ifade eden mundus ise Grekçe evren ya da yaratılmış düzen anlamına gelen kozmos kelimesine çevrilerek kullanılır.⁷ Bu bağlamda kavram zaman ve mekân anlamını içeren potansiyelinde toplum ve medeniyetlerin varlık anlayışına göre kullanıma girer. Zaman ve mekân çağrışımlarını içeren anlamında zaman itibarıyla "şimdi" ve "hazır oluşu" ifade eder. Mekân itibarıyla de "dünyada" veya "dünyevî oluşu" belirtir. "Bu çağ" ve "şimdiki zaman" anlamında bu dünyadaki olaylara atıfta bulunur. Böylece dünyanın belirli bir dönem veya zamandaki ya da çağdaki durumunu gösterir.⁸

1 Roland Barthes, *Çağdaş Söylemler*, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul: Hürriyet Yay., 1990), 162.

2 Nilay Köktürk, *Kültürün Dünyası-Kültür Felsefesine Giriş*, (Ankara: Hece Yay.,2006): 97-98.

3 Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, (İstanbul: Bağlam Yay., 1998): 98-99.

4 Peter Winch, *The Idea of A Social Science and its Relation to Philosophy*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), 15.
Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, (İstanbul: Paradigma Yay., 1992), 82.

5 Graeme Smith, *A Short History of Secularism*, (London, Newyork: I.B.Tauris, 2008), 30.

6 Harvey Cox, *The Secular City*, (New York: The MacMillan Company. 1965), 16.

7 Cox, *The Secular City*, 16; George Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory*, (London: Sage Publications, 2005), 680.

8 S.Nakib Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M.Erol Kılıç, 3. bsk, (İstanbul: İnsan Yay., 2003): 40-1.

Kelime Latince dillerinde şimdi, çağ ve dünya tarzında farklılaşmamış üç semantik anlamını ortaçağ döneminde muhafaza eder. Kavramın “mekân ve zaman çağrışımı, tarihsel olarak Greko-Romen ve Yahudi geleneklerinin Batı Hristiyanlığı içerisinde kaynaşmasından doğan uygulamalardan” oluşur.⁹ Latinedeki zaman ve mekân bakımından bu iki anlamlılık derin teolojik sorunlara yol açar. Bu sorunun kaynağı, hakikatin Grekçe evren ve yaratılmış düzen anlamına gelen mekânsal görüşüyle, Yahudiliğin zamansal görüşü arasındaki farkta yatar. Kısaca grekler varlığı mekânsal, yahudiler ise zamansal ve geçici olarak algılar. Dolayısıyla kavram *şimdi, yüzyıl ve dünya* anlamında zaman ve mekân içeriğiyle varlığın zamansal ve mekânsal algılanma farklılığında yansır. Greklerle yahudiler arasındaki bu gerilim, Hristiyan teolojisinin ortaya çıkışından itibaren sorun olur. Erken Hristiyanlığın hakikati zamansal algısı, Helenistik dünyanın mekânsal kavrayışıyla çatışır. Cox, bu karşıtlığı Yahudi inancının Erken Hristiyanlık aracılığıyla Helenistik dünya üzerinde tesiri olarak “Hakikatin hâkim algılanışının dünyevileştirilmesi,” tarzında ifadelendirir.¹⁰ İlgili fakat farklı semantik zaman anlayışı, kilise yasasından gelir.¹¹ Greklerle yahudiler arasındaki gerilimin çözümü ortaçağa özgü sentezle mekânsal dünyayı daha yüce ya da dinî dünya, tarihin değişen dünyasını daha düşük seküler dünya kabulünde gerçekleştirir.¹² Zaman bakımından daha yüce zamana karşı olağan zaman karşıtlığında geçici ve ebedî ayrımında seküler çağ içindeki insanlar, olağan zaman içine yerleştirilir ve seküler karşıtı olmasa sonsuzluğa daha yakın olabilmek için yönünü sonsuzluğa çevirme olarak ele alınır.¹³ Modern zamanlarda dünyayı tarihsel algılamaya başlamalarıyla dünyanın zamansal yönü üzerinde vurgu daha anlamlı hâle gelir. İbrani varlık görüşünün zamanın ruhuna daha uygun olduğunun düşünülmesi, helenik algılamaya muhalefeti getirir.¹⁴ Gerçekte “seküler” başlangıçtan itibaren belli belirsiz aşağı bir şey, ebedî, dinî dünyaya karşıt, değişen bu dünya anlamında kullanılır. Bu kullanım hakikî, ebedî, değişmez dinî dünyanın geçici seküler dünyaya üstün olduğuna işaret eder.¹⁵ Gerçekliğin din ve seküler alanlar olarak karşıt ayrımı, büyük ölçüde Ortaçağ’da kilise tarafından kabul ettirilir. Bu bağlamda Ortaçağ’da batılı toplumların resmî perspektifi, kendilerini dinî toplum kabulüyle neticelenir.

2. Ortaçağ’da Kilise Yapılanmasında Düzenleme

Dünyanın sekülerizasyonu düşüncesi 19. yüzyıl ortalarındaki Avrupa’ya ait olmakla birlikte seküler tâbiri daha eskilere gider. Sekülerizmin bir kurucu babası olacaksa o da Anaxagoras olmalı denir.¹⁶ Ancak bu gibi kişilerin varlığına rağmen sekülerizmin gerçek tarihi, ilk çağlardan çok sonra başlatılır. Seküler (secularis) terimi, Batıda din savaşlarını sona erdiren 1648 tarihli Vestfalya

9 Jose Casanova, *Public Religions in The Modern World*, (Chicago-London: The University of Chicago Pres, 1994), 212.

10 Cox, *The Secular City*, 16.

11 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 212.

12 Cox, *The Secular City*, 17; Charles Tylor, “Western Secularity”, (Ed.) Craig Calhoun vd., *Rethinking Secularism*, (New York : Oxford University Pres, 2011), 3.

13 Charlos Taylor, *Secular Age*, (Harvard:Belknap Pres: 2007), 54; Tylor, “Western Secularity”: 31-53 .

14 Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*: 40-41.

15 Cox, *The Secular City*, 17.

16 Smith, *A Short History of Secularism*, 21 Ona böyle bir konumu veren öte dünya mitolojisini reddidir.

Anlaşması'ndan önce kutsal ve dünyevî arasındaki ortaçağ hristiyan ayrımının dünyevî yanını ifade eder, manastır dışında kalan din adamlarını niteleyen bir sıfat olarak kullanılır.¹⁷ Latince saecularis'den türetilen secular sıfatının İngilizcede kullanımı 12. yüzyıla tekabül eder.¹⁸ Kilise karşıtı anlamında Latince saeculum kelimesi Fransızca'da manastır düzeninin kuralları dışında kalan din adamlarını tanımlamada seculere sözcüğüyle karşılık bulur.¹⁹ Kilise, din adamlarının manastır dışında çalışma düzenini planlamada seküler terimine başvurur. Kilise yasasına göre rahipler; bir kısmı kendilerini dünyadan(saeculum) çekmede kararlı, mükemmel bir hayata adamayla manastırda din görevliliğini, manastır dışında yaşayanlar seküler rahipler olarak seküler din görevliliğini oluştururlar.²⁰ Bu bağlamda sekülerleşme, din adamlarının yeminden muaf olma sürecine atfedilir.²¹ Sekülerleşme bu ilk ve özel kullanımında çok dar ve müstesna bir anlama sahiptir. Rahibin bir bölgenin ruhani sorumluluğuna geçişini ifade eder ki böylece rahip sekülerleştirilmiş olur. Bu nedenle de manastır dışında görev yapan seküler rahibin mesleği, teknik olarak aynı düzeyde olmasına rağmen manastırda hayat süren rahipten daha az kutsanmış addedilir.²² Bu bağlamda sekülerleşme, birey açısından gerçekte sonuçları itibariyle meşrû bir eyleme tekâbül ettiği düşünülür. Çünkü dünyaya ve günaha dalmak için manastırı terk eden din adamı açısından meşrû bir süreci gösterir.²³ Ebedî zaman anlamında “sonsuz dünya” (“world without end”) ya da “sonsuz kadar ya da ilalebed” (“forever or ever”) resmî hristiyan âyinlerinin sonunda hâlâ var olan ifadeler, Latince secula seculorum tabirlerinin çevirileridir ya da “oranın dışında” dünya (manastır din adamları ve resmi hayatın kuralına göre seküler din adamlarından ayrılan manastır dünyasının dışındaki insanlara hizmet veren kilise din adamları anlamında), Tanrı'yla ilişkileri bozuk bir hayat veya hayat tarzı anlamında kullanım bulur.²⁴ Tylor, bu bağlamda terimi Geçici-Daimî din adamı(Secular-regular clergy) karşıtlığında tanımlar.²⁵ Max Weber, ilk kez dinî alandan seküler alana doğru hareketi, dünyadaki seküler eylemleri göstermek için (calling) çağrı kelimesini kullanarak dinî anlama analogiyle bu bağlamda sekülerleşmeye işaret eder.²⁶

3. Kilisenin Mal ve Mülkiyetine Devlet Tarafından El Konulması

Terimin anlamı gittikçe genişler. Gerçek sürece başvuruyla terim, Protestan Reformu'nu çevreleyen tarihsel süreçte anlaşılabilir. Çünkü terime değişimi açıklama tarzı olarak ilk kez Protestan Reformu ve din savaşları sonrasında kilisenin mal ve mülkiyetine devlet tarafından el konulmasını

17 James A. Beckford, *A Social Theory & Religion*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006),33; Cox, *The Secular City*, 17; Reinhart Koselleck, “Temporal Foreshortening and Acceleration: A Study on Secularization”, *Religion and Politics*, (Ed.) Bernhard Giesen-Daniel Suber, (Leiden:Brill, 2005): 209-10 .

18 Nikki R. Keddie, “Secularism and Its Discontents”, *Deadalus* 132, (Summer 2003): 14-16.

19 John Keane, *The Political Quarterly- Secularism*, (Oxford: Blackwell, 2000), 6.

20 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 212;Jose Casanova, “Secular, Secularization, Secularism”, (Ed.)Craig Calhoun vd., *Rethinking Secularism: 54-55,60*; Cox, *The Secular City*, 17.

21 Beckford, *Social Theory & Religion*, 33.

22 Cox, *The Secular City*, 17.

23 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 212.

24 Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory*, 680.

25 Tylor, *Secular Age*, 54 ; Tylor, “Western Secularity”, 32.

26 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 13.

ifade etmek için başvurulur.²⁷ 1648’de Westfalya Anlaşması Avrupa’da din savaşlarını sona erdirir.²⁸ Bu anlaşma Avrupa tarihinde, özellikle dinî-politik düzenin değişiminde önemli bir dönüşüm noktasıdır.²⁹ Frenchman Longueville, Westphalia Anlaşmasına yol açan görüşmelerinde kavramı kullanıma sokar. Bu görüşmeciler, toprak kayıplarının inkâr ve kabul edilmesi durumunda tazmin edilebilmesi için demirbaş listesine eklenen kiliseye ait belirli toprakların kilisenin mülkiyetinden çıkarılması dolayısıyla bu kelimeye ihtiyaç duyar. Terimin kullanıma sokulması normal karşılanır, zira terim yüzyıllardır sadece seküler olanı kutsal olandan ayırmak için değil aynı zamanda ve özellikle kutsal olana itaat ve bağlılığı sağlamak için kullanılır.³⁰

Batı Hristiyanlığında papa ve imparator ayrımı, din ve seküler ayrımının kurumsal temsili olarak hayatın gerçekliğine taşınır. Belli sorumlulukların dinî otoriteden siyasî otoriteye geçişi, sekülerleşmeyle tanımlanır. Bu kullanım Aydınlanma çağı ve Fransız Devrimi’yle hatta günümüzde katolik kültürel mirasa sahip ülkelerde devam eder.³¹ İyi bilinen örneği 8.Henry’nin yönetimi sırasında manastırların çözülüşüdür. Terimin daha fazla geçerlilik kazanması bu döneme tekâbüle eder ki süreci açıklayan bir tarz olarak kilisenin egemenliğindeki işlevler ve roller yerini seküler alana bırakır.³² Örneğin, Avrupa’da üniversiteler ve okullar büyük ölçüde kilisenin kontrolünü kaybeder. Hastaneler, sosyal tedavi merkezleri, bazı istisnalar dışında kilisenin idaresinden çıkar. Daha önce kilisenin alanı içinde bulunan bu görevler ve roller, devletin ya da özel teşebbüsün yönetimine geçer.³³

Güç ve otoritenin dinî kurumlardan seküler kurumlara aktarılması, kurumsal boyutta, dinin kamu hayatından gittikçe dışlanması anlamında sekülerleşme kelimesinin kullanımında iki nitelik önemlidir: Dinin farklılaşması ve kişiye özgü kılınması.³⁴ Dinin siyaset sahnesinden çekilmesine atfen din devlet işlerinin ayrımı, sanat, eğitim gibi diğer alanların dinden bağımsızlaşarak kendi ilkeleri üzerinde hareket etmesini ifade eder. “Dinin kamusal alandaki kurumsal otoritesinin daralması”, dinin yalnızca kendi müntesipleri üzerinde otoritesini devam ettirebildiği daha özel alana çekilmesiyle

27 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 212; Tylor, “Western Secularity”, 32.

Paul Chambers, *Religion, Secularization and Social Change in Wales*, (Cardiff: University of Wales Press, 2004), 20 ; Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory*, 680; William Edgar, “What’s Left Secularization”, <http://www.ttf.org/index/journal/detail/whats-left-of-secularization/> ; Features, Faiths and Worldviews, Public Square, Society, (Thu 15 Mar 2007); Inger Furseth, “Secularization and The Role of Religion in State Institutions”, (191-202), *Social Compass*, Vol.50, No.2, (2003), 191; Donald E. Smith, *Religion and Political Modernization*, (New Haven:Yale University Pres, 1974), 7.

28 Cox, *The Secular City*, 17; Göran Larsson, Yusuf al-Qaradawi and Tariq Ramadan, “On Secularization: Differences and Similarities”, (Ed.) Gabriele Marranci, *Muslim Societies and the Challenge of Secularization:An Interdisciplinary Approach*, (Singapore: Springer, 2010), 48.

29 Michael Pellivert, *Still God’s Continent? Reflections on the Place of Religion in Shaping a Common European Identity, The European Forum at the Hebrew University* (2008), 8. <http://www.ef.huji.ac.il/publications/pellivert.pdf>; Craig Calhoun, “Secularism, Citizenship and The Public Sphere”, (Ed.) Calhoun vd., *Rethinking Secularism*.: 86-7

30 Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, (Brussels, P:I:E:-Peter Lang, 2002), 22.

31 Cox, *The Secular City*, 17.

32 Chambers, *Religion, Secularization and Social Change in Wales*, 20 .

33 Chambers, *Religion, Secularization and Social Change in Wales*, 20; Cox, *The Secular City*, 17; Koselleck, “Temporal Foreshortening and Acceleration: A Study on Secularization”: 209-10 .

34 Frank J. Lechner, “Secularization”,

<http://sociology.emory.edu/home/documents/profiles-documents/Lechner-Secularization.pdf> .

devlet ve toplumun diğer alanları üzerinde mutlak otoritesini kaybettiği bir süreci açıklar.³⁵ Bu, terimin tarihsel olarak birikimsel semantik sürecini, Ortaçağ Avrupa'sında gerçekliğin sınıflandırma sistemiyle yapılandırıldığı, bu dünyanın din ve seküler olarak iki heterojen alana bölündüğü bir zamanlar gerçeğini kabul etme anlamına gelir. Ancak bu iki alan arasındaki ayrım, Durkheim'in ifade ettiği gibi mutlak değildir. Önemli olan toplumsal alanın düalist yapılanmış olması nedeniyle düalizmin toplumda kurumlaşmasıdır. Ancak iki özerk otorite kaynağına sahip iki alanın varlığı, kaçınılmaz olarak gerilimin ve çatışmanın kaynağını da oluşturur.³⁶ Dolayısıyla Westfalya Anlaşması, Avrupa tarihinde, özellikle dinî-politik düzenin değişiminde önemli bir dönüşüm noktasını oluşturur. Devlet nispeten özerk bir aktör olarak ortaya çıkar ve dinî kurumlar, uluslararası ve ulusal karar yapımında merkeziliklerini büyük ölçüde kaybederler. Avrupa, geleceğiyle ilgili iki önemli gelişmeye maruz kalır. Kiliseden özgürlük, dinin devlet içinde politik düzenlemeye yol açan özerkleşmesi. Bu tarih, dinin önceki egemen sosyal konumunu bütünüyle kaybettiği an olarak değerlendirilmez. Yine de sekülerleşmenin belirli sosyal gelişmelerin geniş bir açıklamasıyla dinin etkisini kaybetmesine neden olan en önemli faktör oluşuyla ifade edilir.³⁷ Yani Westfalya Anlaşmasının önemi, yeni bir devlet sisteminin başlangıcıyla birlikte dinin sosyal tanımından özel bireysel bir durum olarak modern tanımına hareketi göstermesi nedeniyledir. Dinin tanımındaki değişimin, modern devlet ve devletler sisteminin yükselişle aynı döneme tekâbül etmesi önemlidir.³⁸ Bruce, bu sürece atıfla sekülerleşmeyi mülkiyetin ve işlevlerin dinî alandan seküler alana zorunlu geçişle tanımlar.³⁹ The Oxford English Dictionary sekülerleşme teriminin ilk örneğini 1706 olarak "dinî kurumların ve onun mülkiyetinin seküler sahipliğe dönüşmesi, dini devletin seküler devlete dönüşmesi" şeklinde verir.⁴⁰

4. Ortaçağ'ın Sonuyla Başlangıç

Din savaşlarının gölgesinde dinî otoritenin mülkiyetindeki toprak ve mülke el konulması anlamında mülk ve arazinin kilisenin denetiminden çıkarılmasını belirtmede ideolojik olmayan kullanım, sonrasında menfî ve müsbet çağrışımlarla dinden ya da dinî vesayetten kurtulma anlamlarını alır.⁴¹ Sosyal değişme sürecini içeren bu tanımlamada sekülerleşme özellikle Rönesans'tan itibaren Batı ve Orta Avrupa gibi ileri düzeyde endüstrileşmiş toplumlarda modernitenin yükselişle görünürlük kazanır. Bu nedenle kavramın başlangıcı Rönesans'ın ilk kıpırdanmalarıyla Ortaçağ'ın sonu gösterilir. Bu, Hristiyanlığın entelektüel egemenliğinin tehdit edilmeye başlandığı zamandır. İlâhî

35 Daniel Bell, "The Return of Sacred The Argument on the Future of Religion" *British Journal of Sociology*, Vol.28, No.4, (1997).

36 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 212.

37 Pellivert, "Still God's Continent? Reflections on the Place of Religion in Shaping a Common European Identity", 8.

38 Scott Thomas, "Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously", 2000, Millennium: *Journal of International Studies*, Vol. 29, No. 3, (2000). (815-841): 821-823. <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/>

39 Steve Bruce, "Secularization and Politics", *The Routledge Handbook of Religion and Politics*, (Ed), Jeffrey Haynes, (New York: Routledge, 2009), 145.

40 John Bowden, "Secular Values and The Process of Secularization", *The Journal of Inter-Cultural Perspective*, (29 Jan. 2004). <http://www.islamonline.net/english/Contemporary/2004/Article03.html>; Mark C.Taylor, *After God*, (London:The University of Chicago Pres, 2007), 131.

41 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 20.

olana referans olmaksızın bilimin ve aklın peşisıra gidilmesi kabul görür. Gittikçe büyüyen zengin orta sınıf, dinden ziyade ticaret ve ekonomiyle meşgul olur. Nasyonalizmin yükselişi, kiliseye yeni bir rakip doğurur. Rönesansın akabinde Protestan Reformu gelir.⁴² Protestan Reformu alternatif inanç ve doktrinleri vurgulayan çeşitli mezhep ve tarikatlarla Batı Hristiyanlığının parçalanmasına yol açar.⁴³ Reformun etkisi, Protestan mantığına göre dini sosyolojik olarak gerçeklik dışı kılacak düzeyde açıkça gönüllü ilke lehinde gerçekleşir.⁴⁴ Reformasyonu din savaşları izler.⁴⁵ Din savaşının neden olduğu hayal kırıklığıyla yeni otoriteler ve değerler aranmaya başlanır. Gelecek yüzyılda, Amerikan ve Fransız Devrimleri, bu vurguyu desteklemeyi daha ileri taşır.⁴⁶ Ekonomik, politik ve sosyal güçler, kilisenin tekeline teolojik ihtilaflarla yıkar. Kilisenin tek sesliliği sona erer. Reformasyonu izleyen din savaşları, çok sayıda insanı, insanlık ve bilim adına dinî olanı terke sürükler. Ancak bu reformasyon döneminde sekülerizmin entelektüel güç olduğu anlamına gelmez. Söz konusu olan Hristiyan teolojisinin sorgulanmayan üstünlüğünün sona ermesidir. Aynı zamanda Kutsal Kitap eleştiriciliği gelişir.⁴⁷ Protestan reformunun bu konuda belirgin rolü, bilhassa bireysellik ve rasyonelliğin yükseliş trendine yol açması nedeniyledir.⁴⁸ Dolayısıyla reform, kilise otoritesinin hayat üzerinden tümüyle kaldırılması değil, mevcut tarzının farklı bir anlamla değiştirilmesi⁴⁹ olarak değerlendirilir. Yine de reform sonrası dönem, Avrupa üzerinde evrensel kilisenin geniş otoritesinin, Hristiyan inancının sorgulanamaz gerçekliğinin ve kutsal düzeni muhafaza etme imkânının, ortadan kalkmasıyla neticelenir.⁵⁰

5. Aydınlanma Çağıyla Başlangıç

Ayrıca sekülerleşmenin genelde bilimsel bilgi ve teknolojiye dayalı rasyonel dünya görüşünü vurgulayan aydınlanma çağıyla başladığı düşünülür.⁵¹ Çünkü geleneğin mutlak reddi ve geçmişle tüm bağların koparılması aydınlanma paradigmasının başat karakteridir. “Dini karanlık, irrasyonellik, gericilik ve bireysel özgürlük eksikliğiyle” özdeşleştiren yaklaşım, 17.yüzyıldan başlayarak Batılı düşünce dünyasına egemen olur, bu düşüncede din, “hurafelerden, fetişizmden, kanıtlanamayan inançlardan oluşan ve insanların tıpkı çocuklar gibi korkuları karşısında sığındıkları bir teâmül” olarak algılanır.⁵² Aydınlanma felsefesiyle beraber, 18. yy.’dan itibaren, Batı’da, insanın ruh ve beden diye iki ayrı varlıktan oluştuğu fikri, Dekartçı öğretinin öncülüğünde iyice pekişir. Bu öğreti, ölüm ötesi hayatı, insanın kimliği problemini, zihin yapısı ve ruh anlayışını, davranışlarını, bilinci ve insan

42 Smith, *A Short History of Secularism*: 22-23.

43 Pippa Norris-Ronald Inglehart, *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*, (New York: Cambridge University Press, 2004), 12.

44 David Martin, *A General Theory of Secularization*, (Oxford: Blackwell, 1978), 9.

45 Cox, *The Secular City*, 17.

46 Bowden, “Secular Values and the Process of Secularisation”, *The Journal of Inter-Cultural Perspectives*.

47 Smith, *A Short History of Secularism*, 23; Taylor, *Secular Age*: 133, 185.

48 Steve Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, (Oxford : Oxford University Press, 1996): 22-23.

49 Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, 36.

50 Lechner, “Secularization”, <http://sociology.emory.edu/home/documents/profiles-documents/Lechner-Secularization.pdf>.

51 Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, (Oxford: Oxford University Press, 1982), 149; Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular*, 7.

52 Bell, “The Return of the Sacred? Argument on the Future of Religion”, 420.

eylemlerini, hep bu ikili yaklaşımla ele alıp açıklamaya ve bu yönde bir paradigma oluşturmaya çalışır. Bu aşamadan sonra da ruhun göz ardı edilip bedenın ön plana çıkarılmasının, dolayısıyla çeşitli şekilleriyle tezahür eden materyalizmin önü açılır. Fransız monarşisinin 18. yüzyılda devrilmesinin ardından gelen Fransız Devrimi, kiliseyle krallık arasındaki bağlantıyı tamamıyla koparır. Bu radikal ayırım, Aydınlanma düşüncesinin doğum yeri olarak görülen Fransa'nın aydınlanmadaki rolünün göstergesidir. Bu rol, Voltaire'den itibaren dinî eleştirinin entellektüel geleneğiyle sağlanır. Bu geleneğin bir kolu Fransız pozitivizm şeklini alır.⁵³ 18. yüzyıl rasyonalist felsefe, modern hareketin gelişiminde aslı rol oynar. Tanrı'nın otoritesini filozoflar sorgulamaya başlar ve rasyonel ya da akli olan, duyguya nispetle yükselir. Neticede kilise irrasyonel olanla ilişkilendirilmeye başlar. Tanrı anlamsızlaştırılır. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan Endüstri Devrimi, dünya hakkında belirli düşünme ve tecrübe etme tarzlarıyla süreci hızlandırır. Endüstrileşme kentleşmeyi de içerir. Çalışma hayatını, ev hayatından ayırır. Korkunç çalışma koşulları, evi bir sığınak olarak idealleştirir. Bu durum sonrasında özel kamusal arasında ayırma itilir. Çalışmanın kamusal alan olması, evi özel alan kılar ve bu alan kiliseye bırakılır. Sosyal bağlam farklılığında az veya çok kilise devlete bağlanır, devlet kilisenin birçok görevini üstlenir. Giderek kilise özel alanın bir parçası görülür. Endüstrileşmeyle I.Dünya Savaşı arasında çok sayıda kişi, dinden uzaklaşır. Kutsal ve profan, kamusal özel ayırımında kutuplaşma yerleşir. İnsanlar zamanlarının çoğunu profanın korkunç koşullarında geçirmek zorunda kalır. 2.Dünya Savaşının dehşeti, istikrar arayışında kiliseye geri dönüşe yol açsa da yeni nesil, demode yapılanmalardan yüz çevirir.⁵⁴ Fransız İhtilali gibi İngiliz İç Savaşı, Amerikan Devrimi ve Bolşevik İhtilali de bu süreçte önemli siyasî dönüm noktaları olarak yerini alır. Protestan Reformu, modern devletler düzenlemesi, modern kapitalizmin gelişimi ve erken modern bilimsel devrim, Ortaçağa ait dinî sınıflandırma sisteminin aşınmasında birbiriyle ilişkili ve eşzamanlı gelişmelerdir. Bu dört gelişmeden her biri, modern sekülerleşme sürecine kendi dinamizmiyle etkide bulunur. Yani bunlardan her biri sekülerleşme sürecinin taşıyıcılarından birini teşkil eder.⁵⁵ Birlikte insan hayatının sosyal, kurumsal ve bireysel düzeylerin hepsini etkiler.⁵⁶

6. 19 . Yüzyıl Sekülerleşmenin Zirve Çağı

Sekülerleşme, 19. yüzyıl boyunca ideolojik ateşlerden yükselen dumanın ortasında yükselir. Giderek ivmesi yükselen dünyevilik, zaman zaman teolojinin stratejik ve taktik gerilemeleriyle tehlikeye düşer. Sekülerleşme insan hayatına önce İlahi olanı doğrudan inkârla girmez. İnsanı Tanrı'ya eşitler. Şeytan'da Cennet'te insandan Tanrı'yı inkâr etmesini istemiş değildir. O sadece, insanın Tanrı gibi ebedi olacağını söyler. Kutsalla karşılaştırılabilir olmak için yapılan bu çaba, insanın doğasındaki

53 Nicholas J. Demerath III, "Secularization Extended: From Religious "Myth" to Cultural Commonplace", Richard K. Fenn *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, 216, Aydınlanmanın kiliseyle çatışmasına Fransız filozof Voltaire'nin, kilisenin imha (*écrasez l' infame !*) edilmesini istemesi örneklik teşkil eder.

54 Giselle Vincett, Sharma Sonya, Kristin Aune, "Women, Religion and Secularization: One Size does Not Fit All", *Women and Religion in the West Challenging Secularization*, K. Aune, S. Sharma and G. Vincett, (New York Ashgate Publishing: 2008): 1-2.

55 Casanova, *Public Religions in The Modern World*: 20-21.

56 Pellivert, *Still God's Continent? Reflections on the Place of Religion in Shaping a Common European Identity*, 8.

yersel ve dini kuvvetlerin harekete geçirilmesini gerektirir. Doğal olarak en önce ayaklandırılması gerekenler duyular ve muhakemedir.⁵⁷ Modernizm, Giddens'in ifadesiyle bir "Yerinden çıkarma",⁵⁸ Taylor'un ifadesiyle de "Büyük kopuş"⁵⁹dur. Toplumsal ilişkiler, mekanikten organiğe dönüşürken, hayatı bütünüyle kuşatan dini dünya görüşü yerini bireysel dindarlık algılarına bırakır. İşte kamusal alan dışında bırakılıp özsel alanla sınırlandırılan bu algılar, dini olanı seküler olanla değiştiren bir toplumu getirerek pekiştirir. Özsel bakımdan insan, monad ve değişmez maddi ve zihni bir varlık olarak telakki edilir. Sosyal koşulların değişken karakterine rağmen her zaman ayaklarının altında sabiteliği varsayar. Bu telâkkiler, genel ve sapmayan bir ilerleme inancına katkıda bulunur. Her türlü yanılğı ve şüpheyi bertaraf eden bu inanç, İsveçli şair Viktor Rydberg'in ifadesinde yansır: "İnsanlık ileriye! Kucağında taşıdığım ebediyetten ötürü mutlu ol ve onunla avun." Sekülerleşmeyle dünyaya hükmeden irade değişir; sema ve yer, bütünlüğünü kaybedip ayrı kıtalara dönüşür. Bu mantıksal olarak semanın inkâr edilmesi anlamına gelmese de dünyevî menfaat ve eylemlerin insan hayatına ve düşüncesine hâkim olması, insanın zihni güç ve yetilerinin otoriteyi ele geçirmesinin bilincinde olması anlamına gelir. Sürekli değişim ve kesintisiz ilerleme, modernizmin en önemli unsurlarıdır. 18. yüzyılın son on yılında temel değişim eşiği atlanır. Sekülerleşme artık buluşa ermiştir. Tanrı sitesi yerine artık insan sitesinin temelleri yerleştirilmeye başlanır.⁶⁰

Entelektüeller dinin artık sonunun geldiğini duyurur ve her nesil otuz kırk yıl içinde aşkın olana inancın sona ereceğini müjdelir. 1710 yılında sekülerleşmenin ilk kahini Thomas Woolston'la başlayan kehanet üç asır devam eder. Woolston, modernite karşısında dinin varlığını koruyamayacağını ve 1900 yılına kadar dinin bütünüyle ortadan kaybolacağını iddia eder.⁶¹ 1846'dan itibaren İngiliz özgürlükçü düşünürlerinden G.H.Holyoake tarafından benimsenen terim, seküler olanın kilise ve dinle bağlantılarından özgür kılınması için kurtuluş politikası olarak ele alınır, seküler eğitim savunulur.⁶² Oxford Dictionary, kavramın ortaya çıkış tarihini 1846 gösterir. Doktrin anlamında ahlâk, insanın bu dünyada iyi olma haliyle ilişkilendirilip bütün bakışların Tanrı'ya inançtan çekilmesiyle ifade edilir. 1863 tarihinde sanat, eğitim ve diğerleri için seküler karaktere yönelim, ahlâkın seküler temeller üzerine yerleşimi, eğitimde dinî konuların kısıtlanmasıyla yer alır.⁶³ 1846'dan itibaren dinin yok olma oluşu, 19. yüzyıl sosyal bilim anlayışına egemen olur. Tanrı'nın ve dinin olmadığı kurtarılmış bir dünyaya doğru adımlar ardı sıra gelir. Alman filozofu ve şairi Friedrich Nietzsche, batı dünyasında uzun zamandır büyük umutlarla beklenen Tanrı'nın öldüğü haberini Zerdüş'tün diliyle verir.⁶⁴ Feurbach, Tanrı'nın insanın kendi yapımı yani insanın Tanrı'nın yaratıcısı olduğunu kabulle kendine yabancılaşmanın neticesi olan bu kölelikten kurtuluş yolunu materyalist

57 Tage Lindbom, *Demokrasi Miti*, çev. Ömer Baldık, (İstanbul: İnsan Yay., 1998.), 55.

58 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, (UK, Polity Press: 1990), 21.

59 Charlos Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, (İstanbul: Metis Yay., 2006), 57.

60 Lindbom, *Demokrasi Miti*:31, 53-4.

61 Rodney Stark, "Secularization, R.I.P-Rest in Peace", (249-273), *Sociology of Religion*, (Fall 1999), 249.

62 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 22.

63 Bowden, "Secular Values and The Process of Secularization", 131.

64 Smith, *A Short History of Secularism*, 23.

felsefe olarak sunar. Marks, dini, zorbanın dostu ve zulme uğrayanın yanılısamalı rahatlaması olarak görür. Engels, sosyalist devrimin dini buharlaştırmasına ramak kaldığını düşünür.⁶⁵ Hristiyan tabutuna son çivi, Freud'dan gelir. Freud'a göre insan zihinsel olarak olgunluğa ulaştığında çocukluk oyuncaklarını yan tarafa koyacaktır. Din, insanlığa medeniyetinin çocukluk döneminde yardım etmiş olsa da artık çocuksu şeyleri terk etme zamanıdır.⁶⁶ Dinin ortadan kalkmasıyla oluşacak boşluğu, Comte, sosyoloji bilimi icadıyla doldurur.⁶⁷ T.S. Eliot, insanın bu yüzyılda Tanrı'yı terk edişini şöyle ifade eder: "Daha önce hiç olmamış bir şey olmuşa benziyor. Neden, ne zaman, nasıl ve nerede bilmesek de insan Tanrı'yı terk etti. Bu terk ediş başka tanrılar için değil, tanrısızlık uğrunaydı. Bu daha önce hiç yaşanmamış bir şeydi."⁶⁸

19.yüzyıl sekülerleşmenin zirve çağı olarak gösterilmesi anlamlıdır. Öyle ki bu yüzyılda Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto ve William James dışında Karl Marx'dan J. Satuart Mill'e, A.Comte'dan Herbert Spencer'e, E.B.Tylor'dan J. Frazer'e, F. Tönnis'den G. Simmel'e, Emil Durkheim'den Max Weber'e, Wilhelm Wundt'tan S. Freud'a, L. Ward'dan William G. Sumner'e, Robert Park'tan G.H. Mead'a kadar bütün sosyal teorisyenler endüstriyel toplumun gelişmesine bağlı olarak dinin ortadan kalkacağına hemfikirdir.

7. Toplumsal Değişme Süreci Olarak Sekülerleşme

19.yy. sonlarından itibaren terim, dinin modernleşmeyle birlikte toplumda değişen konumuna atfen kullanılır. Bir yüzyılı aşkın süredir çatışmaya yol açan kavramın bu tarz kullanımıdır. Sosyal değişme sürecini içeren bu tanımlamada çeşitli sosyal kurumlar giderek biri diğerinden ayrılır ve dinin iddialarından, değerlerinden arındırılır. Bu değişimden önce insan faaliyetinin çok geniş alanında sosyal eylem ve çalışma, karar verme, sosyal ve bireyler arası ilişkiler, hukukî süreçler, sosyalleşme, sağlık, hayat döngüsü geçişleri gibi organizasyonlar doğaüstü ilkelere uygunluk içinde düzenlenirdi. Sosyal farklılaşma süreciyle ekonomi, siyaset, ahlâk, hukuk, eğitim, sağlık, aile kurumu özerk çalışan farklı kurumlar olarak kabul edilir. Ayrıca bu süreç, doğaüstü güce dayalı düşünce ve anlayışların insan olayları üzerinde egemenliğini kaybettiği süreç olarak anlam kazanır. Bu tür düşünce ve anlayışlar, kurumlar giderek yerini sosyal kurumlara terk eder, dinî kurum da kendi özerkliğinde tanımlanır hâle gelir.⁶⁹ Dinin önemini gittikçe yitireceği düşüncesi 20. yüzyılda da genel olarak hâkim bir kabul oluşunu devam ettirir.⁷⁰ Sekülerleşme terimi 20. yüzyılın en etkili dini kitapların birinin yayınlanmasını müteakip ön plana çıkar. 1948'de Dietrich Bonhoeffer'in Hapishaneden Mektuplar ve Makaleleri Almanya'da yayınlanır ve 1953 yılında da İngilizceye çevrilir. Hitler'e karşı bir komplo içinde yer aldığı için tutuklanan Bonhoeffer, genç bir ilahiyatçı, diğer şeylerin yanı sıra dünyanın dinsiz

65 Bkz. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*:48-87.

66 Sigmund Freud, *The Future of Illusion*, (New York, W.W. Norton b Company. Inc. 1961):16-23 ;Taylor, *Secular Age*,175.

67 Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, (London: Routledge. 1995), 185.

68 Thomas S.Eliot, "Choruses from Rock", (Collected Poems, 1909-1962), (Faber&Faber, 1974).

69 Bkz. Bryon Wilson, "Secularization", *Encyclopedia of Religion*,(Macmillan, NewYork:1987), Vol.13, 159-165

70 Norris and Inglehart, *Sacred and Secular*, 1

Hristiyanlık çağına girdiğinden bahseder. Kant tecrübe dünyasının ötesinde bir alan oluşturduğundan beri, Tanrı giderek dünyanın dışına, bilgi ve hayat alanlarımızın dışına itilir. Teoloji, bir yandan Darwinizm vb. karşısında çaresizlik içinde eli kolu bağlanır. Diğer taraftan gelişime Tanrı'yı nihai problemle sınırlandırarak eşlik eder.⁷¹ Bu dönemde Harvey Cox'un *The Secular City*; Paul van Buren'in, *The Secular Meaning of the Gospel* ve Ronald Gregor Smith'in, *Secular Christianity* gibi yayınlanan kitapların ortak paydası, teknolojinin başarılarını yüceltmek ve insan doğasının aşırı iyimser görünümü için Hristiyanlığın ve dinin genelde aşkın boyutunu ortadan kaldırmaktır. Beklenti, dinin sekülerleşme sürecinin daha da devam edeceği ve sonuçta dünyanın tamamen seküler olacağıdır. Bu radikal bir sekülerlik değil, çok sayıda hristiyanın durdurulamaz hissettiği gelişimin en iyisini yapma girişimidir. Harvey Cox kitabına şöyle başlar:

Sekülerleşme insanların hayatlarını kavrama ve anlama tarzında değişiklik yapar ve o sadece kent hayatının kozmopolit çatışmaları bir zamanlar insanların sorgulanamayacağı düşündükleri mitlerin göreliliğe maruz kaldığında ortaya çıkar. İnsanların ortak hayat tarzı bu hayatın anlamını, anlama tarzını etkiler.

Cox'a göre sekülerleşme "insanın aklı ve dili üzerinden önce dinin sonra da metafizik denetimin kaldırılması" anlamına gelir. Dolayısıyla bu dünyanın dinî ve yarı dinî anlayışlarından uzaklaştırılarak kapalı dünya görüşlerinin tümünün terk edilmesi, doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanmasıdır. "Tarihin mukadderattan kurtarılması, insanın dünyada kendi başına bırakılışı, kaderini suçlamanın ve ona kızgınlık duymasının yersiz olduğunu keşfetmesidir. İnsanın bakışlarını öte dünyadan bu dünyaya ve bu zamana çevirmesidir". Sekülerleşme hayatın siyasal ve toplumsal boyutları dışında kültürel boyutunu da içerir. Çünkü o aynı zamanda kültürel iletişim sembollerinin dinî olarak belirlenmesinin ortadan kalkmasıdır ki "toplumun ve kültürün dinî kontrol ve kapalı metafizik dünya görüşlerinin tasallutundan kurtuluşa ereceği geri dönülmez bir süreç" demektir. Sekülerleşmenin son ürünü tarihsel göreceliktir. Dinî değer ve dünya görüşlerinin tarihsel ve evrimci eksende sürekli değişimini ifade eden bir süreç olarak sekülerleşme, doğanın tılsımını yitirmesi, siyasette dinî değerlerin etkisinin yok edilmesi ve değerlerin kutsallıktan arındırılması şeklinde temel bileşikleri içerir.⁷² Doğanın tılsımını yitirmesinden kasıt, tabiatın tabiatüstü temelinde algılanmasının sona ermesi, doğayı onu var kılan Tanrı, ruh vb. doğaüstü bir belirleyenden soyutlamayla onu Tanrı'nın bir âyeti olarak düşünmekten uzaklaşma, bu sûretle tarihsel gelişim ve değişimin belirleyicisi konumunda tabiatı, insanın kendi tasarısı ve planları doğrultusunda şekillendirmektir.⁷³ İnsan zihninin çocukluktan çıkarak olgunlaşmasında önemli bir parametre olan siyasetin dinî değerlerden uzaklaştırılması Cox'un ifadesiyle toplumun her alanında çocuksu bağımlılığın sona ermesi, olgunlaşma ve sorumluluk bilincine ulaşılması, insandan dinî ve metafizik destekten sıyrılmayla kendi ayakları üstünde durabilir hâle getirilmesidir. Çocukluktan yetişkinliğe

71 Bowden, "Secular Values and The Process of Secularization", 131

72 Cox, *The Secular City*, 1, 2, 17-32, 113.

73 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, (Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul: 1986), 150.

geçişini ifade eden bu süreç, tarihin insan üzerindeki ve insanın tarih üzerindeki etki gücünün kesişme noktasındaki bileşkenin adıdır. Politikanın kutsallıktan arındırılmasıyla siyasî güç ve otoritenin kutsala atıfla meşrûiyet elde etmesi sona erer. Bu, Cox'a göre siyasal değişim ve tarihsel sürecin başlamasını mümkün kılacak toplumsal değişimin ön koşuludur. Değerlerin kutsallıktan arındırılması, "Kültürel ürünlerin tamamını ve bütün değerler manzûmesini gelip geçici ve izâfî bir hâle dönüştürmeyi" hedefler. Bu gayenin gerçekleşmesiyle "Tarih ve gelecek değişime açık hâle gelir, insan değişimi gerçekleştirmede özgür kalır ve kendisi de bu evrimci sürece bizzat dâhil olur." Değerlere yönelik bu tutum, insanın kendi görüş ve inançlarının da izafiliğinin farkında olmasını gerektirir. Seküler insan, hayatına rehberlik eden değerlerin ve ahlâkî davranış ilkelerinin zamanla ve kuşaktan kuşağa değişeceğini bilerek hayat sürmesi gerekir. Bu tutum yetişkinlik-olgunluğu gerektirir.⁷⁴

20. yüzyılın başlarında sekülerleşme bilimsel, kültürel ve felsefî kategori olarak görünüm alır. Yüzyıllar boyunca devlet, siyaset ve yönetim itibarıyla dine dayalı Avrupa, sekülerleşmeyle büyük bir dönüşüm geçirir. Zira sekülerleşmeyle dinî perspektiften bakılıp dinî dille ifade edilen Ortaçağ Avrupa siyasî düşünce tarihi, sona erer.⁷⁵ Sekülerleşme kavramının din savaşlarından sonra mülk ve arazinin kilisenin denetiminden çıkarılmasını belirtmede idolojik olmayan kullanımına karşın, sonraları menfi ve müsbet çağrışımlarla dinsizleşme ya da dinî vesayetten kurtulma anlamlarını alan kullanım 1960'larda Berger tarafından, "Toplumsal ve kültürel alanların dinî kurumlar ve sembollerinin egemenliğinden çıkarıldığı, toplumsal ve bireysel bilinçte gerçekleşen bir süreç", şeklinde ifade edilir.⁷⁶ Din kendi özerk alanını yegâne alan olan seküler dünya içinde teşkil etme ve seküler alanın bütün gerçekliği kuşatması nedeniyle bu alana kendini adapte etmek zorundadır. Hayatın siyasal ve toplumsal boyutları dışında kültürel boyutunu da içeren genişlemesinde kültürel entegrasyonu sağlayan sembollerin dinî belirlemesi ortadan kalkar. Bu çerçevede tarihe bir sekülerleşme süreci diye bakılır ve bu süreç, "Toplumun ve kültürün dinî kontrol ve kapalı metafizik dünya görüşlerinin tasallutundan kurtuluşa doğru yol alan" geri dönülmez nitelikleriyle ön plana çıkar. Öyle ki bu süreç teologlar tarafından bile kurtarıcı bir gelişme olarak değerlendirilir. Süreç, son ürünü tarihsel görecelikle gerçek tehlike olarak görülse de nihilizmin de kendine özgü değer sistemi oluşuyla özgürlük umudu ve kurtuluş beklentisi devam ettirilir.⁷⁷ Sekülerleşme artık düşünce ve anlam, maneviyat ve ahlâk alanını da içerir. Öyle ki günümüzde Batı'da Kutsal Kitab'ın yaratılış açıklamasını literalliği içinde fundamentalistler dışında kabul edecek kimse bulmak zordur.⁷⁸

Görüldüğü üzere sekülerleşme teriminin bilimsel söylemde sosyal sekülerleşme sürecini göstermek için kullanımı, orijinal anlayışın genişlemesiyledir. Bu çerçevede siyaset, eğitim gibi kurumların dinî alandan çektilmesiyle Kutsal şemsiye giderek sınırlanır. Sosyologlar yeni empirik

74 Cox, *The Secular City*: 109, 119, 123

75 Lechner, "Secularization", <http://sociology.emory.edu/home/documents/profiles-documents/Lechner-Secularization>.

76 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, (Anchor, New York:1967), 107.

77 Cox, *The Secular City*, 20

78 Chambers, *Religion, Secularization and Social Change in Wales*, 20.

verilerle karşılaştıkça kavramın anlamı da genişler. Toplumsal boyut yanında bireysel boyut da kapsam içine alınır. İnsanların kiliseye katılımlarındaki gerileme, hayat içindeki önemli dönemlerin doğum, evlilik ve ölüm-kutsallığını kaybetmesi, giderek daha az sayıda insanın kilisedeki geçiş ritüellerine katılması nedeniyle sekülerleşmiş olduğu söylenir. Sekülerleşmenin dinî değişim için kullanım genişliği, Dobbelaere'ye göre kavramların sorunların çözülmesi için kullanılmasına örneklik teşkil eder.⁷⁹ Taylor, *A Secular Age* adlı eserinde Tanrı'ya inanmamanın neredeyse imkansız olduğu 1500'lerden, inanmamanın çok sayıda kişi için çok kolay olduğu 2000'li yıllara nasıl geldiğini din sekülerizm karşıtlığında sorgulayarak sekülerizmi dünyevîleşme odaklı insanî gelişim, batı kültür ve medeniyetinin pozitif parçası olarak değerlendirir.⁸⁰

Kavram 1950'lerin sonuna kadar Amerikan sosyoloji literatüründe yer bile almaz.⁸¹ Bu yüzyılda Amerika'da sekülerizm “dindışı”, “pratik ateizm” ve “Hayatın sanki Tanrı yokmuş gibi düzenlemesi”ne atfen kullanılır. Kutsala karşıtlık içinde türevleriyle birlikte kültürün kilise ve dinden kurtuluşunu ima eder. Neticede az ya da çok inanca karşıtlığı dile getirir.⁸² 1960'lara geldiğinde David Martin, çelişkileri barındıran çok boyutluluğuyla kavramın terk edilmesi yönünde çağrıda bulunur.⁸³ Zira kavram, bu nitelikleriyle pratikte empirik bilimsel araştırma tarzları itibariyle işlevsizdir. 1967'de Shiner, kavrama yüklenen anlam karmaşıklığı nedeniyle literatürden çıkarılması gerekliliğini ileri sürer. Sekülerleşme sürecinin çok boyutlu karakterine vurguyla bu sürecin din açısından farklı alanlarda ortaya çıkardığı değişimi, farklı tanımlarla ortaya koyar. Bu bağlamda Shiner altı farklı sekülerleşme tanımına yer verir. Sekülerleşme;

1. “Dini Gerileme”: Dinî sembol, doktrin ve kurumların önem ve prestijini kaybettiği dinî gerileme. Klasik sekülerleşme teorisyenlerinin de iddia ettikleri gibi bu tanıma göre dinin toplumdaki daralan etkisi, dinin tümüyle ortadan kalktığı dinsiz bir toplumla nihayet bulacaktır.

2.“Bu dünyayla uyum içinde olmak.” Dinî toplum ve grupların doğüstü güç ve konulardan uzaklaşarak bu dünyaya yönelmeleri, bu dünyaya yönelik ilgilerinin artışıyla iki dünya arasındaki mesafenin bu dünya lehine kapanmasıyla sonuçlanacak bir süreçtir.

3. “Dinin toplumsal bağlantısının sona ermesi.” Dinin toplumsal alandaki merkeziliğinin sona ermesi ve sadece bireysel hayatla sınırlı kendine özgü özerk bir yapılanmayla neticelendiği bir süreçte işaret eder. Bu süreçte dinin toplumla olan bağlantısı sona erer.

4. “Dinî inanç ve kurumların dinî olmayan formlara dönüşümü.” Dinî bilgi, davranış ve kurumların dönüşümünü içerir. İşlevsel olarak bu dünya temelli bir görüntüye bürünmesini öngörür.

79 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 23.

80 Taylor, *Secular Age*, 26.

81 Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory*, 681.

82 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 23 ; bkz. Karel Dobbelaere, “Professionalization and Secularization in the Belgian Catholic Pillar”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.6, No.1-2, (Marc-June 1979): 39-64.

83 Chambers, *Religion, Secularization and Social Change in Wales*, 22.

5. “Bu dünyanın gizemini yitirmesi.” Bu dünya gizemsel karakteri olan kutsallığını rasyonelleşmeye bağlı, aşamalı kaybederek rasyonel açıklanabilecek bir objeye indirgeneceği bir süreci içerir. Weber’in dünyanın büyüden arındırılması sürecine tekâbül eden bu süreçte doğüstü inançlar ve büyüsel güçler yerini rasyonalitenin gücüne bırakır.

6.Kutsal toplumdan seküler topluma geçişi ifade eden bir sosyal değişimdir. Toplumdaki her türlü kararların dinî temeller üzerinde değil, rasyonel temellere bağlandığı bir sürece tekabül eder.⁸⁴

Shiner’in ortaya koyduğu sekülerleşmenin altı tipi, genel sosyal değişim anlayışı olarak tanımlanır. Bu süreç sonunda bireyler, dinî inançlarını modern toplumun taleplerini karşılayacak şekilde yeniden düzenleyecektir.⁸⁵

“Haçın kılıca dönüşümünü sekülerleşme ve dünyaya uyum,” olarak karakterize ederek meseleyi güçleştirdim, diyen David Martin, bu kullanımın paradoksluğuna rağmen sekülerleşmenin dinî inanç ve pratikteki gerilemeden çok daha derin olduğunu belirtir. Ona göre dünyaya hâkim olan Hristiyanlık sekülerleşmeye yenik düşüyor ve önceki inancın dili, ritüellerin temel olguları ve ikonografiye zorlanıyor. Sosyal olarak manastır hayat tarzı içine sıkıştırılan bir form içinde tutuluyor. Açıkça sekülerleşme, inanç ve pratikte düşüş veya değişimden daha derin bir şeydir.⁸⁶

1970’lerin başlarında terim çağdaş dinin toplumla ilişkisini anlamada en önemli bir doğma haline gelir.⁸⁷ Bellah, bu dönemde kavramı din-bilim karşıtlığında geri-ileri dikotomisinde bir Aydınlanma miti olarak adlandırır.⁸⁸ Dinin İngiliz toplumunda nasıl değişim geçirdiğini ortaya koyduğu *The Secularization of Early Modern England* adlı eserinde Sommerville, sekülerleşme sürecini şöyle ifadelendirir: Toplumla atfen kurumsal farklılaşma; ekonomi, siyaset ve diğer alanların dinden ayrılması, her kurumun kendi özerkliğini ele geçirmesi; belli bir kurumun sekülerleşmesi 8. Henry döneminde kilisenin elindeki toprak ve binalara el konulması; fikirlerin sekülerleşmesi, dinî referansın yerini geçici referansa bırakması; belirli faaliyetlerin sekülerleşmesi. Dinî otoritenin yönetimindeki faaliyetlerin dinî olmayanın idaresine geçişi. Faaliyetlerin kutsaldan profana taşınması. Bu, dinî inancın zayıflaması kadar dinî boyutun ihmali, şüphe ve inançsızlığa açılımıdır. Sekülerleşme dinin zayıflaması veya çöküşü değil, dinin aslî konumunu kaybetmesidir.⁸⁹ 1994’lerde kavramın terk edilmesi kendinde biriken karmaşık tarihî bilginin kaybı ve bu tarihin anlaşılması ve şemalandırılmasında tutarlı kategorilerin yokluğuna yol açarak daha büyük sorunlara neden olacağından bütünüyle terk edilmemesi gerekliliği uygun görülür. Hatta seküler Amerikan toplumunu ele alan bir din sosyolojisinin kavramı terk edebileceği beklentisi, karşılaştırmalı tarihsel sosyolojiyle yitirilir.⁹⁰ Paz’ın kısaca “Yitirilmiş Hayaller”le⁹¹ ifade ettiği sekülerleşme tarihi, karşılaştırmacı

84 Larry Shiner, “The Concept of Secularization in Empirical Research,” *JSSR*,. Vol.6, No.2, (1967): 209-220.

85 Steve Bruce, *Secularization*,(Oxford: Oxford University Press, 2011), 222.

86 David Martin, *The Religious and the Secular*, (London: Routledge&Kegan, 1969): 28-31.

87 Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory*, 681.

88 Robert N. Bellah, *Beyond Belief*, (New York: Harper & Row, 1970).

89 C.John Sommerville, *The Secularization of Early Modern England*, (New York: Oxford University Press,1992): 5-8.

90 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 212.

91 Octavia Paz, *Modern İnsan ve Edebiyat*, çev. T.İlgaz, (İstanbul:Remzi Kitabevi,1993), 12.

perspektifte şöyle detaylandırılır: Sekülerleşme aslında yitirilen batı dünyasını tanımlar. Bu dünyada doğaüstüne inanç önemliydi ve bu inancın hristiyan versiyonu kolektif dünya anlayışını şekillendiren tek bir otoriteyi emrediyordu. Etkisi sanata, mimarlığa, müziğe ve edebiyata uzanıyordu. Hristiyan doktrin inancın geçerliliğini inkâr eden dünya görüşleri tabu olarak sadece doğaüstünün varlığını tanırlardı. Dinî elitler, aşkın inancın açık standartlarını belirlemişlerdi, onları kültürel faaliyetin bütün alanlarına uyguluyorlardı. Bu dünyada her toplum, aynı zamanda bir inanç toplumdur. Bu toplumun üyesi olmak inançla kimliklenmeyi gerektiriyordu. İnançsızlık sapkınlıktı, ihracı gerektiriyordu. Dinî âyinler ve olaylarla şekillenen toplum hayatı ve hareket düzeni aşkınla irtibatlandırılmıştı. Politik otorite, dinî meşrûyet gerektiriyordu. Prensip devlet ve kilise ortak misyona sahipti. Çünkü kamusal olaylarda din önemliydi. Zaman zaman din, savaş ya da sivil çatışmaları körüklemişti. Kurumsal dinî alan, bina ve personel bakımından büyük kaynaklara sahipti. Bu tür kaynaklar tarafından desteklenen kilise, eğitimin ve sosyal hizmetlerin temininde merkezi rol oynadı. Onun dünyevî etkisi, düzenin paylaşılan anlamını güçlendirdi. Bu dünyanın Tanrı ile bağlantısı gerçektir. Kutsalın bütünüyle nüfûz ettiği bir toplumdur.

Sekülerleşme ayrıca ele geçirilen batı'yı açıklar: Bu dünyada kültür, çok sayıda dinî formların yer aldığı ve dinî olmayan kaynakların da anlamının olduğu çoğulculukla tanımlanır. Ancak dünyayı anlamlandıran yine ötekiler arasında sadece Hristiyan mesajıdır. Tercihe dönüşmesine rağmen bireyler tarafından seçim için varlığı mevcuttur, ancak din bağlayıcı güce sahip değildir. Hristiyan ya da öteki doğaüstü anlayışları bilime, sanata ve edebiyata yetki gücünü az taşır. Hiçbir kilise toplumun bilgi, güzellik ve ahlâk standartlarını belirleyemez. Popüler kültür içinde yer aldığı anda bile doğaüstü nosyonları kutsal anlamını kaybeder. Bu dünyada vatandaşlık hiçbir dinî bağlılık gerektirmez ve toplum dine uygunluk bakımından hiçbir kural koymaz. Seküler olaylar kamusal hayatı biçimlendirir, kamusal açıdan önemli dinî olaylar aşkın içeriklerini kaybetme eğilimindedir. Siyasî otorite meşrûyetini yasal prosedürlerden ve kamusal destekten elde eder. Devlet kurumları dinî gayelerin daralan önemiyle idarî görev üstlenirler. Modern medya, eğitim ve çalışma hayatında dinî kurumların etkisi büyük ölçüde azalmıştır. Kaynakları seküler kurumlar tarafından küçültülmüştür. Dinî mücadelenin kamusal alan üzerine dağılım imkânı çok düşüktür. Ulusal ve uluslar arası çatışma nedeni olarak da geriler. Böylesine seküler çevrede faaliyetini yerine getirmesi nedeniyle dinin doğası da değişir. Kiliseler ait olmayı tercih eden gönüllü vatandaşların çabasıyla organize olur. Hakikat iddialarından vazgeçmek sûretiyle çoğulluğun koşullarına istemedikleri halde dâhil olurlar. Toplumu şekillendirmekten ziyade bireyleri memnun ederler. Bu dünyada kuşatıcı kutsal düzen öznelmiş manevî alana dönüşür. Modern toplum kutsal şemsiyeye sahip değildir. Dine bireysel koşullarda işleyen yer bırakır.⁹²

92 Lechner, "Secularization", <http://sociology.emory.edu/home/documents/profiles-documents/Lechner-Secularization>.

B. TEORİ YA DA TEORİLER OLARAK SEKÜLERLEŞME

1. Aydınlanma Projesini Temel Alan Klasik Sosyologlar

Sekülerleşme teorisinin sosyal bilimlerde özellikle onun teori olarak gelişme zemini olan sosyolojide gelişimi, aslında paradoks bir görünüm arz eder. Aydınlanma projesini temel alan klasik sosyologlar, insan zihninin ileriye doğru gelişmesini yansıtan toplumsal evrim sürecinde dinin yerini bilime bırakacağına hemfikirdirler. 19. yüzyılın başlarında sosyolojinin Fransız kurucuları, Fransız gelenekçi filozofların Aydınlanma rasyonalizminin eleştirileriyle ikna olmayarak Aydınlanma felsefesinin din hakkında temel ilkelerini teyit ettiler. Hristiyanlığı ve diğer dünya dinlerini kolektif bilinç oluşumunda geçici bir aşama olarak düşündüler. Gerçekte din olarak bilinen şeyden tamamen farklı, pozitif felsefenin ve neticede pozitif dinin eski dinin yerini alacağını öngördüler. Toplumun işlevsel farklılaşması, geleneksel ahlâkın dönüşümüyle sosyal dayanışmanın organik bir formuna yol açacaktı. Form inşa olur olmaz bu tür farklılaşmanın anomik potansiyel etkisi de giderilecekti.⁹³ Auguste Comte (öl.1857) doruk noktasına ulaşılan bilimsel pozitivizm çağında modernleşmeyle sosyal evrimin teolojik ve metafizik dönemlerini geride bırakan insanlık için sosyoloji bilimini dinin yerine koydu.⁹⁴

1.1. Farklılaşmayla Dinin Toplumsal Hayattan Çekilmesi

Aydınlanma projesine aslı temel oluşturan Fransa'da Voltaire'den itibaren gelişen dinî eleştirinin entelektüel geleneğinin önemli bir kolu olan Fransız pozitivizminin 20. yüzyıl mirasçılarından Durkheim(1858-1917)'e göre mekanik toplumdan işbölümünün neden olduğu organik topluma geçişle din hayat alanlarını yitirdiği gibi kendisinden kopan bu alanlarla giderek daha ziyade mücadeleye girişir. Dinin bu gerileyişi tarihin belirli bir anında ortaya çıkan bir olgu da değildi. Bu gerileyişin evrelerini sosyal evrimin başlangıcından bu yana gözlemlemek mümkündü. Tarihin kuşku götürmez biçimde saptadığı bir gerçek, dinin toplumsal hayatın gittikçe daha küçük bir alanını kapsamakta olmasıydı. Başlangıçta toplumsal olanın dini olması, yerini azar azar siyasal, ekonomik, bilimsel işlevler, dini işlevden özgürleşip kendi başlarına oluşmaya koyulur ve gittikçe daha belirginleşen bir dünyevi özellik kazanırlar. Önceleri bütün insan ilişkilerinde var olan Tanrı, gittikçe aradan daha çok çekilir.⁹⁵

1.2. Rasyonelleşme ve Dünyanın Büyüsünü Yitirmesi

Max Weber(öl.1920) modern dünyanın ortaya çıkışını temin eden temel sosyal değişimin odak noktasını rasyonelleşme süreciyle tanımlar. Rasyonelleşme ve kutsallıktan arındırma doğrultusunda doğa düzeninin yerini teknik düzen, geleneksel ve dinî kuralların ve rollerin yerini teknik kurallar ve bürokratik rollerin geçerli olduğu ve insanların kurumlar tarafından şekillendirildiği bir dünya almıştır.

93 Thomas Luckmann, "Religion and Morality in Modern Europe Compared to the Religious Situation in The United States of America", *Religion and Politics Cultural Perspectives*, (Ed.)B. Giesen and D. Suber, (Boston: Brill Leiden, 2005),75.

94 bkz.Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity The Post-Theistic Program of French Social Theory*,(USA: Cambridge University Press, 2001): 81-115.

95 Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Özankaya, (İstanbul: Cem Yay., 2006), 207.

Kendi ifadesiyle dünya ‘demir bir kafese’ dönüşerek büyüsunü yitirmiştir. Weber, modern hayatın bütününde etkin hâle gelen rasyonel mantığın başarısını “Kapitalizmin Ruhü” olarak ifade eder. "Kapitalizmin Ruhü"nu içeren protestan ahlâkının ortaya çıkması daha sonraki sosyal ve ekonomik değişimin nedenidir. Modern toplumun temel niteliği olarak rasyonel zihniyet vurgusunda, din bu rasyonelliğe bağlı olarak aslından uzaklaşır, sadece kendi itici güçleriyle öne çıkar. Rasyonelleşme ve kutsallıktan arındırma doğrultusunda gelişen yönelim, dinin toplumun her alanında rehber bir prensip olarak etkisini yitirmesiyle neticelenecektir. Düşünce ve davranışın rasyonel ve bilimsel şekillerinde gelişim, baştanbaşa rasyonelleşmiş bir toplum görüntüsünü müjdeler. Rasyonel ve entelektüel, çağın yazgısının özelliğidir, öncelikle “Dünyanın büyüsunü yitirmesidir.” Kamusal hayat, Mutlak ve yüce değerlerden arındırılır. Ya mistik hayatın aşkın âleminde ya da kişisel ve dolaysız ilişkilerin kardeşlik dünyasında yer bulabilir. sanat yapıtlarında anıtsallık yerini kişiselliğe bırakır. Toplumlara bir alev gibi saran ve onları kaynaştıran peygamberce pneuma’ya benzer bir şeyler yalnız en küçük ve samimî çevrelerde ve kişisel beşerî durumlarda, yani pianissimoda duyulur hale gelir.⁹⁶

Rasyonel dünya görüşünün yükselişi doğaüstüne inancın temellerini aşındırdığı düşüncesi, Max Weber’i öncesine rağmen *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* ve *Economics and Society* adlı eserlerinden öylesine etkilenir ki⁹⁷ rasyonelleşme Max Weber’e borçlu olunan bir kavram olarak konumlanır. Weber, rasyonelleşmeyi bir süreç olduğu kadar gerileme anlatısında demir kafese doğru gidişin aslî bir parçası kılar. Rasyonelleşme sadece soyut aklın gelişmesine değil, aynı zamanda kişisel olmayan ve büyü bozulmuş bir dünyayı temsilde, artan teknik verimliliğin sonuçlarına tekâbüle eder. Dünya önceki gizem ve büyüsunü yitirir. Gizem ve büyü, artık insan aklı, teknoloji ve yaratıcılıkla keşfedilecek bir şeydir.⁹⁸ Tılsımlı olan bu dünyanın ötesi, ilâhî güçlerden ziyade biyoloji, kimya ve fizik gibi bilimlerin mantıksal açıklamalarının etkisinde insan aklıyla keşfedilebilir ve teknolojik ürünlerle geliştirilebilir. Tıp, mühendislik ve matematikteki göz kamaştırıcı başarılar- modern kapitalizm, teknoloji ve endüstriyel üretimin yükselişinin getirisi olan maddî ürünler-insanın doğayı kontrolü düşüncesini vurgular ve güçlendirir.⁹⁹ Rasyonelleşmeyle eylem etkili şekilde organize olabilecektir çünkü eylem ve durumlar konumlanmasına göre ölçülebilir ve kontrol edilebilir olarak düşünülür. İnsan davranışları büyüsel ve ölçülemeyen güçlere göre değil, rasyonel şekilde gelişmiş standartlara göre düzenlenir. Toplum, ince bir maliyet ve kâr hesabı, farklı yaklaşımlara ve değişime karşı engin bir hoşgörü üzerine temellenmiş kararlarla yönetilir. Dünyaya böyle bir yaklaşım tarzı, dinin erozyonunu da haber verir, din, kendi başına gelişime yönelik gerekli bir unsur olur.¹⁰⁰

Weber, dinde bu rasyonelleşme ve büyüden arındırılma olarak ikili sürece sekülerleşme ismini verir. Sekülerleşme hem süreç hem de sürecin neticesidir. Weber’in yazılarında terim nadiren

96 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 150.

97 Norris& Inglehart, *Sacred and Secular*, 7.

98 Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory*, 681.

99 Norris- Inglehart, *Sacred and Secular*, 8.

100 Thompson, *Odadaki Sosyoloji*, 39 .Rob Warner, *Secularization and Its Discontents*,(New York:Continuum:2010): 23-6.

görünür.¹⁰¹ Durkheim'in farklılaşmış kurumların giderek profan niteliği geliştirdiği düşüncesi aslında Weber'in rasyonelleşme sürecine tekabül eder. Ne Comte ne Durkheim ne Weber endüstriyel toplumun gelişimine dayalı olarak dinin önemini kaybedeceğine yönelik öngöründe yalnızdırlar. Teolojik inançlar, sembolik törensel ritüeller ve kutsal pratikler, modern çağda ortadan kalkacak geçmişin ürünü olarak algılama, zaten aydınlanma çağından itibaren felsefede, antropolojide ve psikolojide egemendir. 20. yüzyılda "Dinin ölümü" sosyal bilimlerde basmakalıp bilgidir ve sosyolojik araştırmalarda egemen model olarak addedilir. Sekülerleşme Ortaçağ'ın tarım toplumlarından modern endüstriyel topluma geçişin anahtar devrimleri olarak bürokratikleşme, rasyonelleşme ve kentleşmeyle donatılmıştır.¹⁰² Dolayısıyla sosyolojinin kurucuları da aydınlanmanın din felsefesini onaylayıp dini insanlığın evriminde bir geçiş aşaması addederler. Din, pozitif felsefeyle yer değiştirecek -ve neticede pozitif din- kolektif bilincin teşekkülünde geleneksel dinle bağlantılı olmaktan ziyade gerekli olan sosyal dayanışmanın yeni formuna uygun bir ahlâktan ibaret olacaktır.¹⁰³ Comte, Durkheim ve Weber'in görüşleri sekülerleşme teorileri tarafından kabul edilir, tahminleri ve öngörülerini de 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'da kiliseye katılımdaki düşüşe dâir istatistiksel verilerle desteklenir.

2. Sekülerleşme Teorileri

2.1. Klasik Teori: Rasyonelleşmeye Bağlı İnanç Kaybı, Her Şey Ya da Hiçbir Şey

Sekülerleşme terimi, dinî inanç, dinî kurum ve dinî kültürün gelişmiş endüstriyel toplum ve modernleşme koşullarında varlığını muhafaza edemeyeceğini ifade eder. Bu temel fikirden ortaya çıkan farklı birkaç teori olmakla birlikte sekülerleşme tezi, sosyal bilimlerin en önemli varsayımlarından biri olarak konumlanır. Ortodoks inançlar üzerinde temellenen Hristiyan dinî geleneğine tepki olarak ortaya çıkan aydınlanmanın reaksiyonundan kaynaklanan ve modern toplum teorisinin bir parçası olarak şekillenen düşünce, Klasik Sekülerleşme Teorisi olarak yerini alır. Sekülerleşme kuramlarında Durkheim ve Weber kaynağında farklılaşma ve rasyonelleşme süreçlerinde odaklanan bir değişim ve dönüşümle farklı yaklaşımlar ortaya konur. Weber'den hareketle Bryan Wilson ve Peter Berger gibi toplum bilimcilerin sözcülüğünü yaptığı Norris'in "Rasyonelleşmeye Bağlı İnanç Kaybı"¹⁰⁴ ya da Demerath'ın tabiriyle "Her Şey Ya da Hiçbir Şey (The All-to-Nothing)"¹⁰⁵ olarak adlandırılan sekülerleşmenin klasik versiyonu, 1960 ve 70'lere damgasını vurur. Weber'in araçsal rasyonelleşme fikirlerini ödünç alan bu teorisyenler, bilim, teknoloji ve modern kapitalizmin dünyamızı sadece farklılaştırmaya çalışmadığını aynı zamanda kişiselleştirmeden

101 Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory*, 681; Rudolf Schlögl, "Secularization: German Catholicism on the Eve of Modernity," *Religion and Politics Cultural Perspectives* (Ed.). Giesen and Suber, 231.

102 Norris & Inglehart, *Sacred and Secular*, 3.

103 Luckmann, "Transformations of Religion and Morality in Modern Europe", 275.

104 Norris & Inglehart, *Sacred and Secular*, 8.

105 N.J. Demerath, "The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove", *JSSR.*, Vol. 39, No. 1, (March 2000): 2-3.

uzaklaştırdığını ve büyüden arındırdığını vurgularlar.¹⁰⁶ Aydınlanmanın ürettiği rasyonel dünya görüşü, modern toplumlarda metafizik inançların temellerini giderek aşındıracağı hatta giderek geçersiz kılacağını düşündürür.¹⁰⁷ Karanlık gerileme anlatımı bağlamında rasyonel bürokrasinin gelişimi de kişisel, toplumsal, dinî ve ahlâkî olandan kişisel olmayan, parçalanmış, dindışı ve ahlâkdışı olana doğru seyreden bir gerileme tahayyülü içinde Byron Wilson tarafından geliştirilir.

2.1.1. Bryan Wilson: Dinin Çözülmesi, Toplumsal Önem ve Etki Yitimi

Sekülerleşme tezi tartışmalarında ana figür olarak yer alan ve başvurulan Wilson, sekülerleşme (secularization) kavramını 1966 yılında *Religion in Secular Society* eserinde dinî kurumların, eylem ve bilinç itibariyle sosyal önemini kaybetmesi¹⁰⁸ yani moderniteyle başlayan dinin etkisinin toplumsal bilinç düzeyindeki kaybı bireysel bilinç düzeyinde de devam ederek dinin yerküre üzerindeki varlığını bilime terk etmesiyle sonuçlanacak uzun vadeli bir süreç olarak tanımlar.¹⁰⁹ Sosyologlara göre bir kavram olmanın ötesine gidemeyen sekülerleşmeyi, tarihsel sürecin bilinmeyen bir bölümünde ortaya çıkan sosyal değişim süreciyle ilgili bir dizi önermeleri içeren bir teori olarak ileri sürerek içeriğini de ifade eder: Dinin toplumsal önemindeki azalmayla ilgili sekülerleşmenin reel hayatta görünümü, dinî kurumların üstünlüklerine ve imkânlarına son verilmesi ve mallarına siyasal güçler tarafından el konulması; çeşitli faaliyetlerde, dinî kontrolden seküler kontrole kaçış; insanların tecrübe-üstü konulara sarfettikleri kaynak, enerji ve zaman oranındaki azalma; dinî kuruluşların güçlerini kaybetmesi; davranışlarda dinî eylem biçimlerinin yerine bu davranışların teknik kriterler tarafından düzenlenme talebi geçer; özel dinî bilinç yerini (eskiden büyüye, âyinlere, sihir veya dualara bağlanmaktan geniş bir ruhsal alan olarak ilham edilen ahlâkî konulara kadar çok geniş bir diziyi içerebiliyordu) tedricen empirik, rasyonel ve araçsal yönlendirme geçer; tabiat ve toplum konusunda mistik, şiirsel ve sanatsal yorumlar, terk edilir gerçekçi tasvir ön plana çıkar ve bunlara ilâveten kognitif ve pozitif olanla önyargıya dayanan ve duygusal karakterde olanın kesinlikle ayrılması gibi şeyleri içerir.¹¹⁰

Klasik sekülerleşme tezine göre sekülerleşme modernleşme birbirinden ayrılmaz. Toplumlar modernleştiklerinde sekülerleşir. Sekülerleşme kaçınılmaz ve geri döndürülemez. Dinin ortadan kalkması, insanî gelişmenin bir işareti sayılır.¹¹¹ Modernizm karşısında dine ölüm fermanı veren Wilson, iddialarını kiliseye katılım düşüklüğü ve kilisenin toplum hayatı üzerinde nüfûzunu yitirmesine dâir elde ettiği verilerle delillendirir: Kurumlaşmış dinî katılımda düşüş, kiliselerin insanların düşünce ve eylemleri üzerinde doğrudan etkisini kaybettiğinin göstergesidir. Kiliseye

106 Robert W. Hefner, "Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia" *Religion, Modernity and Postmodernity*, (Ed.),P. Heeles, (Oxford: Blackwell, 1998): 150-151.

107 Norris&Inglehart, *Sacred and Secular*, 7.

108 Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, (London: Penguin, 1969), 14.

109 Bkz. Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, (Oxford: Oxford University Press, 1982): 148-149; Byron Wilson, "Secularization: The Inherited Model", *The Sacred in a Secular Age*, (Ed.), Phillip E. Hammond, (Berkeley:University of California Pres, 1985): 12,14,18.

110 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*: 148-149.

111 Taylor, *Secular Age*, 131.

katılımda düşüş, dinî güçlerin insanların hayatları üzerinde daha az etkili olduğunu ortaya koyar. Bu istatistiksel olarak çağın başından beri çocukların Pazar okullarına katılım azlığında kendini gösterir. Pazar okulu öğretmenliği gibi şu veya bu tarz katılımların düşük sayıları da ayrıca bir göstergedir. Diğer taraftan dinî yayınlar gittikçe yerlerini seküler yayınlara bırakır. En çok satan kitaplar listesinde yer alan dinî kitaplar, bir yüzyıl öncesine göre çok azdır. 19. yüzyılın başında kilise, iletişim araçları üzerinde tam bir hâkimiyete sahipken, yüzyıl ortasında bu hâkimiyeti kırılır. Günümüzde din varlığını hala sürdürmekle birlikte etkisini büyük ölçüde kaybetmiştir.¹¹²

Sekülerleşmeyi “Dinin toplumsal etkisindeki gerileme” ile ifade eden Wilson’a göre aydınlanmanın bilimsel bilgi, evrenin teknolojik kontrolü ve empirik kriterlere dayalı “rasyonel dünya görüşü, dinî otorite kilisenin merkezî iddialarını boşa çıkarmış ve Batı Avrupa’da hurafeye dayalı doğmaları yıkarak inanç kaybına neden olmuştur.” Dinin toplumsal önem ve etkisini kaybetmesi bir dizi olayın neticesidir: İnanç kaybı, kiliseye üyelik ve katılımın azalması, dinî pratiklerin erozyona uğraması, mezhebî kimliklerin toplumsal anlamını yitirmesi, dinî kurumsal etkinliklere katılımdaki azalma, dinî kurumların sivil toplumdaki dinî gruplara verdiği destekte gerileme kısaca dinin çözülmesi.¹¹³ Sosyal düzende dinin konumu, dinî kurumların yapısı ve bireylerin dine yöneliminin süreç içerisinde değişeceğini öngören teorisiyle Wilson, değişimin ilk doğrultusunu dinî kurumların, eylemlerin ve bilinçlilik durumunun sosyal öneminin azalmasıyla dile getirir.¹¹⁴ Toplumsal yapıdaki değişikliklerin dinî alanda değişikliklere yol açtığını ileri süren Wilson, sekülerleşmede kilit noktayı sosyalleşmeye bağlar. Öyle ki sosyalleşmeyle yerel grup ve topluluklar sosyal yapıyla bütünleşir. Toplumsal ilişkilerin sosyal değişmeye bağlı değişmesi, kitle toplumunda anonim ilişkilerin varlığında dini de bireysel ilişkiler düzeyine hasreder.¹¹⁵ Dinî öğretiler, değer ve kurumların yönlendirimindeki öznel bilinç yerini empirik, rasyonel ve araçsal yönlendirime bırakır. Araçsal aklın yönlendiriminde tabiat ve toplum algılaması, anlamlandırması ve hayat tarzı olarak eyleme yansır.¹¹⁶ Dinin siyaset, sosyal refah ve eğitim alanına atıfla sosyal öneminin gerilemesine dikkat çeken Wilson’a göre din gittikçe öznelleşmektedir. Modern toplumun karmaşık doğasında dinin sosyal ve dinî kimlik temin etmede dengeleyici işlevi seküler toplumda mümkün olamayacaktır.¹¹⁷ Bilimin dinin işlevini yerine getirmesi durumunda insanların bilinçlerinin sekülerleşmesiyle de dinde beklenen değişim gerçekleşebilecektir.¹¹⁸

2.1.2. Peter L. Berger: Kültürün ve Bilincin Sekülerleşmesi

112 Wilson, *Religion in Secular Society*: 14-15.

113 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, 149; Norris & Inglehart, *Sacred and Secular*, 7; Wilson, “Secularization: The Inherited Model”: 14-5.

114 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, 149; Wilson, “Secularization: The Inherited Model”, 12.

115 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, 154. Wilson, “Secularization: The Inherited Model”: 14-15.

116 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, 154.

117 Wilson, “Secularization: The Inherited Model”, 15.

118 Steve Bruce, *Religion and Modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*, (Oxford: Clarendon Press, 1992), 6.

Berger de 1960'larda sekülerleşmeyi bu çerçevede "Toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerinin egemenliğinden çıkarıldığı toplumsal ve bireysel bilinçte gerçekleşen bir süreç" olarak ifade eder: Sekülerleşmeyle "Toplum ve kültür alanlarının dinî kurum ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastediyoruz." diyen Berger, modern batı tarihinin toplum ve kurumları sözkonusu olduğunda sekülerleşmenin kiliseyle devletin ayrılmasında ve kilise arazilerinin istimlâkıyla eğitimin kilisenin yetkisinden uzaklaşmasında olduğu gibi Hristiyan kiliselerin önceleri kontrol ve etkisindeki alanlardan tahliye edilmesinde tezahür ettiğini belirtir. Kültür ve sembollerden bahsedildiğinde sekülerleşme, sosyal-yapısal süreçle sınırlı kalmaz. Bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkiler, sanat, felsefe ve edebiyatta dinî muhteviyat azalır ve daha da önemlisi dünya üzerinde özerk ve tümüyle seküler bir bakış açısı olarak bilim yükselir. Toplum ve kültür sekülerleştiği gibi bilinç de sekülerleşir. Bilincin sekülerleşmesi, modern batının dinî açıklamalara başvurmaksızın dünyayı ve kendi kişisel hayatlarını yorumlayan giderek artan sayıda bireyler oluşturması demektir.¹¹⁹

"Dünyevîleşmenin özgün taşıyıcısı, modern ekonomik süreç yani sanayi kapitalizminin dinamiğidir." ifadesiyle Berger, sosyal sekülerleşmenin köklerini ekonomik alana özellikle kapitalist ve endüstriyel süreçler tarafından biçimlendirilen iktisadi sektörlere dayandırır. Süreç rasyonelleşmeyi içermekle birlikte ona indirgenemeyecek kuşatıcılığında kapitalist ve endüstriyel sürecin dinamikliğinde açıklanması gerekir. Ancak sekülerleşmenin kesin değişkeni belirli mülkiyet ilişkisinin kurumsallaşması ya da farklı yapı sistemlerinin özel nitelikleri değil, modern tarz endüstriyel toplumu için ön koşul olarak daha ziyade rasyonelleşme süreci kabul edilir. Modern sanayi toplumu, hem alt yapı düzeyinde hem bilinç düzeyinde eğitimi ve mevcut toplumsal örgütlenmeleri yüksek düzeyde rasyonelleşmeyi öngören çok sayıda bilimsel ve teknolojik personel kadrosunu gerektirir. Kapitalist endüstriyel rasyonelleşmenin sekülerleştirme potansiyeli, kendiliğinden devam etme yetisinde bir güç olduğu gibi kendiliğinden gelişme kabiliyetinde olan bir güç olmasıdır. Kapitalist endüstriyel yapı ne kadar genişlerse onun mantıkî temelleri tarafından belirlenen toplumsal tabakalar da o ölçüde genişler, bunlar üzerinde geleneksel denetim kurma zorlaşır. Modern devlet giderek endüstriyel üretimin ekonomik mekanizmasıyla ilgili siyasî ve hukukî talepleri karşılamakla meşgul olur, kendi öz yapısını ve ideolojisini bu amaca uygun düzenlemek zorunda kalır. Bu yapı düzeyinde yüksek ölçüde rasyonel bürokrasinin teşekkülü anlamına gelirken ideolojik olarak da bu tür bürokrasinin meşrûiyetinin temini anlamına gelir. Böylece ekonomi ve siyasî alanlar arasında yapısal ve içsel yakınlık sağlanır. Sekülerleşmenin ekonomik alandan siyasî alana nüfuzu böyle temin edilir, dinin devletle ilgili meşruiyeti de sona erer.¹²⁰

2.1.3. Steve Bruce: Zihniyet Değişimi

119 Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, 107.

120 Berger, *The Sacred Canopy*: 109,132.

Sosyolojinin kurucu önderlerinin eserlerinde inşa edilen sürece bağlı kalınarak modernitenin başlangıcıyla dinî hayatın geleneksel formlarının gerilemesi arasında zorunlu ilişki, sonraki düşünürler tarafından da devam ettirilir. Bruce'e göre modern toplumların büyük ölçüde sekülerleşmesi tesadüf değildir. Endüstrileşme bir dizi sosyal değişikliği beraberinde getirir. -Yaşam dünyasının parçalanması, cemaatin gerilemesi, bürokrasinin yükselişi ve teknolojik bilinçlilik- hepsi birlikte dinî modern öncesi toplumlardakine nispetle daha az çekici ve daha az mümkün kılar.¹²¹ Bruce, sekülerleşmeyi, devlet ve ekonomi gibi kurumların işleyişinde dinin azalan önemi, dinî rollerin ve kurumların sosyal duruşunda aşınma ve dini hayat tarzlarında uygulayan insanların sayısında düşüşü gösteren sosyal bir durum olarak dile getirir. Sekülerleşmenin, dinî inanç ve davranışlardaki değişimlerin en iyi şekilde sosyal yapı ve kültürdeki değişimle açıklanabileceğini ileri sürer.¹²² Bruce, sekülerleşmeyi farklılaşma merkezinde açıklar: Toplumsal hayatın değişik boyutlarının -aile, siyaset, ekonomi ve dinin özerk kurumlar olarak varlığı- artan farklılaşması tarihsel eğilimi ifade eder. Bu süreç tarihsel olarak yapısal düzeyde ortaya çıktıktan sonra dinî fikirler entelektüel düzeyde hâkimiyetini muhafaza eder. Dinî düşüncenin entelektüel egemenliğini sona ermesi sonraki aşamada görülür ki birbiri ardına sıra gelen bilimsel materyalist yaklaşımın yükselişi, modernizm ve postmodernizm sürecini içerir. Bu entelektüel değişimlerin kültürel çıkarımı, dinî anlamların kültürel düzeyde artan gerilemesidir. Yani sekülerleşme dinin toplum üyelerinin ortak hayatının önemli bir parçası olmasını durduran bir süreçtir.¹²³

Sosyal ve kültürel farklılık, seküler bir devletin gelişiminde merkez noktayı oluşturur. Sekülerleşmeden maksat sadece yönetimin değil, Neuhaus'un çıplak kamusal alan dediği kamusal kurumların ve iklimin sekülerleşmesidir.¹²⁴ Farklı şekillerde kavramsallaştırılsa da sekülerleşme, temelde insanların inançlarıyla ilgilidir. Bir toplumun diğer toplumdaki daha seküler olduğu söylenildiğinde kastedilen, ikinci topluma kıyasla ilk toplumda daha az sayıda insan hayatının dinî inançlardan etkilendiğidir.¹²⁵ Rasyonelleşme süreci bağlamında anlam kazanan sekülerleşmenin evrensel, geri dönülmez ve lineer tarz devam edegelen süreci Wilson'da sosyal kontrolün dinî ve ahlâkî aktörlerden teknik ve bürokratik aktörlere geçişiyse¹²⁶ görünüm alırken Bruce'de cemaatten cemiyete geçişi temsiliyle zihniyet dönüşümünde devam ettirilir. Bruce, klasik sekülerleşme tezi olarak bilinen tezi yeniden ifadesinde sosyolojinin kurucu babalarının eserlerinde inşa edilen ve Talcott Parsons, Peter Berger ve Byron Wilson'a referansla modernitenin başlangıcıyla dinî hayatın geleneksel formlarının gerilemesi arasında zorunlu bir ilişkinin varlığı üzerinde durur. Ona göre; dinin modern dünyada doğasını ve konumunu değiştiren bireyselliğin ve rasyonelliğin yükselişini

121 Bruce, *Religion in the Modern World*: 39-52; Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, (Oxford: Blackwell, 2002), 36.

122 Bruce, *God is Dead Secularization in the West*: 4-5.

123 Chambers, *Religion, Secularization and Social Change in Wales*, 20.

124 Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, 16.

125 Bruce, *Secularization*: 25-6.

126 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, 149.

hızlandıran anahtar reformasyon içindedir. Rasyonellik dinin gayelerinin çoğunu ortadan kaldırır ve dinî inançların çoğunu akla uygun olmayan tarzda ifade eder. Bireysellik, dinî inanç ve davranışın toplumsal temelini tehdit etmektedir. Bireysellik ve rasyonellik birlikte modern kültürel anlayışın doğasını özetleyicidir.¹²⁷

Sekülerleşmeyi dini yıkıcı, yok edici olarak görülen modernleşme süreciyle eşitleyen Bruce, moderniteyle ilişkili tarihsel faktörler endüstrileşme, kentleşme, kitle toplumlarının ortaya çıkışı, bireyselleşmenin yükselişi, bireysel haklar gibi düşüncelerin modern toplumlarda dinin gücünü baltaladığını savunur. Bu faaliyetler ve değişimlerin çok sayıda teorisyeni sekülerleşmenin sadece bir dizi tarihsel değişiklik olmaktan ziyade modernleşme projesiyle ilgili bir süreç olduğu savunusuna götürmesi de bu nedenledir.¹²⁸ Bruce için rasyonellik ne sadece dinle bilim arasındaki çatışma ne de geleneksel anlamda çatışma anlamına gelir. Rasyonelliğin anlamı, toplumun kendisiyle kararlarını gerçekleştirdiği sürece ve sisteme atıfta ortaya çıkar. Rasyonel toplumda kuralları uygulamaya koyan birey, bağımsızlık zemininde doğruluğu kanıtlanan gelenek ve kuralları olaylara tatbik eder. Ona göre sekülerleşme paradigması, toplumsal ve kültürel yapıda büyük değişimi açıklamayı hedefler. Sekülerleşme sürecinde din, insan hayatının merkezinden uzaklaşır, dinî inançlar, pratikler ve kurumlar Mutlak Varlık temelinde öznel şekilde tanımlanır. Dini kendileri için önemli addeden insanların sayısı ve onların nasıl önem verdikleri bilhassa önemlidir. Bir ülke resmî ve kamusal olarak seküler olmasına rağmen insanların çoğunluğu dindar olabilir. Dinin zayıflayan gücü, dindar insanların sayısının azalmasına neden olur. Dinî inanç, toplumsal gücünü kaybeder ve her nesil kendi çocuğunu inancına göre sosyalleştirmede daha zorlanır. Ayrıca dindarlığı devam eden insanların belli inanç sistemleriyle uyumu ve bütünleşmesi giderek güçleşir. Din, giderek tercih meselesi haline gelir, sınırları muhafaza etmek giderek güçleşir. Tek otoriter güç yerine artan çeşitlilik, relativizmi ve kayıtsızlığı besler. İnsanları Tanrı'ya giden tek yol olduğuna ikna etmek giderek güçleşir. Relativizmde her yol Tanrı'ya çıkabilir. Sekülerleşme paradigması büyük ölçüde dinî taleple ilgilidir. Daha az insanın ibadet etmesi, dinî kurumların etkisini yitirmesi, inanç ve ilgi kaybı önemlidir. İnsanların dinî kurumlara azalan katılımı, din adamlarına değer verilmemesi, dinî bir kurumdan uzaklaşıldığında başka bir dinî kurum aranmaması gibi açıklamalar yapılır. Aslında insanlar Tanrı'nın emirlerini terk ettiklerinde kendilerini cezalandıracak bir Tanrı'ya da gerçekten inanmamaktadırlar.¹²⁹

2.1.4. Sekülerleşmeye Karşı Yükselen İlk Sesler

David Martin ve Andrew Greeley tarafından sekülerleşme tartışmalarında ilk sesler yükselmeye başladığı zamana kadar hiç kimse kavramı sorgulamaz, empirik kanıtların ve teorinin arka planının yetersizliğine dair bir görüş ortaya koymayarak eleştiriden uzak topyekün konsensüse katılır. Teologların bile Tanrı'nın ölümünü ilan ettiği ve seküler dünyanın gelişini kutladığı bir dönemde

¹²⁷ Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*,36; Steve Bruce, *Religion in the Modern World*: 39-52.

¹²⁸ Bruce, "Secularization and Politics" *Religion and Politics Cultural Perspectives* (Ed.), Giesen and Suber: 146-147.

¹²⁹ Steve Bruce, "Secularization and The Impotence of Individualized Religion", (Ed.), Jennifer L. G., *the Hedgehog Review*, *After Secularization*: (Virginia: EBSCD Publishing, 2011): 1-3.

sorgulamaksızın gerçekleşen bu konsensüs şaşırtıcıdır. Sosyolojik geleneğin metodolojik ateizm¹³⁰ niteliğiyle dine açıklanıp rafa kaldırılacak bir şey¹³¹ olarak bakması, klasik sekülerleşme teorisinin sorgulanmadan kabulünde tezâhür eder. Gerçekten teori üzerinde oluşan konsensüs öylesine güçlüdür ki teori sadece tartışılmaksızın kalmaz, aynı zamanda test edilmeye gerek bile görülmez. Sekülerleşmenin tartışılmaz paradigmal geçerliliğinde birkaç sosyolog dışında dine Weber'in Kalvinist Protestanlığın kapitalizmin en önemli oluşturucularından biri ve bu nedenle modernite için de bir tür başlangıç oluşturduğu teziyle ilgili tartışmanın dışında ilgi gösterilmez. Bu noktada Martin, din sosyoloğunu "İronik tarzda yok olmakta olan bir konuyla yaşayan akademik sapkın" olarak açıklar. Ancak farklı toplumlarda sosyolojik camianın tavrı kültürel bağlama göre değişiklik de gösterir. Örneğin Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith* adlı eserinde Kuzey Amerika'da 1800'lerden 1950'lere kadarki modernleşme sürecinde dinin istikrarlı şekilde yükselişini dinî pratiklerin göstergeleri üzerinde odaklanarak ortaya koyar. Buna rağmen sekülerleşme Avrupa sosyolojisinde egemen paradigma olarak kalır.¹³²1960'lardan itibaren teoriye karşı çok sayıda empirik zıt veriler toplanır ve ancak bu veriler ya dikkate alınmaz ya da konuyla ilgisiz olduğu ileri sürülür. 1960'larda sosyoloji, odağını anlam, anlatı, sembol ve kültüre çevirerek dine daha büyük bir ilgi göstermeye başlar. Sosyal antropoloji, Avrupalı olmayan toplumların din anlayışına yönelir. Yeni bir ilgi odağı da ortaya çıkan küçük azınlık gruplar üzerinde toplanır. Ancak dinin bu tür yükselişi, düş kırıklığı ve mahrûmiyete dayalı açıklama bulur. Neticede ilgi, yeni dinî hareketlere yönelir, sekülerleşme paradigması konumunu devam ettirir.¹³³

Ne kadar modernleşme o kadar sekülerleşme düşüncesini iddia eden sekülerleşme teorisi, Batı Avrupa, Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda'yla ilgili empirik verilere dayanır. Dünya, kuzey batı Avrupa'da endüstri devrimiyle başlayan yörüngeyi izler. Sekülerleşme modeli, sosyal bilimlerin apaçık gerçeklerinden biri olarak görülür.¹³⁴ Modern toplumlarda uzun bir tarihî süreçte dinin düşüşünü iddia eden sekülerleşme teorisi, disiplin içinde bir çıkmaza, red veya kabul dikotomisinde kutuplaşmaya yol açar. Din olgusunu düşüşten yeniden tılsımlanmaya doğru uzanan bir sarkaç hareketi içine yerleştirme, öne sürülen veriler, verilerin tür ve miktar itibarıyla yeterli olup olmaması, sorunları yanı sıra ideolojik önyargıları cezp etmesi, sadece Hristiyan batıya özgü paradigmaların genelleştirilmesi gibi sorunlara da neden olur.¹³⁵

2.2.Neo Klasik Yaklaşım: Dinin Öznelleşmesi

20.yy'ın son çeyreğinde dini, kapsayıcı bir tanımla kişilerin kendi tecrübelerini değerlendirip yorumladıkları sembolik bir anlam dünyası ya da toplumun düzenleyici ve bütünleştirici niteliği olarak

130 Berger, *The Sacred Canopy*, 100.

131 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, 4.

132 Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith*, (London: Harvard University Press,1999): akt. Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 18.

133 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*,19.

134 Francis Campbell, "God in A Secular World", *Greenhills Ecumenical Conference* (21 January 2008), 4.

135 Isacco Turina, "Secularization as a Property of Action" *Social Compass*, Vol. 54, No.2, (2007): 161-173.

tanımlayan ve din-modernite karşıtlığını reddeden neoklasik paradigmayla klasik sekülerleşme tezine eleştirel bir tavırla yaklaşılır. Bu yeni yaklaşıma göre, sekülerleşme teorisi, Ortodoks inançlar üzerinde temellenen Hristiyan dinî geleneğine tepki olarak ortaya çıkan aydınlanmanın reaksiyonundan kaynaklanır, modern bir toplum teorisinin bir parçası olarak şekillenir. Teorinin aydınlanma düşüncesinden aldığı pozitivist önyarguları olduğunu, bu sebeple savunucuları tarafından yeterli ampirik veriyle desteklenmediğini, tam da bu yüzden teoriden ziyade bir doktrin olarak gözüktüğünü, iddia eder. Teorinin ileri sürdüğü dinî düşüşün kiliseye katılım gibi sadece kurumsal boyutuyla açıklanamayacağı, dinin inanç boyutunun dikkate alınması gerekliliği vurgulanır. Teorinin açıklayamadığı olgular; “dinî akımların yükselişi, ateist komünizmin sekülerleşme projesinin başarısızlığı ve birçok bilim adamının dinî inançlara sahip olması”dır.¹³⁶

Bu süreçte din/modernleşme karşıtlığına dayalı sekülerleşmenin özel tarihsel koşulların ötesine geçemeyeceği, her toplumun sekülerleşme sürecini yaşamasının sosyolojik açıdan kaçınılmaz olduğuna dair doğrusal ve tek boyutlu bir sekülerleşme iddiasının yanlış olduğu ileri sürülerek karşı çıkılır. “Dinin kamusal alan üzerindeki otoritesinin daralması ve sadece kendi müntesipleri üzerinde etkili olabildiği daha özel bir alana çekilerek toplumun diğer kesimlerinde mutlak otoritesini kaybettiği” tarzında bir sekülerleşmenin yaşandığı kabul edilmekle birlikte bu tarz sekülerleşmenin dinin doğasında ve inanç boyutunda mutlak bir daralma yaşanacağı anlamına gelmediği ileri sürülür. Modernleşmenin çok sayıda sekülerleşme karşıtına yol açan niteliğine dikkat çekilerek odakların dünya üzerinde farklı toplumların sekülerleşme tezine karşı meydan okuyan, dinî düşüş efsanesini yalanlayan ve ateizm çağını müjdelemeyen görüntüsüne çevrilme gerekliliğinde “Kutsalın geri dönüşünden”¹³⁷ “Tanrı’nın intikamından”¹³⁸ hatta “Kutsalın vazgeçilemezliğinden”¹³⁹ bahsedilir. Birleşmiş Devletler gibi ilerlemiş endüstriyel toplumlarda, batı Avrupa’da ve Eski Sovyetler Birliğinde ortaya çıkan dinî canlanma ve muhafazakâr dinî hareketler, sekülerleşme tezinin klasik versiyonunun geçersizliğinin kanıtı olarak sunulur.¹⁴⁰ Dinin ortadan kalkmasını iddia eden bilimsel verilerle donatılı din sosyologlarının kısa süre sonra dinin parlak geleceğinden kesin konuşabilmesi şaşırtıcıdır. Bu süreçte değişen nedir? Anlaşılan o ki tarih, Kuhn’un tipik paradigma yaklaşımında belli bir bilimsel paradigmanın geçerliliğine tanık olur. Empirik ölçümler neticesinde sekülerleşmenin dinin ortadan kalkması anlamına gelmediğini ileri süren Tschannen,¹⁴¹ Wilson’un “inherited modeli”nin

136 David Martin, “The Secularization Issue: Prospect And Retrospect”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 42, No. 3. (Sep., 1991), 470; Luckmann, “Transformations of Religion and Morality in Modern Europe”, 276, 283-284; Bell, “The Return of The Sacred?”: 432, 442-443; Berger, “Secularism in Retreat”, *The National Interest*, Winter 1996/1997, No. 46:4-5 Mark Chaves, “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces*, Vol. 72, No.3. (March, 1994), 749- 750; Rodney Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”: *Sekülerizm Sorgulanıyor*, haz. A.K., (İstanbul:Ufuk Kitapları Da Yay.); 41-43; Grace Davie, *Modern Avrupa’da Din*, çev. Akif Demirci, (İstanbul: Küre Yay., 2005), 10 ; Hubert Knoblauch, “Europe and Invisible Religion”, *Social Compass*, Vol.50, No. 3, (2003): 267-274.

137 Bell, “The Return of The Sacred?”: 423-427.

138 Gilles Kepel, *Tanrı’nın İntikamı*, çev.Selma Kırmızı, (İstanbul: İletişim Yay., 1992).

139 Bell, “The Return of The Sacred?”: 442-443.

140 Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, (London: Sage,1981), 65.

141 Oliver Tschannen, “The Secularization Paradigm: A Systematization”, (395-415), *JSSR* , No.30, (1991), 402.

gerçekte somut bir bilimsel topluluk içinde konumlanan Kuhncu anlam içinde bir paradigma oluşturduğunu dile getirir.

2.2.1. David Martin: Gölgenin Hakikat Olarak Sunulması

Karl Popper'in *Poverty of Historicism* adlı eserinde bilim felsefesi perspektifinden tarihin uzun süreli kaçınılmaz eğilimler düşüncesini eleştirisi, Martin'e sekülerleşmenin de böyle bir eğilim olduğunu düşündürür. Zira sekülerleşme de "Tarihi bir çıkarsamadan ziyade tarihe zorla kabul ettirilen bir ideolojidir." 1965'de sekülerleşme anlayışını eleştiriye girişen Martin'e göre, her şeyden önce sekülerleşme, düzensiz bir şekilde bir araya getirilen çelişkili de olan düşüncelerden ibarettir. Kısmen aklın ilâhlaştırılmasına, özerk insanın varoluşsal beklentisine, sınıfsal toplumda tarihsel diyalektik neticesinde marksist kişinin özgürlük ve gerçekliğe yükselişini temel alan tarihe dayalı ideolojik bir yansımadır.¹⁴² 13.yy.'dan itibaren anayasalardaki ve toplumdaki her değişimin sekülerleşme olarak nitelendirilmesine işaret eden Martin, "Tanrı öldü, bu nedenle sekülerleşme zuhur etmelidir, sekülerleşme tutarlı bir görüştür," yaklaşımında sekülerleşmenin din karşıtı ideolojilerin aygıtı olarak kullanımına dikkat çeker. Bu ideolojiler dindeki gerçek unsuru polemik amaçlarla kendilerine göre tanımlar ve bunu dinin bütüncül ve değişmezlik ilkeleriyle ilişkilendirirler. Martin, ideolojik kullanımından dolayı sekülerleşme kavramının sosyoloji literatüründen çıkarılması gerektiğini belirtir.¹⁴³ Böyle bir teorinin ne rasyonalist ne marksist eğilimli tarih felsefeleri ne de batıl inançlardan kurtulmuş yeni bir insanlık türünün ortaya çıkacağını ileri süren felsefi antropolojiler kadar tecrübî verilere dayandığını ortaya koyan Martin, sekülerleşme fikrinin kendi içinde tutarsız olduğunu, kavramla ilgili tanım farklılığının ve herkesin kendine göre bir kriter oluşturması nedeniyle söz konusu tartışmanın mecrasından çıktığını ifade eder. Dinin sosyolojik teorinin önerilerine uydurulabilmesi için politik ve milliyetçilik gibi olgulara indirgenerek epifenomenalizm anlayışına başvurulduğunu belirten Martin, gölgeyi hakikat olarak sunan bu anlayışla özümseyip tasnif edilen gerçek tarihin, sosyolojik varsayım ve kavramlar mekanizmasına dönüştürülerek dağıtımına sunulduğunu ifade eder. Sekülerleşme teorilerinin hâlâ Avrupa üzerine inşa edildiğine dikkat çeken Martin, odakların Kuzey Amerika, Latin Amerika ve İslâmî Ortadoğu'ya çevrilmesi gerektiğini belirtir. 1971'de Bellah, Ortodoks inançlar üzerinde temellenen Hristiyan dinî geleneğine tepki olarak ortaya çıkan aydınlanmanın reaksiyonundan kaynaklanan sekülerleşme teorisinin modern bir toplum teorisinin bir parçası olarak şekillenişine dikkat çeker. Bu teori gerçekliğin resmini duygusal bir şekilde oluşturan bir mittir, bilimsel bir doktrin olmadan ziyade dinî bir doktrindir. Din, zorunlu sosyal işlevleri yerine getirmesi nedeniyle kültürel anlayışın merkezindeki yerini tekrar alacaktır. 1987'de

142 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 19.

143 Martin, *The Religious and The Secular: Studies in Secularization*: 1, 16, 22, 31.

Hadden de sekülerleşme teorisini sosyologların kutsallaştırdığı bir mit, empirik bir gerçek değil, genel bir doktrin olarak değerlendirir.¹⁴⁴

Teorinin ana odağını teknolojik atılımın oluşturduğuna işaretler, Martin, Hristiyanlığın sekülerlikle ilişkisi ne olursa olsun bu atılım Hristiyan kültürlerde ortaya çıktı, teorinin özü bu nedenle bu kültürlerle ilişkisine göre ifade edilmelidir.”¹⁴⁵ diyerek konunun sosyo-kültürel bağlamda ele alınması gerektiğini belirtir. Martin’e göre sorun din sekülerleşme ilişkisinin batı toplumlarında Hristiyanlıkla bağlantı içerisinde geçirilen sekülerleşme sürecine indirgenerek algılanması, kavranması ve teorileştirilmesi böylece modernleşme projesinin toplum teorisi olarak diğer toplumların modernleşmesinde zorunlu bir nitelik olarak ihraç edilerek dinler arasında farklılığın gözardı edilmesidir.¹⁴⁶ Hâlbuki rasyonelleşme kültür ve tarihe paralel tarzda değişir. Ancak rasyonelleşme tarihsel niteliğin yitmesi pahasına evrenselliğe çok daha dayanıklıdır. Bilimsel olarak gelişmiş ve rasyonelleşmiş toplumlar Uruguay ve Singapor örneğinde görüldüğü gibi farklı dinî profil kazanabilir.¹⁴⁷

Din modernite karşılığında sekülerleşmeyi modern toplumla özdeşleştirme çabasına karşı çıkan Martin, dinin sanayi toplumuyla bağdaşabilir birçok türüne işaret eder. Sekülerleşme sürecinde dine yabancılaşan seküler bir seçkinler grubunun oynadığı rolün sınırlılığına dikkat çekerek seçkinler arasında var olan seküler eğilimin kitlelere yansımalarının mutlaka reddeder. Avrupa ve ABD’de yaşanan sekülerleşme sürecinin farklılığına dikkat çeken Martin, toplumsal olayların tek yönlü bir düzlemsel doğrultuda seyreden olgular olmadığından her toplumun sekülerleşme sürecini yaşamasının sosyolojik açıdan kaçınılmaz olduğuna dair iddianın yanlış olduğunu kaydeder ve sekülerleşme sürecinin farklı koşullara göre değişebileceğini, bir toplum için geçerli olanın diğeri için geçersiz kalabileceğini ifade eder.¹⁴⁸

2.2.2. Daniel Bell: Din Vazgeçilmez Bir Tecrübe

Sekülerleşme savunusunun Weber’den hareketle rasyonelleşme temelinde devam ettirilmesine karşı çıkan Bell, modernleşmenin dinin kamusal hayat alanları üzerindeki otoritesinin daralmasına ve dinlerin müntesipleri üzerinde otoritesinin sadece özel alanla sınırlanmasına yol açtığını kabul eder. Bell’e göre son iki yüzyılı içeren süreçte farklı toplumlar inançsızlığa tanıklık etmiş olsalar da bu dinin doğasında ve inanç boyutunda mutlak bir daralma yaşanacağı anlamına da gelmez. Çünkü din, temelde ne bir ideoloji ne de toplumun düzenleyici ve bütünleştirici bir niteliğidir, insanoğlunun var oluşu anlamlandırdığı ve var oluşsal sorularına yanıt bulduğu vazgeçilmez bir tecrübedir. Dünyanın büyümesini yitirmesi, sekülerleşme ve rasyonelleşmeden başka nedenlere dayanır. Rasyonelleşmenin

144 Martin, “Secularization Issue: Prospect and Retrospect”: 465-466, 470. Martin, Greeley’le amaçlarını Batı Avrupa toplumlarında dinin yoğun etkisini ve Batı Avrupa ile Kuzey Amerika arasındaki keskin farkı vurgulamak şeklinde belirtir. Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 19.

145 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 2.

146. Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 2; Martin, “The Secularization Issue: Prospect And Retrospect”, 465.

147 David Martin, “Does The Advance of Science Mean Secularization?” <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5218D.pdf>

148 Martin, “The Secularization Issue: Prospect and Retrospect”, 467.

teknolojik ve ekonomik gelişmelerin neticesi görülmesi yanlıştır. Sekülerleşme sürecinin aslı kaynağını dinin kurumsal otoritesinin elinden alınması gibi politik bir neden oluşturur. Dünyanın büyümesini yitirmesi, Batı kültüründe hâkim otonom eğilimlere dayanır. Wilson'un 1970 ve sonrası Britanya araştırma verilerine dayalı süreç içerisinde dinin bütünüyle ortadan kalkacağına dair iddialarını reddeder. Verilerin yetersizliğine ve güvenilir olmadığına, belli bir mekân ve zamanda elde edilen verilerin subjektif değerlendirilmesine dikkat çeken Bell, bu tür araştırmaların çağdaş toplumda dinin nasıl anlaşılacağı ve geleceğin göstergelerinin nasıl seçileceği konusunda yanlış yönlendirmede bulunduğunu belirtir. Ona göre sekülerleşme tezi doğru olsaydı, Batı'da bilimsel ilerlemeyi en önce yaşayan, endüstri devrimini ilk gerçekleştiren ve ekonomi biliminin öncülerini yetiştiren İngiltere'nin Avrupa'da sekülerleşen ülkeler listesinin en sonunda değil, en başında yer alması gerekirdi. Ayrıca ABD'de Evanjelistler, İngiltere'de Metodistler arasında yaşanan olağanüstü canlanma da insanın var oluş arayışını doğrular.¹⁴⁹

Sekülerleşmenin etkisinin Hristiyanlıkla sınırlandırılan niteliği karşısında Wilson, sekülerleşme kavramı üzerinde ittifak sağlanmış bir terimmiş gibi basitçe tartışıldığını ve din varoluşsal anlama fenomeni olarak ele alındığını, hatta bazen dinin Hristiyanlıkla hatta daha da özelde Protestanlıkla eşleştirildiğini belirtir. Bu nedenle kendisinin tarihçiden ziyade bir sosyolog duruşuyla dini bütüncül kuşatıcılığı içinde ele aldığına vurguyla dinin bir cins olarak ele alındığında Hristiyanlığın cins içinde bir tür, Protestanlığın ise Hristiyanlık türü içinde bir alt tür olduğunu ifade eder. Sekülerleşme tezinin 19. ve 20. yüzyılda Batı Hristiyanlığına atfedilenden daha geniş bir uygulamayı içerdiğini öne sürer.¹⁵⁰ Sekülerleşmenin büyük ölçüde dine toplumsal karakterinden ziyade bireysel tercih olarak bakılan Protestan ülkelerle sınırlı olduğunu öne sürenlere atfen sürecin dünya üzerinde diğer geleneklerde de geçerli olduğunu belirtir: Genelde kabul edildiği üzere dünyanın ilk seküler toplumları Hristiyan Protestan geleneğinin hâkim olduğu toplumlar olması rastlantı değildir. Ancak apaçık durum, bu gelenek dışındaki toplumlarda hatta Japonya'da sekülerleşmenin benzer süreci işlemektedir.¹⁵¹

2.2.3. Dinin Altın Çağı Efsanesi

Sekülerleşme tezine yol açan kilise bağlılığında önemli bir gerileme olduğu düşüncesi,¹⁵² kiliseye katılım ve bağlılığın yüksek olduğu bir dönemin mevcudiyetine dayandırılır. Yani Hristiyanlığın Ortaçağ'da altın çağını yaşadığı düşünülür. Sekülerleşmenin klasik versiyonu,

149 Bell, "The Return of The Sacred?":423-427, 442-443.

150 Bryan R. Wilson, "Reflections on a Many Sided Controversy", (Ed.) Steve Bruce, *Religion and Modernization*, (Oxford: Clarendon Pres, 1992), 195.

151 Wilson, *The Religious and The Secular: Studies in Secularization*, 14; Bruce, "Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults": 56-58.

152 Kurumsal Hristiyanlığın çökmek üzere olduğunu iddia eden sekülerleşme tezi iddialarını şu tarz verilerle destekler: Kiliseye pazardan pazara katılanların sayısı her geçen gün düşüyor. Oldukça az sayıda insan evlenmek, çocuklarını vaftiz ettirmek ya da ölüm nedenleriyle kiliseye gidiyor. Kilise görevlileri sosyal konumları itibarıyla değer yitirmiştir. Onlara otoriter sesler olarak çok az danışılır. Bunlar da kişisel ahlâk sorunlarıyla sınırlı kalır. Smith, *A Short History of Secularism*, 1.

dindarlığın mitik altın çağına dair tarihsel perspektife dayanması nedeniyle eleştiriye tâbi tutulur. Geçmişte bir inanç çağı varsayan altın çağ¹⁵³ mitinden hareketle günümüzdeki insanları geçmişe göre daha az dindar kabul eden “Geriyeye dönük Ortaçağ ütopyası”nın yanlışlığını dile getiren Martin, sekülerleşme teorisinin Avrupa için geçerli olabilmesinin ancak geçmişte Avrupa’da güçlü bir dindarlığın kanıtlanmasıyla mümkün olacağını, ancak dindar bir ortaçağ Avrupa algısının kilisenin kontrolündeki elitleri içeren bir tarih anlatısından öte geçemeyeceğini ifade eder.¹⁵⁴ Glasner ve Gill de ortaçağ boyunca dinî şüphe ve antagonist görüşlerin varlığından hareketle hiçbir tarihsel dönemin gerçekten dinî olarak nitelendirilemeyeceğini ileri sürerler.¹⁵⁵ Glasner’e göre dinin altın çağı efsanesi sadece sosyal bir mittir. Durağan topluluklarda dinin gerileyişini ortaya koymak için bu tarz argümanlara başvurulur.¹⁵⁶ Thomas, Jenkins ve Hill de modern öncesi empirik verilerin dinin böyle bir altın çağının varlığını doğrulamadığını yineler. Chadwic’e göre, sekülerleşme konusuna bir zamanlar toplum seküler değildi iddiasıyla başlanılamaz. Seküler olmayan bir toplumun varlığından haberdar olunulsa da yine de din böylesine dar koşullarda tanımlanmamalıdır. Zira tarihsel bir sürecin açıklanmasında başlangıçta olduğu gibi sonunda da kanıtlanmamış aksiyonlar kolaylıkla yerleştirilebilir.¹⁵⁷ Stark *Secularization, R.I.P.* adlı makalesinde Ortaçağ Avrupasının bir inanç çağı olarak kabulünü reddeder ve dini katılımı bugün yaygın olan düşüklüğe yönelik kanıtlara eleştiriyle yaklaşır. Geçmişte daha dindar bir Avrupa olduğundan hareketle Avrupa’da dinin büyük bir düşüş yaşadığını iddia ederek sekülerleşme teorisini savunmanın, çoğunluğu Avrupa’dan olmak üzere 18 ülkenin 15’inde gerçekleştirilen araştırma sonuçlarıyla yanlışlanmasının altını çizen Stark, Greeley’in hiçbir zaman Hristiyan olmayan bir Avrupa’nın Hristiyanlıktan uzaklaşmasından da söz edilemeyeceği görüşünü yineler.¹⁵⁸ “Avrupa’da dinî katılımı büyük bir düşüş var.” iddiasının, aslında “Geçmişte daha dindar bir Avrupa vardı.” tarzında abartılı bir algılamadan kaynaklandığını belirten Stark, bu tür dindar geçmiş iddiaların çoğunun “Bir zamanlar hikâyesinde olduğu gibi” “Sadece bir nostaljiden ibaret” olduğunu öne sürer. Bazı ülkelerde katılımıdaki yaşanan gerilemeyi de modernleşmeye dayandırmaz. Dindarlıktaki gerileme ve yükselişi toplumlarda nispeten istikrarlı bir dinî bağlılığın varlığı ile dile getirir. Avrupa’nın iddia edilen ölçüde bir dinsizlik görünümünde olmasa da olumsuz görüntüsünü kurumsal dinî yapılanmaların ve görevlilerinin kitleleri uzaklaştıran nitelikleriyle ortaya koyar. İnsanların niçin inanmadığı sorusu yerine; “Niçin insanlar hâlâ inanmakta ısrar ediyorlar da dinî kurumlara asgari düzeyde de olsa katılma ihtiyacı hissetmiyorlar?” sorusunun yöneltilmesini önerir. İslâm’la modernleşme arasında sekülerleşme teorisini doğrulamayan bir uygunluk olduğunun dünyanın farklı bölgelerinde yapılan araştırmalarla ortaya konulduğunu belirten Stark, modernleşmeyle birlikte müslümanların dinî bağlılıklarının düşüş değil, artış kaydettiğini belirtir.

153 Michael Hill, *Sociology of Religion*, (London: Heineman,1973), 232.

154 Martin, *The Religious and The Secular: Studies in Secularization*: 28-31.

155 Peter E. Glasner, *The Sociology of Secularization*, (London: Routledge, 1977): 2-5.

156 Glasner, *the Sociology of Secularization*,2; Robin Gill, *The Myth of the Empty Church*. (London: SPCK. 1993), 335.

157 Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, 3.

158 Rodney Stark, “Secularization, R.I.P. Rest in Peace”, *Sociology of Religion*, (Fall,1999): 249-73.

Sekülerleşme tezine olan sosyal, bilimsel inancın öldüğünü ilân eden Stark, modernleşmeyle din arasında ters bir ilişki olmadığını ifade ederek klasik teorinin defin zamanının geldiğini belirtir.¹⁵⁹ Stark sekülerleşmenin kaçınılmazlığını eleştirir ve sadece Hristiyanlık hakkında değil, genelde din hakkında konuşulduğuna dikkat çeker.¹⁶⁰

Sommerville, aynı makaleye atıfla Stark'ın görüşlerinin genel olduğunu ve ciddi hatalar içerdiğini öne sürer. Stark'ın Ortaçağ'ın bir inanç çağı olmadığı fikrinde haklı olabileceğini ancak bunun kanıtlanamayacağını savunur. Ortaçağ'ın “Dinî kültür çağı” olarak her şeyin dinî olarak yansıdığını hatta dine karşı mücadelenin bile dinî tarz içinde ifade edildiğini belirtir. Din, ortaçağ döneminde yaklaşık her şeyi kapsamına alıyor ve büyük ölçüde pratik ve iddiaların bir durumudur. Bu nedenle bu dinî kültür çağı olarak ifade edilebilir. Böyle bir dönemde birçok şey dinî olarak yapılmıyor olsa da öyle yansımıyor. İnsanlar kendilerini bir dinî anlatım dışında düşünemiyor ya da ifade edemiyorlardı. Çok sayıda inançsız insan bulunmasına rağmen dinî yapılanmadan hareket etmekteydiler. Dine karşı direniş bile dinî tarz içinde ifade edilebiliyordu.¹⁶¹ Demerath da dinin toplumdaki konumu itibarıyla her şey ya da hiçbir şey tarzında bir formülün insanlık tarihinde imkânsızlığını dile getirir. İnsanların dine kayıtsız kaldıkları dinin marjinalere itildiği toplumlar olsa da tamamıyla seküler toplum bulunmaz. Ne Amerika dinî bütün bir toplumdur ne de Çin gibi komünist bir ülke tümüyle dinsizdir. Gerçekte din şu veya bu ülkede kimi zaman marjinal bir fenomen olabilir. Ancak dinin tamamıyla ortadan kalktığı, bir toplum örneği de yoktur.¹⁶²

Smith, altınçağ mitine dayandırılan sekülerleşme tezinin, iki temel önermeye dayandırıldığının altını çizer. Hristiyanlık olarak kimliklendirilebilen bir şey vardır ve düşüştür. Hristiyan inanç ve pratiklerin en yüksek noktası olmuş olmalı, bu nedenle düşük düzeyiyle karşılaştırılabilir. Smith, Bruce'un kimliği statik kabulünde Hristiyanlık kimliğinin değişmekte olduğunda ısrar ettiğini ancak bunun Hristiyanlığın bütün varyasyonlarının aynı olduğu anlamına gelmediğini, kiliseye katılım ve bağlılıkla ilgili istatistiklerin Viktorya dönemiyle karşılaştırıldığında düşüş göstereceğini belirtir. Smith'e göre Hristiyanlığın ne olduğuna dair sabit bir tanım olduğu fikri problemlidir.¹⁶³

Bruce, durumu futbol fanatiği örneğinde yaptığı analojiyle açıklar. Aslında kişi fanatiktir ama babasının futbol oyununa gitmeyi bıraktığı 5 yaşından itibaren ne bir oyuna gitmiş ne Tv'de seyretmektedir. Ne gazetelerin spor sayfasını okur ne bir takımı destekler ne de çocuğunu maçlara katılmaya teşvik eder, ünlü bir futbolcuyu da biliyor değildir. Futbolla hiçbir ilişkisi olmayan kimseye futbol fanatiği denemez. Böyle bir kimsenin futbol fanatiği olduğunu söylemesi de bir anlam ifade

159 Stark, “Secularization, R.I.P. Rest in Peace”: 249-73; Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”: 41-67.

160 Stark, “Secularization, R.I.P. Rest in Peace”:249-73; Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”:56-57; Rodney Stark & Lorraine R. Iannaccone: “A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe”, *JSSR*, Vol.3, (1994): 230-252.

161 C. John Sommerville, “Stark Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary”, (361-372), *Sociology of Religion*, Vol.3, No.3, (2002): 361-362.

162 Demerath III, “Secularization Extended: From Religious “Myth” to Cultural Commonplace”, 212.

163 Smith, *A Short History of Secularism*: 51-54.

etmez.¹⁶⁴ Bruce'e göre sekülerleşmenin neden olduğu şey moderniteden önce ve sonra batılı insanın değişen orta sınıfıdır. Modernite öncesinde feodal toplumda geleneksel, hiyerarşik, cemaatvari, değişmez ve dinî olan bir hayat tarzı hâkimdir. Bu insanlar Hristiyandır ve yaşadıkları toplum Hristiyanlığı iyi şekilde yerleştirmiştir. Etkili hiçbir alternatif yoktur. Modern topluma geçiş azar azar başlar. Reform etrafında başlayan gelişme bireyciliğin yükselişiyle artar. Sosyal değişiklikler özellikle endüstrileşme ve kentleşme Hristiyan inanç ve pratiğini marjinalleştirir. Neticede Hristiyanlık dinî hayat tarzı olarak sona erer. Ortaçağda birey ve toplum hayatı, doğaüstü varsayımlar üzerine inşa olmuştur. Sekülerleşme modern toplumun rasyonel zihniyeti temsil eden orta sınıftaki değişiklikte¹⁶⁵ zihniyet değişimidir. Avrupa Hristiyanlık tarihi Ortaçağdan bütüncül yaygın dinî dünya görüşünden 21. yy.da küçük bir azınlığın ilgisine doğru kaydığı lineer bir düşüş değildir, diyen Bruce zirveye ulaşan her dalganın kıyıya vuracağını hatırlatır.¹⁶⁶

Bruce, sekülerleşme tezine yönelik muhalif girişimler karşısında "Durum apaçık ortada. Ortaçağ geçmişimiz modern günümüzden daha dinîdir,"¹⁶⁷ diyerek Ortaçağ ile modern toplum arasındaki karşılaştırmayı devam ettirir. Bruce, Ortaçağ dönemiyle modern dönem arasındaki farklılığı zihniyet farklılığına bağlar. Ortaçağ'da birey ve toplum hayatı doğaüstü varsayımlar üzerine inşa olmuştur. Sekülerleşme, modern toplumu temsil eden zihniyet farklılığıyla rasyonel zihniyete değişimdir.¹⁶⁸

2.2.4. Farklılaşma

Klasik sekülerleşme teorisini ıslah etmeye çalışan düşünürlerin ortak noktası, farklılaşma ya da özerklik nosyonudur. Sekülerleşme düşüncesi, genelde sekülerleşme tezi olarak bilinen paradigmatik nitelikleriyle sosyal hayatın artan farklılaşmasını içeren tarihsel eğilimin varlığını öne sürer. Artan işbölümüne dayanan farklılaşma, sosyal hayatın farklı alanlarının kısmen artan özerkliği anlamına gelir. Toplumsal hayatın çeşitli boyutlarının -aile, siyaset, ekonomi, hukuk, eğitim, sağlık, iletişim ve dinin özerk kurumlar olarak varlığı- artan farklılaşması, bu kurumların her birinin dinî düzenlemeden, etkiden ve düşüncenin dinî kodlarından kendi uygun özerkliğini elde ettiği tarihsel eğilim olarak ifade edilir.¹⁶⁹ Bu sürecin tarihsel olarak yapısal düzeyde ortaya çıkışı, modern yapılanmanın gereği algılanarak dinin konumu bu özerk karakteri üzerinden şekillendirilir. Dolayısıyla farklılaşma modern yapıların en belirgin niteliklerinden biri olarak işlev görür, sosyal modernleşme düşüncesinin gelişimi,

164 Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, 57.

165 Smith, *A Short History of Secularism*: 56-57.

166 Bruce, *Secularization*, 6.

167 Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*: 56-58.

168 Smith, *A Short History of Secularism*, 57.

169 Martin, "Does The Advance of Science Mean Secularization?" <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5218D.pdf>; Richard K. Fenn, "Editorial Commentary: Religion and the Secular: the Sacred and the Profane: The Scope of the Argument", (Ed.). Richard K.Fenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (USA: Blackwell, 2003), 5 ; Bruce- Yearley, *The Sage Dictionary of Sociology*, 72; Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 212; Bruce, "Secularization and Politics", 145; Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 20; Thomas Luckmann, "The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions", *Social Compass*, Vol.46; No.3, (1999): 251-258.

farklılaşma ve sosyal yapının özerkleşmesine dayandırılır.¹⁷⁰ Batıda kilisenin daha önce kontrolünde olan politika ve ekonomi gibi alanlar üzerinde etkisini kaybetmesiyle başlayan tarihsel süreç neticesinde çalışma ve yönetim alanları gittikçe özerkleşir ve her alan kendi ilkelerini takip eder. Dinî grup ve kurumlar da diğer özerk alanlar gibi bir alt alana dönüşür.¹⁷¹ Siyaset, eğitim, iş, sanat gibi alanların temel bütünlükten ayrılması ve özerkleşmesiyle insan toplumu basit homojen kolektiflikten çoğulcu yapıya bürünür.¹⁷² Her alanın kendi değerleriyle tanımlanması, rasyonel, araçsal ve pragmatik olmanın gereğidir.¹⁷³ Yapısal farklılaşmanın toplumsal işlevsel farklılaşma olarak her biri özerk yapıya sahip kurumsal ayrımı, her bir kurumun “Adeta Tanrı yokmuş gibi”¹⁷⁴ hareket etmelerine neden olur. Bu tarihsel süreç klasik sekülerleşme teorisini ıslah etmeye çalışan teorisyenler tarafından dinin kendi sınırlı alanında kendine özgü ilkeleriyle özerk alana dönüşmesi neticesinde toplum üyelerinin kolektif hayatının bütününe kuşatan karakterinin sona erdiği lineer evrim süreci olarak ifadelendirilir. Toplum ne kadar kompleks ve farklı olursa, kutsalın ifadeleri o kadar farklılaşmış olur, dini inanç ve değerler ne kadar soyut ve basmakalıp olursa, günlük hayatı oluşturan karar ve bağlamlardan o kadar uzak olur. Bir zamanlar tek bir kurum tarafından sahip olunan ve kontrol edilen ritüel ve diğer sembolik eylemler gibi faaliyetler yada işlevler, diğer içeriklere dönüştürülür. Bir zamanlar ev ekonomisi içinde üretilen ayakkabı, üretim araçlarını tekelleştiren yöneticinin merkezî kontrolü altında üretilir. Evlilik, çocuk yetiştirme hakkında dinî bilgi, cinsellik ve ekonomik faaliyet üzerindeki dinî yasaklar ve bir zamanlar dinî görevliler ve entelektüeller tarafından üretilen yönetimle ilgili emirler, artık sekülerin himayeleri altında üretilir.¹⁷⁵

Batılı düşünürler, modern toplum yapısının insan faaliyetinin politik ve ekonomik boyutunun işlevsel farklılaşmasının bir sonucu olarak biçimlendiğinde neredeyse hemfikirler. Dinin kurumsal özerkleşmesi, bu genel sürecin bir parçasıdır. Yang(1961)¹⁷⁶ve Seiwert(1981)¹⁷⁷ farklılaşmayı modernleşmenin gizli işlevi, endüstrileşmenin, kentleşmenin kaçınılmaz yan ürünü olarak ele alırlar. Avrupa’da sekülerleşme planlı bir yapılanmada seküler alanların dinî alandan farklılaşmasını içerir.¹⁷⁸ Parsons ve Bellah tarafından farklılaşma süreci, toplumsal sekülerleşme olarak ifade edilir. Shiner’in sekülerleşmenin altı farklı tanımlamasında “Toplumun dinden ayrılması”na tekabül eder. Bu bakış açısı Durkheim’e kadar geri götürülebilir. Durkheim’in farklılaşma kavramı, toplumun geçmişte din tarafından yerine getirilen işlevleri üstlenmesine işaret eder. Shiner ise bu durumu sekülerleşmenin “Yer değiştirme” tipi olarak adlandırır. Ayrıca Weber Batı toplumu analizinde bu durumu “Dünyanın

170 Hefner, “Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia” , 150.

171 Fenn, “Religion and the Secular: the Sacred and the Profane: The Scope of the Argument”: 4-5.

172 Hefner, “Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia”, 150.

173 Bruce, “Secularization and Politics”, 145.

174 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 40.

175 Fenn, “ Religion and the Secular: the Sacred and the Profane: The Scope of the Argument”, 4-5.

176 Ch’ing-K’un Yang, *Religion in Chinese Society*, (Berkeley: University of California Press, 1961).

177 Hubert Seiwert, “Religious Response to Modernization in Taiwan”, *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.21, (1981): 43-70.

178 Michael Szonyi: “Secularization Theories and the Study of Chinese Religions”, (312-327), *Social Compass*, Vol.56, No.3, (2009), 317.

büyüsünün bozulması “(Entzauberung-disenchantment) ve kurumsal alanların rasyonelleşmesi olarak ifadelendirir. Shiner ise bu süreci beşinci tanımlamada Kutsal alanın seküler kurumlara dönüşümü “Dünyanın kutsaldan arındırılması” şeklinde kategorileştirir.¹⁷⁹ Toplumsal sekülerleşmenin farklılaşma, yer değiştirme ve kutsaldan arındırılma –differentiation, transposition, desacralization- şeklinde farklı boyutları gerçekte birbiriyle çelişmez, daha ziyade birbirlerini tamamlayıcıdır. Sosyal yapının özerk kurumsal alanlar tarzında farklılaşmasının lineer bir sürecin neticesi olup olmadığı tartışmalıdır. Artan işbölümüne dayalı farklılaşma, modern yapıların en belirgin ayırıcı niteliklerinden biri olarak gördüğü işlevle¹⁸⁰ dinin toplumdaki konumu açısından pozitif ve negatif doğrultuda etkisiyle tartışılır.

2.2.4.1. Talcott Parsons: Farklılaşma, Dinin İşlevsel Farklılığı

Modern toplumlarla dinin bağdaşmazlığını reddeden Talcott Parsons, toplumsal farklılaşmanın nötr niteliğinde odaklanarak eylem teorisinde(action theory) toplumsal farklılaşmanın dinin gerilemesi anlamına gelmediğini vurgular. Parsons sekülerleşme teorisinin aslı bileşeni olan sosyal farklılaşma sürecini ıslah edip geliştirir. Farklılaşmaya devlet, bilim, piyasa, hukuk, sağlık ve eğitim gibi her bir sosyal alanın dinin kontrolünden ayrılması ve her birinin kendi özerkliğini ve uzmanlaşmasını elde ettiği bir süreç olarak yaklaşır. Bir Amerikalı olarak farklılaşmayı bir düşünüş değil, dinin kendi rolünü daha iyi bir şekilde yerine getirebilmesini mümkün kılan bir değişim olarak algılar. Artık din, devletin reel politikasına bağlı kalmayacaktır ve ayrıca sosyal farklılaşma, dinî rekabetin artışını ve çoğulculuğu öngörür.¹⁸¹ Farklılaşma ve uzmanlaşma nosyonlarını birleştiren işlevsel yaklaşımıyla dinin lineer tarz gerilemesini reddeden Parsons, dinin sosyal değişmeye paralel geleneksel işlevlerini gittikçe kaybetmesine rağmen özel alanda geleneksel değerlerin toplumda kolektif dayanışmanın temini olarak önemini devam ettireceğini savunur. Zira din ve ahlâk arasında kurulan ilişki, sosyal yapının değişimine rağmen inanç, norm ve değerlerin etki ve önemi, sosyal eylem üzerinde devam edecektir yani öznelleşmiş dinî form içinde din, sosyal kontrol sürecinde önemli işlevini yerine getirecektir. Dolayısıyla modern toplumların din ve seküler alanlar arasındaki farklılaşma niteliği, örgütsel dinin sosyal alandan ortadan kalkması anlamında bir sekülerleşmeyle açıklanamaz. Çünkü dine sosyal alanda yeniden tanımlanan bir konum verilir. Bu yeni konum, toplumda din ve seküler unsurlar arasındaki ilişkide kurulacak dengeyle ilişkilidir. Dinin modern toplumda geleneksel topluma nisbetle daha az kamusal işleve sahip olmasına rağmen modern toplumda ailenin çekirdek formuna analogiyle özel alanda işlevleri artacaktır.¹⁸² Sosyo- kültürel gelişim sürecinde dinî düşünce merkezidir ve din, evrensel evrimi oluşturur. Böylece dinin devam edegelen adaptasyon niteliği, toplumun

179 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 24.

180 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 212.

181 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 20.

182 Talcott Parsons, “Christianity and Modern Industrial Society”, E.A. Tiryakian (ed.) *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitrim A. Sorokin*. (New York: Free Press. 1963): 33-70; Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, (Free Press, New York: 1967): 383-425 .

kültürel boyutunda işlevsel oluşuyla gerçekleşir.¹⁸³ Parsons, sosyal farklılaşmayla dinî dönüşüm arasındaki ilişkide Wilson'la aynı fikirde olsa da farklı neticelere ulaşır. Wilson'ın sosyal farklılaşmaya bağlı olarak dinin işlev ve önemini kaybedeceği yönündeki gerileme öngörüsü¹⁸⁴ Parsons'da sosyal sistemdeki değişime paralel yaşanacak dönüşümle din, toplumun refahına katkısını devam ettirir.¹⁸⁵ Durkheim'den daha açık bir şekilde Parsons, sosyal evrimi sosyal farklılaşma sürecine bağlar. Ona göre farklılaşma, adapte edici ilerlemeye yol açar. Din, işlev kaybına uğramakla birlikte kurumsal özerkleşmesi ve uzmanlaşması neticesinde aslî işlevlerini daha iyi bir şekilde yerine getirecektir. Toplum ne kadar karmaşık hâle gelir ve kompleks nitelik kazanırsa kollektif bilince olan ihtiyaç da o oranda artacaktır. Parson bunu alt yapıların genişleyen işlev çeşitliliğini meşrûlaştırmak için değer kalıbı olarak adlandırır, din daha genel terimler içinde ifade edilir. Gelişen süreçte bu eksende Bellah'ın sivil din¹⁸⁶ kavramı toplumun entegrasyonu için devreye sokulur.¹⁸⁷

2.2.4.2. Luckmann: Farklılaşma, Dünya Görüşünde Hiyerarşik Çözülmeyle Öznelleşme

Modern çağın başlangıcından, özellikle 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın büyük sosyal dönüşümlerinden itibaren hızlanan seyriyle, kurumların genel işlevsel özerkleşmesinin uzun dönem sonuçları, dinin kurumsal özerkleşmiş sosyal şeklinin temellerini aşındırır ve toplumdaki üstünlüğünün zayıflamasına yol açar. Bu dönüşümlerin neticesi, sekülerleşme süreci olarak yorumlanır. Bu dönüşümleri “Dinin gerilemesinden ziyade dinin dönüşümü” olarak düşünmenin gerçeğe daha uygun olacağını belirten Luckmann, hatalı şekilde sekülerleşmenin yayılması olarak yorumlanan bu süreci “Dinin öznel formunun ortaya çıkması” olarak tanımlanmış gerektiğini belirtir.¹⁸⁸

İki asırlık bir süreçten sonra kentleşme süreciyle ekonomide, kilise devlet arasında, aile yapısında, yaşanan dönüşümün yol açtığı süreç, dinin öznelleşmiş sosyal şeklini, yüzyıllardır teşekkül etmiş şekli üzerinde hâkim kılar. Kurumsal olarak öznelleşmiş sosyal formların somut temsilcileri olarak ortaya çıkan kiliseler, mezhepler, tarikatlar ve benzeri düzenlemeler ortadan kaybolmuş değildir, ancak büyük ölçüde zayıflamıştır.¹⁸⁹ Modern toplumlarda toplumun inşa edici faktörü olarak din önemini kaybettiğinden dinin meşruiyetine gerek duyulmaz. Din de sadece öznel bir olaya dönüşür. Kutsal kozmosun izleri seküler normlardan uzaklaştıkça dinî normların evrensel geçerliliği de zayıflar. Dinî normların henüz seküler kurumların yetki normlarının geçerliliğini ele geçirmemiş diğer alanlarla ilişkilerini sınırlandırma eğilimindedirler. Böylece din, öznel olay hâline gelir. Dinin

183 Bkz. Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1971).

184 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, 34.

185 Parsons, “Christianity and Modern Industrial Society”: 383-425.

186 Robert N. Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus* 96, (1967): 1-21.

187 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 30; Todd H. Gren, *Responding to Secularization The Deaconess Movement in Nineteenth-Century Sweden*, (Leiden - Boston Brill, 2011), 1-4,20-22.

188 Luckmann, “Religion and Morality in Modern Europe Compared to The Religious Situation in The United States of America”: 78-79.

189 Luckmann, “The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions”, 253.

diğer kurumsal alanların özerkleşmesi bağlamında kurumsal özerkleşmesiyle giderek öznel ve subjektif gerçekliğe dönüştüğü süreç başlar.¹⁹⁰

Dinin insan türünün evriminde geçici bir aşama değil, insanlığın evrensel niteliği olduğuna ikna oldum¹⁹¹ diyen Luckmann, farklı sosyo-yapısal koşullar altında çeşitli tarihsel formlarda ortaya çıkan dinin, insanın bireysel var oluşuna, özellikle onun aşkın tecrübesiyle ilişkili iyi bir hayatın kolektif bakışı itibariyle insan hayatının en yapıcı ve kurucu unsuru olmayı sürdüreceğini savunur.¹⁹² Luckmann farklılaşmayla ortaya çıkan değişimi “dünya görüşü” ve “toplumsal yapı” arasındaki tutarlı ilişkide¹⁹³ dünya görüşünün değişimiyle şöyle ifadelendirir: “Bu gelişme dünya görüşünde hiyerarşik çözülmeyi yansıtıyor. Karmaşık kurumsal yapı ve endüstriyel toplumun sosyal tabakalaşmasına dayalı dünya görüşünün farklı versiyonları ortaya çıkıyor.”¹⁹⁴

Sekülerleşmeyi toplumsal ve bireysel alan farklılığında “Geleneksel ve kutsal kozmosun çözülüşü” olarak ifadelendiren Luckman, sekülerleşmeyi dinin toplumsal alan üzerindeki daralan etkisinde kabul eder, dinin modernleşmeye bağlı olarak toplumsal alandaki kurumsal etkisini kaybetmekle birlikte dinin bireysel alanda sınırlı konumuyla da olsa süreçte varlığını sürdürdüğüne dikkat çeker.¹⁹⁵ Resmî model ve bireylerin etkin öncelikleri arasında farklı derecelerde uyumsuzluk ortaya çıkar.¹⁹⁶ Bu süreç dinî çoğulculuğu geliştirir.¹⁹⁷ Modern endüstriyel toplumlarda dinî bilincin öznelleşme ve kültürel çoğulculuk olarak iki temel sosyal koşulla belirlendiğine dikkat çeken Luckmann, modern sosyal yapılarda bireysel işlevlerin öznelleşmesine dayalı bu iki koşulun birbiriyle bağlantılı olduğunu belirtir.¹⁹⁸ Devlet-kilise karşıtlığında toplumla din arasında gittikçe artan ayırım ve dinin sosyal öneminin azalışı iddialarıyla Luckmann, sekülerleşmeyi reddetmez, bunun kurumsal din tanımlaması içinde dinin yok olacağı anlamında ele alınmasına karşı çıkar. Dinin kurumsal alandan özel alana taşınması nedeniyle sekülerleşme söz konusudur. Ancak bu dinin modern toplumda ortadan kalkacağı anlamına gelmez. Modern toplumda doğrusal ve tek boyutlu bir sekülerleşme teorisinin savunulamayacağını, Amerika ve Avrupa arasındaki kilise dininin farklı nitelikleriyle açıklanabileceğini belirten Luckmann, Amerika’daki geleneksel kilise dini, sekülerleşme ve modern hayatla bütünleşirken, Avrupa’da modern hayatın dışında kalan geleneksel kilise dinindeki çöküşe dikkat çeker. Latin Amerika’da Protestanlığın bazı çeşitlerinin son derece olağanüstü genişlemesi, Afrika’da Katolik ve Protestan Hristiyanlığın yayılması, dünya çapında İslâm’ın yeniden canlanması yaşansa da bu toplumların modern olmadıkları gerekçesiyle geleneksel sekülerleşme teorilerine aykırı

190 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, (London: Macmillan Company, 1967): 85-86.

191 Luckmann, “Transformations of Religion and Morality in Modern Europe”, 276.

192 Luckman, *The Invisible Religion*, 49.

193 Thomas Luckmann, “Belief, Unbelief and Religion”, (Ed.). Capolane and Grumellie, *The Culture of Unbelief*, (California, 1971), 28.

194 Luckmann, *The Invisible Religion*: 98-99.

195 Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, (Doubleday: Garden City: 1967): 101, 107.

196 Luckmann, *The Invisible Religion*: 86-90.

197 Luckmann, *The Invisible Religion*: 82, 87.

198 Luckmann, *The Invisible Religion*: 101.

bulunmadığını ancak Amerika Birleşik Devletleri'nde Hristiyanlığın canlılığın aynı gerekçelerle reddedilemediğini belirtir. “Amerika o zaman da şimdi olduğu gibi birkaç bakımdan dünyada en modern bir toplumdur hatta bazı nitelikleri dinle bağlantılı olsa bile bu tür açıklamalara imkân vermedi.”¹⁹⁹

Sekülerleşme teorisi, modern farklılaşma sürecinin nihâi sonucu, dinin gittikçe gerilemesi ve neticede ortadan kalkmasıyla neticeleneceğine dair bir tez olmaktan dini ve seküler alanların modern özerk farklılaşma teorisi olarak aydınlanmanın din eleştirisinde temellenen ideolojik yapılanmadan ayrılır.²⁰⁰ Sekülerleşmenin yeni işlevsel teorisi Luckmann'ın *The Invisible Religion* adlı eserinde dinin modern toplumlarda kaçınılmaz düşüşü değil, geleneksel sosyal ve kamusal işlevlerini kaybetmesi ve dinin farklılaşmış alan içinde özelleşmesi ve marjinalleşmesi olarak daha sistematik formüle edilir. Luckmann “Dinin kurumsal olarak uzmanlaşmamış sosyal formu” ya da “görünmeyen din” dediği yeni bir tipinin ortaya çıktığını belirtir.²⁰¹ Bu özel bir dindir, bireysel bricolage'nin sonucudur. Birey değerleri geleneksel inanç sistemlerinden, eski egemen siyasî ve ekonomik ideolojiler ve önemli kültürel temalardan seçer.²⁰² Kurumsal olarak uzmanlaşmamış din formu ya da görünmez din, Luckmann'a göre, Hristiyan Kilisesine ait din etkisini yitirdiği bir dönemde ortaya çıkan dindir. Sekülerleşmenin bu süreci, sosyal yapının kurumsal parçalanmasının ve geleneksel kutsal kozmosun dağılmasının sonucudur.²⁰³ Dinin kurumsal uzmanlaştığı karmaşık toplumlarda kilise dünya görüşünde anlam hiyerarşisini ifade edemez.²⁰⁴ Modern toplum olmanın temel tezahürlerinden kurumsal farklılaşma, kamusal alanda işlevsel ayrışma, batı'da kilisenin katı vesayetinden kurtuluş olarak batı'nın kendi tarihsel koşullarının ötesinde her toplumun modern toplum olma koşuluyla ele alınması, dinin tarihsel ve evrensel boyutunda ayrımla aşılma çabasıdır.

Dobbelaere, Berger ve Luckman gibi düşünürlerin sekülerleşme teorileriyle çatışan bireysel düzeydeki verileri uzlaştırma çabasında olduklarını fark ederek onların şu noktayı kaçırdıklarını belirtir: Kiliseye katılım sosyal bir süreç olan sekülerleşme sürecinin geçerli bir göstergesi değildir. Bu, insanların dinî bilinçlilik ve davranış pratiklerinin sosyal durumlardan etkilenmediği anlamına gelmez. Ancak bireysel davranışın açıklanması sekülerleşme sürecinin sosyal düzeyde doğrudan etkisine indirgenemez. Mikro düzeyde nedensel yapı daha karmaşıktır. Toplumsal yapıdaki sekülerleşme bireysel sekülerleşmede etkili olmakla birlikte öznel sekülerleşme yapısal sekülerleşmenin doğrudan bir sonucu değildir. Kararların bireyselleşmesi, geleneksizleşme, hareketlilik, duygusal ve faydacı bireysellik gibi faktörlerin de uygulamada olması gerekir.²⁰⁵

199 Luckmann, *The Invisible Religion*: 27-35.

200 Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular*, 9.

201 Luckmann, *The Invisible Religion*, 101.

202 Luckmann, *The Invisible Religion*: 108-114.

203 Luckmann, *The Invisible Religion*, 101.

204 Luckmann, *The Invisible Religion*, 80.

205 Karel Dobbelaere, “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, *Sociology of Religion*, (Fall,1999).

2.2.4.3. Modern Çoğulculuk

Dinin öznelleşmesi, modernleşme sürecinin temel bileşenlerinden ikisiyle doğrudan bağlantılıdır: Din üzerinde kurumsal alanların işlevsel özerkleşmesinin uzun dönem etkisi ve çoğulculuğun modern tarzı. Çoğulculuğun modern versiyonu helenistic dönemde ve Roma imparatorluğunun son dönemlerinde hâkim olan çoğulculuktan farklıdır. Farklı dünya görüşleri, parçalanmış sosyal gruplar içinde bir imparator gibi sosyo-politik kuruluşun kuşatıcı şekli içinde ayrı etnik sosyal gruplar şeklinde basitçe bir araya geliyor değildir. Gruplar arasındaki bağlantı ne hukuk tarafından biçimsel olarak sınırlandırılır ne de sosyal norm ve âdetler tarafından etkili şekilde daraltılır. Farklı dünya görüşleri en azından prensipte herkes tarafından erişilebilir haldedir. Bireylere sadece tercih yapma imkânı verilmez, bilakis onlar bunu yapmaya çoğunlukla zorlanır. Kişi, dinî konumu ve bağlılığıyla ilgisi olsa bile çoğu kararlar isteğe bağlıdır. Modern hayat anlayışının bu bileşeni, büyük ölçüde doğrudan ve dolaylı piyasa ekonomisi ve demokrasinin birleşik etkilerinde izlenebilir.²⁰⁶ Özerk tüketici belli dinî temaları mevcut nihâî anlam kategorilerinden seçer ve onları nihâî anlamın güvenilir olmayan öznel sistemi içinde inşa eder. Bireysel din artık resmi modelin aynı ya da benzeri değildir.²⁰⁷ Araştırmalara göre kilise yönelimli bireylerin durumunda bile günlük hayatın etkili nitelikleri, nihâî anlamın subjektif sistemi ve geleneksel resmi modelin retorikleriyle uyum göstermez.²⁰⁸

Dinin yeni sosyal şekli, dünya görüşünün üretim ve dağıtımın çoğulcullaşması, tekelden uzaklaşmasıyla görünür. Dinî kolektif sembollerin üretim ve dağıtım yapısı, göreceli şekilde açık bir pazar durumudur. Bir dünya görüşünün toplumun bütünü üzerinde kapsayıcı itaat ettirme ve yasaklamada belirleyiciliği yoktur. Yasaklama ve yaptırım uygulaması, piyasa ekonomisi içinde demokratik devletlerde neredeyse imkânsızdır. Ahlâkî ve dinî girişimciler, rakiplerini bastırmak ve belirli kolektif sembollerini, zoraki kabul ettirmede devletle bağlantıya girmeye devam eder. Yeni öznel görünmeyen sosyal dini şekiller, Yeni Çağ etiketi altında toplanan gelişmelerle örneklendirilir. Bunlar çeşitli psikolojik, terapik, büyüsel ve büyük ölçüde bilimsel materyalleri bir araya getirir, bireysel tüketime sunarlar. Ancak hiçbir dinî doğma, hiçbir bireysel iyileştirici sistem, hiçbir disipline edici aygıt bulunmaz. Diğer bir ifadeyle bu hareketler, çeşitli zayıf kurumsal şekillerle belirlenir. Bu girişimleri büyük kurumsal aygıtlara dönüştürmek için hiçbir teşebbüse gidilmez.²⁰⁹

“Dinin kamusal alan üzerindeki otoritesinin daralması ve sadece kendi müntesipleri üzerinde etkili olabildiği daha özel bir alana çekilerek toplumun diğer kesimlerinde mutlak otoritesini kaybettiği” tarzında bir sekülerleşmenin yaşandığı kabul edilmekle birlikte bu tarz sekülerleşmenin dinin doğasında ve inanç boyutunda mutlak bir daralma yaşanacağı anlamına gelmediği ileri sürülür.

206 Luckmann, “The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions”: 253-4.

207 Luckmann, *The Invisible Religion*, 102.

208 Luckmann, *The Invisible Religion*, 100.

209 Luckmann, “The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions”: 254-5.

Modernleşmenin çok sayıda sekülerleşme karşısına yol açan niteliğine dikkat çekilerek odakların dünya üzerinde farklı toplumların sekülerleşme tezine karşı meydan okuyan, dinî düşüş efsanesini yalanlayan ve ateizm çağını müjdelemeyen görüntüsüne çevrilme gerekliliği belirtilir. Modernleşme bazı bakımlardan sekülerleşmede etkili olmuş hatta bazı coğrafyalarda bu etki daha fazla ortaya çıkmıştır. Ancak modernleşme, sekülerleşme karşısı çok sayıda güçlü hareketi ortaya çıkarmıştır. Ayrıca toplumsal bilinç düzeyindeki sekülerleşmenin bireysel bilinç düzeyinde de bir sekülerleşmeye yol açacağı söylenemez. Bazı toplumlarda bazı dinî kurumlar otoritelerini ve toplum üzerindeki etkilerini kaybetmiş olsa da eski ve yeni dinî inanç ve pratikler kimi yeni kurumsal şekillere, kimi de dinî coşkunluğun artışına dönüşerek bireylerin hayatlarında yerlerini korumuş, dinî kurumlar da sosyal ve politik hayatta etkinliğini devam ettirmişlerdir. Berger'e göre dinle modernleşme arasında ilişki karmaşıktır, modernitenin mutlaka dinin gerilemesine neden olacağı öngörüsü de esas itibariyle görecelidir.²¹⁰

Din alanı ve kurumları, özel hayata indirgenir. Özel-kamusal alan ayrımı modern ekonomik ve siyasî kurumların büyük çapta rasyonelleşmiş düzeninin korunması bakımından oldukça işlevseldir.²¹¹ Din, özel durum olarak tanımlandığından kilise yargı iddialarını güçlendirmek için devlete dayanamaz.²¹² Kilisenin resmî modeli tarafından özgün olarak savunulan yargı hakkının bütünlüğü²¹³ kamusal retorik ve özel erdem görünümünde²¹⁴ sadece retorik bir sisteme dönüşür.²¹⁵ Kamusal-özel karşıtlığı objektiflik, zorunluluk, kontrol ve cemaat karşıtlığında subjektiflik, özerklik, özgürlük ve cemiyete göre açıklanır. Özel alan tüketim yönelimlidir ve özerk birey kendi öznel tercihlerini izlemede özgürdür. Birey, sadece tercihlerinin rehberliğinde uygun gördüğü nihâî anlam kategorilerinden tercih yapabilir, tıpkı arkadaşlarını, eşini, komşularını, mal ve hizmetleri, tatilleri, araba, hobileri tercih ettiği gibi. Kişisel kimliğini ve nihâî anlam sistemini inşa etmek için sosyal olarak çeşitli modeller mevcuttur ancak hiçbirisi resmi değildir. Hiçbiri rutin olarak içselleşmemiştir. Bilakis öznel yansımanın belli düzeyi ve tercih, bireysel dindarlığın oluşumunu belirler.²¹⁶ Bir yandan Geleneksel dinî tanımlamaların realiteden yoksun hâle gelmesiyle din giderek özgür bireysel tercih konusu haline gelir, bireyler arası zorlayıcı niteliği ortadan kalkar. Diğer taraftan da dinî realiteler giderek bireysel bilincin dışında kalan olguların referans çerçevesinden onları bilinç içerisine yerleştiren referans çerçevesine dönüştürülür. Bu durumda dinin işaret ettiği hakikatın, kozmos veya tarihten bireysel bilince nakledilmesiyle kozmoloji psikoloji, tarih ise biyografi haline gelir. Bu dönüştürme sürecinde teoloji, kendini modern seküler düşüncenin gerçeklik hakkındaki varsayımlarına uyarlar.²¹⁷

210 Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview": 2-3 .

211 Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, 134.

212 Luckmann, *The Invisible Religion*, 94.

213 Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, 96.

214 Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, 134.

215 Luckmann, *The Invisible Religion*, 100.

216 Luckmann, *The Invisible Religion*, 99.

217 Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, 244.

Bireyin artan kültürel özerkliğinin tersine dönüşü düşünülemediği sürece sekülerleşme kaçınılmaz olarak²¹⁸ görülür. Sosyal sekülerleşme bağlamında bireysel dindarlık, dinî otoritenin bireylerin inançları, pratikleri ve ahlâkî ilkeleri üzerinde kontrolünü kaybetmesi anlamına gelir. Kurumsal dinin bireysel dindarlık üzerindeki kontrolünün kaybı, bireysel dindarlığın çöküşü anlamına gelmez. Sosyologların “religious bricolage”, “pick-and-choose religiosity” ya da “religion a la carte” olarak terimleştirdikleri devam edegelen bireysel dinî duyarlık, sekülerleşme teorisiyle çelişmez bilakis onu doğrular. Dindarlığın merkezietini dinî kurum değil, “ben” (me) ve benim tecrübelerim” (my experiences) oluşturur. Rota benin elindedir ve Otto’nun²¹⁹ söylediği gibi dindarlığın merkezi, radikal öteki değildir, aşkın değildir, ama tabii, fitridir. Voye’nin tabiriyle²²⁰ içsel Tanrı’dır. Gerçekte din, anlam sistemini en genel kavrayışta sadece alt bir kategoridir. Bireysel hayatı yönlendiren anlam sistemleri hedonizm, materyalizm ve individualizmdir. Avrupa’da rekabet daha ziyade dinî anlam sistemleriyle diğer anlam sistemleri arasındadır.²²¹ Çeşitliliğin ürünü olan bireycilik, giderek bireyleri geleneksel dinî toplulukların dışına çıkarır ve geniş bir dinî (ve seküler) düşünce pazarına dâhil eder.²²² Leger’in tabiriyle dinî gerçekliğin yeni düzeni: subjektif gerçekliktir.²²³ Dindarlığın yeni görünümü “Ait olmaksızın inanma” kişisel inancın herhangi bir kurum ya da meta anlatı ya da sabit bir aidiyetle belirlenmediği veya öğretilmediği ayrıca “İnanmaksızın ait olma” formülüyle ifade edilen, dini veya dinî kurumları hayatlarının aslî boyutlarında onlar yararlı olduklarında kullanan insanları temsil eder. İnançlar alanında yeni aidiyetler ve yeni pratikler paradoks oluşturur. Sürekli belirsizlik ve güçlükler arttığında inançlar ve aidiyetler hususunda çok daha karar yapıcı güç ortaya çıkar. Bundan dolayı özerkleşme ve çoğulculuğun mantığı hisler anlamlar ve inançların ve bu nedenle de genel kimliğin ve dini kimliğin dengesizliğinin karşıt mantığı olarak ortaya çıkar.²²⁴ Bu gelişme Luckman’a göre dünya görüşünde hiyerarşik çözülmeyi yansıtır.²²⁵

Dinin öznelleşmesi inancın güçlenmesinde hayati olan sosyal desteğin çoğunu ortadan kaldırır. Farklı hayat tarzlarının korunmasını zorlaştırır, yeni hareketlere ivme kazandırır ve reletavizmi teşvik eder. Bunlar, inançların paylaşımını ortadan kaldırır.²²⁶ Bireyselleşen inancın dinamik merkezi, ailevî, toplumsal ve yerel kimliğin yeniden oluşumunu garanti eden aktarılan inançların yerleşik anlamlarının yoğun etkisiyle yakından ilgilidir. Dinî modernite, dinî pratiklerin bireyselleşme ve çoğulculuşma kimlik yörüngeleri ve inanç eksenine bağlılık bakımından ikili

218 Steve Bruce, “The Social Process of Secularization”, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (Ed.) R. K. Fenn, (USA, Blackwell, 2003), 262.

219 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, 2nd edition (London: Oxford University Press, 1950).

220 Liliane. Voye, *Vers une définition de la spiritualité*, (Workingpaper LVI. Louvain-LaNeuve: Université Catholique de Louvain. 2006).

221 Karel Dobbelaere, “China Challenges Secularization Theory”: *Research Article* (September 21, 2009): 367-368.

222 Nancy Ammerman, “Journeys of Faith: Meeting The Challenges in Twenty-First-Century America”, *Passing On The Faith*, (Ed.) James L. Heft, S.M., (USA: Fordham University Press, 2006), 40.

223 Hervieu-Leger, D. *Le Pelerin et le converti: La religion en mouvement*. (Paris: Flammarion, 1999). 69.

224 J. Collet Sabe, “The Crisis in Religious Socialization”, (97-111), *Social Compass*, Vol.54, No.1, (March. 2007): 100- 101.

225 Luckmann, *The Invisible Religion*: 98-99.

226 Bruce, *God is Dead Secularization in the West*, 20.

hareketiyle karakterize edilir.²²⁷ Çoğulculuğun önemli sonuçlarından biri, dinî konularda bireyciliğe doğru bir eğilimdir. Nancy Ammerman eğitim ve ticaretin farklı insanları bir araya getirmekte hareketliliğin aslı güçleri olarak gördükleri işlevinin, aynı zamanda süreç olarak geleneksel topluluklardan uzaklaştırmada da etkinliğiyle belirleyici olduğunu düşünür. Geleneksel topluluklara bağlılığın yitimi, modern bireyin oluşumunu kesinleştirir. Her şeyden önce kimliğimizi belirleyen artık ne aile ne topluluk ne de gelenektir. Aksine, kendimiz için seçtiğimiz meslek, mekân ve hatta isimlerle tanımlanıyoruz. Bu birey modunda inanç çeşitli geleneklerden unsurları bir araya getiren ancak hiçbirine karşı sorumlu olmadığımız içselleştirilmiş bir anlam sistemidir.²²⁸

Dinin öznelleşmesi, kurumsal dinin hem kamusal olaylar üzerinde etkisini kaybettiğini hem de dinin kişisel bir tercih olarak düşünüldüğüne işaret eder. Bu tercih, dinî piyasada ortaya çıkan çok sayıda imkânlar ve yeni dinî hareketlerle genişler. Böyle bir bağlam, dinî mesajların görecileşmesine neden olur ve bunların kabul edilip benimsenmesi giderek artan şekilde günlük gerçekliğin doğasına yönelim gösterir. Veriler dinî kurumlara katılım gittikçe düşerken inançsızlığın giderek arttığını ortaya koyar.²²⁹

Berger ve Luckman'ın, sekülerleşmeyi işlevsel rasyonelleşmeyle sınırlandırarak kamusal alana hasretmeleri ve bu çerçevede özel alanı kamusal alan karşılığında tanımlayarak çalışmalarını kamusal alanla sınırlaması karşısında,²³⁰ Wilson, sekülerleşmenin ekonomi ve siyaset yani kamusal alanla sınırlı olmadığını kültür, ahlâk ve aileyi de kapsamına aldığı ısrarla vurgular.²³¹ Sekülerleşmenin çok boyutluluğu odağında dindarlığın tek bir görünümüne münhasır kılınamaz.²³² Zira o toplumun sosyal ve kültürel yapıların farklı görünümünü etkileyen çok yönlü bir fenomendir. Sekülerleşme tezi doğaüstüne inanç, pratik ve kurumların bütün boyutlarının önemindeki gerilemeyle ilgilidir. Modern toplumun çoğulcu karakteriyle uyumlu bir yaklaşımda dinin bireysel boyutta varlığıyla kesiştirilmesi karşısında çoğulculuğun ve çeşitliliğin sekülerleşme sürecine katkıda bulunacağı savunusunu devam ettirir. Wilson'a göre dinlerin çeşitliliği özgür tercih sunabilir. Farklı dinî inançlar farklı etnik oluşumlara kimlik rozeti olarak hizmet verdiği yerlerde dinler için ne piyasa koşulları ne de etkili özgür tercih olabilir. Çoğulculuğun etkisi zaman içerisinde değişebilir. İnsanlar yabancı dindarlığın medeni davranış, edep ve bütünleşme olarak sayılan şeylerle yükümlülüklerinden haberdar olduklarında, her dinin kendisi için iddia ettiği ayırıcı üstünlüğün anlamında bir düşüş olabilir.²³³

“Çeşitlilik seküler devleti oluşturdu.” iddiasında Bruce, modernleşmenin artan kültürel çeşitliliği üç yolla gerçekleştirdiğini iddia eder. İnsanlar hareket ettiler, dillerini, dinlerini ve âdetlerini

227 Sabe, "The Crisis in Religious Socialization", 100.

228 Ammerman, "Journeys of Faith: Meeting the Challenges in Twenty-First-Century America", 40.

229 Norris, Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*; Rob Warner, *Secularization and Its Discontents*, (USA; Continuum): 27-9.

230 Berger, *The Sacred Canopy*, 108; Luckmann, *The Invisible Religion*: 36-37.

231 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*: 166-167; Wilson, *Religion in Secular Society, A Sociological Comment*, 79.

232 Wilson, "Reflections on a Many Sided Controversy", 207.

233 Wilson, "Reflections on a Many Sided Controversy": 206,208.

de beraberlerinde götürdüler. Genişleyen ulus devlet, yeni halkları da içine aldı. Özellikle protestan yapılarda iktisadi modernleşme birbiriyle rekabet eden dinî cemaatlerin oluşmasına yol açan sınıflar oluşturdu. Böylece ulus devlet binlerce küçük toplulukları kuşatan bütüncül bir ulusal kültür oluşturmaya çalışırken artan dinî çeşitlilik koşullarının üstesinden gelmeyi gerektirdi.²³⁴ Bruce, kilise üyeliğinde gerileme olmasına rağmen dinin hâlâ güçlü olduğu iddialarını istatistiksel verilerle reddeder. Ona göre yönelim çok açık. Kilise dışında dine bağlılığın göstergeleri giderek zayıflıyor ve ekstrem duruma geliyor. Bu geride kalanlar görünmez din olarak adlandırılırsa da bu görünmez olan da aynı şekilde yok olmak üzere. Bu durumu telafi edecek bir alternatif değil.²³⁵

Berger ve Luckmann'ın sekülerleşme tanımlarında dinin anlam ve kurumlarının egemenliğinden sosyal sektörlerin gittikçe özerkleşmesi olarak dinin sosyal gücünün zayıflamasına işaret ettiğini söyleyen Bruce, Wilson'un düşüncelerini de aynı odağı daha da detaylandırıp bireylerin düşünce ve davranışları için açık referanslar eklemesinden ibaret görür.²³⁶ Bruce, Wilson'un tanımını dinin sosyal sistemde konumunu, dinî kurumların ve bireysel inanç ve davranışların sosyal duruşunu içerdiği için karmaşık bulur. Ancak Wilson'un dinle dinin sosyal önemi arasında ayırım hususunda dikkatli olduğuna dikkat çeker. Wilson²³⁷ sekülerleşmeyi dinin sosyal öneminde gerileme olarak tanımladığında bireylerin bütününe sekülerleşmiş bilinç elde ettiğini öne sürüyor değildir. Dinin bazı kimseler için önemini koruduğu halde toplumsal öneminin ortadan kalkabileceğinin göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir. Bununla birlikte dinin sosyal önemi, dine kesinlikle bağlı kimselerin sayısı ve insanların nasıl bağlı olduklarının birbiriyle yakın ilişkili olduğunu ifade eder. Bir ülkenin resmen ve kamusal seküler yapısına rağmen dine derinden bağlı çok sayıda kimsenin olabileceğini kabul etmekle birlikte dinin toplumsal önemini yitirmesinin de dindarların gerek sayı gerekse de dindarlık düzeylerinde aşınma oluşturacağını kabul eder, sekülerleşmeyi “Dini olmayan rollerin, devlet ve ekonomi gibi kurumların işleyişinde dinin azalan önemini, dinî rollerin ve kurumların sosyal duruşunda aşınma ve dinî hayat tarzlarında uygulayan insanların sayısında düşüşü gösteren sosyal bir durum olarak anlıyorum,” diyen Bruce, sekülerleşme paradigmasında dinî inanç ve davranışlardaki değişimlerin en iyi şekilde sosyal yapı ve kültürdeki değişimle açıklanabileceğini ileri sürer.²³⁸

Dinin subjektif gerçekliğe dönüşmesi yani bireyselleşmesi onun özel alanın bir parçası olmasıyla ilgilidir. İşlevsel farklılaşma, tercihlerin bireyselleşmesini teşvik eder. Bunun da özel hayatta tesiri, gelenekselden uzaklaşmayla görünür. Ancak dinî otoriteden bağımsızlık, dinî piyasaya bağımlılıkla sonuçlanan bir değişkenlikte ortaya çıkar. Dinî piyasadaki dinî metalar arasında seçime göre yansıyan dinî görünüm, metaların değişkenliğine paralel bireysel dindar değişkenliğinde

234 Bruce, “Secularization and Politics”, 149.

235 Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*: 56-58.

236 Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*: 2.

237 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*: 149-150.

238 Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* :4-5.

yansır. Dinî inançtaki devamlılık akışkanlıkla yer değiştirir.²³⁹ Çünkü işlevsel rasyonellik, insanları problemlerini kendilerinin çözebileceği düşüncesine yönlendirir. Böylece insanlar yönergelerini Tanrı'nın gittikçe daha fazla uzaklaştırıldığı ve inançsızlığın tahrik edildiği fiziksel, sosyal ve psikolojik dünyalarından alırlar. Rasyonel eylem, bireyin eylemle ulaşmayı amaçladığı sonuca en uygun olduğu düşündüğü eylemi, muhtemel çok sayıda eylem tarzı arasından seçmesine dayanır. Araçsal rasyonelliğe örnek teşkil eden bu seçimde, araçlar verili amacın gerektirdiği şeye göre seçilir. Aynı zamanda rasyonel eylem, kişinin farklı maksatlarla kullanabileceği belli araçların varlığından, ihtiyaçla en yakından ilgili olduğuna inandığı ve daha değerli gördüğü bir amacı da seçebilir ki bu durumda rasyonel eylem değere göre rasyonel olur. Araçsal ve değere göre rasyonelliğin ortak niteliği, her ikisinin de araçlara amaca göre değer biçilmesi, karşılıklı uygunluklarının, doğru ya da yanlış karar arasında seçim yaparken başvurulacak nihâî kıstas olarak görülmesidir.²⁴⁰

Dinin sosyal kontrole bağlarının çözülmesi neticesinde toplumun dinî sembolleri ve hakikî ahlâk düşüncesi (temellerini dinden alan) önemini kaybeder ve sosyal kontrol aslî sembollerden çıkarlara dayalı başvuruya dönüşür.²⁴¹ Duyguların ve duyuların mitler, semboller ve doğmalar içinde ikna edici eklenmesi sorun oluşturur. Heterojen içeriklerin kitle iletişimiyle dağıtımı, birtakım gerekliliklerle sınırlanmamasına rağmen bireyin kendine bırakılması nedeniyle birey tarafından içselleştirilmeleri zordur. Bu zorlukların üstesinden gelmek için ikincil kurumlar ortaya çıkar, bu daha ziyade dinî karizmalar ve moral girişimler tarafından başlatılan alt kurumsal gruplar içinde ortaya çıkar. Ayrıca dinin öznelleşmiş sosyal formunun içeriği homojendir. Hayatta kalan geleneksel bileşenler dışında modern bilinçliliğin çoğu, anlık duyuların ve duygusallığın geliştirilmesine dayanır. Çağdaş kitle iletişiminin çoğu ürünü, bu yaygın hedonistik tavırla meşgul olur. Çağdaş toplumlarda hayatın öznel tecrübeleri içindeki konular toplanır, yeniden formüle edilir, kolaylıkla erişilebilir şekillerde paketlenerek yerel, bölgesel hatta global düzeyde dağıtılır.²⁴²

2.2.4.4. Graeme Smith: Din Toplum İlişkisindeki Değişim

“Modernleşme, dinî inanç ve pratiklerin marjinalleşmesine yol açan dinî çoğulculuk ve kişisel olmayan ve büyük ölçüde anonim olan sosyal durumların bileşimidir.” diyen Smith, aslında değişimin “Dini inançla toplum arasındaki ilişki” olduğuna dikkat çeker. Toplum örneğin kente ve işyerlerine hareket gibi modernleşme koşulları altında parçalandığında egemen inanç sistemi çöker. Küçük topluluklar artık inanç ve pratikler tarafından kontrol altında tutulamaz. Sosyal parçalanma ve toplumun çöküşüyle, dinî özgürlük ve tercih geçerlik kazanır. Bu tür özgürlük ve tercih, daha az insanın önceki nesillerin pratiklerine katılacağı anlamına gelir.²⁴³ Luhmann'a göre sekülerleşme sosyal sistemde meydana gelen değişimin, yani işlevsel farklılaşmanın neticesidir. Bu ortaya çıktığında dinî

239 Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, 65.

240 Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, 4. bsk. (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004): 126-7.

241 Martin, *A General Theory of Secularization*: 83-87.

242 Luckmann, “The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions”, (251-258.), 255.

243 Smith, *A Short History of Secularism*, 48.

sistem artık kendini bireye toplum olarak değil, toplumun bir alt sistemi olarak sunar. Bir alt sistem olarak din, toplumla, diğer alt sistemlerle ve bizzat kendisiyle ilişkilidir. Bu ilişki, destekleyici yardımcı ek bir hizmet, manevî işlev olarak adlandırılır. Manevî işlev, manevî iletişim sistemi aracılığıyla uygulanır. Din bir altsistem olarak ikincil işlevleri yerine getirir, manevî işlevinin göreceli zayıflığı daha büyük sosyal aktivitelerle tazmin edilir. Luhmann'a göre sekülerleşmenin en önemli neticesi de budur.²⁴⁴ Estruch'a göre sekülerleşme süreci din ve dinî kurumların inanç, anlatım ve egemen değerlerin tanımlanmasında, toplumu oluşturan bireylerin sosyal bağlılık ve kişisel kimliğinin inşasında aslî rolünü kaybettiği toplumsal bir süreçtir. Sekülerleşme sürecine giren bir toplumda dinî kurumlarla ilgili farklı alanların artan özerkleşmesi ve hayatlarındaki her unsuru değer ve anlama göre belirlemeye muktedir görülen insanların da artan özerkleşmesi (inanın ve inanmayanlar) ortaya çıkar. Sekülerleşmiş toplum, lineer gelişim nedeniyle dinin ortadan kalkmasına yol açan bir toplum değil, geleneksel dinî formların yerini yeni formların ortaya çıktığı toplumdur.²⁴⁵

2.2.4.5. Mark Chaves: Dinî Otoritenin Azalan Kontrolü

Sekülerleşme, dinin gerilemesi değil, dinî otorite yapılarının etkisinin azalmasıdır diyen Mark Chaves, dinî otoritenin gerileyen alanı olarak sekülerleşmeye üç düzeyde bakar. Sosyal düzeyde sekülerleşme, dinî elitlerin diğer kurumlar üzerinde otoriter deneyimlerinin gerilemesi; Kurumsal düzeyde sekülerleşme, dinî alan içinde kurumsal kaynaklar üzerinde dinî otoritenin azalan kontrolü; bireysel düzeyde sekülerleşme, bireysel eylemlerin dinî kontrole tâbi olmasındaki gerileme olarak ifade edilir. Chaves, dinî otoritede, din kurumunun toplumsal meşrûiyetinde ortaya çıkan değişime işaret eder. Bir yanda dinin toplumsal varlığını devam ettirmesinde rol oynayan aktörler, diğer yanda dinin toplumsal hayattaki etkinliğini ortadan kaldırma çabalarının karşılığı sekülerleşmede aslî etkindir yani sosyal ve siyasal çatışma sekülerleşmeyi ortaya çıkarır. Toplumsal yapıdaki farklılaşmayla dinin diğer kurumlar üzerindeki belirleyiciliği ve merkezî karakteri sona ermiştir. Din de diğer kurumlar yanında kendi özerkliği içinde bir kurumdur. Ancak bu dinin gerilemesi ve evrimsel gelişim ekseninde ortadan kalkacağı anlamına da gelmez. Gerileme ve ortadan kalkma, dinî otorite düzeyinde geçerlidir.²⁴⁶ Conrad Oswald bu görüşe katılmakla birlikte dinin otorite şeklinin değişmesiyle birlikte dinin işlevinin de değişmiş olacağına dikkat çeker.²⁴⁷

2.2.4.6. Sabino S.Acquavia: Kurumsal Dindarlık Krizinin Bireysel Bilinçte Çözülme veya Direniş Etkisi

Dindarlığın örgütlü dinselikle tutarlılığını öngören *S. Acquaviva*'ya göre din özelleştikçe koşullar, dindarlığın din adamı olmayan tipini yükselişe geçirir. Diğer bir tabirle kurumsal dinî pratikler azaldığında dindarlık da buna bağlı olarak azalır. Dindarlığın örgütlü tipi, yeni tutum ve

244 Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, (Suhrkamp, Frankfurt:1977): 227-228, 230, 264 Akt.:Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, (Lang Brussels: P:I:E:-Peter, 2002): 98-9.

245 Joan Estruch, *Secularitzacio Pluralisme en la Societat Catalana D'avui*, (Barcelona: Institut D'Estudis Catalans. 1996).

246 Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority", 757.

247 Conrad Oswald, "Seküler Çan Kuleleri", *Kutsalın Dönüşü* (Ed.) Ali Köse, (İstanbul: Timaş Yay.), 45.

rollere yol açan kentleşme ve endüstrileşmenin bir sonucu olarak krize girer. Bunlar sırayla iletişimin yeni imkânıyla yayılan yeni bir sosyo-bilişsel dünyayı ortaya çıkarır. Bu temelde rasyonel ve eleştirel yeni sosyo-bilişsel dünya, irrasyonel olanı ortadan kaldırır, böylece dinî kavramları yeni bir dilde nesnelleştirir ve gerçeklik imgesini değiştirir. Medya, bu yeni dili kullanarak, süreci radikalleştirir ve onu sosyal bir fenomen hâline getirir. Bu resmî dinin düşüşü, kutsalın sonu anlamına gelmez. Ancak kutsal duygusunun sosyal görünümünde bir çözülüşün varlığı söz konusudur. Kutsal duygusu olan bireyin bilinci açısından da aynı çözülüş beklenebilir mi sorgulamasında S. Acquaviva, benliğin derinliklerinde kutsal direniş için kaygının çağdaş koşulların etkisiyle zayıfladığında bilincin sosyal alana çıkma imkânını düşünür. Jung, Jacobi, Eliade ve diğerlerine atfen kutsalın insan ruhunda yaşayabileceğini savunur. İnancın direnişini belirsizliğe hatta belirsizlikten farklı olarak şüphe ve varoluşsal güvensizliğe karşı korunma zaruretine bağlar.²⁴⁸

2.2.4.7. Jose Casanova:Öznelleşme, Modern Yapısal Bir Eğilim Değil, Modern Bir Tercih

Modern toplumda dinin doğasının ve konumunun değişimi, farklılaşma odağında bireyselliğin ve rasyonelliğin yükselişine dayandırılır. Dinî düşüş ve öznelleşme çoğu toplumda egemen tarihsel bir eğilim olduğu iddiasından hareketle sekülerleşmeye karşı çıkmanın anlamsızlığı öne sürülür. Öznelleşme, sadece politik ideojilere ve yapısal teorilere değil, aynı zamanda modern batı düşüncesinin bütün yapısına nüfuz eden liberal düşünce kategorileri tarafından ideolojik olarak zorunlu kılınır. Her ne kadar “Dini modernite, bireyciliktir” önermesi karşıtlığında dinî bireyciliğin modernitenin özü kılınarak tamamen yeni bir gerçeklik olarak ele alınması reddedilmekle birlikte sekülerleşmenin dinî bireycilik üzerinde etkisinin olmadığı anlamına gelmediği de ifade edilir. Dinî düşüş ve öznelleşmenin birçok toplumda egemen tarihsel eğilim olduğu bir gerçektir. Ancak öznelleşme modern yapısal bir eğilim değil, tarihsel bir eğilimdir. O modern bir tercihtir sadece bir tercih²⁴⁹ anlayışında öznelleşme modernleşme sürecinde rasyonelleşmeye bağlı olarak toplum, dinî kurum ve aktörlerin kendi tercihleriyle yansıtılır. Bu eksende modern dünyada modern toplumların farklılaşmış yapılarına ve bireysel özgürlüklere tehdit oluşturmayan kamusal din devreye sokulur.

Luckmann’ın farklılaşmanın öznelleşmeye neden olduğu düşüncesini kabul etmeyen Casanova, liberal demokrasinin kurallarını ve temel insan hakları ilkelerini kabul eden büyük kiliselerin devletle kilise arasındaki eski modele dönmeden sivil toplum içinde baskı grupları olarak hareket ederek yeniden kamusal rolleri ele geçirebileceğini belirtir. Casanova, dini geleneklerin kamusal alanda oynadığı önemli role atıfla klasik sekülerleşme tezinin başarısızlığını ileri sürer. Teorisyenlerin modern toplumda dini dışarıda bırakan yaklaşımlarını gazetelerin sürmanşetlerinin doğrulamadığını belirtir. Ona göre 1980’lerde dinin kamusal alandaki şaşırtıcı görünümü, farklılaşma ve sosyal işlev kaybının dinin öznelleşme zorunluluğu olmadığını ortaya koymuştur. Klasik

248 Sabino S. Acquaviva, *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, (Oxford: Blackwell, 1979): 47-48; 200-202.

249 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 212 ; Chambers, *Religion, Secularization and Social Change*, 20.

sekülerleşme teorisi, artık devam ettirilemez. Bu durumda önceki klasik eğilimi terk etmek ve teoriyi eleştirilere ve sorunlara cevap verecek tarzda revize etmek gerekir.

Casanova'ya göre modernite, ne dinî inanç ve pratikler düzeyinde kaçınılmaz bir gerilemeyi kapsamına alır ne de dinin zorunlu olarak özel alanla ilgili olmasını. Casanova, sekülerleşmeyi yapısal farklılaşma, dinî inanç ve pratiklerin gerilemesi ve öznelleşme olarak birbirinden bağımsız üç farklı moda ayırır. Yapısal farklılaşma aşamasında seküler dünya, dinî kurumların kontrol ve denetiminden gittikçe bağımsızlaşır, farklılaşma sekülerleşme tezinin özü ve modern toplumların kaçınılmaz niteliğidir. Bu eğilim tersine döndürülemez. Ancak farklılaşma dinî inanç ve pratiklerde hatta dinin bireyselleşmesinde zorunlu bir gerilemeye yol açmayabilir. Bu toplumların kendi yerel koşullarına bağlılık gösterir. Sekülerleşme süreci, tarihsel olarak olasıdır, ancak her toplumun kendi özgül koşullarından bağımsız değildir. Dinî inanç ve pratiklerdeki gerileme, Avrupalı toplumlarla ilişkili tarihsel bir eğilim olabilir. Dinin özel alanda gerilemesi yapısal bir eğilim değil, tarihsel bir tercih ve iradedir. Yapısal farklılaşma formlarında sekülerleşme de öznelleşme kadar ihtimallidir. Sekülerleşmeyi bir olgu olarak inkâr saçmalaktır. Toplumların kendine özgü niteliklerinde farklı formlarda, farklı düzeylerde ve farklı etkilikte görünüm alır. Seküler alanların dinî kurum ve normlardan farklılaşması ve arınması, genel modern yapısal eğilim olarak değişmez. Farklılaşma, modern yapıların en belirgin ayırıcı niteliklerinden biri olarak işlev görür. Devlet ve ekonomi gibi iki önemli modern sosyal sistem, ayrıca bilim, eğitim, hukuk ve sanat gibi toplumun diğer önemli kültürel ve kurumsal alanlar, kendi kurumsal özerkliklerini ve kendine özgü fonksiyonel dinamiklerini geliştirirler. Din hem seküler alanların yapısal farklılığının modern ilkelerini kabul etmeye hem de aynı dinamikleri takip etme ve kendi özerk farklılaşmış alanını geliştirmeye zorlanır.²⁵⁰

2.2.4.8. Charles Taylor: Tanrı Tasavvurunda Değişim

“Sekülerleşme her yerde ortaya çıkabilen aynı tarz bir süreçtir.” görüşüyle moderniteyle sekülerleşmeyi birleştiren ve modern çağı “seküler çağ” olarak niteleyen Charles Taylor, *The Secular Age* adlı eserinde modern çağın yegâne karakterinin Tanrı'ya inanç ve aşkınlık fikrinin bilimsel düşünce tarafından batıl düşünceden kurtarılmasından ziyade Tanrı'ya inanç ve aşkınlık anlayışının dönüştürülmüş olmasıyla ifadelendirir. Seküler çağın önemi, inancın insanlar arasında bir tercih haline gelmesidir. Bu konuda çeşitli düşünceler olmasına rağmen dinin tercih durumuna gelmesi ve bu bağlamda diğer inançların varlığının tanınması bilhassa önemlidir. Taylor, sekülerliğin ilk anlamını “Kamusal alanlarla” ilişkilendirir. “Kamusal alanlar, Tanrı'dan veya mutlak bir varlığa herhangi bir göndermeden arındırıldığı varsayılan yerlerdir. Ekonomi, siyasî, kültürel, eğitim ve meslekî, eğlenme ve dinlenme alanlarını içeren çeşitli faaliyet alanlarında eylemde bulunurken uyulan normlar, ilkeler ve yapılan değerlendirmeler, genellikle kişiyi Tanrı'ya veya herhangi bir dinî inanca yönlendirmez, davranışlarımızla bize yön veren sebepler, her alanın ‘rasyonalitesinde’ içkindir. Bu rasyonalite

250 Casanova, *Public Religions in The Modern World*: 19, 212-3.

ekonomide azamî kazanç, siyaset alanında en büyük faydayı en çok sayıda kişinin görmesi vs. olabilir. Bu durum, hristiyan inancının genellikle din adamlarının ağızından baskıcı buyruklarla aktarıldığı ve tefecilik yasağı veya şeriati uygulama türünden emirlerin bu tür alanlarda kolay kolay göz ardı edilemediği önceki dönemlerle çarpıcı bir tezat teşkil eder. Konuya ister emirler, ister ritüel ve törenlerin mevcûdiyeti açısından yaklaşılsın özerk sosyal alanların dinden bu şekilde arındırılması insanların büyük çoğunluğunun hâlâ Tanrı'ya inanıyor ve canla başla ibadet ediyor oluşuyla çelişkili olarak da görülmez. İkinci anlamda sekülerleşme Taylor'a göre "Dinî inanç ve pratiklerin terk edilmesi, insanların Tanrı'ya sırt çevirmeleri ve kiliseye gitmemesidir." Diğeri ise "Tanrı'ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdan bu inancın çeşitli seçeneklerden biri olduğu bir topluma geçilmesi" demektir.²⁵¹ Dobbealer da Tanrı tasavurundaki değişime şöyle yer verir: Tanrı gittikçe bir şahıs, bir ruh, yüce bir güç ve kişisel bir Tanrı olarak değil, genel bir güç olarak kavranır. Özel alan dışında insanların gittikçe daha az kişisel ilişkiler tecrübe ettiği kişisel olmayan rollerde temelli sistematik etkileşimlerin geçerli olduğu durumda insanlar Tanrı'yı kişisel bir Tanrı olarak düşünemez. Tanrı'ya bir şahıs olarak inanmadığında, dinî ritüellerden vazgeçerler.²⁵²

Wilson, sekülerleşme teorilerinin işlevsel farklılaşmaya bağlı modern toplumun çoğulcu yapılanmasında bireysel tercihle ıslah edilme girişimlerini sosyal realiteyle uzlaşma olarak değerlendirir: Ona göre önceki toplum sistemleri açısından dinin hayatî işlevleri olsa da artık din sosyal boyutlarının görünümünü kaybetmiştir. Artık dinî uygulamadan kazanç bulan bireylerin gönüllü bağlılığının neredeyse özel kabulü söz konusudur. Bu öznel dinî eğilimlerde odaklanan destekleyiciler, sekülerleşme tezinin iddialarını isteksiz destekliyorlar. Bunların dinin sosyal işlevleri hakkında söyleyecek bir şeyleri yok. Çünkü bunlar dinin rolünün gittikçe daraldığı sekülerleşmiş toplumun bugünkü gerçekliğiyle uzlaşmaya başladılar.²⁵³

Sommerville, dinin öznelleşmesini; İngiliz toplumu örneğinde dinî kültürden dinî inanca dönüşüm ve değişim, kültürün ve toplumun, hayatın ve düşüncenin sekülerleşmesi olarak okur.²⁵⁴ Fenn, yapısal dönüşüme tekabül eden sekülerleşmenin kültürel sistemi de içermesi nedeniyle bireyin anlam dünyasını kuşatan boyutunda son derece kapsamlı olduğunu ortaya koyar.²⁵⁵ Teknoloji ya da eğitim gibi kişisel olmayan ve soyut güçler yerine aktif aktörler olarak bireyleri ve grupları süreçten

251 Taylor, *Secular Age*: 2-3.

252 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 36.

253 Wilson, "Reflections on a Many Sided Controversy": 200-201.

254 Sommerville, *The Secularization of Early Modern England*, 3.

255 Durkheim'in kutsal/profan alan ayrımının modern toplumlarda belirsizleşen niteliğiyle Weber'in toplumsal hayatın giderek rasyonelleşeceği öngörüsünü sentezleyen Fenn, siyasal hayatta dinî terimlerin kullanılması, kamusal değer ve hedeflerin dünyevileşmesi karşısında bireysel değerlerin dinselleşmesini kutsal/profan ayrımının belirsizliğine, kamusal hayatın gittikçe rasyonelleşmesini de Weber'in tezine kanıt sayar. Modern toplumlarda kamusal alanın rasyonelleşmesi karşısında dinî değerlerin bireysel hayatta varlığını uyum içinde sürdürmesini dinin bireysel hayatla sınırlı varlığında mümkün görür; ancak sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda dine referansın çatışma doğuracağını da gözardı etmez. Sekülerleşmeyi yapısal bir dönüşüm olarak okuyan Fenn'e göre, toplumsal sistemin her düzeyinde artan farklılaşmayla sekülerleşme de sosyal bir sisteme tekabül eder. Bu durumda kültürel sistemler nihâi anlamları ya da moral evrenin evrensel tarz açıklamalarını oluşturmakla yükümlü değildir. Sonuç, sadece dinin gerilemesi değil, kültürel kaynaklarının tümünün evrenle ilişkili açıklamaların sona ermesidir. Din marjinal olduğu gibi diğer kültürel değerler de marjinalleşir. Richard Fenn, "Toward a Theory of Secularization", *Connecticut*, (1978): 39, 64-65.

sorumlu tutan Richard Fenn, sekülerleşme teorisine dayalı beş farklı tanımda farklılaşmaya ilk sırada yer verir:²⁵⁶

2.2.4.9. Daniele Hervieu-Leger: Modern Bireycilik

Daniele Hervieu-Leger, bireysel dindarlıkla modern bireycilik arasındaki farka dikkat çeker. Aslında inanç itibariyle emredilen eylemlerin davranışa yansması gerekliliği, dinî ilke ve kodların birey olarak sürekli içselleştirilmesinde dinî bireysellik her daim söz konusudur. Bireyin benlik inşasında kendi biricikliğini yansıtan ihtiraslar, çıkarlar, düşünceler, duygular gibi nefsi belirlenimlerinden uzaklaşmaları bütünüyle olmasa da mistik tarzda bir seyr-i süluk hâlinde kendi aslına doğru bir mücahedeyi gerektirir ve bu mücahede kendi farkındalığında farklı oranlarda yansıma bulur. Diğer bir ifadeyle çağdaş dinî manzarayı karakterize eden dinî bireysellik değil, daha ziyade dinî bireyselliğin modern bireycilik içine çekilmesidir.²⁵⁷ Bireysellik, özgünlük üzerine vurgu rönesansla başlar.²⁵⁸ Modernizmin bütünlüğü ortadan kaldırması, “bireyin kültürel yargının temelinde özgünlük ve tek oluş içinde yerleştirilmesiyle” gerçekleşir.²⁵⁹ Dolayısıyla inancın bireysel geçerlilik mantığı, dinin onaylanmış kesinlikler dünyasında manevî arayıştan kesin kaçışa işaret eder ayrıca sınırla karşı karşıya gelir. Fransız tarihçi Dupront tarafından “toplumsal kurtuluş” olarak tanımlanan, Hristiyanlığın tarihsel yörüngesinin ilk aşamasıyla reformasyonun belirlediği bireysel kurtuluş anlayışı arasındaki kutuplaşma, inancın kurumsal geçerliliğinin egemen yönetim biçimi ve inancın çoklu rejimlerinin toplumsal geçerliliği arasındaki çelişki, dinî modernitenin diğer bir tabirle dinî bireyciliğin modern bireycilik içinde eritilmesidir.²⁶⁰ Modernleşmenin gizil gücü olarak işleyen farklılaşma, dinin kamusal hayat alanları üzerindeki otoritesinin daralmasına ve dinlerin müntesipleri üzerinde otoritesinin sadece özel alanla sınırlanmasına yol açar.²⁶¹

Sosyal değişim yörüngelerinin büyük bir boyutu bireyselleşmedir. Bu süreç, kişisel özerklik ve bireysel özgürlük konusunda artan bir vurguya, ortak standartların ayrışma ve özel meşguliyetin parçalanmasına atıfta bulunur. Giderek, insanların eylem ve davranışları, insanların kendi kişisel tercihleri, inanç ve hedeflerine göre kökleşir ve meşruluk kazanır. Özel ihtiyaç ve istekleri sürdürme çabası, kişisel ihtiyacın yerine getirilmesi ve kendini ifade için en yüksek önceliğin belirlenmesiyle sonuçlanır. Kendini geliştirme ve kişisel mutluluk, bireysel eylem ve tutumlar için en büyük kriter haline gelir. Böylece, bireylerin görüşleri, inançları, tutumları ve değerleri, giderek kişisel özerklik, öz-güven, bireysel özgürlük ve benliği vurgulayan özel ilgiler olur.²⁶² Geleneksel kurumların uyguladığı kurallar ve yönergeler dikkate alınmaz ve geleneksel seçeneklerin seçilme olasılığı azalır.

256 Fenn, “Toward a Theory of Secularization”: 32-39.

257 Daniele Hervieu-Leger, “Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity”, Tr. Michael Davis, (Ed.), Fenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, 164.

258 Daniel Bell, “Modernism Mummified”, *American Quarterly*, Vol. 39, No. 1, Special Issue: Modernist Culture in America. (Spring, 1987), 123.

259 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, (New York: Basic Books, 1978):xx-xxi.

260 Hervieu-Leger, “Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity”: 168-169.

261 Bell, “The Return of The Sacred?”, 427.

262 Bkz. Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity Self and Society in the Late Modern Age*, (Stanford University Pres, 1991).

Bu daha fazla çeşitliliğe neden olan evrensel bir süreçtir. Bireyselleşme, kitlesel medya aracılığıyla bilgiye daha fazla erişim ve nüfusun artan eğitim düzeyleriyle tetiklenir ve zorlanır. Geleneksel kurum ve yönergelerine, davranış kurallarına bağlılık giderek azalır.

Modern dini bireycilik, çağdaş zihniyetin dört niteliğini içinde barındırır: Relativizm, tarihselcilik (historicism), öznelcilik (subjectivism), bireysellik (Individualism).

Relativizm: Hakikat kişiye göre değişir, biri için doğru olan diğeri için yanlış olabilir. Herkesin inancı, kendi ufkunun sınırlılığında geçerlidir. Her birey için doğru olan doktrinler, kendi yaşantısında işlev görebilir, diğerlerinin bunlara inanması ve uygulaması gerekmez.

Tarihselcilik: Zamanın relativizmidir. Bir çağda doğru olan diğeri yanlış olabilir. Bir düşünce zamanın belli bir periyodunda doğru olsa da diğeri zamanda yanlış veya şüpheli olabilir.

Öznelcilik: Dinî gerçekliği belirleyen objektif kural yoktur. Dinî bilgi, matematik çıkarımlarla elde edilemez, dinî ilkeler deneye tâbi tutulamaz. Bu bakışta din bir duygu ve gönül meselesidir.

Bireysellik: Kişi bir dini inancı tercih edebilir, dinî kuruma katılabilir ancak bu sadece onun kendi tercihiyle gerçekleşebilir.²⁶³

Ulrich Beck, modernleşmenin üç aşamalı bir bireyselleşmeye yol açtığını gösterir: İlki insanın özgürleşmesini sağlayacak tarihsel olarak verili toplumsal formlardan ve bağlardan kopuş, diğeri geleneksel güvencelerin yitirilmesi ve yeni bir toplumsal bağlanma.²⁶⁴ Modernite benliğin bir dönüşümüdür, modern kurumlar, dinamikleri, geleneksel örf ve âdetlere meydan okuma dereceleri ve küresel tesirleri itibarıyla daha önceki sosyal düzen biçimlerinden bütünüyle farklıdır. Bunlar ilave dönüşümler de değildir; modernite, mutad sosyal hayatın yapısını kökten değiştirir ve tecrübelerimizin en kişisel cephelerini etkiler.²⁶⁵ Modernliği tanımlayan değişiklikler çok bildik olmasına rağmen çok karmaşıktır. Taylor, modernliğin çoğu kişi için bir kazanım olarak değerlendirilen bireyciliğine dikkat çeker. İnsan olarak kendi hayat tarzımızı belirlediğimiz, benimseyeceğimiz inançları bilinçli olarak tercih ettiğimiz, geçmiş dönemlerde insanların sahip olamadığı hayat tarzlarını belirleme hakkının bulunduğu ve bunların da yargı sistemlerinin koruması altında olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Çok az sayıda insan bu haklardan vazgeçmek istemektedir. Hatta aile hayatı modellerinin, geleneksel hiyerarşi anlayışının, ekonomik düzenlemelerin insan özgürlüğünü sınırladığı düşünülür. Oysa bu özgürlük uğruna sınırlar ve bu sınırların temin ettiği düzen ve anlam yitirilmesinin farkında değildir. Dünyanın büyümesini yitirdiği bu çözümler, insan ve insanlık için iyi bir şey olduğu sanılır. Hâlbuki bu modern özgürlük, önceki ahlâki ufuklardan kopmayla ele geçirilir. Modern özgürlük, insanın kozmik düzendeki itibarını yitirmesiyle oluşur. Bu düzen, insanı sınırladıysa da dünyaya ve toplumsal hayatın etkinliklerine anlam kazandırır, çevredeki herşey yalnızca tasarımlar için potansiyel hammaddeler ya da araçlar değil, var oluş zincirindeki konumlarıyla önemli, ritüellerin ve sosyal normların araç olmaktan

263 Avery Dulles SJ, "Orthodoxy and Social Change", *Catholic Social Science Review, America*, Vol. 178, No.21 (June 20-29, 1998), 12-3; Warner, *Secularization and Its Discontents*, 22.

264 Ulrich Beck, *Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev.K.Özdoğan&B.Doğan,(İstanbul:İthaki Yay., 2011): 131-7.

265 Jack Goody, *Kapitalizm ve Modernlik*, çev. İhsan Durdu, (İstanbul: Küre Yay.,2008), 10.

öte anlamları vardı. Çözülme, her varlığa büyüünden bir şeyler yitirtir. İnsan, geniş toplumsal ve kozmik eylem ufkuyla birlikte yüksek amaçlarını kaybeder, artık tutku eksikliğinden muztarıdır. Çöküşün vardığı son noktada yer alan Nietzsche'nin son insanların artık acınacak rahatlıkları dışında hayattan bir beklentileri yoktur. İnsanların bireysel hayatlarında yoğunlaşmasıyla yitirdikleri geniş görüş açılarıyla bağlantılı olan bu amaçsızlık, insan hayatını yalnızlığa mahkum ederek tatsızlaştırır, daraltır ve anlamını azaltır, başkalarına ve topluma da kayıtsallaştırır. Tocuavellinin tespitiyle bireyi kendine döndüren demokratik eşitlik, neticede onu bütünüyle kendi yalnızlığına hapseder. Bu benlik üzerine odaklı bireyciliğin karanlık yönüdür. Dünyanın büyüünün çözülmesine neden olan ilk olgu kendi benliğine gömülen insanın karşı karşıya kaldığı ufuk daralmasıdır. Büyünün yitiminde önceliği ele geçiren araçsal akıl yayılan varlığını, eski düzenlerin kenara itilmesine borçludur. Toplumun manevî yapısının ortadan kalkması, sosyal düzenleme ve eylem tarzlarının varlık düzeni ya da ilahi buyruk temeline oturmaması bunları çıkar için kullanıma açıp bireylerin mutluluğu ve iyiliği doğrultusunda dönüştürür. Ölçüt araçsal akıl olunca, çevremizdeki her bir varlık, varoluş zincirindeki konumuna bağlı önemini kaybeder, bireysel tasarılar hammadde ya da araç olur. Bu tür değişim özgürleştirici olmakla birlikte araçsal aklın alanını genişletmekle kalmaz, insan hayatını ele geçirme tehlikesi gösterir.²⁶⁶

Modern çağda işleve göre işbölümünün yerini, katmanlaşmış toplumsal işbölümü, hayat tarzlarını belirleyen, eylemlerin sınırlarını gösteren ve olanakların sınırlarına işaret eden kader yerini bağlama bırakır, birey olanakların taşıyıcısı haline gelir. Tamamlanmamış ve belirlenmemiş imkânlarıyla eşitlenme, her şeyi olanaklı hâle getirir, artık kişinin kendi oluşturması tek başına olmasa da kendine bağlıdır. Kişi kendi hayatının yapıcısı ve bu anlamda kendini oluşturmuş kadın ya da erkektir. Artık sorun imkânların yazgıya nasıl dönüştürüleceğidir.²⁶⁷

Batı kültürü, bireyselliğin eksiksiz yaşanmasına kaynaklık edecek her şeyi gerçekleştirme doğrultusunda geliştiğinden bireyi politik ve iktisadi açıdan özgürleştirir, kendi adına düşünebilmesini sağlar. Onu öznel güçlerinin merkezi ve etken öznesi kılar. Gaye kendini ben olarak algılamasını ve hissetmesini temin edebilmektir. Ancak Batı kültürünün geliştirdiği Özgür Özne deneyine erişebilen son derece küçük bir azınlıktır, geri kalan çoğunluğa göre bireysellik, gerçekte öznel bir özdeşlik duygusuna ulaşamama başarısızlığını gizlemede başvurulan bir perdeden öteye gitmez.²⁶⁸

Modern öncesi toplumlarda görece sabit bir eylem ufku temin eden geleneğin yerini modern toplumda bireysel tercih alır. Ancak bu kişinin moderniteyle son derece açık olduğu, kişinin kendisini çevreleyen toplumsal hayattan hiçbir şekilde etkilenmediği post kültürel bir toplumda yaşandığı anlamına gelmez. Geleneksel toplumlar geleneğe körü körüne itaati talep eden yapılar değildir, tercih orada da mevcuttur. Geleneksel toplumla modern toplumu birbirinden ayıran yıkılmaz bir duvar

266 Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*: 11-3.

267 Agnes Heler-Ference Feher, *Postmodern Politik Durum*, çev. Şükrü Argın-Osman Akınhay, (Ankara:Öteki Yay., 1993): 30-1.

268 Fromm, *Sağlıklı Toplum*, 75.

mevcut değildir. Eski toplumların üyeleri, dini meselelerde körü körüne iman eden insanlar değildir. Geleneksel olandan modern olana geçiş, aynı zamanda kolektif temsillerden sosyal temsillere geçiş, sorgulanmayan statik inançlar düzeninden farklı hatta birbiriyle rekabet halindeki karmaşık bilgi formlarına geçiş anlamına gelir. Modern bireycilik, çoğu zaman rasyonalite ve (kollektivitenin zarar verebileceği) en iyi eylem planını ortaya koyma kapasitesiyle irtibatlandırılır. Fakat rasyonalite, bireysellik gibi kuşatıcı şekilde tanımlanması zor bir kavram olduğu gibi kimi eylemlerin bağlamları itibarıyla her toplumda her halükarda mevcut olan bir şeydir, aynı şey bireycilik için de sözkonusudur.²⁶⁹

Casanova, Luckman'ın sekülerleşme tezini bireye indirgeyerek kurumsal ve kamusal alandaki değişimle açıklamasını hatalı bulur. Sekülerleşme tezinin din modernite dikotomisinde giderek yok olacak lineer değişim öngörüsünü reddetse de kilisenin toplum üzerindeki merkezi öneminin daralan etkisinde sekülerleşmeyi toplumsal bağlamda farklılaşma odağında çözümler. Amerika'nın batı Avrupa'dan farklı dinî konumunu yeni dinî hareketler çerçevesinde açıklamanın sosyal gerçeği bağlamsal düzeyde ortaya koyamayacağını belirtir. Dinin modern toplumda öznelleşmeye indirgenerek sekülerleşmenin daralan bir çerçevede tutulmasına karşı, dini kamusal düzlemdeki konumuyla açıklar. Asad, İslâm dini açısından bunu da yetersiz bulur,²⁷⁰ Casanova'nın duruşunun İslâm'ın hayatı bütünüyle kuşatan karakterini izah etmede eksik kaldığını düşünür.

2.3. Kutuplaşmanın Neticesi: Eklektik Paradigma

Sekülerleşmenin dini geriletken bir süreç olduğunu iddia edenlerle yeni dinî arayışların sekülerleşmeyi tehdit ettiğini savunanlar arasındaki kutuplaşma, eklektik yaklaşımı gündeme taşır. Eklektik yaklaşımda bir taraftan dinin gittikçe azalan ve gelecekte bütünüyle ortadan kalkacağını ileri süren klasik tez, her şey ya da hiçbir şey (The all-to-Nothing) tabiriyle nitelendirilir ve Anti-Hristiyan Aydınlanmanın çıkarımı olarak görülerek insanlık tarihindeki imkânsızlığına dikkat çekilir. Diğer taraftan Kutsalın vazgeçilemezliği tezinden hareketle kurumsal dindarlıktan ziyade, bireysel dindarlığı ön plana çıkaran ve konuyu belli bir topluma ve bireysel dindarlığa indirgeyen 20. yüzyıl teorisyenlerinin ürünü ortayol (Middle-Range) paradigması da eleştirilerek din ve sekülerleşme arasındaki dinamikler üzerinde odaklanılır, sekülerleşme-din ilişkisine diyalektik açıdan yaklaşılarak din modernite arasında karşılıklı ilişki ve etkileşim devreye sokulur. Böylece dinî değişim süreci olan sekülerleşmeyle ne din anlamını yitirir ne de işlevlerini seküler kurumlara bırakır. Bilakis “yeni dinî anlayışlar zuhur eder ve din değişim yaşasa da bu sadece görüntüseldir.”

Birçok seküler için o bir armağan, ancak birçok dindar için de gözdeki bir arpacık misali bir çıban diyerek²⁷¹ iki farklı sekülerleşme tezini dışarıda bırakan Demerath, dinin kutsal algısı üzerinde odaklanan yeni tezini ileri sürer. Klasik sekülerleşme tezini *her şey ya da hiçbir şey (The all-to-*

269 Goody, *Kapitalizm ve Modernlik*: 100-1.

270 Asad, “Varieties of Secularism: A Colloquium, (May 10 2007).

271 N.Jay Demerath, - Rhys H. Williams, “Secularization in A Community Context: Tensions of Religion and Politics in a New England City”, *JSSR*, Vol. 31, No. 2, (1992): 190-191.

Nothing) şeklinde ifade eder ve Anti-Hristiyan aydınlanmanın çıkarımı olarak anti-ideal tiplerde miyop bir çalışma olarak eleştirir. 20.yy. teorisyenlerinin ürünü olan neoklasik tezi de *orta-menzil (Middle-Range)* olarak ifadelendirir. Savunucularını da ya hep ya hiç yerine dinamikler üzerinde odaklanarak toplum kurumlarının ve kültürün, dinî kurumların ve sembollerin egemenliğinden çıktığı bir süreç olarak tanımlamalarını uyarıcı olmakla birlikte bir tür sahtekârlıkla daha az sekülerleşme senaryoları geliştirmekle suçlar.²⁷² Demerath'a göre sekülerleşme ve kutsallaşma, bir tür diyalektik ilişki içinde bir süreçtir. Kutsal olan yücelikten değersiz aşağıya doğru inen bir süreç değil, iki farklı kutsal arasında bir geçiştir. Bu durum hasmane bir tutum yerine dinî uyanış için gerekli olan bir ön şart. Dinî cemaatler, geleneksizliğe doğru giden bir kültüre karşı yenilikçi bir cevap.²⁷³ Demerath sekülerleşmeyi kutsal odağında tanımlar. Ona göre, sekülerleşme, kişisel inançlar, kurumsal uygulamalar, ya da siyasî güç konularında kutsalın sekülere yol verdiği süreçtir, bir zamanlar kutsanmış şeylerin olağan sıradan olana bir geçişini içerir. Kutsal olan dünyevî olur. Sekülerleşme aniden ya da aşamalı olarak ortaya çıkabilen tarihsel bir dinamiktir, kaçınılmaz değilse de biri diğerinin yerini alabilir.²⁷⁴

Demerath, sekülerleşmeyi inanç kısıtlanması(abridging of faith) seküler lehine kutsalın azalması, kutsalın sekülere yol verdiği süreç olarak tanımlar. Bu süreç bazen dinin anlam boyutuna atfen kutsaldan arınma (demistification-disenchantment), dinin aidiyet boyutuna atfen dinden bağımsızlık, dinin yerini alma (disengagement-displacement) anlamlarına gelir. Demerath, Williams'le birlikte din ve sekülerleşme arasındaki diyalektik ilişkiyi Springfield ve Massachusetts örneğinde yüksek çapta sekülerleşmiş düzenlerde dinin potansiyel politik etkisiyle ortaya koyar.²⁷⁵ Seküler ve dinî olarak mutlak bir ayrımı reddeden ve sekülerleşmeyi, değişimi gerçekleştiren bir etmen ve kültür şeklinde ele alan bu yeni yaklaşımı devam ettiren Conrad Oswalt'a göre de geleneksel dinî yapıda çöküş olurken edebiyat, müzik ve sanat gibi kültürel formlar dinî anlamları barındıran unsurlar olarak ortaya çıkar bu nedenle analizler edebiyat, müzik ve sanat gibi dinî birikimleri taşıyan kültürel formlara yönelmelidir.²⁷⁶

İlk iki paradigmaya alternatif olan eklektik paradigma, sekülerleşme din arasındaki ilişkileri diyalektik bir tarzda ele alır ve hem sekülerleşmenin varlığını reddetmez hem de dinin toplumda devam eden varlığına dikkat çeker. Toplumsal yapıda ortaya çıkan farklılaşmada odaklanarak sekülerleşmeyi farklılaşma ekseninde okumaya tâbi tutar. Klasik sekülerleşme paradigmasını modern toplum yapılanmasının dinin geriye dönülmez lineer bir ilerleme ekseninde gerileyerek tümüyle ortadan kalkacağına yönelik yaklaşımını reddeder modern yapılanmayla birlikte dinin de özerk

272 N.Jay Demerath, "The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove", *JSSR*, Vol. 39, No. 1, (March 2000):2-3.

273 Demerath, Williams, "Secularization in A Community Context": 200-205.

274 Demerath, "Secularization Extended: From Religious "Myth" to Cultural Commonplace", 213.

275 Demerath, Williams, "Secularization in A Community Context": 190-191.

276 Conrad, "Seküler Çan Kuleleri":54-55; Demerath, "Secularization in A Community Context": 190-191

yapılanma içinde sekülerleşmeyle diyalektik bir ilişki içerisinde yeni yapılanmaya uygun dönüşümle modern toplumda varlığını devam ettireceğini kabul eder.

Sekülerleşme dinî değişimdir; dinî değerler, farklılaşma ve rasyonelleşme süreçleri de yeniden işleyen bir ilişkiye yol açar. Sekülerleşme, rasyonelleşme ya da farklılaşma süreçlerine otomatik bir tepki değildir. Tarihsel aktörleri içerir ve basit bir yapısal süreç de değildir yaklaşımlarıyla Young ve Cherry, Bruce ve Dobbealere'in dinin ortadan kalkışını getiren bir süreç olarak tanımladıkları sekülerleşme tanımını reddederler. Sekülerleşme dinî değişimdir, görüşünü 1830'larda Amerika'da hayırsever faaliyetin araçsal rasyonelleşmesiyle yaşanan sekülerleşme sürecini göstergelere dayalı açıklayarak ortaya koyarlar.²⁷⁷

Son yıllarda çok sayıda uzman araştırmacı modern toplumlarda seküler eğilimi gösteren çok sayıda veri ortaya koydular. Diğer araştırmacılar da yine aynı toplumlarda dinî uyanışı gösteren veriler sundular. Bu paradoksal bulguların sonucu olarak gelinen durumu Marly, ne seküler ne de dinî olarak betimler. Ona göre her ikisinin birlikte kombinasyonu mevcuttur. Dinî ve seküler fenomen, dünya çevresindeki bireylerde, gruplarda ve toplumlarda aynı zamanda ortaya çıkıyor. Bu durum *religio-secular* olarak isimlendiriliyor. Bazı araştırmacılar insanların seküler, empirik ve sıradan olanın ötesinde aşkın olarak kavranılan alanda anlam arayışının varlığını ortaya koyuyor. Modern hayat apaçık nitelikleriyle hoşnutsuzluk oluşturuyor. Seküler rasyonellik hayatın operasyonel yanıyla ilgili işlemlerini sürdürse de bu insanı mutlu etmeye yetmiyor. Huston Smith'in kitabına atfen Marly, insanın "Anlama mahkûm", olduğunu vurguluyor. Din, müntesiplerine parçalanmış dünyada topluluk, kalpsiz bir dünyada bir cennet sunuyor. Din, şifa sunuyor, milyonlar şifa bekliyor. Geçmiş yüzyılların çok sayıda seküler ideologlarının iddialarında başarılı olamadığı öne sürülüyor. Yeni durumlar, etiğe yeni bir yaklaşım talep ediyor, etik büyük ölçüde dinde kaynağını buluyor. Bütün bu faktörler bugün dünya üzerinde gözlenen dinî canlılığı desteklediği düşünülüyor. Hatta bu durumun sekülerizmin niçin gerilemede olduğunu da açıkladığı ifade ediliyor. Marly'e göre dünya ne tamamıyla seküler olabilir ne de bütünüyle dinî.²⁷⁸ Her ikisine de aynı anda tanıklık çağı karakteri olarak kaydediliyor.

Postmodern dönemde postsekülerlik popülerlik kazanır, postseküler, dünyevî olanla dinî olanın , profanla kutsalın birlikte var olduğu bir tarihtir.²⁷⁹ "Büyük karmaşa" olarak nitelenir. İnsan aklının ve imkânının sınırlarını zorlayan bu karmaşa, insanı, boşlukta yüzen değerler arasında tercihe zorlar. İnsanın kutsalla profan arasında yaşadığı iç çelişkiyi aşması gerekir. 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk üç çeyreği gelenekselle modern çatışır, bu çatışma değerler çatışması ve kimlik bunalımları biçiminde görünür, sekülerizm geleneğe bir antitez olarak çıkar ancak, gelenekselin beklenmeyen direnci karşısında ajandasını güncelleyerek yeni kutsallıklar icat etmeye girişir. Büyünün bozulduğu, dünyevîliğin zirveye çıktığı seküler dönem geride bırakılır. Klasik tezin iddiasındaki sekülerlik

277 Michael P. Young,- Stephen M. Cherry, "The Secularization of Confessional Protests: The Role of Religious Processes of Rationalization and Differentiation," *JSSR*, Vol. 44, No. 4, (Dec. 2005): 374-391.

278 Martin E. Marly, "Our Religio-Secular World", *Daedalus*, On Secularism&Religion,42-48, (Summer 2003), No.132;3, <http://www.stor.org/discover/10.2307/20027857?>.

279 Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, 11.

yerleştikçe din tamamen ortadan kalkmaz, din de bir seçenek olarak yerini alır. Böyle bir din algısı seçeneklerden biri olarak bireyin hayatında yer alsa da hiçbir aksiyom oluşturmaz, sekülerle rekabet etmeyip karşılıklı saygıyla kendi dünyalarında yaşarlar. Taylor'e göre, "sekülerlik sona ermiş değildir seküler olanla dini olan baştaki gibi bugün de birbiriyle etkileşim halindedir." Fakat bu etkileşim Habermas'ın ve Casanova'nın iddia ettiği gibi postsekülerlik anlamına da gelmez.²⁸⁰ "Seküler ve dinî olan aynı zaman ve mekanı paylaşırsa da yaşamları ayrı ayrıdır."

Casanova'ya göre modern dünyada dinin kamusal varlığına dikkat çeken açıklamalar fenomenin asli dini karakterini ve modernitenin rasyonel, seküler anlayışlarına karşı normatif karşı koyuşunu görmezden gelir. Casanova, modernitenin kendi ürünlerinin esnek olmayan ve insanlık dışı mantığıyla silip süpürülme riski taşıdığını ifade eder. Dini geleneklerle inşa diyalogunu restore etmedikçe dini gelenekler mücadelesini başarılı şekilde sürdürecektir. Yüzyılın son çeyreğinde eski Sovyetler birliğinde komünizmin çöküşü ve Amerika'da dini inanç ve pratikler, kendileri bastırma çabalarına direnç kuşanarak yükselişe geçmesi bunun en iyi göstergeleridir.²⁸¹ Bruce, Casanova'nın görüşünün doğru olabileceğini ancak bunun seküler paradigmaya karşıtlık olarak sunulmasının çok sayıda önemli noktayı gözardı ettiğini düşünür. USA'da yeni hristiyan sağın kaderi bunu örnekler. Dini çıkar grupları, seküler terimlerle kendi durumlarını ortaya koyduklarında kamusal alanda etkili olabilmekteler. Böylece yaratıcılık bilimsel icat olarak sunulmak zorundadır. Kürtaja karşıtlık, bireysel haklar terimleri içinde ifade edilir. Bruce'e göre dini gruplar sivil toplumda sadece farklı inançların öznellesmesini kabul ettiklerinde ve seküler zemin üzerinde yollarına devam ettiklerinde etkili olabiliyorlar. Casanova'nın yaklaşımı, modern toplumlarda dini grupların etkisini abartmamış olsa da öznellesmenin sosyo-psikolojik sonuçlarını ifade edemez.²⁸² Aslında seküler olarak tanımlanan politik konulara yönelik artan dinî ilginin dinin devam eden gücünün kanıtı olamayacağını ifade eden Wilson, sekülerleşme tezi eleştirilerinin hiçbirinin batı toplumlarında dinin maruz kaldığı bazen (internal secularization) içsel sekülerleşme olarak açıklanan sürecin büyüklüğünden söz etmediklerini dile getirir.²⁸³

C. AVRUPA'NIN SEKÜLERLEŞMEDE FARKLILIĞI

Sekülerleşme tartışmasının önemli odağı Avrupa'nın farklı durumudur. Avrupa hem kiliseye katılım hem de Tanrı'ya inanç bakımından düşük karakteriyle sekülerleşme mücadelesinde sekülerleşme savunucuları ve karşıtları tarafından istisnalılığıyla ele alınır.²⁸⁴ Ancak Tanrı'ya inanç itibariyle farklı durum üzerinde ittifak oluşmaz. Ayrıca dünyanın Avrupa dışındaki oluşumları hatta Avrupa'nın kendi içindeki farklılıkları da eleştirilerde ısrarla vurgulanır. Sekülerleşme savunucuları Batı Avrupa'daki dinî durumun Batı dünyasının önemli bir bölümünü içerdiğinde hemfikirdir.

280 Taylor, *Secular Age*: 300-321.

281 Casanova, *Public Religions in The Modern World*: 215-216.

282 Bruce, *God is Dead*: 20-21

283 Wilson, "Reflections on A Many Sided Controversy", 203.

284 Smith, *A Short History of Secularism*,1; Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 213.

Dünyanın bazı bölümlerinde dinî yükseliş söz konusu olsa da Avrupa'nın sekülerleşmeyle karşı karşıya olduğu inkâr edilemez bir realitedir. Kiliseye katılım oranlarından kamusal söyleme Avrupa sekülerleşmeyi doğrulayan kanıtlar alanıdır.²⁸⁵ Sekülerleşme karşıtlarıysa, Avrupa'nın dinî faaliyet ve kurumsal bağlılığın büyük ölçüde nispi düşük düzeyiyle dinin farklı doğasını vurgulamaya devam ettirdiğini öne sürerler. Avrupa'nın farklı durumunu dinin tarihsel süreç içerisinde farklı formu içerisinde farklılaşmaya bağlı yeni görünümünde varlığıyla ortaya koyarlar. Avrupa'nın durumu, sekülerleşmeyi doğrulamış olsa da bazılarında göre bu modernleşme sürecinin getirisi değilken diğer bir kısmına göre ise modernleşmenin geleneksel dinlerin temellerini aşındırması neticesinde dinin ortaya çıkan yeni formlardaki görünümünü yansıtır.²⁸⁶

1. Avrupa'yı Seküler Kılan Göstergeler

Her ne kadar kiliseler, Avrupa'da kentlerin ve kasabaların manzarasını bütünlükte büyük âbideliğini korusalar da çoğu geleneksel rollerini kaybetmiş durumdadır. Amerikalıların yaklaşık % 40'ı kiliseye katılırken, Avrupa toplumlarının çoğunda bu oran %20'den daha düşüktür. Örneğin İngilizlerin katılımı %15, Almanların %12, İskandinavya'da %5'ten daha düşüktür. Bu veriler oransal düşüklüğü yansıtmakla birlikte Hristiyanlar için durum daha da vahimdir. Zira bu oranlar Avrupa'da kilise, cami ve sinagog gibi ibadet mekânlarına katılımı da içerir. Yani bu oranlara müslümanlar da dâhildir. 2000 yılı itibariyle Amerika'da bir ibadet mekânına nadiren katılan ya da hiç katılmayanların oranı %16, Fransa'da %60, Britanya'da %55'dir. 15-29 yaş arası İngiliz gençlerinin 1979'dan beri Anglikan hizmetlerine katılımı %6 düzeyindedir. 2005 yılında İngiliz Kilise Meclisi 1998'den itibaren 1.5 milyon insanın Pazar günleri Hristiyan bir kiliseye gitmeyi bıraktığını doğruluyor. Düşme eğilimi bilhassa 1950'lerden itibaren gözleniyor. İngiliz düşünür Danny Kruger' “%70'den fazlamız Hristiyan olduğunu söylüyor ancak sadece %4'ümüz pazar günleri kiliseye gidiyor. Kilise üyeliği son yirmi beş yıldır dörtte bir oranında düştü.” diyerek bu durumu teyid ediyor. Farklı araştırmalarda dinin insanlar için ne kadar önemli olduğu sorularak inanç bakımından durum tespiti yapıldığında müslüman ülkelerde dinin insanların hayatlarındaki önemi %90 oranlarını gösterirken USA'da 2002'de bu oran % 60, Avrupa'da ise İtalya'da %27, Almanya'da %21, Fransa'da %11 gibi farklılığa rağmen ortalama %21'dir. Dine bağlı olmama durumu sadece kilise etkinliklerine katılmama ile ilgili değildir. Avrupalıların çok önemli kısmı kendilerini ateist ya da dinsiz olarak beyan eder. 2004 yılında yapılan

285 Bruce, *Secularization*:10-15;Knoblach, “Europe and Invisible Religion”, 267-274; Roger Finke, “An Unsecular America”, (Ed.) Bruce *Religion and Modernization*, 163.

286 Knoblach, “Europe and Invisible Religion”: 267-274 ; Martin, “Secularization Issue: Prospect and Reprospect”, 470.

Avrupa'nın tarihi kiliseleri için katılım isteği bulunmasa da bu kiliseler dinî kimlik işaretleri olarak önemlerini kaybetmiş değildir. Davie, kitadaki bu durumu Vicarious din anlayışıyla açıklamaya girişir: Vicarious kavramıyla “Büyük çoğunluk adına faal azınlık tarafından uygulanan din nosyonunu” kastediyorum, diyen Davie, çoğunluk anlamasa da azınlığın yaptığıın beğenilip onaylandığını belirtir. Kavramın ilk kısmı “Başkaları adına bir şeyler yapmak” şeklinde günlük anlamı yansıtır. Tartışmalı olan ikinci kısım ise şöyle ifade edilir. “Din çeşitli tarzlar içinde etkin şekilde yer alıyor. Kilise ve kilise liderleri diğerlerinin adına ritüeller yapıyor, kilise liderleri ve kiliseye gidenler diğerleri adına inanıyor diğerleri adına ahlâkî kodları biçimlendiriyor ve kiliseler modern toplumlarda çözülmeyen sorunların tartışılması için imkan sunuyor.” Grace Davie, “Is Europe an Exceptional Case?”, (23-35) (Ed.)Jennifer L. Geddes, *The Hedgehog Review After Secularization*, 23.

bir ankete göre İngilizlerin % 44'ü Tanrı inancını itiraf ederken % 35'i inkâr eder. 18-34 yaş arasında ateist olduğunu belirtenlerin oranı %45'lere yükselir. 1973 ile 1994 arasında Fransa'da hiçbir dine mensup olmadığını beyan edenlerin oranı %11'den %34'e çıkmıştır.

Avrupalı elitler bellek kaybı nedeniyle en müsbet bakışla Hristiyanlıkla ilişkisizdirler en menfi açıdan Hristiyanlığı toplumsal gelişmeye ve insan haklarının genişlemesine engel olarak görüyorlar. Dine karşı bu reaksiyoner tavır adeta kaçınılmazdır. Amerika'da bilim adamları gibi eğitimli kişiler, eğitimsiz kişilerden daha fazla kiliseye katılır. Kurumsal dinden zengin bir içsel yaşam iddiasında dua ve meditasyon, hoşgörü, etik ve evrensellik içerimiyle bireyselleşen dine doğru yaşanan değişim önemli bir nitelik gösterir. 1960'ların sonlarından itibaren sosyal reformlar giderek kişisel kimlik ve haklar özellikle cinsiyet ve cinsellik konularıyla tanımlanır. Özellikle kürtaj ve gey hakları gibi tartışmalı konularda seküleristler, Roma Katolik kilisesi içinde yer almayan geleneksel Hristiyanlarla çatışma yaşar, eşcinsel evlilikler hızla yayılır, eşcinsellik giderek daha fazla kabul görür. Oysa eşcinsellik Hristiyan metinlerinde şiddetle kınanır. Risale ve yorumlarda bu hususlar asla yer almaz. Liberal yasaların yayılması bu artışa imkân verir. 1970'lere kadar eşcinsel evlilik çoğu Avrupalı için fikir olarak bile söz konusu değilken, o zamandan beri sıradan hâle gelir. 1989'da Danimarka eşcinsel evliliği kabul eden ilk ulus olarak kayda geçer. Sonraki on yıl içinde birçok İskandinav ülke bu tür evliliklere evlatlık hakkı tanır. 2001 yılına kadar Fransa ve Almanya'yı içeren birkaç Avrupa ülkesi eşcinsel haklarını kabul eden evlilik tarzlarını başlatır. USA ile karşılaştırıldığında kurumsal Hristiyanlık birçok Avrupa ülkesinde korkunç bir gerilim içindedir. Alt tabakaya ait dinî duyarlık, sosyalizm, anarşizm, komünizm gibi seküler hareketlere yönlendirildiğinde dinî kayıtsızlık ve radikal inançsızlık artar. Bunlardan her biri belirli tarzlar içinde dinî olarak görülür. Her biri kutsal semboller ve simgeler kullanır ve güçlü eskatolojik vizyon paylaşır. Kıtaya hâkim olan bu durum nedeniyle dini kurumlar büyüyen kentlere ve endüstriyel merkezlere nüfûz edemez.

Britanya'da ve Fransa'da doğumların %40'ı ve Norveç'te %49'u evlilik dışı ilişkilerin neticesidir. İrlanda'da yasal olmayan evlilik oranı %30'un üzerindedir. Avrupa'nın her köşesinde ev halkı gittikçe küçülür ve insanlar birlikte yaşamaktan uzaklaşır. 1971 ile 2004 arasında bir kişiden oluşan ev halkı sayısı %18'den %29'a yükselir. Avrupalı kadınların değişen rolleri ve beklentileri Batı Avrupa uluslarında yoğun şekilde aile büyüklüğünde azalışa neden olur. Doğum azlığı, Avrupa için potansiyel bir kriz oluşturur. Çocukların azalan sayısı, sosyal değişim göstergesi olmanın yanında dinî hayat ve düşünce üzerinde güçlü tesiriyle önemlidir.²⁸⁷ Farklı tarihe rağmen Hristiyanlığın mevcut konumu her iki ülkede benzerdir: Nüfusun çoğu Hristiyanlık hakkında çok az bilgi sahibidir, kiliselerin sosyal ve ahlak öğretilerine önem vermiyor, ritüellere katılmıyorlar. Dindeki gerileme sadece genel değil, aynı zamanda istikrarlı. 19. ve 20. yüzyılın büyük değişikliklerinden hiçbiri önemli

287 Philip Jenkins, *God's Continent Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, (Oxford: Oxford University Press, 2007): 26-46.

dinî uyanışa yol açmış değildir.²⁸⁸ Diğer taraftan Tanrı'ya inandıklarını söyleyen insanlar kendilerini iyi ve ahlâklı insan olarak düşünmenin ötesine gitmiyorlar. Bu onların ahlâklı olmalarının bir bölümü olan Tanrı'ya inancı ihtiva ediyor. Bu Hristiyanlıktaki Tanrı'ya inançla aynı şey değildir.²⁸⁹

2. Avrupa'nın Seküler Farklılığının Nedenleri

2.1. Toplumların Sosyo-Kültürel ve Siyaset Farklılığı

Asya ve Afrika gibi Güney Amerika'da daha önce sosyalist yapılanmanın hâkim olduğu yerlerde dinin artan ivmesine tanık olunur. Ayrıca USA'da din, önemli faktördür. Din, bu yerlerde önemini arttırırken Avrupa'nın durumu istisna teşkil eder. Avrupa'da din artış göstermediği gibi dinî gerileme dinin erozyonu olarak söz edilen ölçüde devam ediyor. Dinî kurumlar, kurumsal aktör olarak az bir rol oynarken, kiliseler yoğun şekilde üye kaybediyor. Hristiyanlık, kültürel geleneğe yerini terk ediyor. Avrupa'nın devam edegelen birleşme sürecine rağmen dinî durumu itibariyle şaşırıcı şekilde farklı bir kıtadır. Farklı dinî geleneklerin dışında dinin oynadığı sosyal rol oldukça farklıdır.²⁹⁰

A General Theory of Secularization adlı eserinde sekülerleşmenin kaçınılmaz bir eğilim olduğu anlayışını yanlışlamaya ve sürecin tarihsel koşullara göre şu veya bu tarzda meydana geldiğini ortaya koyarak teoriyi bu doğrultuda yerleştirmeye girişen Martin, sekülerleşmeyi toplumların tarih ve kültür farklılığında çeşitliliğiyle ele alır. Martin, Batı Avrupa ile USA arasındaki farkı mezhebi farklılık ve din-devlet ilişkilerinin farklılığına bağlar. Bu ülkeler Protestanlık ve Katoliklik bakımından farklıdır. Farklılığı oluşturan diğer önemli bir tarihsel koşul, *dinî tekelciliğin ya da dinî çoğulculuğun varlığıdır*. İngiltere ve Hollanda'da çoğulculuk büyük ölçüde hâkimdir. USA'da daha büyük bir çoğulculuk söz konusudur.²⁹¹ Farklı kültürel sektörlerde yapı, tarihsel olarak değişik tarzda farklılaşmıştır. Amerika'da kilise ve devletin kısmî ve tam ayrımı 1750'lerden günümüze kadar çok ciddi sonuçları olmuştur. Batı Avrupa'da *kiliseyle devletin ya da kiliseyle elitin geç ayrımının* din açısından bugün hâlâ devam eden negatif sonuçları bulunmaktadır.²⁹²

Smith'e göre de Batı ülkeleri arasındaki farklılık, bu ülkelerin dini kültürlerinin farklılığında ve ulus devletin politik tarihinde aranmalıdır. Fark sadece modern toplumlar olan Kuzey Amerika ile Batı Avrupa arasında da değildir, ayrıca bu kültürel alanların kendi içinde de farklılıklar bulunur. Dinin millî kültürün taşıyıcılığını yaptığı çok sayıda ülkeyi içeren Doğu Avrupa da farklıdır. Hâlbuki teori ister politik bir ideoloji, ister de bir din olsun tekelciliğin tümüyle kırılacağını öngörür. Ancak din alanında tarihsel kiliselerle etnik kimlik arasında devam edecek bir özdeşleşme beklenebildiği gibi çoğulculuğun ve birkaç mezhebin ortaya çıkması da beklenebilir. Farklı olan, seküler radikal elitlerin sıradan insanların hayatlarında dinî öğretileri yıkmayı başaramamasıdır. Daha da önemlisi USA'nın

288 Bruce, "Secularization and Politics",146.

289 Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, 26.

290 Knoblauch, "Europe and Invisible Religion", 207-211.

291 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*:20-22.

292 Martin, "Does The Advance of Science Mean Secularization?" <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5218D.pdf> ; Roger Mehl, *The Sociology of Protestantism*, (SCM Pres,1970), 61.

çoğulculuğuna paralel yoğun bir dinî çoğulculuğun ortaya çıkmasıdır. Sosyal farklılaşmanın geniş eğilimi, ortaya çıktığı kültürel bağlama göre çok farklı sonuçlara sahiptir. Diğer taraftan Edward Shills'in merkez çevre terimlerini de analizine ekleyen Martin, Batı Avrupa'nın Paris, Londra ve Amsterdam gibi büyük kent merkezleriyle çevrede konumlanan çeşitli kültürel direniş bölgeleri arasındaki farklılığı da ortaya koyar. Latin Amerika ve Afrika'ya uzanan çalışmaları neticesinde Martin, Batı Avrupanın ekstra durum oluşturduğunda hemfikirdir. Martin, bu tarihsel karşılaştırmalar neticesinde genel olarak ulaştığı sonuç şudur: Kiliseyle devletin ayrı, dinî çoğulculuğun ve rekabetin egemen olduğu modern toplumsal koşullarda din, en verimli şekilde gelişmektedir. Dolayısıyla Batı Avrupa, işlevsiz merkezî kurumlarla donatılı, hem moderniteyi hem de kitleler arasında kendini yeniden üretmeye muktedir radikal sekülerliğin elit geleneğine maruz kalmasıyla modern dünyada en seküler kültür grubunu temsil ediyor.²⁹³

Martin'e göre Avrupa'nın istisnalığı tekeli sistemlerin ve özellikle eğitim ve medyada konumlanmış güçlü sekülerist elitlerin uzun süreli devam edegelen mücadelelerinin getirisiidir. Batı Avrupa'da dinle siyasetin birlikteliğini ortadan kaldırma teşebbüsleri zorlu bir mücadeleyi içerir. Dinin kültürel ve ulusal kimlikle bütünleşen karakterini ortadan kaldırma teşebbüsleri aidiyet bağlarının zayıflamasıyla faydacılık bireysel özgürlük vâdinde tüketim atmosferiyle yol alır. Sekülerleşme Batı Avrupa'ya baştanbaşa etkili şekilde nüfûz etmiştir. Çünkü Hristiyanlık çok uzun süre iktidar yapılarıyla iç içeydi ve aydınlanma mevcut yapılanmayı yıkmak için çok güçlü bir hamleyi gerektirdi. Avrupa'da 1960'ların sonlarında yaşanan krizin aslî nitelikleri, ahlâkî disiplin ve otoriteye yönelik yeni tavırların gelişmesidir. Ahlâk insanların kuralları kabul etmemeye yönelik artan eğilimleriyle bağlantılıdır ve zorunluluğun anlamı, mutluluğun faydacı hesabı içinde çözülmeye başlar. Otorite, otorite figürlerinin güç kaybetmesiyle ilgili olduğu sürece zorla kendini kabul ettirmeye çalışır. Temel kurumlar, din, politika ve monarşi, eleştiriye ve ironiye mâruz kalır. Taklit ve rekabeti destekleyecek hiçbir girişim görünürde yoktur. Her bir birey radikal bir şahsî varlığı ve kendini gerçekleştirme çalışır. Bu ulusal kimlik ve siyasî kimlik dâhil tüm aidiyet bağlarının zayıflaması anlamına gelir. İlerlemeyi içeren Batı kültürünün meta anlatıları, harekete geçme ve emre itaati engeller. Bireyler kişisel tercihlerine hizmet eder görünen kültür materyallerini kendisi için bir araya getirir. Din de bir tercih olur ve yeniçağ kùltleri veya eski pagan inanışlarıyla her tür farklı tecrübeyi içerir. Konsensüsün sağlandığı tek şey sağlık, yiyeceklerin katkısızlığı ve çevre kirliliğidir.. Bütün bu değişiklikler postmodernite denilen yeni bir aşamaya ulaşır. Elbette böyle bir atmosferde ilerlemek için hiçbir dindarlık türü yoktu denilemez. En önemli canlılık, evanjelik Hristiyanlara aittir. Bunlar postmodernitenin duygusal bireyciliğinin bazı unsurlarına sahip olsa da ancak güçlü bir ahlâkî zorunluluk ve topluma sadakatle kontrol altında tutulur. Bireysel duygular özgür bırakılmış, ahlâkî

293 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 20-22, 31-2;49

disiplinler ve niteliklerle dengelenmişti. En büyük değişiklik bireyciliğin büyümesi hayat ve dinin öznellesmesiydi.²⁹⁴

2.2. Modern Toplumun Niteliksel Farklılığı

Sekülerleşme genellikle Protestan reformu, modern devletin yükselişi, kapitalizmin büyümesi ve bilimlerin ilerlemesi gibi çok sayıda dinamiği kucaklayan modernleşmenin daha geniş sürecinin parçası görülür. Bu dinamikler toplumu farklılaşmaya sürükler ve neticede dinin kuşatıcı etkisinin kaybına neden olur. Ancak bilimler, modern devlet ve modern kapitalizm, Avrupa'nın her yerinde aynı tarzda ve aynı hızla gelişmiş değildir. Reform hareketi de kıta boyunca eşit şekilde başarılı olmamıştır. Sonuç açıktır: Sekülerleşmenin sözkonusu taşıyıcılarından her biri farklı yerlerde farklı zamanlarda geliştiği için sekülerleşmenin tarihsel sürecinin model ve neticeleri bağlamına göre farklılık arzeder.²⁹⁵

Hervieu-Leger, modern toplumların özellikle modern Avrupalı toplumların gittikçe rasyonelleştiklerinden dolayı dinî varlıklarının merkezinde yer alan hafızayı korumada yetersiz kaldıklarını ve daha az dindar olduklarını savunur. Bu toplumlara “Hafıza kaybına uğramış toplumlar” anlamında “amnesic” terimini kullanır.²⁹⁶ Chadwick de aynı doğrultuda Avrupa aklının sekülerleşme niteliğini, kolektif bilincin yaygın ve artan şekilde rasyonel dünya görüşüne mâruz kalmasıyla ifadelendirir.²⁹⁷

Luckman'a göre modern sanayi toplumunda iş süreçlerine katılım düzeyinin kilise yönelimli dine katılım düzeyiyle olumsuz bağlantısı da önemlidir. Mesleklere göre farklılaşan katılım oranı, sosyal sınıfların bu oranlara paralelliği de göz ardı edilemeyecek sosyal gerçekliktir. Dolayısıyla Batı Avrupa'da kilise yönelimli dinin dağılımında iktisadî, siyasî ve sınıf değişkenlerinin belirleyici etkisi de göz ardı edilmemelidir.²⁹⁸

Sekülerleşmenin devam eden varlığına rağmen ilerlemiş modern koşullar bizzat sekülerleşmenin göstergeleriyle şekil değiştirir ve dinî aktör yeni roller talep ederken toplumsal koşullar da bu talebi zorunlu kılar. Dinî alan ve dinî aktörler, kendilerini kamusal alanda ifade etme hakkını yeniden elde etmeye çalışır, dogmatizmi terk ettikleri ölçüde kendi alanları dışında hizmet verebilir. Kurumsal din artık kendi dünya görüşünü, doktrinini, etiğini, kurallarını kamusal olaylar veya özerkliğini savunan bireyler üzerinde gerçekleştirilmede ısrar edemiyor. Dini anlatan ya da tebliğ eden kişiler, söylemlerini ve sunumlarını değiştirmek zorunda kalıyor. Dinî aktör modernite sürecinde ortadan kaldırılan ya da zayıflatılan dinî boyutlara yeniden meşrûiyet kazandırmaya çabalıyor. Toplumda yeniden rol oynayabilme imkânına sahip olabilmek, kendi performansını geliştirebilmek

294 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 23.

295 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 24-5

296 Grace Davie, “Patterns of Religion in Western Europe”, (Ed.) Richard K.Fenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, 271.

297 Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, 57.

298 Thomas Luckmann, “Belief, Unbelief and Religion”,(der.)Capolane and Grumellie, *The Culture of Unbelief*, (California, 1971), 28;Luckmann, “The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions”: 251-258.

için diğer alanlarda çözüme kavuşturulamamış sorunları çözme kapasitesini göstererek dinî aktör kendini diğer sistemler için bir kaynak olarak teklif ediyor.²⁹⁹

2.3. Dini Kurumun Nitelikleri

Farklılığı kilise üzerinde odaklandıran Merton'a göre Ortaçağ sürecinde neredeyse Batı Avrupa'nın tamamı Roma Katolik kilisesinin kontrolü altındaydı. Reform öncesi dönemde pek çok kişi çürümenin kilise hayatının hemen her düzeyine girmiş olduğunu hissetti. Rahiplik, kiliselerin satış girişimleriyle din adamlarının söz ihlalleriyle zarar görmüştü.³⁰⁰ Toplumsal gerçekliğin teoriyle uyumsuzluğunu belirten Tocqueville, Avrupa'nın farklılığını dinî temelsizlik ve ihmalkârlıkla açıklar.³⁰¹

Avrupa kıtasındaki görünümü Berger, sekülerleşmeden ziyade "Kurumsallaşmış dinden uzaklaşma", "Dinin yok olması değil, kurumsal konumunda değişim" olarak ifade eder.³⁰² Batılı toplumlarda insanların dinî inanca sahip oldukları halde kiliseye devam etmediklerine dair istatistiklere dikkat çekerek Davie bu durumu "Ait Olmaksızın İnanma" olarak ifade eder.³⁰³ Davie, Avrupa'da kiliseye katılımdaki gerilemenin dinî inançlar açısından olmadığını, bu nedenle Avrupa'nın kurumsal yapılanmaya karşıtlık olarak ele alınmasının daha doğru olacağını belirtir. ABD ve dünyanın diğer kesimleriyle farklılaşan Avrupa'nın tuhaf durumu, dinin bir erozyonda olduğunu göstergesi midir? kuşkusunu sorgulayan Hubert, yapılan araştırmaların daha ziyade kiliseye katılıma hasredilerek Avrupa'nın seküler kılındığını, karşılaştırmada inanç boyutunun ihmal edildiğini empirik verilerle ortaya koyar. Avrupa'nın farklılığının Luckman'ın *Görünmez Din*'yle açıklanması gerektiğini savunur.³⁰⁴ Dikkati olgulara çevirme, hatasız algılama gerçekleştirme ve gözlemlerin nesnel olarak doğrulanabilmesi bilimsel sayılma açısından önemlidir. Barker, dinî araştırmalarda nesnel ve objektif bir gerçekliğin hedeflendiğini ancak bilimle asıl gerçekliğe ulaşmanın imkânsız olduğunu öne sürer.³⁰⁵

2.4. Sekülerleşme Karşısı Dini Hareketlerin Nitelikleri

Fransa Belçika karşılaştırmasını Katolik-Protestan farklılığında ele alan Bruce, tarihsel koşulların farklılığına rağmen Hristiyanlığın sekülerleşmeye maruz kalışının farklılık arz etmediğini savunur. Fransa'da Katoliklik egemen dindir. Göreceli olarak içsel bölünmeye bağımsızlık gösterir. Çünkü Katolik kilisesi eski rejimle müttefiktir. 18. yüzyılın gelişen politik güçleri, kilise karşıtı olur. Devrim zafere ulaştığında, devlet ve kurumları üzerinde sekülerlik dayatılır. Britanya'da ise tersine egemen Protestan geleneği çok sayıda farklı kiliselere, mezheplere, cemaatlere ayrılır. Sosyal çatışma Hristiyanlığın içinde çeşitlilikle ifade edilir. Belli bir dinî cemaate bağlı yükselen sosyal sınıfların

299 Voye, "Secularization in a Context of Advanced Modernity": 275-88.

300 J. Gordon Melton, *Protestant Faith in America Faith in America Facts* (New York: On File Inc. , 2003): 7-8

301 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Vol.2, (New York: Vintage, 1956): 318-19.

302. Berger, "The Desecularization of the World", 10.

303 Davie, *Religion in Britain since 1945*, 199.

304 Knoblauch, "Europe and Invisible Religion", 274.

305 Eileen Barker, "The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking?" Ed. Lorne L. Dowson, *Cults and New Religious Movements*, (USA: Blackwell, 2003): 7-11

karşıtlığı dine değil, kurumlaşmış kiliselere yöneliktir. Bruce'e göre sekülerleşmenin yayılımı ve düzenliliği, ne belirli kültürlerin nitelikleri ya da belirli kiliselerin başarısızlıklarıyla açıklanabilir ne de dinî piyasanın belirli niteliklerinin neticesiyle. Sekülerleşmenin genel bir süreç olduğunun daha ileri kanıtı Hristiyan kiliselerine alternatiflerin başarısızlığıdır.³⁰⁶

Smith'e göre Batı Avrupa'da Hristiyanlık sona ermiş olmasa da USA'da ortaya çıkan durumların orada gerçekleşme olasılığı yoktur. Özellikle USA'da muhafazakâr hareketleri sosyal desteklemede büyük politik tavır devam etmektedir. Hristiyanlık üzerinde seküler düşüncenin açık entelektüel üstünlüğüne, tabii ve sosyal bilimlerin yükselişine rağmen entelektüel kesimlerin Hristiyan oluşu devam etmektedir. Sekülerizmin zaferine rağmen Hristiyanlık oyunun kurallarını değiştirmek için sahnede yerini alacaktır.³⁰⁷

3. Sekülerizm ve Din Arasında Devam Eden Mücadele

Voye, sekülerleşmenin genel olarak sosyal düzeyde Avrupa'da sorgulanamaz bir gerçek oluşuna katılır. Ancak süreç sona ermiş değildir. Katolik kilisesi sosyal ve bireysel düzeyde önceki kutsal şemsiye olma kapasitesini kaybetmiştir. Politik ve hukuksal alan bir tarafta, dinî alan öte tarafta. Kurumsal dinî aktörler söylemini değiştirmiştir. Doğmatik mesajın yerini etik mesaj almıştır. Kilise kendi tipik karakterini kaybetmiştir. Onun mesajı artık zorunluluk arz etmemektedir. Katolik otoriteler, diğer dinlerin nüfusun bir bölümünü düzenleyeceğini kabul ediyorlar, etik düzenlemede tekele sahip değiller. Sekülerleşme süreci, hâlâ devam etmektedir.³⁰⁸

Bruce, Martin'e atıfla seküler güçlerin dini harekete geçirme imkânına yer verir. Bruce'e göre Avrupa Hristiyanlık tarihi, Ortaçağ'daki bütüncül yaygın dinî dünya görüşünden 21. yy.da küçük bir azınlığın ilgisinde doğru kaymanın yaşandığı lineer bir düşüş değildir. Zirveye ulaşan her dalga kıyıya vuracaktır. Martin, haklıdır bazı seküler güçler daha ileri Hristiyanlaşma imkânı vermektedir.³⁰⁹

11 Eylül saldırısı ve medeniyetler çatışması söyleminin yankısı din konusunda dikkatleri Avrupa üzerinde odaklamada önemli rol oynar. Ancak bu ilgiyi sadece Batı'ya ve özellikle Avrupa'ya yönelik İslâm'ı fundamentalizm ve tehdit yükselişiyle nitelendirmenin büyük hata olduğunu ifade eden Casanova, Avrupa içindeki dönüşümlerin dine yeni bir ilgiye yol açtığına dikkat çeker. Küreselleşmenin yeni süreçleri, uluslararası küresel göçlerin artışı, Avrupa entegrasyon süreci ve özellikle Türkiye'nin Avrupa Birliğine katılım olasılığı, sadece Avrupa ulusal refah devleti modelini değil, aynı zamanda II. Dünya Savaşından sonra çeşitli Avrupa ülkelerinde başarılı din-seküler ve din-kilise teşekküllerinin farklı türlerine önemli mücadele sunduğunun altını çizer. Avrupa ve Batı

306 Bruce, "Secularization and Politics", 146.

307 Smith, *A Short History of Secularism*, 31.

308 Liliane Voye, Secularization in a Context of Advanced Modernity, *Sociology of Religion*, Vol.60, No.3, (Autumn 1999): 275-88

309 Bruce, "Secularization and The Impotence of Individualized Religion", 6

toplumlarında sekülerleşme ve farklılaşmanın çoklu ve farklı tarihsel modellerinin tanınmasını gerekli görür.³¹⁰

D. AMERİKA’NIN SEKÜLERLEŞMEDE FARKLILIĞI

Batı’da aydınlanmayla kiliseye karşı geliştirilen süreç, sekülerleşme teziyle neticelenir ve istatistiksel verilerle desteklenerek dinin Batı toplumlarında gerileyen konumu, Batı’nın merkeziliğinde diğer toplumların geleceğinin yazgısı olarak okunur. 20.yüzyılın ikinci çeyreğinde dinî hareketlerin yükselen ivmesi karşısında dikkatler dinin hiçbir yerde ortadan kalkmayan ama her yerde değişen durumuna yönelir. Dinin modern toplumda yükselen trendi, sosyal canlılığı modernleşme sürecinde dinin zayıflayacağı beklentisi içinde olanları şaşkına çevirir. Çünkü dinin modern toplumdaki yükselen trendi, öncelikle Amerika’ya özgüdür ayrıca dünyanın geri kalan büyük çoğunluğunda da ortaya çıkan küresel düzen ve çatışmalarının içinde din güçlü bir faktör olarak yer alır. Hatta sekülerleşme tezinin pratikteki en iyi görünümü olan Batı Avrupa’nın bazı bölgelerinde bireysel dindarlığın radikal şekilde dönüşümünde de bu ivme gözlenir. Bundan dolayı sekülerleşme kuramının son yıllarda tarihindeki en çetin meydan okumayla karşı karşıya kalışı sekülerleşme kuramlarının yeniden revize edilerek özellikle modern toplumun en zirve temsilcisi Amerika’nın farklılığında açıklanmaya girişilir.³¹¹ “Modern bilimin yükselişi insanî tecrübeyi yorumlamada dinin yerini alarak Hristiyanlığın ölümünü kolaylaştırdı.”³¹² iddiaları Avrupa-USA karşılaştırmasıyla sorgulanır. ABD kiliseyle devleti birbirinden ayıran ilk toplumlardan biri olduğu halde dinî inanç ve pratikler itibariyle en yüksek oranında Batı toplumu oluşuyla dikkatleri üzerinde toplar.³¹³

1.Hem En Sekülerleşmiş Hem De En Az Sekülerleşmiş Toplum Görüntüsü

Modern toplumda toplumsal farklılaşmaya bağlı olarak farklı kurumların farklı işlevleri yerine getiren niteliği, dinin modern öncesi dönemde işlevlerinin farklı kurumlara devrinde dinî kurumların işlevsel kaybıyla neticelenir. Kilise üyelerinin sayılarında ve özellikle kiliseye katılımında düşüş, ayrıca kilise doktrinlerine yönelik inanç zayıflığıyla ilgili istatistiksel veriler, küresel sekülerleşmenin ampirik göstergeleri olarak kullanılır. Fakat 1950 ve 1960’larda Batı toplumlarının en modern addedilen USA işlevsel farklılaşma ve rasyonelleşmenin en ilerlediği bir toplum olmasına rağmen Avrupa’yla mukayesede kiliseye yüksek katılımla dikkat çeker. Zira USA sosyal sekülerleşme boyutuna göre rasyonelleşme ve farklılaşma – en sekülerleşmiş toplum; diğer taraftan bireysel sekülerleşme itibariyle de –kiliseye katılım- en az sekülerleşmiş toplum görüntüsü verir. Amerikan toplumunun yüksek ölçüde farklılaşma ve rasyonelleşme sürecine rağmen kiliseye katılımında yüksek trendiyle teoriyle

310 John Casanova, “Public Religions Revisited”,(Ed:).Hent de Vries, *Religion: Beyond the Concept* (New York: Fordham U.P., 2008) : 101-119.

311 Norris ve Inglehart, *Sacred and Secular*, 4; Martin, “Secularization Issue: Prospect and Reprospect”, 470; Rick Phillips, “Can Rising Rates of Church Participation be a Consequence of Secularization?”, *Sociology of Religion*, Vol.65,No.2; (2004):141-3 ; Finke, “An Unsecular America”: 145-169.

312 Jenkins, *God’s Continent Christianity, Islam and Europe’s Religious Crisis*, 26.

313 Taylor, *Secular Age*: 3-4; Bruce, *Secularization*, 156-166; Bruce, *God is Dead*,:204-227, Anna Greenberg, “Religion, Politics and a Changing America”, Ed. E.J. Dionne, Jean Bethke Elstain, Kayla Meltzer Drogosz, *One Electorate Under God?*, *A Dialogue On Religion & Politics*,(Washington: Brookings Institution Pres,2004): 116-120

çelişkisi, kiliselerin içsel sekülerleşmeye maruz kalmasını ifade edecek tarzda içsel sekülerleşme terimine başvurulur.³¹⁴

1.1. Amerika'nın Seküleristleri Hoşnutsuz Kılan Görüntüsü

Aslında Amerika'nın sosyal gerçekliği ne seküleristleri ne dindarları hoşnut kılmaya yeterlidir. Amerika Birleşik Devletlerinde anket şirketlerine ve bilim adamlarına göre Amerikalıların büyük çoğunluğu doğaüstü güçlere inanmaya, kendilerini dinî terimler içinde tanımlamaya devam ediyor ve manevî açıdan gelişmiş bir hayata ihtiyaç duyuyor, çok sayıda Amerikalı düzenli olarak küçük dinî ve manevî gruplara katılıyor. Ayrıca dinî kitap, kaset, müzik itibariyle de büyük bir pazar oluşturduklarına dair net kanıtlar bulunuyor. Din, seçim ortamında, kamu politikasına yönelik ideoloji ve politik kariyerde önemli bir faktör olarak yer alıyor.³¹⁵ Amerika genelde Protestan Hristiyan bir ülke olarak biliniyor. Protestanlık, ulusu şekillendiren en büyük dinî güç, nüfusun yarısından fazlası, 16. yüzyılın aslı Protestan hareketinde temellenen kilise üyeliklerini itiraf ediyor.³¹⁶ Amerika dinî kurumlara gönüllü katılım itibariyle dünyanın en dindar endüstrileşmiş ülkesi addediliyor. Araştırmalar Amerikalıların %60'ı için dinin önemli ya da çok önemli olduğunu rapor ediyor.³¹⁷ İnsanların kendilerini adadıkları zaman ve para kaynaklarına işaret edilerek Amerika'da dinin algılanan değeri ortaya konmaya çalışıldığında Amerikalıların %40'dan daha fazlası haftada bir din hizmetlerine devam ettiklerini söylüyor -1930'ların sonlarındaki(Gallup) kamuoyu yoklamalarından bu yana bu önemli ölçüde sabit kalmıştır. Gerçek katılım, rakamların yarısı bile olsa Amerikalılar din hizmetlerine filmler, konserler ve profesyonel spor etkinlikleri de dâhil olmak üzere bütün teşkilatlanmış diğer kamusal birleşik toplantılarından daha fazla zaman harcıyorlar. Hanelerin yarısından daha fazlası, sağlık (% 33), insan hizmetleri (% 28) ve eğitim (% 21) dâhil olmak üzere diğer olaylardan çok daha fazlası dine katkıda bulunuyor. Hane halkı başına ortalama \$ 800 veya yıllık toplam \$ 60 milyar bağışla dine katkıda bulunuluyor. Toplam hayırsever bağışların yarısını oluşturuyor hatta sağlık, eğitim ya da insan hizmetlerine yapılan katkıları büyük ölçüde aşılıyor. Dinî hizmet adına yapılan katılım kırk yıldır istikrar gösteriyor. Dinin azalan etkisi hakkında son yıllarda çok tartışma olmasına rağmen, Amerikalıların çoğu dindar olduğunu iddia ediyor. Gallup anketinde, Amerikalıların%96'sının Allah'a inandıkları ve % 58'inin dinin hayatlarında çok önemli olduğu ortaya konuyor. Amerikalıların% 90'ı cennete ve% 79'u mucizelere % 72'si meleklere % 84'ü İsa'nın, Tanrı ya da Tanrı'nın Oğlu olduğuna inanıyor. Buna ek olarak, % 72'si reenkarnasyona ve % 23'ü astrolojiye inanıyor. Bu yerleşik dinî inançların içinde ve dışında maneviyata ilginin güçlendiğini ortaya koyuyor. Bir zamanlar eğlence medyası dinî negatif perspektifte şarlatanlar olarak betimlenen

314 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*: 25-26

315 Charles I. Harper-Bryan F. Lebeau, "Social Change and Religion in America Thinking Beyond Secularization", *Jakarta Post*, (July, 24, 2015).

316 Melton, *Protestant Faith in America Faith in America Facts*,7: bkz. Diana. L. Eck, *A New Religious America*. (San Francisco: CA: HarperCollins. 2001).

317 Michael E. McCullough, et al., "Religious Involvement and Mortality: A Metaanalytic Review". *Health Psychology*, No.19: (2000): 211-222.

şimdi "Vaizin Karısı" adlı filmler yapıyor, dinî pozitif perspektifte resmediyor. Scott Peck'sin *The Road Less Traveled* ve Thomas Moore'un *Care of the Soul*, adlı eserleri en çok satılanlar listesinin başında yer alıyor. Miller ve Thoresen³¹⁸ dinin Amerikan azınlıklar içinde hayatta en önemli etkiye sahip olduğunu kaydediyor. Dine katılım düzeyi bölgelere göre farklılık içermekle birlikte ülkenin güney kıyı bölgesi, ulusun en dindar kesimi.³¹⁹ Bazı gözlemciler sekülerist düşüncülerini gerçeği tahrif etmekle suçluyor. Wills, USA'da dinin düşüş iddialarının, gerçek olmaktan ziyade akademik-din karşıtı medya ve akademik gözlemcilerin araştırmalarının Amerikalıların büyük çoğunluğunun samimi dindar olduğunu göstermesine rağmen teorilerinin kanıtlarının yanlış olduğunu kabul etmeye yanaşmamalarından kaynaklandığını ileri sürüyor. Wills, araştırmanın Amerikalıların %40'ının kendilerini evanjelik anlamda Hristiyanlığı yeniden benimsediklerini ifade ediyor.³²⁰ "Din-toplum ilişkilerinin karmaşık tabiatı" olduğunu ifade eden Leaman, dinlerin çoğu kez kendilerini yeni durum ve şartlara uyum sağlayacak biçimde yeniden tanımladıklarını, bu nedenle de sekülerleşme ve modernleşmenin etkilerinin sınırlı kaldığını ileri sürüyor. Türkiye ve ABD arasında bu açıdan benzerlikler kuran Leaman'a göre, her iki ülkede anayasal laiklik mevcut olmasına karşın aktif ve dinamik bir dinî hayat varlığını sürdürüyor. Leaman'a göre halk, seküler toplumlarda, seküler olmayan veya teokratik toplumlara göre daha dindar bir profil çiziyor. Yirminci yüzyılda sekularizm ve dinin aynı sosyal, kültürel ve politik ortamda birlikte var olabildiğini ifade eden Leaman, aksi yönde beklentilere rağmen dinin varlığını sürdürmesi ve etkisini artırmasını başlıca iki faktörle açıklar. Bu faktörlerden biri dinin esnek yapısı, değişime açık olması ve yeni şartlara uyum sağlayacak biçimde dönüşmesidir. Bir diğer faktör ise sekularizmdir. Leaman'a göre sekularizm, din açısından bir tehdit veya tehlike değildir. Eğer öyle olsaydı son yüzyıl içinde din ortadan kaybolur giderdi. Din ve sekularizasyonun zorunlu olarak çatışmaları gerekmediğini savunan Leaman, yirmi birinci yüzyılda hem dinin hem de sekülerleşmenin yükselişine tanıklık edileceğini öne sürer. Öyle ki yirmi birinci yüzyılda dindarlık ve sekularizm birbirlerinin alternatifi değil, sağlıklı bir ilişki halinde olacaktır.³²¹

Hatta sekülerleşme teorisi sosyal araştırmacılar tarafından uzun süre teşvik edilip itibar edilmese, 20.yüzyıl Amerika'sında dinî inancın beklenmeyen esnekliği teorinin tek ve en dikkat çekici görünümü olabileceği düşünülür. Fakat tanık olunan bu dinî canlanmanın sadece savunmaya dönük ve geçici olabileceği de belirtilir. Teknolojik ve sosyal ilerlemenin öncüsü bir millet, aynı zamanda dinî inanç ve uygulamada gelişmiş dünyanın başlıca kalesi olarak addedilen ülke, geleneksel dinî inanç ve bağlılığını modernitenin ilerleme hedefinde hızla yol alırken bile yüksek düzeyde devam ettirme başarısıyla alkışlanır. Bu durum Max Weber'den itibaren modernleşme denilen güçlü sütunun yüzeyini teşkil eden sekülerleşmenin, kentleşme, rasyonelleşme, uzmanlaşma, işlevsel farklılaşma,

318 Miller, W. Richard, & Thoresen, C. E., "Spirituality, Religion, and Health An Emerging Research Field", *American Psychologist*, No. 58: (2003): 24-35.

319 Mark Silk, & Andrew Walsh, *Religion by Region: Religion and Public Life in The United States*, (Alta Mira: Blue Ridge Summit, 2006).

320 Gary Wills, *Under God: Religion and American Politics*, (New York: Simon and Schuster, 1990): 14-18

321 Oliver Leaman, "Yirminci Yüzyılda Din", (*Zaman*, 13 Aralık, 2006).

bürokratikleşme gibi modernleştirici güçlerin kapsamlı paketiyle birlikte ilerleneceği ülküsüyle çelişir, paradoksal bir görünüm arzeder. Varlığın aşkın boyutuna ya da aşkın bir alanın varlığına bağlılığın ortadan kalkacağını öngören sekülerist perspektif kabul edilecek olursa dinî inanç ve pratiklerin ortadan kalkması gerekir.

1.2. Amerika'nın Seküler Görüntüsü

Amerika dinî görünümüyle birlikte dinin değişimine yönelik çok sayıda kanıtı da kendinde barındırır. Dinî kurumlara katılım ve üyelikte düşüş, dinî hizmetlere, dua ve Kutsal Kitap okuma gibi dindarlığın geleneksel formlarına ilgisizlik özellikle liberaller tarafından dinin zayıflamasına kanıt gösterilir. Büyük dinlerin doğma ve inançları, ahlâkî öğretinin temeli kabul edilse de dinlerin doğaüstü oluşu ve irrasyonelliği insanlığın çocukluk izleri olarak değerlendirilir.³²² Bu bağlamda “Amerika bugünden daha fazla seküler düşüncelerin etkisi altında kalmamıştı” savı da desteklenir. Ülkenin elit kültürü, kitle iletişimi, akademik alan, açıkça seküler söylemi yansıtır. Bilimin değerden bağımsız dili ve terapi, inanç ve ahlâkın değer yüklü dilinin yerini almış durumdadır. Mahkeme kararlarında 1940’lardan itibaren sürekli geleneksel dinî sembol ve duyguların kamusal tezahürü sınırlandırılır. Bu durum “Çıplak kamusal alan” oluşturmaya yöneliktir. Dinî düşünceye mühür vurulmasa da marjinalite itilir. Özel alanla sınırlandırılarak kamusal tezahüre izin verilmez. Dine ister dost ister şüphe içinde ister de hasmâne tutum içindeki herkes çıplak kamusal alanın ilk değişikliğe gerçekleştirmemişliğin ve özgürlük için ödenmesi gereken bir bedelin bulunduğu hemfikirdir. Ayrıca Amerikan Hristiyanları ki bunlar ekseriyetle muhafazakâr ya da evanjelik gruptan olmakla birlikte toplumlarının manevî durumunu tartıştıklarında Hristiyan inancının USA’da düşüş eğiliminde olduğunu kabul ediyorlar. Böyle bir anlayış teokrazi konusunda endişe taşıyan liberal Amerikalıları şaşkırtırken, Amerikan inancının gücünden etkilenen Avrupalıları da sersemletiyor.

Diğer taraftan konsil kararlarının olumsuz etkilerine atfen kiliselerin güçlü seküler eğilimlere yönlendirildiği öne sürülüyor. Kuzey Amerika’da Katolik bağlılıklar, seks skandalları özellikle Katolik kilisesinin günahları kınamada görünen ikiyüzlülüğü nedeniyle son on beş yıldır büyük sarsıntı yaşıyor. Bunlar Katolik pratikteki düşüşe yol açan nedenler olduğu kadar sekülerleşmenin göstergeleri olarak okunuyor. Hristiyan mutabakatta aşınma çok uzun süreli ve yüksek derece olmamış olsa din adamlarının suistimal öykülerinin medyaya ulaşma ve bugünkü gibi etkili olmasının imkânsız olduğu fark ediliyor. Din adamlarının suistimallarını yıllardır sürdürmeleri, kilise yetkililerinin şikâyetleri önemsememeleri ve suçlu kişileri yeni görevlere getirmeleri, suçlarını oralarda devam ettirmeleri, kilise kurumunun suçsuz çocukları korumada başarısızlık gösterirken seks suçlarını örtmeyle ilişkilendirilmesine yol açıyor. Suistimal öyküleri kilise krizinin en önemli kanıtı olarak işlev görüyor.³²³ USA’da gönüllü dinî kuruluşlar bir ölçüde bireysel parçalanmayı engelleyebiliyor yine de

322 Harper-Lebeau, “Social Change and Religion in America Thinking Beyond Secularization”, *The American Religious Experience* .<http://are.as.wvu.edu/sochange.html>.

323 Jenkins, *God’s Continent Christianity, Islam and Europe’s Religious Crisis*, 34.

boşanma oranı her yerde en yüksek düzeyde.³²⁴ ABD’de her on sekiz dakikada bir kişi intihar ediyor. 1950’den bu yana orta yaşlıların intihar oranı azalırken gençlerin intiharı iki katına çıkmış halde.³²⁵ Luckman, Amerika ile Avrupa arasında karşılaştırma için Amerika’daki dinin kurumsal ifadelerinin büyük çeşitliliğinin bütünüyle ve sistematik olarak araştırılması, pozitivist eğilimin etkisinden uzak kalınması, özellikle de tarihsel ve toplumsal koşullarının farklılığında bir yaklaşımı zorunlu görüyor.³²⁶ Amerika’nın bu çelişkili yapısı, sekülerleşme teorisi için sorun oluşturuyor. USA’da inanç ve katılıma dair istatistiksel veriler dinin varlığını doğruluyor. Üstelik dinin gücü ülke boyunca apaçık. Avrupalı ziyaretçiler sadece inancın politik hayattaki kamu bağlılıklarıyla değil, aynı zamanda dinî hayatın açık kanıtlarıyla da şaşkın.- aktif kiliselerin verimliliği, yeni kilise binalarının çoğalması, vd. Amerikalı kiliselerden bazısı sarsıntıda öyle ki bazı Protestan ana akım mezhepler ölümcül krize saplanmış durumda. Bu tür gruplardaki düşüş, diğer kiliselerin büyümesiyle dengelenemeyecek kadar fazla. Yeni kilise ve mezheplerin çoğu ekonomik büyüme ve yenilik alanlarında faal. Dolayısıyla Amerika sekülerleşme teorisi için zorluklar içeriyor.³²⁷

2. İçsel Sekülerleşme: Dinin İçsel Anlam Evreninin Değişmesi

Luckman’a göre ise bu iki durum sekülerleşmeyle içsel sekülerleşmenin göstergeleridir. Geleneksel kilise dini, Avrupa’da modern hayatın kenarına itilir. Amerika’da içsel(internal) sekülerleşme sürecine maruz kalarak daha modern olur. Kısaca söz konusu sekülerleşme süreci ya kilise dininin sosyal konumunu kesin değiştirir ya da kilise dininin içsel anlam evrenini değiştirir.³²⁸ Wilson, Amerika’nın Avrupa’dan farklılaşan niteliğini dinin temel niteliklerindeki kayıpla ortaya koyar. Dinî kurumların Avrupa’ya kıyasla varlıklarını devam ettirebilmelerini dinin aslî niteliklerinin değişen koşullara göre biçimlenmesinin tabii bir neticesi okuyarak içsel sekülerleşmeyi Amerika örneğinde sekülerleşmenin bütün toplumları kapsayan etkili süreç oluşuyla dile getirir.³²⁹

Martin, Hristiyanlığın bazı formlarının sekülerleşme altında da oldukça iyi devam ettiğini ve hatta büyüdüğüne işaret eder. O sekülerleşmenin tek bir form olarak düşünülmesi yerine dinle birbiriyle iç içe var olan süreç olarak düşünülmesinin daha uygun olacağını savunur. Woodhead ve Heelas (2000) tarafından öne sürülen ‘co-existence theory’ ‘birarada olma’ denilen teori de budur.³³⁰

Casanova, sekülerleşme teorisinin bir mit oluşunu ampirik olarak doğrulayan Birleşik Devletlerde ya da başka ülkelerde dinî inanç ve pratiklerde istikrar ve artışı, yeni dinlerin devam eden gelen ortaya çıkışı ve eski dinlerin canlanışına dayalı tartışmayı, çok yanılıcı bularak bu durumun,

324 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 29.

325 Jean Twenge, *Ben Nesli*, 2. baskı cev. Esra Öztürk, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2009): 150

326 Luckman, *The Invisible Religion*, 27.

327 Jenkins, *God’s Continent Christianity, Islam and Europe’s Religious Crisis*, 48.

328 Luckmann, *The Invisible Religion*: 36-37.

329 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*: 152-155; Wilson, “Reflections On A Many Sided Controversy”, 203; Roy Wallis-Steve Bruce, “Secularization: The Orthodox Model”, Ed. Steve Bruce *Religion and Modernization*, (Oxford, Clarendon Pres,1992); 20-23

330 Linda Woodhead- Paul Heelas (Eds.) *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, (Malden, Mass: Blackwell Publishers. 2000).

sekülerleşme teorisinin seküler farklılaşma ve farklı yerlerdeki farklı dinlerin modern yapısal eğilime farklı tepki ve etkilenme tarzları arasındaki ayırmadan hareketle teoriyi yeniden ele alma gereğini doğruladığını ifade eder.³³¹ Hristiyan düşünür J. Paul Williams'a göre, Amerikan kilise-devlet ilişkilerinin temel ilkesi, ne kilise devlet ayrımı ne de dine karşı tarafsızlıktır. Dine karşı tarafsızlık, dinî özgürlük ilkesini gerektirir. Din sadece yasal engellemelerden değil, yönetim desteğinden de uzaktır. Amerika'da dinin kültürle ilişkisi bireyin merkeziliğinde, iradesinde kendiliğinden değişen bir toplumu da üreten gönüllü bir değişimdir. Din, özel bir durumdur, maddî konularla değil manevî konularla ilgilidir, din politikaya karışmaz. Din, sosyal olayları ele alıp onları işlediğinde dinî ilkeler bireyin kendi üzerinde uygulayabildiği ideallere sahip olması gerekir. Dinin doğası Amerikan kültürünün etkisine yoğun şekilde açıktır. Liberal protestanlık, politik liberalizm, demokratik din, demokratik politikalar Amerikan inancı ve Hristiyan inancı birbirlerine nüfuz eder. H.Richard Niebuhr Amerika'yı yapıcı Protestanlığın alanı olarak açıklar.³³²

Amerikan politik liderleri, İngiltere veya Avrupa'da düşünemeyecek tarzda dini retoriği yayıyor. Ancak bu süper güç olma talebiyle de ilgilidir: USA tartışmanın destek noktası olması gerekiyor, ancak bu sadece gelişmenin ön sıralarında yer almasından ve dini niteliğinden dolayı değil, aynı zamanda kültür ve dinini başka yerlere yaymasından dolayıdır. Egemen olma, süper güç deneyimini içerir. Güç, düşüncelerin üzerinde temellendiği ve genel şekilde dinsellikle bağlantılandırıldığı yer. 19. yüzyılda Britanya'daki durum şimdi Amerika'da. Sonuçlar büyük ölçüde sadece güç deneyimini aşıyor.³³³ Berger, Luckman, Turner ve Wilson, Amerikan'ın dinî bakımdan farklılığını toplum yapısı ve hayat tarzıyla ilişkilendirir. Amerikan toplumunda dinî kurumlar kapitalizmle pazarlama vasıtası hâline gelir; dinî gelenekler de tüketici malları vasfını kazanır.³³⁴ Dinin daha doğrusu dindarlığın değişen doğası yükümlülük ve görev kültüründen tüketim ya da seçim kültürüne (*from obligation to consumption*) olarak da ifade edilir.³³⁵ Martin'e göre USA'nın Batı'nın geri kalanından farkı "Dini ve çoğulcu yapısı"dır. Amerikalıların kiliseye katılımlarının abartılması büyük oranda olasıdır. Ancak uygulama Avrupa'da olandan daha yüksek olduğu kesin ve inanç düzeyleri şaşırtıcıdır. Warner, daha önce Avrupa'nın farklılığını ele alan paradigmanın tersine farklılığı Amerika'nın varlığında odaklandırır, sekülerleşmenin Amerika'da gerçekleşmediği iddiasıyla yeni paradigma oluşturur. Amerika'da dinin daima canlı oluşunun gizi, çoğulculuktur. Dinî

331 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 212,

332 Wilber G. Katz, "Religion and Law", Ed. J. W. Smith-A. L. Jamison, *Religious Perspectives in Amerikan Culture*, (NewYork,Princeton University Pres, 1961): 54; 83-7; 97-9

333 Paul Froese, "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World", *Sosyology of Religion* No.65,(2004): 157-175

334 Bryan S. Turner, "Islam, Public Religions and the Secularization Debate", Ed. Gabriele Marranci, *Muslim Societies and the Challenge of Secularization:An Interdisciplinary Approach*, (Singapore:Springer, 2010), 16

335 Davie, "Is Europe an Exceptional Case?", 27.

çoğulculuk ve rekabetin hâkim olduğu yerlerde sekülerleşmeye yer yoktur, sekülerleşme Avrupa tarzı dinî tekelciliğin etkisidir.³³⁶

3. Ahlâkî Terapik Deizm

Christian Smith'e göre USA gençliğinin büyük çoğunluğunun gerçek dinî inancı, aslında ne Hristiyanlık ne Yahudilik ne de İslam'dır. Gençlerin çoğunluğunun dinî inancına Smith "Ahlâkî Terapik Deizm" adını verir. Bu dinî inancın aslî ilkeleri şunlardır.

- 1) Tanrı kâinatı yaratan ve düzenleyendir ve evren üzerinde insan hayatını seyreder.
- 2) Tanrı İncil'de ve büyük dünya dinleri tarafından öğretildiği gibi insanların birbirlerine karşı iyi, hoş ve âdil olmasını ister.
- 3) Hayatın aslî gayesi, kişinin mutlu olması ve kendini iyi hissetmesidir.
- 4) Kişi probleminin çözülme ihtiyacı hariç Allah'ın kendi hayatına karışmasını istememektedir.
- 5) İyi insanlar öldüklerinde cennete gidecektir.

Bu Ahlaki Terapik Deizm öncelikle hayata ahlâkî yaklaşımdır. Bu yaklaşım mutlu bir hayat sürmek için iyi, ahlâklı insan olmanın-bu gençler için müşfik, hoş, kibar, sorumlu bir kimsenin içinde kendini geliştirmesi, kişinin sağlığına özen göstermesi ve başarılı olması için elinden geleni yapmasından daha fazla bir şey değildir- gerekli olduğuna inanır. İkincisi bu inanç gençlere terapik etkisiyle önemlidir. Bu inanç neticede kişinin kendini mutlu, iyi, güvenli, barış içinde hissetmesidir. Öznenin iyi olma başarısı, sorunlarını çözebilmesi ve diğer insanlarla iyi geçinebilmesidir. Bu inançta Tanrı varolan, evreni yaratan ve ahlâkî düzeni tanımlayan ancak kişinin hayatıyla ilgili eylemlerinde Tanrı'nın karışmasını istemediği hallerde karışmayan bir Tanrı'ya inançtır. Ahlâkî Terapik Deizm'in Tanrısı zamanın çoğunda insanla güvenli bir mesafeyi muhafaza eder. Gençler tarafından "Her şeyin üzerinde seyredici" ve "Her şeyin yaratıcısı ve şimdi orada yukarıda" şeklinde tanımlanır. Tanrı'nın bireyin hayatına müdahalesi ancak bireyin bunu istemesiyle sadece kişi bir sorunla karşılaştığında ve kötü hislere sahip olduğunda, kozmik terapist ya da İlâhî hizmetkâr olarak bunu istediğinde gerçekleştirir. Aksi takdirde Tanrı kişiyle arasındaki mesafesini muhafaza etmek mecburiyetindedir. 14 yaşındaki Katolik genç inandığı Tanrı'yı şöyle ifadelendirir: "Tanrıdan bir şey istediğimde o bana verir buna inanıyorum. O beni şimdiye kadar hiç hayal kırıklığına uğratmadı. Tanrı sadece kötü olmayan isteklerimizi bize bağışlayan bir ruhtur." Ahlâkî Terapik Deizm resmî, örgütlü bir din değil, işlevsel aktif defacto din. Bu kişisel tatmin sağlayan ve kişisel ilişkilerin sorunsuz olmasını kolaylaştıran, duyarlı olmayı ve hoşgörüyü temsil eden bir hayat anlayışı. Bu inançta kötü ya da suç olarak ifade edilecek şeyler son derece azdır. Ancak Hitler ve Stalin gibiler cehenneme gidebilir. Geleneğe dair de çok az şey bulunur. Bu nitelikleriyle Ahlâkî Terapik Deizm son derece kısıtlı yükümlülük, birkaç ahlâkî talep, ilâhî çağrıdan bağımsız yardım, son derece kısıtlı engel

336 R. Stephen Warner, "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States," *American Journal of Sociology*, No.98(1993): 1044-93.

durumuyla cennette ebedilik garantisi temin eder. Çoğu gencin din ve inanç hakkında konuşması bu tür pozitif terimleri içerir. Üstelik Ahlâkî Terapik Deizm bir inanç sistemi olarak son derece işlevseldir. Bu inanç sistemi kişi açısından iyi ve faydalıdır. Araçsal bir değeri vardır. Müntesiplerinin sorunlarını çözücüdür, insanların birbirlerine duyarlı ve hoşgörülü olmasına yardımcıdır, içsel bir huzur ve mutluluk temin edicidir. Bu işlevsel inanç, farklı insanlar arasında sosyal ilişkileri kamusal alana kaydırarak daha geniş sosyal amaçlara hizmet eder. Robert Bellah tarafından açıklanan Amerikan sivil dinine aşağı yukarı paralel bir tarz içinde zayıf bir dayanışmanın artmasında sosyal olarak işlevsel ancak ulusal sivil dinden daha düşük, kamusal düzenlemelerde iş, okul gibi kurumlarda toplum kuruluşları ve mahallelerde kişiler arası ilişkiler zeminine daha yakın bir düzeyde işler.³³⁷

4. Dini ve Seküler Politik İlkelerin Olağanüstü Birlikteliği: 'Sivil Din'

Modern toplumda dinî düşünüş yerine sivil din argümanı Bellah'a aittir. Öznel dinî bağlılıkla kamusal siyasî bağlılık arasındaki katı ayırım yerine Bellah³³⁸USA'da dini ve seküler politik ilkelerin olağanüstü birlikteliğini göstermede Amerikan vatandaşlığının günlük erdemleriyle din temelli etiğin tuhaf karışımını içeren 'sivil din' kavramını kullanır. Bu sivil din, sadece politikacılar tarafından değil, aynı zamanda Amerikan halkı tarafından merkezî değerler kabul edilir. Dine yönelik *Invisible* religion, *civil* religion tarzında iddialar modern toplumlarda dinin varlığını sürdürdüğünü savunur. Toplum entegrasyonunda genel bir dinin varlığı, sivil din kavramıyla ifade edilerek sekülerleşme koşulları altında genel bir din imkânı ortaya konur. Genel din, ortak inanç, sekülerizmi hoşgörüyeye dayalı karakteristiğiyle modern Batı uygarlığının en büyük kazanımı oluşuyla yansır. Toplumu meşrûlaştıracak değerler, özerk sosyal kurumların geniş çaplı işlevlerini kuşatacak genel terimler içinde ifade edilir. Kurumsallaşmış din, toplumu meşrûlaştırmada belirli doktrinal ve dogmatik anlayışlar kullanırken sivil din, çok müphem dinî referansla gerçekleştirir.³³⁹

Toplumsal sekülerleşmeyi teşvik eden sosyal değişim, ekonomiden dine hiçbir alan bırakmaksızın sosyal dünyaya uzanan rasyonel süreçlere yol açar. Sosyal farklılaşmanın yol açtığı bu çoğulcu piyasa durumu, dinî kurumları da kendi ürünlerini, dinî gelenekleri pazarlamaya zorlar. Piyasa koşullarında başarılı olabilmek dinî yapıların, dinî personelin uzmanlaşmasını gerektiren bürokratikleşmeyi teşvik eder. Toplumsal düzeyde sekülerleşme, kurumsal dinin değerlerinin artık meşrûiyet ve sosyal entegrasyon işlevini yerine getiremediği anlamına gelir. Kurumsal dinin sosyal meşrûiyet ve toplum entegrasyon işlevinin ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan sosyal meşrûiyet ve entegrasyon sorununa genel bir dinin varlığı yani sivil din, bir tür çözüm olarak öngörülür. Heterojen toplumlarda kurumlaşmış dinin işlevlerinin yitiminde toplumsal sekülerleşmenin gerçekleşmesiyle ortaya çıkan meşrûiyet sorununa sivil din kavramı, olası bir cevap kabul edilir. Sivil din bu çerçevede

337 Christian Smith, "Is Moralistic Therapeutic Deism The New Religion of American Youth? Implications for The Challenge of Religious Socialization and Reproduction", *Passing on the Faith*, (Ed.) James L. Heft, S.M., (USA: Fordham University Pres, 2006): 64- 65

338 Robert N. Bellah, "Civil Religion in America" In: *Daedalus* Vol.96, No.1, (1967), 1-21.

339 Lüchau, "Toward a Contextualized Concept of Civil Religion", 372-3.

sekülerleşmenin olgunlaşması, yerleşmesi görülebilir. Bellah, Amerikan sivil dininin "Boş ve kırık bir yapı" niteliğinde kendine yüklenen işlevi yerine getiremediğini çünkü vatandaşları canlandırmayı ve rahatlatmayı sağlayamadığı için kritik değerini kaybettiğini itiraf eder. Ulusal puta tapıcılık suçlamaları karşısında Bellah, *Habits of the Heart* adlı eserinde kavramı kullanmadan kaçınır. Demerath ve Williams, sivil dinin bireyin değer sistemindeki konumunu yitirdiğini savunur. Fenn, sivil din değerlerinin artık gerekmediğini ve imkân da olmadığı görüşünü paylaşır.³⁴⁰

"Sivil din", halka sirayet eden kuşatıcılığında sadece siyasetle sınırlı olmasa da daha ziyade siyasî elitin önemli referans kaynağı olduğu göz ardı edilemez. Modern toplumun çoğulcu yapılanmasında farklı toplumsal kesimler arasında tutkal işleviyle hem seküler hayat tarzına sahip olanlar hem de dindarlar açısından çözüm sunulur. Örneğin Amerikanın çoğulcu yapısında ülkedeki zıt grupların -spor dışında- tek ortak paydasıdır. Bu durumda "sekülerizmden daha azına rıza göstermek felakete davetiye çıkaracaktır." Dinin modern toplumda varlığını devam ettirebilmesi sivil dinin "Kutsal Şemsiye"si altında kişiye özel kılınıp çok sıkı dizginlenmesi koşuluna bağlanır.

Amerikan sivil dininin gittikçe zayıflaması, ürkütücü bir süreç olarak değerlendirilir. Daha da önemlisi "dinî inançları güçlü insanların Amerikan ulus-devletinden kendilerini ayırmaları" olasılığının henüz gerçekleşmemesine rağmen "Bağlılık Yemini tartışmasında konuşulan değişiklikler", "evlilik kurumunun tanımında yapılacak radikal düzenlemeler" ya da "geleneksel biyoetik sınırlamaların çözülmesi" gibi büyük değişimlerin gerçekleşmesi hâlinde "çok sayıda muhafazakâr Hristiyanın, dinî inançlarının artık sâdik ve itaatkâr birer Amerikan vatandaşı olmalarını mümkün kılmadığı kanaatine varmaları tehlikesi" de göz ardı edilmez. Postmodern Sol düşüncenin hizipsel isteklerini içeren kavramın muhafazakâr kitlenin sadakatini belli bir noktadan sonra talep edemeyebileceği de düşünülür. İşte tam bu noktada sivil dinin, "ulusal birlik için bir araç olmaktan çıkıp ulusal bölünmeye sebep olabileceği" açıktır. Asıl tehlike "muhafazakârların, ulusal değer ve kurumların kendi ilkelerini artık yeterince yansıtmadığı sonucuna vararak katılımlarını esirgemeleri durumudur." John Dewey'i, "Evanjelistlerin hafife alınmaması konusunda diğer aydınlara çağrıda bulunmaya iten çekincenin ve dinin bölücü iddialarını bir tarafa bırakarak duygusal yönlerini kucaklayacak bir "ortak inanç" arayışına girmesinin sebebi" de bu tehlike gösterilir.

5. Varoluşsal Güvenlik ve Geleniğin Reddi

Materyalist/post-materyalist değer değişimiyle ilgilenen Inglehart, bu değişiklikleri gelişmiş sanayi toplumunu şekillendiren çok daha geniş bir kültürel değişim süreci içine yerleştirir. Refah yükselişi, refah devletinin sağladığı maddi güvenlik ağıyla birleştiğinde, tarımsal ve erken sanayileşmiş toplumun varoluş güvensizliğinde bir düşüşe yol açtığını öne sürer. Varoluşsal güvenlik, özellikle bu tür normların bireysel kendini ifade etmesiyle çatışması durumunda, geleneksel dini ve kültürel normlara ihtiyacı azaltır. Toplumlarda 'geleneksel' değerlerin kalıcılığı ya da gerilemesiyle

340 Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*: 11,17.

İlgilenen Inglehart, yaşamların giderek daha rahat ve güvenli hale geldiğinde, diğer bir ifadeyle varlıklı toplumlardaki insanların dini değerlere giderek kayıtsızlaşacağını, doğüstü inançlara karşı daha kuşkulu ve dini kurumlarda etkin olarak onlarla meşgul olmaya daha az istekli olacağını öngörür. 'Geleneksel-Seküler-Rasyonel' değerler dini ve seküler toplumlarda bulunan zıt değerleri yansıtır. Bu değerler arasındaki uluslarüstü çeşitliliği açıklayan şey, varoluşsal güvenliği değiştiren koşullardır. Inglehart, dini geleneklerin şekillendirdiği kültürel değerlerin, toplumların çağdaş değer profilleri üzerinde kalıcı etkisi olduğunu savunur. Daha seküler toplumlarda bu kalıcı değerler, dini kurum tarafından iletilemez, eğitim sistemi ve kitle iletişim araçları tarafından iletilmeye devam eder. Inglehart'ın modelinde değerleri şekillendirmeye devam eden tek faktör dini miras değildir. Bir ülkenin siyasi tarihi, kültür mirası, değerleri üzerinde etkili olmaya devam eder. Sömürge geçmişi, farklı ülkelerin çağdaş değer profillerinde güçlü açıklayıcı faktör olmayı sürdürür. Örneğin İngilizce konuşulan ülkeler, özellikle ABD, yüksek düzeyde ekonomik kalkınmış toplumların beklediğinden daha geleneksel değer sistemlerine sahiptir. Bununla birlikte, bir toplumun tarihi kültürel mirasının devam etmesi, ortaya çıkacak değişimin miktarını veya yönünü önceden tahmin etmez; ancak belirli bir toplumun kültürler arası haritada diğer ülkelere göre konumunu öngörmeye yardımcı olur. Inglehart'ın revize edilmiş modernleşme teorisi, sosyoekonomik gelişmeden kültürel değişime doğru ilerleyen bir değişim doğrultusu çizer.³⁴¹ Inglehart'ın değer değişim teorisi çok eleştiri alır. Bu konuda en dikkat çeken nokta, azalan materyalist yönelimin dinin öneminin azalma sonucudur. Sanayi sonrası toplumlarında post-materyalist yönelimlerin yükselmesine değinen Haller, tersinin doğru olduğunu savunur: Modern tüketici toplum, gerçekte, malların önemini artırır. Diğer taraftan geleneksel toplumlarda, mutlaka maddi güvensizlik koşullarında yaşanmak zorunda kalınmaz. Maddi kaynaklara erişim, endüstrileşmiş ülkelerdeki güvenliği dönüştürür ve insanların yaşamlarında dinin hayati rolünü azaltır. Genellikle refah güvenlik açısından geçebilen sanayileşmiş ülkelerde en çok risk altındakiler, yaşlılar ve çocuklardır; savunmasızlık dindarlığı yönlendirir, ABD, diğer gelişmiş endüstriyel demokrasilerden daha fazla gelir eşitsizliğine sahiptir. İskandinavya ve Batı Avrupa devletleri nispeten yüksek seviyelerdeki en eşitlikçi toplumlardır. Sekülerleşme belirleyici bir süreç değildir, ancak insani gelişme düzeyleri ve sosyoekonomik düzeyler hakkında sadece birkaç gerçeği bilmeye dayanan, büyük ölçüde tahmin edilebilir bir süreçtir. İnsanların biçimlendirici yıllarında yaşadıkları koşullar, kültürel değerleri üzerinde çok etkilidir. Hayatta kalmanın belirsiz olduğu toplumlarda büyümek, dine güçlü bir vurgu yapmak için elverişlidir; tersine, bir kişinin biçimlendirici yılları boyunca yüksek düzeyde varoluşsal güvenliği deneyimlemesi, dinin hayatındaki öznel önemini azaltır. Bu hipotez, dini pazar varsayımından ayrışır. Din talebi sabittir. Tam tersine, dine talebin, düşük gelirli ülkeler arasında, zenginlerden daha az ve toplumun daha az güvenli katmanları arasında varlığa göre daha güçlü olması gerektiğini ima eder.

341 Ronald Inglehart-Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change and Democracy*, (Cambridge Cambridge University Press, 2005); 174,177; Norris, Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*: 13-32,79.

Bir toplum sanayileşmenin ilk aşamalarını geçtikçe insanlar yönelimlerinde daha seküler olma eğilimindedirler. Varoluşsal güvenliğin yükselen seviyeleri sekülerleşmeye elverişli olmasına rağmen, kültürel değişimin yola bağımlı durumu, belirli bir toplumun tarihsel olarak baskın dini geleneği, dini inançlara kalıcı bir etki bırakma eğilimindedir. Dolayısıyla, ekonomik gelişme sistematik değişimler getirirken, bir toplumun kültürel mirası kültürel yönü etkilemeye devam eder. Sekülerleşme en erken dönemde başlamış ve ekonomik olarak en gelişmiş ülkelerde en uzaklara taşınırken, düşük gelirli ülkelerde çok az sekülerlik ya da hiç sekülerleşme yaşanmamıştır, bu da ekonomik kalkınmayla bağlantılı kültürel farklılıkların sadece küçülmediği değil, daha da büyüyeceği anlamına gelir. Dünyadaki dini ve seküler toplumlar arasındaki genişleme boşluğu, şu andaki dini ve politik manzaralar, kültür için önemli sonuçlar doğurur. Beck, Giddens ve Bauman gibi birçok önde gelen çağdaş kültür kuramcısı, geç modern ve postmodern toplumları risk ve belirli bir güvensizlik türüyle meşgul olmalarıyla nitelendirir. Örneğin Beck'e göre, ülkeler maddi kıtlığı ortadan kaldırdıkça, yerine yeni tehlikeler ve riskler ortaya çıkıyor. Bauman "akışkan modernite"nin yaygın bir belirsizlik, kaygı ve güvensizlik duygusuyla temsil edildiğini savunur.³⁴²Van Harskamp dinin, özellikle yeni dindarlık biçimlerinin bireylere varoluşsal güvensizlik ve belirsizliklerle başa çıkma araçları sağladığını ileri sürer.

E. SEKÜLERLEŞMEDE HRİSTİYAN GELENEĞİN ROLÜ

Hristiyanlıkla modern batı dünyasının öz niteliği arasında aslî bir bağın mevcûdiyeti, Hegel'den itibaren çok sayıda tarihçi, filozof ve teolog tarafından ele alınır. Hegel, modern dünyayı Hristiyan ruhunun yüksek gerçekleşmesi olarak yorumlarken Schopenhauer ve Nietzsche, modern dünyanın sözde acınası durumundan yegâne faktör olarak Hristiyanlığı sorumlu tutar.³⁴³ Hristiyanlığın sekülerleşmenin/ dünyevîleşmenin tohumlarını kendi içinde taşıyıp taşımadığına yönelik tartışmalar sonraki zamanlara aittir.

İnsanın dikkatini öte dünyadan bu dünyaya çevirerek din ve metafizik vesayetten kurtuluşunu sekülerleşmeyle tanımlayan Cox, Hristiyanlık sekülerleşme ilişkisinde Hristiyanlığın sekülerizmle uyumu bir yana İncil'in bizzat kendisinin seküler niteliği üzerinde ısrarıyla dikkat çeker. Hristiyanlığın sekülerleşmenin aslî taşıyıcısı, yüzyıllardır onun arka planındaki güç olduğunu savunur. Ona göre sekülerleşme Hristiyan inancının hasmı değil, dostudur hatta onun ürünüdür. Kutsal Kitap inancının etkili olduğu sekülerleşmenin Hristiyan batı kültüründe ortaya çıkması tesadüf değildir. Batı kültürüyle ilişkilendirilen tabîî bilimlerin, demokratik politik kurumların ve kültürel çoğulculuğun yükselişi gibi gelişmeler, Kutsal Kitap'ın aslî devinim gücü dışında anlaşılabilir. Sekülerleşme, İncil'in batı tarihi üzerinde etkisinin tabîî sonucudur.³⁴⁴

Berger, "Batılı dinî geleneğin sekülerleşmenin tohumlarını ne ölçüde kendi içinde taşıdığı" sorgulamasında önce Weber'in çalışmalarını özellikle "*The Protestant Ethic and the Spirit of*

342 Beck, *Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev.K.Özdoğan & B.Doğan, (İstanbul: İthaki Yay., 2011).

343 Berger, *The Sacred Canopy*: 172-173.

344 Cox, *The Secular City*: 53-54.

Capitalism” adlı eserini takip ederek modern dünyanın inşasında Protestanlığın oynadığı rolü analiz eder. Katoliklik ve Protestanlık arasındaki farka temasla Protestanlığın kutsalın en önemli üç bileşeni sır, mucize ve büyüden kendisini alabildiğince tecrit ettiği dünyanın büyüünün bozulması gibi bir süreç neticesinde Protestan kişinin “aşkın bir ulûhiyetle kutsal niteliklerinden sıyrılmış tamamen düşkün bir beşeriyet arasında kutuplaşmış” durumda kalışının altını çizer. Kutsal’a kapalılığa tekâbül eden bu durum, Tanrı’nın ölümüyle neticelenir: “Tanrının yüce lutfûna insanı açık tutayım derken onu topyekün bir terkedilmişliğe” bırakır. “Tamamen aşkın bir Tanrı ile tamamen içkin bir insan dünyası arasında tekbir kanaldan başka bir şey kalmayınca, insan dünyasının gayr-i mâkûliyet içerisine batırılması geriye içinde “Tanrı’nın öldüğü” ampirik bir realite” bırakır. “Başka etkenlerin önemi ne olursa olsun Protestanlığın sekülerleşmeye tarihî açıdan kesin bir başlangıç oluşturduğu öne sürülebilir.” diyen Berger, Protestanlığın dünyevîleştirici potansiyelinin yeni bir şey değil, kökleri ilk dönem Kitab-ı Mukaddes geleneğinin unsurlarında olabilme ihtimalini daha doğru bularak Batı’daki bu gelişmenin köklerini İsrailiyâta ait erken kaynaklarda arar. Berger’e göre “Dünyanın büyüünün bozulması, Eski Ahitle birlikte başlar. İsraililerin Mezopotamya ve Mısır’dan göçü, kâinatı kuşatan evrenle kozmik düzen ilişkilerindeki kırılmayı oluşturur. Eski İsrail dininin tam merkezinde, kozmik düzenin Mısırlı ve Mezopotomyalı versiyonlarının Suriye Filistin’inin yerli kültürü İsraili öncesine uzanan şiddetli inkârı yatar.³⁴⁵ Mısırlıların ve Mezopotamyalıların kozmik düzen anlayışında insanoğluluyla deneysel tecrübe yoluyla bilinen doğal dünya arasında ayrışma olmadığı gibi deneysel olanla deneyüstü arasında da ayrım değil, iki dünyanın süreklilik içerisinde kavranması söz konusudur. Beşerî olaylarla kâinata nüfûz eden kutsal güçler arasındaki bu süreklilik, “Dinî âyinde tasdik ve yeniden inşa ile” her defasında yeniden tahakkük ettirilir. Eski Ahit ise tersine “kendi yarattığı ancak karşısına alıp nüfûz edemediği kozmosun dışında duran bir Tanrı anlayışı” ortaya koyar. Bu Tanrı, “herhangi bir tabîi veya beşerî olguyla mukayesesi imkânsız, köklü bir biçimde aşkın ve kozmik olmaktan ziyade tarihsel olarak eylemde bulunan ve köklü ahlâkî taleplere sahiptir.” Berger, kadim İsrail dininde içkin kozmolojik birliğin Eski Ahit’te yerini kutuplaşmaya bırakışıyla aşkınlaştırılan Tanrı karşısında yalnız bırakılan insanın rasyonel aklın rehberliğinde sekülerleşme sürecine girmesinin tabiliğini dile getirir. Ona göre Eski Ahit’te Yaratılış bahsinde Tanrı’nın yeryüzünü yarattıktan sonra yeryüzüne yönelik müdahaleden uzak kalışı, Tanrı’nın aşkınlığında Tanrı-insan ve doğa birliğini ortadan kaldırır. Tanrı’nın aşkınlığında dünyanın kutsallıktan uzaklaşıp tılsımından sıyrılması, insanın bu uzaklıkta rasyonel aklın ışığında yol almasına imkân tanır.³⁴⁶

Cox’a göre tabiat, insan ve Tanrı’nın doğanın bir parçası, tarihin kozmoloji, toplumun doğa, zamanın mekân kategorisine yerleştirildiği, hakikatin büyüsel bir güçle donatılı olduğu seküler öncesi dönemin dünya görüşü, Kutsal Kitap inancına kadar aşlamaz. Musevilüğün evren görüşü, dogmatik çevreden çıkışa işaret eder. Doğa tanrıdan, insan doğadan koparılır. Yaratılışın başlangıcında güneş, ay

345 Berger, *The Sacred Canopy*:110-113,115.

346 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 36; Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*: 113-117.

yeryüzünü aydınlatacak Yahwenin yaratıklarıdır. Yıldızların insan hayatında hiçbir hâkimiyeti yoktur. Semâvî varlıklardan hiçbirinin kendisine itaate sürükleyen bir kutsiyeti yoktur. Bu niteliğiyle Cox'a göre yaratılışın başlangıcı, bir tür ateistik propaganda niteliğindedir. Doğanın yarı tanrısal güç algılandığı tılsımlı vizyonun hiçbir gerçekliği yoktur. Yaratıcı Yahwenin varlığı tabii sürecin dışında merkezileştirmesi, insanın doğayı gerçekçi tarzda kavrayışını mümkün kılar.³⁴⁷ Berger, aşkınlaştırılma motifinin yanı sıra tarihselleştirmeye ve ahlâkın rasyonelleştirilmesine de işaret eder: "Tanrı'nın aşkınlaştırılması ve ona eşlik eden dünyanın büyüden arındırılması, ilâhî ve beşerî faaliyetlerin bir arenası olmak üzere tarih için boş bir alan" açar. İlki tamamıyla "dünyanın dışında duran Tanrı" tarafından yerine getirilir. İkincisi "insan anlayışında önemli ölçüde bireyselleşmeyi" gerektirir. İnsan Tanrı'nın zatı karşısında tarihî bir aktör olarak gözüktür.³⁴⁸ Fenn de Hristiyanlığın Yüce Aşkın Tanrı'yı savunan teoloji aracılığında içeriden dünyayı sekülerleştirdiğini belirtir. "Hiçbir güç geleneksel kurbanları, sunuları puta tapma olarak reddeden bir dinden daha sekülerleştirici değildir."³⁴⁹

Katolik Hristiyanlık, sekülerleştirici potansiyeli içinde taşımakla birlikte Eski Ahit kanunlarını koruması nedeniyle sekülerleşme dramasını gözler önüne sermede engelleyici ve irticaî bir adım görülür. Protestan reformu, Katolikliğin barındırdığı sekülerleştirici güçlerin yeniden ortaya çıkmasıyla anlaşılır. Protestan Reformu, Eski Ahid'i katladığı gibi daha da ileriye geçerek Katoliklik tarafından dizginlenen dünyevîleştirici güçleri, yeniden ortaya çıkarır. Berger'e göre Protestanlık "kutsalın en eski ve en güçlü üç bileşeni giz, mucize ve büyüden" mümkün olduğu ölçüde kendini tecrid eder.³⁵⁰ Weber bu durumu "Dünyanın büyüden arındırılması" olarak ifade eder.³⁵¹

Katolik kilisesi, kuruluşundan itibaren kendini Hristiyanlık ve İsa'nın temsilciliğinde konumlandırır. Bu konumlandırmada kendine atfettiği kutsallık sayesinde kendi dışında kalan toplumsal kesimler üzerinde kutsal adına işlev görmesi, Avrupa tarihinin özgülüğünde ancak vahyî dinlerin ortak paydalığında kutsal-profana ayrımını kilise kurumunun varlığında ve tarihsel görünürliğünde uygulama ve bu uygulamanın genelleştirilen algılamasında tartışmayı yaygınlaştırır. Wilson, Hristiyanlığın sekülerleştirici etkisini insanların doğaüstü inançlarını ortadan kaldırmasına dayandırır. Hristiyan teolojisinin sekülerleştirme gücüne dikkat çeken Fenn, devletle ittifak içindeki Hristiyanlığın dinin gelişimine engel olmakla kalmayıp belirli grup ve bölgelerin doğal dindarlığını ortadan kaldırdığını ileri sürer. İçeriden ve aşağıdan bir sekülerleşme sürecinin varlığına dikkat çeken Fenn, Hristiyanlığın ayrıca tinsel düşünce ve pratik üzerinde uzun ve acımasız saldırılarıyla sekülerleştirme gücü olarak işlev gördüğünü öne sürer. Bu dünyanın bütün prensliklerini ve evrensel denetilemez güçlerini, İsa'da aşağıya eden teolojik düşüncüyü bu noktada örnek gösterir. Böyle bir teolojinin himayesi altında Hristiyanlık bütün esin ve otorite kaynaklarını es geçerek hiyerarşiyi aşar, onların kendi koşullarında görülmeyen ruhlarla irtibatına karşı mücadeleye girer. Rasyonellik ve

347 Cox, *The Secular City*:54

348 Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, 118.

349 Fenn, "Whose Problem is it? The Question of Prediction versus Projection" 197.

350 Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*: 123-4.

351 Weber, *Sociology of Religion*: 104-105.

sosyal denetimin papalığın himayesi altında işlerliği, modern bürokrasinin yaptığından daha az sekülerleştirici değildir. Yani bizzat kilisenin kendisinin himayesi altında dışarıdan ve yukarıdan bir sekülerleşme söz konusudur. Sekülerleşmiş olma kimin sekülerleştirmeyi yapıyor olduğuna bağlıdır.³⁵²

Din, tarihsel süreç içerisinde kültürel bağlamda kendi alt yapısı üzerinde “Karşı etkide bulunma” gücünü yitirmek sûretiyle koşullara bağımlı bir oluşum tarzına girebilir. Yahudi–Hristiyan dinî geleneğinin de rasyonelleşme sürecine mâruz kalması böyle bir değişikliği yansıtır. Berger’e göre, bu sürecin kökleri dinidir. “Kaynağını Kitab-ı mukaddes geleneğinden alan dinî gelişmeler modern seküler dünyanın oluşmasında nedensel faktörler olarak görülebilir”. Ancak seküler dünya bir kere kurulunca kesinlikle dinin şekillendirici güç olarak süregelen etkinliğini engeller. Dinle sekülerleşme arasındaki ilişkide büyük tarihî ironi söz konusudur. Bu ironik ilişki Berger’e göre tarihî gelişmelere bağlı kalarak şematik olarak Hristiyanlığın kendi mezarını kendisinin kazmasıdır.³⁵³

Araçsal rasyonelliğin egemenliğiyle seküler zaman, birlikte yayılır. Disipline edilmiş bireyin tampon kimliği, araçsal rasyonelliğin aslı değer, zaman ve mekânın seküler olduğu alan içinde hareket eder. Hayatlar, seküler zaman okumalarıyla değerlendirilip şekillendirilir. İnsan ve toplum hayatını kendi yeterliliğinde doğal düzen üzerinde konumlandırılan algılama, Tanrı’yı doğanın yaratıcılığından Tanrı’yla doğanın özdeşleştirimine ve aydınlanmayla Tanrı’ya referans dışında rasyonel bir özerklikle neticelenir. Çocukluğun yoksunluğundan, fanatizmden sıyrılan insana rasyonel aklın rehberliğinde gerçeklikle yüzleşmek düşer. 19. yüzyılın toplum, felsefe, politika, edebiyat, sanat ve bireyde oluşturduğu iklim, Tanrı’dan uzaklaşmadır. Makinelerin gürültüsünde Tanrı’nın mesajı, işitilmez olur. Ortaya çıkan bireysel çılgınlığın ahenksiz büyüğü, modern olanı temsil eder. Toplumu birada tutan bağ, yıkılır. Tanrısızlığın arka planını kentleşme, endüstrileşme ve materyalizm oluşturur. Tanrı yoksa anlam da yoktur. Modern koşullar seküler teorilerin onayladığı Tanrısızlığın tecrübesini üretir.³⁵⁴

Seküler insanın farklılığını bilinç farklılığına dayandıran Cox’a göre gerek kabile insanı, gerek seküler insan, dünyayı belli sosyal ve tarihsel koşullar bağlamında oluşturdukları bakış açısından görürler. Ancak modern insan, bunun farkındayken kabile insanı farkında değildir. Kendi bakış açısının görecililiğinin ve koşullandırılmışlığının farklılığından haberdarlık, seküler insan için bakış açısının kaçınılmaz tamamlayıcısıdır. Bilinç itibarıyla göreceli hâle gelmiştir. O dilinin, geleneklerinin, giyim stiline, bilim ve değerlerinin gerçekliği kavrama tarzının kişisel biyografisi ve grup tarihiyle koşullanmış olduğunun farkındadır. Kopernik devrimi en üst düzeye ulaşmış ve her şey göreceli hâle gelmiştir. Her şey, kişinin ona nasıl baktığına bağlıdır. Paul Tillich, yerleşik değerlerin ortadan kaldırılmasına atıfla bu durumu *kopuk semboller ülkesi* olarak adlandırır. Seküler insanın değerleri kutsallıktan uzak, herhangi bir nihâit iddiadan yoksundur. Doğa ve siyaset gibi değerler de artık ilâhî iradenin doğrudan temsili değildir. Onlar belli kişilerin belli zamanlarda, belli yerlerde iyi olarak savundukları şeylerdir. Onlar değer olmayı sürdürse de aşkın olanla bağlılığını kaybetmiştir.

352 Fenn, “ Editorial Commentary: Whose Problem is it?: 197-198.

353 Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*: 128-9.

354 Tylor, *Secular Age*: 542-543, 546, 551-552, 557,561.

Temel etik kesinlik, bir daha asla olmayacaktır. Böyle bir durum, anarşik relativizmdir. Bu tür relativizm, değerlerin kutsallıktan arındırılmasının neticesidir. Bu durumda sekülerleşmenin neticesi, nihilizm olabilir. Cox'a göre kişinin kendi tavır ve bakış açısının göreceliliğini gönülden kabul etmesiyle, bir kimsenin tavır ve değerlerine yönelik gerçekliği yok edici bir ret arasında fark önemlidir, ikisi aynı şey değildir. Değerlerin göreciliği, birey ve grubu solipsizme sürüklemeyebilir. Bilakis yapıcı bir sonuca götürebilir. İnsan bakış açısının sınırlı ve durumsal olduğunu bildiğinden, kendi değerlerini diğerlerine empoze etme hakkının olmadığını bilir. Politik koşullar itibarıyla de belli ölçüde sağlıklı bir görecelik, çoğulcu toplum için felsefi temel oluşturur. Bütün değerlerin görecileşmesi, sekülerleşmenin bütüncül boyutlarından biridir, kısmen Kutsal Kitap'ın putperestliğe karşıtlığından kaynaklanır. Kutsal Kitap, Tanrıların ve değerlerinin gerçekliğini inkâr etmez. O sadece onları görecileştirir. Yahudilere göre bütün insani değerler ve onların temsilleri görecelidir. Aynı gözlem Hristiyan tarihinde put kırıcılığın devam edegelen geleneğinde sürer. Tarihsel relativizm, sekülerleşmenin nihâi ürünüdür. Her çeşit idol, Durkheim'in kolektif temsil adını verdiği şeyin ifadeleridir. Bir kabilenin, klanın, ulusun sembol ve değerleridir. Put kırıcılık, yaratıcılık içinde inancın mantıksal ve zorunlu bir sonucudur. Marksist ateizm, Hristiyanlıktan temel farklılığına rağmen politik teorisiyle yürürlükteki rejimleri kutsallıktan arındırırken doğanın büyüden arındırılmasıyla benzer bir kültürel işlev yerine getirir. Bu değerlerin kutsallıktan arındırılmasında da aynıdır. İvan Karamazov, Tanrı öldüyse, o zaman her şey mümkün, dediğinde haklıdır. Değerlerin göreceleliği, etik anarşizme ve metafizik nihilizme yol açarsa gerçek bir tehlikedir. Nihilizm bir izmdir, kendi idolları ve ikonlarıyla bir değer sistemidir. Değerlerin göreceleşmesinin yeni aşamasını temsil eder. Tanrıyı öldüren insanın, güvenli bir dünyaya ve güvenilebilir anlam ve normlara dönme arzusuyla bir oraya bir buraya yalpalamasıdır.³⁵⁵

Weber ve Berger, Batı'nın rasyonelliğinin köklerini, Yahudilik ve Hristiyanlığa dayandırır. Musevilik ve Hristiyanlık rasyonelleştirici güçlerdir. Onlara göre Tek Allah inancı doğaüstü gücü basitleştirmiş ve Allah'a ibadetin sistematikleşmesine imkân vermiştir. İlâhî rızayı kazanma, kötü vehimleri engellemeye çabalamanın bir durumu olma yerine daha ziyade doğru etik davranışların bir durumu haline gelmiştir. Hristiyanlığın rasyonelleştirme eğilimi, seküler alternatiflere imkân verir. Tek Tanrıçılık rasyonelliği teşvik ettiği gibi reform da rasyonelliği daha ileriye taşır. Wilson, insanların ve düşüncelerin daha rasyonel olabileceğini, Bruce ise insanlara rasyonel davranışı yükleyen rasyonel kurumlara sürekli katılımın daha önemli olduğunu belirtir. Ona göre dinî reformların en amaçlanmamış neticesi, topluluk ve bireyin göreceli öneminde güçlü değişimdir.³⁵⁶

Casanova'ya göre Protestan Reformunun rolü üç farklı düzeyde analiz edilebilir. Protestan Reformunun yıkıcı etkisi üzerinde çok sayıda gözlemci hem fikirdir. Kendini diğer rakip Hristiyan kiliselerinden ayırmak için Roma Katolik Kilisesi, birlik, kutsallık, evrensellik ve önderlik iddialarının

355 Cox, *The Secular City*: 26-29.

356 Bruce, *God is Dead Secularization in the West*: 5-7, 11.

altını oyar, batı Hristiyan âleminin düzenini ortadan kaldırır ve yeni olanın ortaya çıkmasını mümkün kılar. Önceki organik sistemi yok ederken belki de farkında olmadan seküler alanların dinî kontrolden uzaklaşmasına yol açar. Daha yüksek düzeyde, Protestanlığa sadece yeni olana imkân sağlayan yıkıcı bir çözücü olarak değil, aynı zamanda yeni düzenin dinî üst yapısı, modernitenin orta sınıf dini ve dinî ideoloji olarak bakılır. İdeolojik ve sınıf mücadelelerinin dinî kisve altında yürütülmesi, orta sınıfın yeni girişimci sınıfın yükselişinin meşrûyetine, Hristiyanlığın evrensel egemenliğine karşı modern devletin yükselişine ve Katolik skolastisizme karşı yeni bilimin zaferine hizmet eder. Protestanlık özellikle Weber'in asketik Protestanlığı, uzun süredir devam eden gelen süreç için dinî meşrûyet temin etmekle kalmaz, aynı zamanda yeni dinî ilkeler ve yeni seküler etik açıklamalarla bu süreci belli bir yöne sevk eder ve şekillendirir. Bu bağlamda protestanlık hem sekülerleşme gücü hem de bir dinî içsel sekülerleşme formu, dinî içeriklerin kurumsallaşmış seküler biçimlere ulaşmasında bir araçtır.³⁵⁷

Din ve dinî gelenek arasındaki ayrıma dikkat çeken Sommerville, Ortaçağ'dan sonra dinle insanlar arasında artan mesafeye dikkat çeker. Batıda Ortaçağ'dan sonra yaşanan değişimin nedenini "Artık baktığımız her yerde ve her şeyde dini algılamıyoruz." diyerek ifade eder. Ortaçağ ve sonrası arasında yapılan karşılaştırmada dinin varlığı veya yokluğu değil, din farklılığı olduğunu belirtir. Sekülerleşmenin nasıl geliştiğini göstermenin gerekliliğine dikkat çeken Sommerville, sekülerleşmeden bahsederken sekülerleşme söyleminin nasıl geliştiğine ve her şeyin nasıl sekülerleştiğini ortaya koymanın gerekli olduğunu ifade eder. Zaman anlayışındaki sekülerleşme, seküler tarihi ortaya çıkarır. Yeni felsefe ve bilim için mekân anlayışının sekülerleşmesi gerekir, seküler sosyal teorilere bireysel kimliğin ve sosyal ilişkilerin sekülerleşmesiyle gidilir. Dil ve edebiyatın sekülerleşmesi, seküler eğitimi teşvik eder. Çalışmanın sekülerleşmesi, hayatın diğer alanlarının sekülerleşmesine yol açar. Bunların hepsi, din teorilerinin yükselişine yol açıp sekülerleşmenin son aşaması kültürün sekülerleşmesini mümkün kılar. İngiltere'nin dinî ikliminde en büyük sarsıntıyı modern düşüncenin öncüsü Newton, yaşatır. Kutsal mekân kavramının ortadan kalkması, manastır alanlarının satılması ve o mekânlarla ilgili hayat tarzının ortadan kalkmasına bağlıdır. Kilise içinde yeni mekân düzenlemeleriyle mekânsal kullanım farkına gidilir. Yapılan değişim, Protestanlıkta Tanrı her yeredir ve hiçbir yeredir tarzında gerekçelendirilir. Manastırların satışında gösterilen aciliyetin yol açtığı tepkiler, profesyonel araştırmaları hızlandırır ve bu durum Newton'un bakış açısının kolayca kabûlüyle neticelenir. Bu tür bir değişimden sonra modern fizik ve kozmoloji, kamu açısından erişilebilir hâle gelir. Protestanlığın teşviki, sekülerleşmenin kaçınılmazlığı doğrultusundadır. Sekülerleşme, düşüncelerin ve eylemlerin dinle bağlantılarının koparılması anlamına gelir. Nesne ve kurumların sekülerleşmesi, İngiltere'de sekülerleşmenin ilk kullanıldığı anlamdır. Kurumsal sekülerleşmenin İngiltere'deki nedeni, politik ve dindir. Yönetim, dini sınırlandırmada kararlıdır. Modern düşüncenin gelişebilmesi için zaman tecrübesinin sekülerleşmesi gerekir. Tarımsal süreç, tarihi Hristiyan takvimine göre belirler. Devlet zamanın lineer anlamını

357 Casanova, *Public Religions in The Modern World*: 21-22.

oluşturmada kutsal bayramlar yerine milli bayramları yerleştirir. Ulusun yazgısı, pazarın Protestan yükselişi, uzun süreçte İngiltere toplumunda kutsal zaman sorununu yükselterek parçalar. Zamanın lineer anlayışı, ortaçağ zihniyetinden tamamen farklı din ilişkilerine sahiptir. Ortaçağ köylüsü zamanın merkezî gizemine erişim sağlarken Protestanlar uzak bir düşünüşle gelecek bir yargı arasında daha belirsiz bir zamanda yaşarlar. Dil sekülerleşmesi çok boyutludur. İngiltere’de anadilde ibadet, kutsal dilin yerini alır. Anadilde ibadetten körükörüne değil, bilinçli inanma, geleneksel din algılamalarının yıkılması beklenir.³⁵⁸

Dünya-ahiret, din-siyaset ve kilise-devlet ayrımının Hristiyanlığın dogmatik geleneğinin niteliği olduğu iddiası, dinin kendi dünya görüşüyle değil, yapısal ve kurumsal tanımıyla varılmış bir iddiadır.³⁵⁹ Batıda Ortaçağ boyunca din-devlet ayrımında Hristiyanlığın her iki kurumla temsili, her iki kurum arasında uzun süreli mücadelenin Hristiyanlık adına sürdürülmesi, Hristiyanlığın batı toplumunda aslî belirleyiciliğinin kanıtıdır.³⁶⁰ Weber’e göre de “Tanrı’nın hakkının Tanrı’ya, Sezar’ın hakkının Sezar’a” verilme ilkesinin din ve devlet ayrımını belirlemeyle okunması, modern uyumcu yorumların ürünüdür.³⁶¹ İslâm ve Hristiyanlığın iki Semavî din olarak sekülerleşmeyle ilişkilerine farklılıklar yerine benzerlikler odağında bakmanın dinî dönüşümün anlaşılmasında önemi itibariyle yaklaşan Mert, modernleşmeyle Hristiyanlık arasındaki çatışmanın İslâm’la modernleşme arasındaki kadar yoğun olduğuna dikkat çeker ve sekülerleşmenin Hristiyanlık içinde çok farklı bir toplumsal yapı ve düşünsel dünyaya geçişte çok radikal bir dönüşüm olduğunu belirtir.³⁶² Berkes, Hristiyanlıkta dünyevî alanla dinî alanların başından itibaren ayrı oluşunun sekülerleşmeyle karşılaşmada temin ettiği kolaylığa işaretlerle İslâm’ın sekülerleşmeye karşıt durumunu vurgular.³⁶³ İslâm’la Hristiyanlık arasındaki fark Luckmann’ın ifadesiyle elementer³⁶⁴ şekilde değil, tarihsel şekilde ortaya çıkar. Aynı dinî gelenek içinde yer alan Fransa, Almanya ve Anglo-sakson toplumları gibi farklı toplumların farklı tarihsel deneyimlerinde sekülerleşme süreçlerinin farklılığında içerik benzeşmesi üzerinde durulması gereken husustur. İslâm’da aklın insanla Tanrı arasında bağ oluşunun insanın yüce değerini yitirmesine engel olması, ruhbanlar sınıfının bulunmayışı ve hukukun bir dinî zümre elinde olmamasının yol açtığı farklılık, devleti şeriatı koruyan ve devam ettiren bir güç kılarak din devlet ayrımına imkân tanımaz.³⁶⁵ Sekülerleşmenin gerek din-dünyevî gerekse din-siyaset ayrımında Hristiyanlık kaynaklı niteliği, Hristiyan dininin kendi aslî niteliği dışında dinin tarihsel-siyasal deneyiminin neticesidir. Bundan dolayı İslâm ve Hristiyanlığın iki semavî din olarak sekülerleşmeyle ilişkilerine farklılıklar yerine benzerlikler odağında ve bütün vahyî dinlerin modernleşmeyle çatışan niteliğinde yaklaşmak kaçınılmazdır. Bu durumda batı toplumlarında uzun bir tarihsel süreçte

358 Sommerville, “Stark Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary”: 362-364.

359 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 44.

360 Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, 136.

361 Weber, *The Sociology of Religion*, 231.

362 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 45.

363 Berkes, *The Devlopment of Secularism in Turkey*, 5.

364 Luckmann, *The Invisible Religion*, 78.

365 Çaha, *Modern Dünyada Din ve Devlet*, (İstanbul: Timaş Yay., 2008): 28-31.

gerçekleşen sekülerleşmenin dinî dönüştürülmeyle gerçekleştirimi göz ardı edilemez. Aynı şekilde Hristiyanlıkla modernlik arasındaki çatışmanın yoğunluğu, İslâm'ın modernleşme karşısındaki duruşundan da farklılık arz etmez. Zira batıda gerçekleşen sekülerleşme de farklı bir toplumsal yapı ve düşünsel dünyaya geçişte Hristiyanlık içinde çok radikal bir dönüşümü temsil eder.³⁶⁶

Marcel Gauchet'e göre Hristiyanlık sekülerizme yol veren yegâne dindir. Gill, bu hususta 19. ve 20. yüzyıl Hristiyanlığına yönelir. Bu süreç çeşitli formlarda Hristiyanlığın küresel büyümenin bir parçası olduğu dönemdir. Hristiyanlık, seküler sömürgeci otoriteyle çatışır, ancak zaman zaman sömürücü tarz içerisinde ona adapte edilir. Hristiyan hareketler ve değerlerle seküler Avrupa emperyalizmi arasında bağlantılar olmakla birlikte bunlar aynı şeyler de değildir.³⁶⁷ Hristiyanlığın sekülerleşme karşısında direnişi, başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Hristiyanlığın sekülerleşme karşısında başarısızlığına rağmen bugün daha büyük tehlike, önemli birtakım modernist teologların Hristiyanların tümünü bu sürece dahil etmede ısrarlı tutum içinde olmalarıdır. Batıdaki tarihsel sürecin köklerini Hristiyan inancına dayandırması, sekülerleşme sürecini İncilin'in bir ürünü algılaması, Batı Hristiyanlığını bizatihi kendinde doğan çelişkilerinden kurtarmaya çalışmanın ustaca bir yoludur. Çünkü tarihî kanıtlar, ilk Hristiyanlığın sekülerleşmeye şiddetle muhalif olduğunu gösterir. Bu muhalefet, doğanın anlamından yani onun manevî ve teolojik anlamından uzaklaştırılmasına karşı doğar. Batı Hristiyanlığının giriş kapısı eşliğinde siperlenmiş sekülerleştirici güçlere karşı verdiği başarısız savaşlar, tarihi boyunca devam eder. Kiliseyle devletin, dinî güçlerle dünyevî güçlerin ayrılması, Hristiyanlığın sekülerleşmesini doğuracak teşebbüslerin bir sonucu değildir. Bilakis bu, bir eklektik dinin öğretilerine dayanan çifte ruhlu kilisenin seküler karşıtıymış gibi görülen sözde sınır tecavüzüne misilleme alınan seküler Batı felsefi tavrının bir sonucudur. Söz konusu bu güçler arasındaki ayrılık, seküler güçlere karşı verilen başarısız savaşta Hristiyanlığa bir statüko sunar, bir konum verir. Hatta verilen bu statüko bile yavaş yavaş öyle aşındırılır ki günümüz Batı dünyasının laik devletlerinde dine ciddi olarak toplumsal ve politik bir rol oynayabileceği çok küçük bir alan bırakılır.³⁶⁸

Kilise güçlü olduğu dönemlerinde bilimsel incelemelere ve hakikatin salt akılla araştırılmasına karşı ihtiyatî ve tedirgin tutum takınır. Hristiyanlık, kapalı bir metafizik dünya görüşü vazeder, putlar ve ikonlar da dâhil hiçbir değeri kutsallıktan arındırmaz. Bilakis sekülerleşme sürecinin karşıtlığını oluşturacak tarzda siyasal güç ve yetkinin kutsanarak meşrûlaştırılmasına bilinçli katılır. Hristiyanlığın batılaşması hatta batılaştırılması onun sekülerleştirilmesinin de başlangıcını teşkil eder. Sekülerleşmenin mantıksal olarak gelecekte bir bilimsel devrime yol açacağı inancı, Grek felsefesinin batı teoloji ve metafiziğine yanlış tatbik edilmesinin neticesidir. Öncelikle Descartes şüphe ve şüpheciliğe giden yolları hazırlamıştır. 18. ve 19. yüzyıldan günümüze doğru uzanan süreçte bu

366 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 45.

367 Asad, "Varieties of Secularism": *A Colloquium*, (May.10, 2007).

368 Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, 48.

ateizme, bilinemezciliğe, faydacılığa, diyalektik materyalizme, evrimciliğe ve tarihselciliğe çıkacak yolları hazırlamıştır.³⁶⁹

İslâm, hayatı bütünüyle kuşatır. Müslüman için hayat, dinî, ahlâkî bir hadisedir ve hayat bütünüyle bir ibadettir. Din, sadece ferde mahsus değil, toplumu da tanzim eder. Bu niteliğiyle de toplumda ifadesini bulur, dolayısıyla sekülerleşmenin kaynağı dine dayandırılmaz. Bu noktada Luckmann'ın, Attas'ın ya da Sadık el-Mehdi'nin ifadesiyle dinin gerçek, evrensel formuyla tarihsel formu³⁷⁰ arasındaki ayırım önemlidir.³⁷¹ İslâm'la Hristiyanlık arasındaki fark, evrensel değil, tarihsel şekilde ortaya çıkar. Fransa, Almanya ve Anglo-sakson toplumlarının (aynı dinî gelenek içinde yer alır) tarihsel deneyimlerinde farklılıklarında sekülerleşme süreçlerinin farklılığına rağmen içerik benzeşmesi üzerinde durulması gerekir.³⁷²

Hristiyanlığın modern çağa göre değişimini kabul eden Protestanlar, sekülerleştirilmiş yeni Hristiyanlığın teolojik temellerini gelenekselin köhnemiş enkazı üzerinde inşaaya giriştiler. Sürece karşı direniş sergilemek yerine bu sürecin kaynağını Hristiyanlığın kendine bağlayarak sekülerleşme ve din arasında doğa ve gaye itibarıyla özdeşliğe gittiler.³⁷³ Batı dünyasında yaşanan bu krizi Maritain “Üstü örtülü irtidat” olarak nitelendirir. İnsanlık tarihinin evrimci sürecinin bir parçası sekülerleşme sürecinin çağdaş deneyimi, büyümenin, rüşte ermenin, çocukça şeyleri bir kenara bırakmanın, olma cesaretinin, sahip olmayı öğrenmenin, sosyal ve siyasal değişimin, geriye dönülmez sürecin kaçınılmaz neticesidir. Sürekli devrime ve yeniden ihtidaya yönelik inançlarından dolayı varoluş tecrübelerinde Kiergard'ın itirafıyla “Her an Hristiyan oluyoruz” düşüncesinde yansır.³⁷⁴ Saf niyetlerle başlayan İncil'in yeniden kavramlaştırılması, Tanrı anlayışının yeniden tanımlanması, Hristiyanlık akidesinin Helenizmden koparılması gibi konulardaki katılım neticede sekülerleşme sürecinden medet ummaya vardırırlır. Bu gidişat karşısında Mascall, *The Secularization of Christianity* adlı eserinde Dünyayı Hristiyanlığı ihtida ettireceklerine Hristiyanlığı dünyaya ihtida ettirdiklerini itiraf eder.³⁷⁵ Hristiyan dini ve teolojisindeki krizin üstesinden gelinmesi ya da en azından denetim altında tutulabilmesi için Papa 23.John'un acilen aggiornamento denilen modernleşmeye uydurma durumunu gözden geçirme toplantısı için yaptığı çağrı, diğer kilise ve dinlerden destek aramalarıyla devam etse de neticede Hristiyan teolojisini zamanın ruhuna uydurma yolunda revizyona sürükler. Hristiyanlığın Helenistik etkiden kurtarılması yolunda Protestanlardan sonra Katolikler de kendi içlerinde ateizmi doğuracak koşulların Hristiyanlığın ilk yıllarında Helenistik kalıba dökülmesinden kaynaklandığını anlar.³⁷⁶

369 Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*: 48-49.

370 Sadık el-Mehdi, “İslam Toplum ve Değişme”, ed. John İ. Esposito, *Güçlenen İslam'ın Yankuları* çev. Erol Çatalbaş, (İstanbul: Yöneliş, 1989).267; Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*: 47-9.

371 Luckmann, *The Invisible Religion*, 78.

372 Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, 45.

373 Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*,27.

374 Sören Kierkegaard, *Present Age: On the Death of Rebellion*; (New York: Harperperennial Modern Thought, 1962)

375 Eric L. Mascall, *The Secularization of Christianity* , (New York, Holt, Rinehart and Weston,:1966): 101-102.

376 Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*: 29-30.

“Hristiyanlık da dahil, dinler din devleti kurma açısından birbirinden farklı değildir. Hepsi misyonları açısından, her şeyi, toplumu ve dünyayı belirlemek ister. Bu yüzden de devletin otonomisi dinler sayesinde değil, dinlere rağmen kurulur.”³⁷⁷ Sekülerleşmenin modern batı tarihine ilk adımı, “Ortaçağ’da Aristocu mantığın ve doğal felsefenin Batı dünya görüşüne zorla sokulmasıyla atılır.” 13.yüzyılda Bacon, “matematiğin insan düşüncesinin dünyaya ait objektif hakikati kurabilmesinde temel bir metod olabileceğini iddia ederek matematiği öne çıkarmasıyla” ikinci adım atılır. Bacon’un öne çıkması, “Prometheus’un tanrılardan ateş çalması ve böylece onları gökle yer arasına eşitlik getirmekle korkutması gibi matematikle de ilâhî hakikate denk bir bilginin kazanılmasının mümkün olabileceği öngörülerek insanların zihinleri iğfal edilir.”³⁷⁸ Tanrı sorunu nesnelere varolma sorunudur. Grek dünya görüşünün temelini teşkil eden varlığın zorunluluğu düşüncesi, Hristiyanlığın teolojisine Aristo felsefesinin katılmasıyla girer. Tanrı sorunu nesnelere varoluşlarından ve özlerinden şüphe duyulmasının epistemolojik neticesidir. Descartes, nefsin varlığını “Düşünüyorum o halde varım:” savıyla ispatlamaya çalışır. Buradan hareketle Tanrı’nın varlığının a priori (önsel) kesinlikte olduğu fikrini temellendirir. Ancak “Tanrı’nın düşüncedeki varlığı ve zati bilinemeyeceğinden ve O’nun var oluşu varlıkla özdeş olduğundan mevcûdiyeti de bu durumda bilinemeyecektir.”³⁷⁹

Protestan mezhebinin modernleşme üzerinde teolojik söylemleriyle etkinliği bilinen bir gerçektir. Protestanlığın modern kalkınma için temel teşkil edişi, tipik etno-centric Avrupalı bakış açısını yansıtır. Batı toplumunun tarih içerisinde yaşadığı dinî deneyim yoğun ve karmaşıklığıyla dikkat çekicidir. Tarihsel Hristiyanlığın batı toplumları halklarının dünyevî şekillenmesinde belirleyiciliği göz ardı edilemez. Hristiyanlığın tarih içerisinde süregelen dönüşümü ve bu dönüşmenin kutsal öğretiler karakterinde Batı halklarına tasdik ettirilmesiyle farklılaşmaya bağlılık içerisinde devam edegelen birliktelik de göz ardı edilemez. İlk dönem Hristiyanlık’ta baskı ve dışlanma karşısında bu dünyanın ötesinde ideal olana atfen kullanılan “Tanrı krallığı” söyleminin süreç içerisinde papa ve kilisenin temsilinde ruhsal boyut olarak yönetime ortak olma talebinde dünya krallığına iki kılıç doktriniyle öykünme şeklinde dâhil olması göz ardı edilemez. Batıda geleneğe bağlılıkta direnen Katoliklik karşısında dünyevîleşen niteliğinde Protestanlığın ön plana çıkarak moderniteyi kucaklayan niteliği, İslâm’ı moderniteyle uzlaştırma çabalarında da Protestanlaştırma çaba ve endişelerinde yankı bulur. Modern toplumda geleneksel dinlerin mutlaklık iddiasında kamusal alandan sınır dışı edilmesi, ancak bireyselleşen niteliğinde dünyaya dönük zahitlikte protestanvâri bir yapılanmayla mümkün kılınır. Sosyo-kültürel yapıda ortaya çıkan değişiklikler karşısında toplum ve birey beklentilerine göre şekillendirilen din, değişim karşısında edilgenliğinde görünür. Sekülerleşme sürecinin kaynağını Kutsal Kitap İncil’e, sekülerizminin ise batı felsefelerine dayandırılmasını ustaca bir polemik olarak değerlendiren Attas, sekülerleşmenin ve sekülerizmin köklerinin batı felsefesi ve metafiziğinde oluşuna dikkat çekerek sekülerizm ve sekülerleşme arasında bu bağlamda

377 Tülin Bumin: “Türbanlı Kızlar Ultra Model”, *Radikal*, (Neşe Düzel,29.12.2003).

378 Lindbom, *Demokrasi Miti*,26.

379 Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*: 31-32.

farkın olmadığını ifade eder. İslâm rasyonalizminden bahsedilebileceği ancak bir İslâm sekülerizminden söz edilemeyeceğini vurgular.³⁸⁰ Karl Polanyi, liberalizmin batıda tarihsel gelişimini analizinde özgürlük bilincinin “Hristiyanlıktan doğduğunu” açıklar. Hristiyanlık öğretisinin merkezindeki her insanın benzersiz ve eşsiz olduğu fikri özgürlük bilincine yol açıyor. Ve sonunda bu özgürlük bilinci, karmaşık bir sanayi toplumunun gerekliliğiyle karşı karşıya geliyor. Büyük Dönüşümün Önsöz’ünde Ayşe Buğra, Polanyi’nin özgürlük koşullarını oluşturacak çabalarında desteğin Hristiyan gelenek içinde bulabildiklerine işaretler, Türkiye’de durumun daha güç olduğunu belirtir. Çünkü “Türkiye’de uygulandığı biçimiyle Laicism, İslam yerine yeni bir değerler sistemi koyamadığından dışlanmıştı.”³⁸¹ Hristiyanlık batı kültürünü semavî kültüre dönüştürmekte başarılı olamamıştır. Kilisenin devasa bir güç ve iktidar aracı olarak ortaya çıkması, batı kültürünün Hristiyanlığı pagan gelenekler çerçevesinde anlama ve yorumlama çabasının bir neticesidir.³⁸²

380 Attas, *İslam ve Laisizm*: 65-66.

381 Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, (İstanbul: Alan Yay,1986), 18 .

382 Vefa Taşdelen, “Batı Kültürü ve Oluşum Evreleri Üzerine”, *Hece Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı*, S.210-212, (2014), 8.

3. BÖLÜM

TOPLUMSAL DEĞİŞME ve SEKÜLERLEŞME:TÜRKİYE ÖRNEĞİ

A. CUMHURİYET DÖNEMİNE GENEL BAKIŞ

Batı'da aydınlanma projesiyle aklın öncülüğünde başlayan özgürleşme süreci, kilisenin birey ve toplum üzerindeki ağır baskılarına dayanır. Batı'nın aydınlanmayla giriştiği sürecin evrensel karakterinde ilerleme ve gelişmeyi temsili, bu süreci yeni bir bilim anlayışı, yeni bir insan tipi, insanın Tanrı, doğa ve diğer insanlarla ilişkilerinin yeni kavranış biçiminde yeni bir kültürel sistemi, yeni bir iktisadî düşünce sistemi, yeni bir siyasal düzen ve yeni bir ahlâk ve estetik anlayışını ortaya çıkarmanın ötesinde bütün toplumlar için model kılar. Batı'nın kendi geçmişine eleştirel tavrı, dine ve düşünce geleneğine karşıtlığı, batı-dışı toplumlara din ve kültür farkı gözetilmeksizin evrensel model kılınır. Batı dışındaki toplumlar açısından teknik ve bilim temelinde ithal edilen modernleşme, gelişmeyi ve ilerlemeyi vadeden nitelikleriyle her sistemin Batı zihniyeti temelinde değişmesini öngörür. Bu nedenle “tek bir süreç”, “tek bir istikamet” ve “zorunlu bir son” bileşimiyle yansıtılır.¹ Avrupa'da aydınlanmadan sonra ortaya çıkan modernite, dünyaya sömürgecilik yoluyla tahakküm edip post-kolonyal dönemde de egemenliğini sürdürür. Sosyal ve kültürel örgütlenme tarzı olarak özgün ve üstün bir varoluş tarzı olduğu iddiasında öteki bütün varolma, yapma ve bilme tarzlarıyla mücadeleye girer. Avrupa'da yaşanan rönesans ve reform hareketlerini, coğrafi keşifleri, aydınlanma projesi ve sanayi devrimi gibi her biri birbirine bağlı çok sayıda süreci içeren çok katmanlı ve çok boyutlu toplumsal dönüşüm süreci modernleşme, Batı dışı toplumlarda ‘modernleştirme’ projesine dönüşür. 20. yüzyılda Batılı dışı toplumlar, özellikle İslam coğrafyası, Batı'nın merkez alındığı sosyal hatta siyasal mühendislik alanına dönüşür. Batı dışı toplumlarda bu toplumların batılaşma tarihi olarak işletilen süreç, batılı düşünce ve kurumların ithal edilmesiyle yaşanır. Bu modernleştirme süreci, yalnızca kurumsal bir süreç değil, daha da önemlisi bilinç düzeyinde gerçekleşir. Belirli kurumsal birikimler ve bilinç içerikleri nakledilir.² Diğer bir ifadeyle batılı kurumların ve zihniyetin, modern olmayan toplumlara taşınmasıdır. Bu nakil, rasyonel bilimsel düşünceden faydacı yaklaşıma, ilerlemecilikten bireyciliğe, din devlet ayrımına kadar modern toplumu niteleyen bütün unsurların iletilmesini içerir. Modernleşme süreci, modern toplum inşası adına siyasi bir proje olarak işletilir, toplumsal aktörlerin zihniyet ve hayat tarzlarının dönüştürülmesi üzerinden yürütülür. Modernitenin kendi ürünü modernite-gelenek ikileminin Batı-batılı olmayan bağlamında gerçekleştiği sahne, modern bir olgu olan “ulus devlet” olur. Ulus devletler, modernleşme politikaları aracılığında hayata geçirilir. Her ulus devlet, günümüzde küresel karakter kazanan daha geniş bir ulus devlet sisteminin bir parçası olarak gelişir. Önce aidiyetindeki bir toprak parçasıyla belirlenen sınırlar dâhilinde yönetim tekeli ele geçirilir. Akabinde bu yönetim, hukuk yaptırımıyla güçlendirilir. İşte devletin her türlü

1 Therborn, “Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar”, 62; Chirot, *How Societies Change*, 81.

2 Berger, vd., *Modernleşme ve Bilinç*, 133.

şiddet aygıtını kontrolüne alarak kurumsal hâkimiyet yapısına dönüşmesi böyle gerçekleşir. Belirlenen sınırlar içerisinde farklı etnik kökenleriyle halk, batılı idealler, değerler, inançlar, tutumlar etrafında ulus çatısı altında din yerine milliyetçilik bağıyla bütünleştirilmeye çalışılır.³ Ulus devlet, inşa olduğu sosyo- politik varlığıyla temelde geleneksel düzene karşıttır. Modern kurumlar, bütün geleneksel kültürler ve hayat tarzlarıyla süreksizlik içindedir. Türkiye’de Cumhuriyet döneminde yaşananlar modernleşmenin, bir uygarlaşma dönüşümü biçiminde gerçekleşmesinin çarpıcı bir örneğini teşkil eder.

Batı Hristiyan dünyasında ortaya çıkan ve uzun bir tarihsel sürece yayılan sekülerleşme, Batı dışı toplumlarda modern kültürün düşünce vasıtalarıyla donanmış siyasî -bürokrat yerli bir elit grubunun modernleşme projesi olarak yukarıdan aşağıya bir dayatma şeklinde yürüttüğü, kültürel değişmeyi hedefleyen modernleştirici/sekülerleştirici bir toplumsal değişim süreci olarak yaşanır. Her toplumun kendi tarihsel ve kültürel koşullarında gösterdiği sekülerleşme farklılığı, Batı ülkelerinde dahi sıklıkla vurgulanır.⁴ Sekülerleşmenin sözkonusu taşıyıcılarından her biri, farklı yerlerde farklı zamanlarda geliştiğinden sekülerleşmenin tarihsel sürecinin model ve neticeleri bağlamına göre farklılık gösterir.⁵ Sekülerleşmenin modernleşme süreciyle yukarıdan dayatıldığı Türkiye gibi İslâm toplumlarında sekülerleşme süreci, yol açtığı reaksiyonla sekülerleşme-İslâmlaşma mücadelesinde farklı sekülerleşme projelerinin işletilmesine imkân tanır. Giddens’in “modernlik yapısal olarak küreselleştiricidir”, ifadesi hatırlandığında modernitenin önüne getirilen post önekinin burada bir sonralık anlamına geldiği gibi ötesi anlamına da geldiği postmodern bir dönem değil, modernliğin sonuçlarının radikalleşip evrenselleştiği, Jameson’un *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*⁶, Habermas’ın *Tamamlanmamış Bir Proje*⁷, Huyssen’in *Neo-modernizm*⁸, Marc Argue’nin *Üst Modernizm*⁹, Debord’un *Gösteri Toplumu*,¹⁰ diye isimlendirdiği modernitenin yeni koşullara göre aldığı yeni görünüm, dinin yeni direnişlerinde karşılık bulacağı açıktır. Amerikan din tarihçisi Clark Gilpin’in,¹¹ Amerika’nın tarihi sürecinde sekülerizmin; dinî sekülerizm -religious secularism-, din karşıtı sekülerizm -irreligious secularism- ve dinle eklektik sekülerizm- areligious secularism-şeklinde farklı biçimleri, ülkemizde de yeni seküler projelerin işleyişinde dinin uyanışı ya da direnişi, çeşitli biçimlere bürünür, yeni dini yaşantılar ve yeni dindarlıklarla görünür. Demerath, sekülerleşmede yaşanan bu farklılığı, kültürel sistem odağında sistemin değişime yönlendirilmesinde; içeriden ve dışarıdan, kendiliğinden ya da planlı olmak üzere dört ayrı tipe dünya üzerindeki örnekliklerinde *olağanüstü* (emergent), *baskıcı* (coercive), *emperyalist* (imperialist) ve *yaygın* (diffused) şeklinde ortaya

3 Alan Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*: 155-160; Giddens, *Modernity and Self-Identity*: 15-6; Giddens, *The Consequences of Modernity*, 13,55-63; Gönül İçli, “Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi”, (245-254), *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, S.2, c. 26, (Aralık 2009), 246.

4 Smith, *A Short History of Secularism*: 43-4.

5 Casanova, *Public Religions in The Modern World*: 24-5.

6 Bkz. Fredric Jameson, “Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, çev.Deniz Erksan, *Postmodernizm*, (Ed.), Necmi Zekâ, (İstanbul: Kıyı Yay., 1994) : 59-116.

7 Bkz. Jürgen Habermas, “Modernity: An Unfinished Project of Modernity”, (der.) Maurizio Passerin d’Entreves & Şeyla Benhabib, (Cambridge & Massachusetts: MIT Press, 1997).

8 Bkz. Andreas Huyssen, “Postmodernin Haritasını Çıkarmak”, (Ed.) Jeffrey C. Alexander- Steven Seidman, *Kültür ve Toplum*, çev. Nuran Yavuz, 2. bsk. (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2017) .

9 Bkz. Marc Argue, *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*, çev: Hülya Tufan, (İstanbul: Kesit Yay., 1995), 114.

10 Bkz. Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev: Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1996), 10.

11 W. Clark Gilpin, “Secularism: Religious, Irreligious, and Areligious”, *The Religion and Culture, Web Forum* March 2007.

koyar.¹² Cumhuriyet dönemindeki toplumsal değişmeyi burada zikrettiğimiz sekülerleşme süreçlerine başvuruyla genel olarak üç tarihsel süreç içerisinde sorgulayacağız.

1. Bir Medeniyet Projesi Olarak Dayatmacı Sekülerleşme (1923-1950)

Türk toplumunun modernleşme süreci, 1718’lerde başlar, 1923’de olgunlaşır, nihâî merhalesine erişir. Osmanlı devletinin 18. ve 19. yüzyıl dönemi, Türkiye Cumhuriyeti’nin alt yapısının teşekkül devridir. 18. yüzyıldan itibaren Türk toplumu, batılı kurumları kendine örnek alır. Kısmî değişimlerle savunmacı karakterde başladığı süreci, giderek toplumun diğer alanlarını da içeren kapsam genişliğinde sürdürür. Osmanlı’da Batılılaşma, belli kurumların ve teknolojilerin uyarlanmasından ibarettir. İslâm İmparatorluğu olarak Batı’nın tekniğini, ilmini, düşüncesini alarak Batı’ya karşı var olma mücadelesi verir. Bu mücadelenin, Osmanlı’nın ötesinde dünya tarihi açısından önemi, ilk defa bir İslâm İmparatorluğu’nun batılılaşma yolunu seçmiş olmasıdır. Batılılaşma aslında imparatorluk üzerinde emeli olan çevrelerin ürettiği bir politikadır.¹³ Tanzimat’tan itibaren girilen modernleşme çabaları, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuyla, yeni bir toplum ve devlet inşa projesinde doruğa taşınır. Cumhuriyeti kuran radikal batılılaşmacı kadro, 1923’ten itibaren tümüyle Batı kültürüne yönelir ve batılı kurumları aynen benimser. Bu eğilim, batıdan yükselen batının çöküş aşamasına girdiği uyarılarına¹⁴ rağmen devlet desteğinde uygulamaya konur. Osmanlı’da batılılaşma faaliyetlerinde Doğu ve Batı, büyük ölçüde yan yanadır. Bu açıdan bakılınca Cumhuriyet reformları bütüncül bir yaklaşım sergiler ve Osmanlı’da olduğu gibi belli kurumların ve teknolojilerin uyarlanması değil, batılı bir dünya görüşünün topluma kazandırılmasıdır. Batılılaşma, “Batılaştırma” biçimini alarak halk için halka rağmen anlayışı içinde 1940’lara kadar uygulanır.¹⁵ Berkes, batılılaşmanın ulusal bağımsızlık, uluslaşmanın da toplumsal değişmeden geçtiğini belirtir.¹⁶ Batıya yönelme gerekçesiz değildir. Batının siyasi kurumlarından hukukuna, ekonomik yapılanmasından kültürüne topluma kazandırarak onların refah seviyesine ulaşmak hatta geçmektir.¹⁷

İmparatorluktan ulus devlete geçiş süreci içerisinde Osmanlı ideolojisinden vazgeçilir ve imparatorluğun dağılmasına karşı bir tepki olarak milliyetçilik ortaya çıkar. Yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu ideolojisini yukarıdan aşağıya bir milliyetçilik oluşturur. Bu oluşum, devlet ulusunun sınırlarını çizer.¹⁸ Avrupa karşısında Türk toplumunu uygar bir kalıba dökme programı,

¹² Batı’da çok sayıda ve çok çeşitli sekülerleşme ve çok sayıda ve çeşitli Batı moderniteleri bulunduğunu belirten Casanova, bunları Katolik, Protestan ve Bizans Hıristiyanlığı ve Luteriyen Kalvinist Protestanlık arasındaki temel tarihsel farklılıklarla ilişkilendirir. Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”: 11-4

¹³ Osmanlıda modernleşme, batılı dinamiklerin uyarılmasıyla harekete geçtiğinden “uyarılmış” (induced) Peter F. Sugar, “Economic and Political Modernization: Turkey”, der. Robert E. Ward ve Dankward A. Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey*, (Princeton: Princeton University Press, 1964):148-149 ve “savunmacı” (defensive) modernleşme olarak kavramlaştırılır. (Richard L. Chambers, “The Civil Bureaucracy”, (der.)Ward&Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey*, 323).

¹⁴ Bkz.Oswald Spengler, *The Decline of The West*, Vol. I-II, An Abridged Edition, çev: C.Francis Atkinson, (Oxford University Press, 1991) .

¹⁵ Seçil Deren, “Kültürel Batılılaşma”, *Modernleşme ve Batıcılık*, (İstanbul: İletişim Yay., 2002), 382.

¹⁶ Niyazi Berkes, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, (İstanbul: Yön Yay.,1965), 106.

¹⁷ İsmail Cem, *Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 7. bsk,(İstanbul: Cem Yay.,1979): 326-8. Siyasal-toplumsal projeye göre toplumun ilerlemesi, uygarlaşması, sekülerleşme ve rasyonelleşme sürecinde batılılaşmayla gerçekleşecektir. Taha Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resimli Kaynakları*,c.1, (İstanbul:İletişim Yay.,1991), 157.

¹⁸ Çağlar Keyder,“Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed.Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba,4. bsk,(İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay.,2017),44. Yeni Cumhuriyetin kurucu ideolojisi, halkı

Cumhuriyet'in resmi devlet politikasını katı bir merkezîyetçilik kılar. Farklı toplum kesimlerini tek bir ütopya çevresinde toparlama, modernleştirme programının resmî karakterini somutlaştırır. Milliyetçilik ve ulus devletin yükselmesiyle kimliğin ve kişiliğin kurucu unsuru, ırk-dil ve toprak olur. Kültür, din ve tarih, tekil unsurlar haline gelir. Gaye, açıkça "Türk etnik milliyetçiliği ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çok etnik unsurlu, çok-dinli ve İslâmî yönelimli değerlerinin yerini alacak yeni bir milliyetçi değerler kümesi üzerine bina edilmiş yeni bir Türk ulus-devleti inşa etme"dir.¹⁹

Tanzimat'tan beri devam eden kültür- medeniyet karşıtlığına Cumhuriyet, medeniyet lehine bir son verme talebiyle Millî Rönesans fikrini geliştirir. Milliyetçilik, Osmanlı kozmopolit seçkinciliğine karşı Anadolu halkçılığı yani yeni yükselen orta sınıfların iktidar arzularını koyar. Bu noktada Doğu ile Batı arasındaki mücadele, batılı medenileşme projesi lehine, sınıflar arasındaki mücadeleye milliyetçilik temelinde Osmanlı aristokrasisine karşı bürokrat seçkinler lehine çözümler. Jön Türk ideolojisinin en azından 1913'ten beri belirgin nitelikleri sekülerizm ve milliyetçilik, 1930'larda en aşırı uçlara taşınır, sekülerlik sadece devlet ve dinin ayrılması değil, dinin kamu hayatından uzaklaştırılması ve kalan din kurumları üzerinde devletin tam denetiminin kurulması olarak yorumlanır. Aşırı milliyetçilik tarzı, oluşturulan tarihsel efsaneleriyle birlikte, yeni bir ulusal kimliğin inşasında başlıca araç olarak kullanılır ve böylece birçok hususta dinin yerini alması hedeflenir.²⁰

Tanzimat'tan beri batıcı Türk aydınlarının çoğu, İslâm dinini doğululuğun esası, yenileşmenin ve ilerlemenin önündeki en büyük engel görür. Bu görüş, sekülerlik ilkesinin ön plana çıkmasında etkili olur. Bu dönemde yapılan reformların kurumsal kaynağı, II. Meşrutiyet döneminde Türk aydınlarını önemli ölçüde etkisi altına almış olan "Pozitivist düşüncedir." Buna göre, çağdaş uygarlık idealinin asıl ögesi "bilim ve teknoloji"dir. Toplumun muâsır medeniyet seviyesine erişmesinden maksat, hızlı iktisadi kalkınma ve sanayileşmeyi gerçekleştirme, bunlar için de pozitif bilimin ve teknolojinin sağladığı araçlardan yararlanmadır.²¹ Kültürel açıdan muâsır medeniyet seviyesi, hurafelere dayalı dini dünya görüşünün egemen olduğu bir topluma 'hayatta en hakiki mürşit(in) ilim' olduğunu öğretmektir. Diğer bir ifadeyle muâsır medeniyet seviyesine erişme yolunda ilerlemek için yapılan yenilikler "yukarıdan aşağıya" olacak ve aşağıdan gelebilecek direnmelerin aşılması için "İnkılâpçılık" ilkesine başvurulacaktır.²² Ulusal hedefi, muâsır medeniyet seviyesine ulaşmayla tanımlayan yerel kültürle evrensel medeniyet arasında bir sentez öneren Ziya Gökalp'ten farklı, ilki ikincisine bir engel görüldüğünden modernleşme, batılaşma anlamına alınır. İslâm, muâsır medeniyet seviyesine ulaşmada bir engel görüldüğünden, yani İslâm'ın Batı karşıtı bir dizi geleneği, değeri, yasal

temsil eden yüksek eğitimli kadro tarafından yönlendirilen birlik ve kolektif amaçlara vurgu yapan otoriter milliyetçiliktir. Bu ideoloji pek çok sayıda Kemalist'e ilham vermeye devam ediyor. Brian Silverstein, *Islam and Modernity in Turkey*, (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 19.

19 Graham.E. Fuller, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti (Yükselen Bölgesel Aktör)*, çev.M. Acar, (İstanbul: Timaş Yay.,2008): 64-5.

20 Zürcher, *Turkey A Modern History*,189. Milliyetçilik, "geleceğe ve modernliğe hizmet etmek üzere geçmişin ve geleneğin seferber edilmesidir." Ulusların modernliğe girmesinde milliyetçilik modernleşmeye açılma, geleneklerin, kültürel engellerin yıkılmasıyla özdeşleşir. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*:157-8; Immanuel Wallerstein,"Halklılığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik", Etienne Balibar-Immanuel Wallerstein, *İrk,Ulus,Sınıf*,2.bsk.çev. Nazlı Ökten, (İstanbul:Metis Yay.,1995): 98-99.

21 Deren, "Kültürel Batılaşma", 383.

22 Levent Köker,*Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, (İletişim Yay., İstanbul:1990): 92,114.

kuralları ve normları temsil ettiği düşünülüşğünden modern ulus-devlete zıt bir şey olarak kabul edilir.²³ Türk ulusunun diğeri yüzyıllarda da yaşayabilmesi için gerici engellerin ortadan kaldırılması gerekir. Böylece gerekli değışiklikler yapılabilecektir.²⁴

Cumhuriyeti kuran kadrolar açısından toplumsal değışimin temel koşulu, kültür medeniyet ayırımından uzak topyekûn modernleşme kararı, Jön Türklerle başlayan bir çabanın yansımasıdır. Savaş sonrasında yeni ülke tasavvuru, Osmanlı yıkıntıları arasından yükselecek seküler Batı Avrupa toplumdur.²⁵ Medeniyetin Batıyla özdeşleştirildiğı bu yönelim, kurtuluşu, Batılaşmaya indirger.²⁶ Batılı tarz toplum modelini gerçekleştirme yolunda ulusal bir devlet inşası, öncelikle kurumsal dönüşümü gerektirir. Bu dönüştürme, dinin devlet kurumlarındaki etki ve otoritesinin ortadan kaldırılmasıyla başlar. Ancak bununla yetinilmesi, hedeflenen batılı tarz toplum modeli için yeterli değildir. Toplumsal hayatın dinî görüntü arzeden uygulamalarının modern toplum teşekkülüne engel teşkil eden düşünce ve boyutlarından arındırılmasına geçilir. İnşasını dine biçtiğı konumda teşekkül ettiren ulusal modern devlet, siyasasını dinin; toplumsal, siyasal, hukukî ve ekonomik alanlarda nerede olması veya nerede olmaması üzerine biçimlendirir. Bu eksen üzerinde yürüyüş “Dinin istismar ve hurafelere bulaşmış yönleriyle mücadele” olarak Cumhuriyet dönemine rengini verir.²⁷

Çağdaş toplum olma ve Batı uygarlığına ulaşma devrimi gerektirir. Türk toplumunun modern çağa ayak uydurması, devrimin temin edeceği değışimle mümkün olacaktır. Devrimi ihtilâl ve inkılâp gibi diğeri değışim kavramlarından ayıran alışılâgelenden hızlı oluşu ve daha kapsamlı oluşudur.²⁸ Bu nedenle 1923 devrimi “Türk ulusunu son yüzyıllarda geri bırakmış olan kurumları yıkarak, yerlerine ulusun en yüksek uygarlık gereklerine ilerlemesini sağlayacak, yeni kurumları, koymuş olmak”²⁹ şeklinde tanımlanır. Diğeri bir ifadeyle devrim; toplum hayatında gelişigüzel, yüzeysel bir değışim değil, siyasetten, iktisada, yönetimden sanata her türlü eskinin yeniyle yerdeğıştirdiğı köklü bir değışimdir. Ziya Gökalp’e göre toplumsal devrim, beğenilmeyen eski yaşantının yerine yenisini yerleştirmektir. Yeni yaşantıyla hedeflenen, sadece yeni bir siyaset ve yeni bir iktisat değil, aynı zamanda yeni aile, yeni estetik, yeni felsefe, yeni ahlâk, yeni hukuktur. ³⁰ Berkes’in ifadesiyle, devrim “manevî ve ruhanî değışme”dir. Devrim için “yörünge değışimi” gereklidir.³¹ Kemalist rejim, bu doğrultuda komünist ve liberal model dışında, kendine has devrimi gerçekleştirmeye girişir. Yapılacak

23 Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, (İstanbul:Metis Yay.,2003), 33; BinnazToprak, *İslam and Political Development in Turkey*, (Leiden: E.J. Brill, 1981), 40.

24 Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 85; Ulusal iktidar bilimsel amacında mutlakçı, keyfiliğe ve bağımlılığa ve gerici anlayışa karşı toplumun saydamlığını korumaya çabalayanır.Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 26.

25 Susana G. Dokupil, “The Separation of Mosque and State: İslaâm and Democracy in Modern Turkey”,(53-129),*West Virginia Law Reiew*,(Fall.2002), 65.

26 Murat Belge, *Türkiye Dünyanın Neresinde?* (İstanbul: Birikim Yay., 1992),73; Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 234.

27 Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*,92.

28 Kongar, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*: 2-6; Bir hayat tarzından diğeri geçiş. Ahmet Köklügiller, *Atatürk’ün İlkeleri ve Düşünceleri*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 2000), 91. Önce hükümet şeklini, siyasal kurumları ve hukuk sistemini daha sonra da kültürel normları değıştirmeyi öngören yöntem, devrim değil inkılaptır Taha Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resimli Kaynakları*,c.1, (İstanbul:İletişim Yay.,1991), 35.

29 Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, haz. Arı İnan.8. bsk, (T.İ.B. Yay., İstanbul:2007), 269; İbrahim Sarı, *Atatürk İlke ve İnkılapları*, (Antalya: NoktaE-(Book Publishing, 2016), 20.

30 Ziya Gökalp, “Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler”, *Makaleler*2,Haz. S.Hayri Bolay, (Ankara:Kültür Bakanlığı Yay., 1982): 40-45.

31 Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, (İstanbul: Adam Yay., 1993), 151.

olan kültürel ihtilaldır. Hedef Cumhuriyet rejiminin ideolojik ve kültürel çerçevesine halkı dâhil etme, alelâde insanın İslâm'a olan bağımlı kırma ve halka batılı ve seküler bir hayat tarzını benimsetmedir. Halk, kültürel devrimle tasarlanan programa göre oluşturulmaya girilir.³² Dayatılan reformlarla halk Osmanlı geleneklerinden özgürleştirilecek ve kültür devrimi gerçekleştirilecektir.³³ Modernleşme sürecine gir(diril)en toplumlarda kültür değişmesi, en temelli olaydır. Kendi kültürel norm ve değerlerine sahip halk arasında yerleştirilmeye çalışılan yeni bir ideoloji ya da inanç sistemi, toplumsal sistemin kültürel kısmı üzerinde yoğunlaşan zoraki bir kültürel değişimi tanımlar.³⁴ Touraine, modernleşmenin çok kaba bir ideolojik tasarım halinde ortaya çıkmasını, dini geleneğin orada iyice yerleşik olmasına dayandırır.³⁵

Kemalist blok Cumhuriyet'e "Ortaçağ zihniyetinden ve Ortaçağa ait yönetim anlayışından, yaşam biçiminden ve ekonomi tarzlarından kopulduğu" bir dönem olarak bakarak Cumhuriyeti bir Aydınlanma devrimi addeder. Martin'in işaret ettiği üzere aydınlanma, mevcut yapılanmayı yıkmak için çok güçlü bir hamleyi³⁶ gerektirir. 1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus devlet fikri etrafında teşekkül ettirilen iki projesi şöyledir: Farklı etnik kökenlerden gelen müslümanların Türkleştirilmesi ve müslümanlardan oluşan bir ulus inşa ederken İslâm'ın ehlileştirilmesi.³⁷ İnkılâpların hedefi, Türk milletinin hayat tarzının değiştirilmesi, çağdaş medeniyete uygun bir hayat ve kültür düzeyine çıkartılmasıdır. İnkılâpların açık hedeflerinden ilki, dinin siyasî alandaki nüfuzuna son vermektir. İmparatorluğun gidişat ve yönetiminde İslâm dininin merkezî rolü, din ve devlet bütünlüğü nedeniyle İmparatorluğun düştüğü kötü durumdan hem saltanat hem de halifelik sorumlu tutulur. Bundan dolayı öncelikle dinle devlet arasındaki mevcut bütünlüğün bütünüyle ortadan kaldırılmasına gidilir. Devlet eliyle total bir kültür değişikliği gerçekleştirilmeye, yeni bir ülke dizayn edilmeye çalışılır. Kültürel değişim, referans alınan değerler sisteminin değişmesini gerektirir. Bu nedenle İslâmî husûsiyetler ortadan kaldırılmaya ve İslâm kontrollü bir şekilde devlet bünyesine dâhil edilmeye başlanır.³⁸

Batıdan farklı kendi özgün tarihsel koşullarının bir ürünü olarak ortaya çıkmayan, aydın ve yöneticilerin tahayyülünde projelendirilen bu modernlik "Hayalî bir modernlik"tir.³⁹ Siyaset sahnesinde tam hâkimiyetini temin eden lider ve hükümeti, yoğun bir reform programına girer. 1908'deki İkinci Meşrûiyet dönemindeki Jön Türk hareketi gibi iktidar ele geçirildikten sonra kökten

32 Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996), 76.

33 Dokupil, "The Separation of Mosque and State", 60.

34 Mucchielli, *Zihniyetler*, 83.

35 Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 338.

36 Aydınlanma felsefesi, yalnızca birkaç kişinin alanı olan bir şeyi, akla uygun yürütülecek bir hayatı herkese uygulama istemiyle diğer felsefelerden ayrılır. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 25; Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 23.

37 Ali Bayramoğlu, "Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz", *Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, 3. bsk, (İstanbul: Tesev Yay., 2006), 11., Anderson, ulus devleti gerçek insan topluluklarının ortadan kalkmasıyla oluşan boşluğun doldurulabileceği hayali bir cemaat, Baauman, köklerinden koparılmış benliğin yeniden köklendirilmesi olarak bakar. Beenedit Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İ. Savaşır, (İstanbul: Metis Yay., 1995), 65; Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. A. Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1998), 59.

38 Lapidus, *Modernizme Geçiş*, 82.

39 Bkz. Ergün Yıldırım, *Hayali Modernlik*, (İstanbul: İz Yay., 2005) .

bir modernleşme programına geçilir ve bu tekel meclisten programı hızla geçirmede kullanılır.⁴⁰ Kemalistler, İttihat Terakkî'nin kaba pozitivist ideolojisini idame ettirerek hem siyaseti hem de toplumu sekülerleştirmek için her türlü araç ve politikaya başvurur. Sekülerlik ideolojisiyle din, kamusal alandan tamamen çıkarılmaya çalışılmakla kalmaz, dinin sadece kişilerin özel hayatında etkin olması gerektiği kitlelere kabul ettirilmeye çalışılır. Kemalistlere göre din, sosyal alanda en fazla folklorik bir etkiye ve görünümüne sahip olması gereken, aslen Osmanlı'nın geri kalmasına sebep olmuş arkaik ve irrasyonel bir fenomendir. Din ve devlet işlerinin ayrılmasını garanti altına almak değil, toplumun devlet imkânlarıyla sekülerleştirilmesi ve dinin özellikle sosyal ve siyasî konularda referans alınmasının engellenmesi gerekir. Sosyal ve siyasî olana dair tüm fikir, ilham, değer ve doğrular “En hakiki mürşit” ve “tek rasyonel referans” olan bilimden alınmalıdır.⁴¹

1920'ler Türkiye'sinde ülkenin sekülerleşmesi/batılaşması sürecinde Batı modernliğine bağlı kalınarak inşa edilen “kamusal alan” kavramı, kilit rol oynar. Cumhuriyet döneminde şekillenen toplumun ve devletin yeni yapısıyla bu iki yapının birbirleriyle ilişkisi, Fransızca kökenli *laïcité* sözcüğüyle, tanımlanır.⁴² Laïcité, dinî eylem, tutum ve davranışlardan, gelenek ve adetlerden uzaklaşılacak seküler bir yapılanmayı öngörür. Laiklik, dünyevilik kavramlarıyla tanımlanan kamusal alan, devletin modernleşme projesiyle özdeşleştirilir. Kamusalla özel alan arasında keskin ayırım, ulus devlet projesinin toplumu organize etme yöntemleri çerçevesinde gerçekleştirilir, kamusal özel alan dikotomisinde batılı kimlikler dışında kalan kimlikler, kamusal alandan dışlanır. Farklı kimliklerin homojenleştirilmesinde, farkın öze dönüştürülmesi Batı modernitesinin en önemli niteliğidir.⁴³ Modernlik söylemi ve Batı medeniyet projesinin, müslüman toplumlar üzerinde kurduğu egemenlik ilişkisi ve müslüman kimliği dışlaması (stigmatisation) modernliğin, doğrudan seküler niteliğiyle bağlantılıdır. Bu ayırım sayesinde kamusal alan, vatandaşların devletin ideolojisine göre eğitildiği bir yer haline gelir. Kamusal alanın bürokratik rasyonaliteye dâhil olduğu toplumumuzda herkesin alanı olmaması nedeniyle kamusal alanın dışında bırakılanlar, alternatif alan oluşturmaya girişir.⁴⁴

1921'de Büyük Millet Meclisince kabul edilen Teşkilât-ı Esasiye Kanunu, ayrıntılı bir Cumhuriyet anayasası olmamakla birlikte “Egemenlik milletindir” ilkesini yerleştirmek sûretiyle din

40 Zürcher, *Turkey A Modern History*, 180.

41 Modernliğin etkisi, ebedi ilkelerin ortadan kaldırılması, bütün özlerin ve kişiye bağlı olmayan kuralların bilimsellik adına elenmesidir. İhsan Yılmaz, “Türkiye’de Yeni Anayasa Tartışmaları: Din Özgürlüğü ve İslam’a Ters Düşmeyen Laik Devlet Üzerine Bir Yorum Denemesi”, *Yeni Türkiye*, S.50, (2013), 684. Kemalizmin omurgasını oluşturan üç politika: Sınıf farklılığı ve çatışmalarının siyasi düzeyi şekillendirmesini önleyecek toplum modelini yerleştirme, etnik ve dini kimliklerin direncini kırıp toplumu tek millî kimlik altında toplama, dinin kültrel ve siyasal tezahürlerini kamusal ve giderek bireysel hayattan silmek. Ömer Laçiner, “1960 Sonrası Kemalizm”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans. c.13*, 771.

42 Bkz. Barbara De Poli, Bryan S. Turner, “Muslim Thinkers and The Debate on Secularism and Laïcité”, Gabriele Marranci-Bryan S. Turner, *Muslim Societies and The Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, (Singapore, Springer, 2010): 31-32; Yolande Jansen Lai, “Cite’, or The Politics of Republican Secularism”, (Ed.). Hent De Vries and Lawrence E. Sullivan, *Political Theologies : Public Religions in A Post-Secular World* (USA: Fordham University Pres, 2006), 476.

43 Jonathan Friedman, “Cultural Logics of the Global System”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 5.No.(2/3), (June, 1988): 447-460.

44 Gökhan Bacık, “Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma”, *Sivil Bir Kamusal Alan*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2005), 13. Ulus devlet farklılıkları varlığına tehdit sayar, sindirme, ötekileştirme ya da doğrudan silme yoluyla kontrol altına alma yoluna başvurur. Farklılıklara imkan vereceği sanılan modern yapı, zihniyet, evrensellik, türdeşlik, monotonluk ve vuzuhu temsil eder. Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, (Alfa Yay., 2001), 88.

egemenliğinin yerine getirdiği ulusal irade egemenliğiyle süreç içerisinde gideceği yönün doğrultusunu da belirler.⁴⁵ Ulusal bir anayasa karakterinde batı tarzı anayasa izlenimi taşımadığı ileri sürülürse de bu anayasa, aslı karakterini eskiyle her türlü bağı koparmasından alır.⁴⁶ Halife-sultanın dinî geleneksel otoritesine karşı ulusal egemenlik için meclis kurulurken, halkçılık ilkesi çerçevesinde örgütlemeye gidilir.⁴⁷ Halkın egemenliğini ilanla başlayan süreç, saltanat ve hilafetin kurtarılması için mücadele edildiğini düşündürür. Ancak eşraf ve ulemânın siyasî otoriteden uzaklaştırılması, eğitilmiş bürokrat ve askerî elitin ülkenin bütününe hâkimiyetiyle neticelenir. Uygulama halkçılıkla ifade edilir.⁴⁸

Reform, kurumlar üzerinde odaklanır ve siyaset reformu kurumlar üzerinden ve kurumlar eliyle gerçekleştirilir. Reformu gerektirenlerin dinî geleneklerden ziyade yüzlerini batı'ya dönme nedeni, Batı taklitçiliğiyle ifadelendirilebilir. Bu süreç, çeşitli koşulların bir araya gelmesiyle oluşur, bunlar arasında Avrupalıların baskısı ve yerli seçkinlerin Avrupa hayranlığı başta gelir. Batıyla uyumlu hale gelmek adına yasal örgütlenmelerin değiştirilmesine reform adı verilir oysa reform, yozlaşmışlığın kaldırılması, ilerlemeyle birlikte sürekliliktir. Radikal değişiklik ve ikame anlamına gelmez. Geçmişten bir şey alınması taklit, batı'dan almak ilerleme ve yenileme diye adlandırılır. Oysa bu gerçek anlamda "öykünme"dir.⁴⁹

1922'de başlatılan yeni kurumsallaşma döneminde önce Osmanlı sultanlığı ortadan kaldırılır. Hilafete siyasal alan kapatılır. Taylor'ın da altını çizdiği üzere sekülerlik dendiğinde akla önce Fransızca'daki "*laisite*" kavramının karşılığı, devlet ve kurumlarının işleyişinde dinin tamamen devreden çıkarılması gelir.⁵⁰ 1923'te Cumhuriyet ilan edilir ve böylelikle dinin siyaset üzerindeki etkisi silinip seküler bütünleşmeye geçilmek hedeflenir, ulus-devlet temelli modern ulus inşa etme süreci başlar. Cumhuriyet'in ilanı ile girilen faaliyet "Devlet işlerini Şeriata bağımlılıktan kurtarma" olarak ifade edilir ve bu yolda bir dizi inkılâp yapılır.⁵¹ Arkaik bir kurum olarak görülen saltanatın kaldırılmasından sonra varlığı, yabancıların ülkenin iç işlerine karışmasına hep bir özür oluşturacağı, kaldırılmasıyla İslâm dininin daha zenginleşeceği ve ulemanın tasfiye edilmesinin sağlanabileceği savunmasında Meclis, Osmanlı geçmişiyle son bağı da koparmak üzere oy verir ve halifelik 3 Mart 1924 tarihinde kaldırılır.⁵² Saltanatın ve halifelüğün ilgası, hâkimiyetin (iktidar dâhil) millileştirilmesidir.⁵³ Ancak bu ilgaya son anda karar verilmiş değildir. Saltanata ve hilafete son verileceğinin 1919'dan beri gizlenen tasarı oluşu, Nutuk'ta ifade edilir. 1919'dan itibaren gizli tasarıdır. Böylesine önemli bir kararın gerekliliğini ilk günde ifade etmek uygun olmayacağından

45 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Ankara: Bilgi Yay., 1973), 503.

46 Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 136.

47 Kongar, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*, 305.

48 Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, 88.

49 Asad, *Sekülerleşme Biçimleri*, 251, bkz. dipnot. 16.

50 Taylor, *Secular Age*: 2-3

51 Beyza Bilgin, "Türkiye'de Din ve Laiklik", Venedik'te; 23-29 Mayıs 2000'de düzenlenen "Which Good for Which Humanity? Religions Question Themselves" Uluslararası Konferansına Alınan bildirin Türkçesi: 42-43.

52 Alan Palmer, *Osmanlı İmparatorluğu Son Üç Yüz Yıl Bir Çöküşün Yeni Tarihi*, çev. B. Çorakçı Dışbudak, (İstanbul: BilginYay, 1995): 405-418.

53 Tarık Z. Tunaya, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1964), 93. Ankara rejiminin yönünü İslam'dan milliyetçiliğe çevirmede Halifelüğün kaldırılması, bir yol ayrımıdır. Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi; İslam, Milliyetçilik ve Modernlik, (1789-2007)*, 2. bsk. çev. Güneş Ayas, (İstanbul: Timaş, 2012), 250.

durumu safhalara ayırmak, durumdan istifade ederek milletin duygu ve düşüncelerini açığa çıkarmak ve hedefe ağır ağır ulaşmak gerekir.⁵⁴

Saltanatın kaldırılmasının (1922) Cumhuriyet'in ilanı (1923) taçlandırılması ve akabinde (1924) hilafetin kaldırılması, dev bir adımdır. Laik bir Cumhuriyet hükümetinin kurulması, hilafetin sona erdirilmesi, kazanılacağı düşünülen yararlar uğruna gidilen batılılaşmayla İslâm birliğinden ve desteğinden vazgeçilmesi, İslâm'ın ruhanî liderliğinin reddedilme cesareti, ülkenin tarihinde yeni bir sayfa açar. İslâm toplumunun üstün birleştirici müessesesi hilafetin lağvedilmesi, bir asır önce Napolyon savaşları fırtınasıyla Kutsal Roma İmparatorluğunun çöktüğünde batı'nın yaşadığı şoka benzer bir duyguya sebep olur.⁵⁵

Kültürün sürekliliği, kültürel formlardan teşekkül eden geleneklerle ilgilidir. Kültürel değişimi mümkün kılan stratejik sosyal güçlerin işletilmesi gerekir.⁵⁶ 1930'lu yıllarda pozitivist yöntem uygulamaya konur. Pozitivizm insanın dışında var olan sadece bilimsel yöntemlerle bilinebilir somut reel alanın varlığını kabul eder. Bu, hakikati bilenlerin halka doğru giderek onlara ne yapmaları gerektiğini öğretmeleri anlamına gelir.⁵⁷ Bu dönemdeki reformların uygulayıcı kadrosu siyasî aktörler, II. Meşrutiyet döneminin hâkim ideolojisi durumundaki pozitivistin etkisi altında yetişmiş ve Jön Türk geleneğinden gelen kişilerdir. Pozitivizme göre bilginin referansı, aşkın varlıklar olmaktan çıkıp tamamen beşerî rasyonel bir temele oturtulmalıdır. Bu nedenle aşkın varlığın yegâne temsilcisi dinin, beşerî alanlar siyaset, ekonomi, hukuk gibi dünyevî işlere müdahil olmaması gerekir. Din, düşünce hayatından uzaklaştırılmaya çalışılırken, pozitivist yaklaşımların da etkisiyle devletin kontrolünde bir ideoloji olarak tasarlanır. Hâlbuki dinin bir ideoloji olarak devlet hizmetine girmesi, bir baskı aracı haline getirilmekten kurtulamamasıdır.⁵⁸ Bu çerçevede inkılâpçılık, halk için halka rağmen, formülüne yerleştirilir. Türk sistemi bir medeniyet programının benimsenmesi için icâbında geniş kitleye karşı durulabileceği prensibinden hareket etmek suretiyle, bir mecbûri kültür değişmesi hareketine girişir. Tunaya'ya göre halka karşı, gereğinde zorla gidişten maksat, "o şeyin o kitleye istetilmesidir." Devrim yapılan bir ülkede belli bir programın halka rağmen yürütülmesi, muhafazakâr güçlerin baskısı altındaki halkı, o güçlerin etkisinden, baskısından kurtarmak anlamını kazanır.⁵⁹

Kültürel değişimin kendi iç dinamikleri dışında gerçekleştirilmesi, modern projenin halka rağmen yürütülmesini, halkı etkisi altında bulunduğu geleneksel ve dini güçlerin etkisinden kurtarmayı gerektirir. Otorite, otorite figürlerinin güç kaybetmesiyle ilgili olduğunda kendini zorla kabul ettirmeye girişir.⁶⁰ Bu doğrultuda halifelik kaldırılır. Hilâfetin ilgası ve Osmanlı hanedanının Türkiye dışına çıkarılmasına dair kanun teklifinin gerekçesi, din ve ordunun siyaset olaylarıyla alakadar olmasının birçok sakıncalara sebebiyet vermesinin bütün medenî milletler tarafından ilke kabul

54 M. Kemal Atatürk, *Söylev* (Nutuk) c. 1, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1978):10- 11. Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resimli Kaynakları*, c.1: 108-110.

55 Arnold J. Toynbee-Kenneth P.Kirkwood, *Türkiye İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni*, çev. Hülya Karaca, (İstanbul: Birey Yay.,2003), 156.

56 Inglehart, Baker, "Modernization; Culture Change and the Persistence of Traditional Values", 20.

57 Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 114.

58 Kemal Karpat, "Din, Devlet ve Laik Aydınlar", *Türkiye Günlüğü*, S.17, (Ankara,1991), 30.

59 Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul: Yedi gün Matbaası: 1960),113; Deren, "Kültürel Batılılaşma", 382.

60 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 23.

edilmesiyle belirtilir.⁶¹ Hilafet eski düzeni talep edenlerin ve Cumhuriyet karşıtlarının sığınabilecekleri bir liman görülür. Hilafetin geçmişteki sembolik anlamına Cumhuriyet'e ve onun kadrolarına muhalefetliği de içeren yeni anlamlar yüklenmeye başlanır ve muasır medeniyet hedefi doğrultusunda yeniden yapılanma çabasında hilafete imkân tanınmaz. Cumhuriyet karşıtlarının hilafeti muhalefetlerinin sembolü haline getirme ve diğer müslüman toplumların dinî liderlerinin de hilafeti söz konusu ederek Türkiye'nin iç meselelerine müdahil olmaları gerekçesinde⁶² kaldırılır. Hilafetin kaldırılmasında en dikkate değer nokta, ilgili kanunun bir şeyh tarafından verilmiş olmasıdır. Hilafetin kaldırılması önergesi Urfa milletvekili şeyh unvanlı Saffet Efendi tarafından verilir. İslâm hukukçularından adliye vekili Seyyid Efendi'nin yaptığı konuşma, hilafet kurumunun mahiyetinden haberdar olmayanları uyarmayı başarır. Cumhuriyet'in ilanında yine aydın din adamı Hoca Rasih Efendi "Din bakımından en muvafık hükümet şekli Cumhuriyettir. Yaşasın Cumhuriyet" diye haykırması mebusları şevklendirir. Hoca Kadri Efendi, hilafetin İslâm'da ayrıcalık unsuru olduğunu açıklar.⁶³ Hilafetin geçmişinin ülke için çok eski olmamasına rağmen ilgası, içeriğinin İslâm diniyle ilişkili olmasından dolayı önemli bir sembolik gücün Cumhuriyet karşıtlarının elinden alınmış olduğu anlamına gelir. Padişahın yerini meclis alır, dinî iktidarın tasfiye edilmesiyle yeri boş kalır. Aynı gün, 3 Mart 1924, askerinin siyasetten arındırılması gayesiyle Erkânı Harbiye Umûmî Vekâleti yerine Erkânı Harbiye Umûmiye Riyaseti kurulur. Hilafetin ortadan kaldırılan gücü, ordunun ve genelkurmayın günümüzde MGK'nın gücüyle doldurulma yoluna gidilir.⁶⁴ Şeriye ve Evkaf Bakanlığı da kaldırılır ve yerine Diyanet İşleri Reisi ve Evkaf Umum Müdürlüğü kurulur.⁶⁵ 430 sayılı kanunla "Her tür eğitimin memleketin yetkili kurullarının hazırlayacağı programlarla devlet kontrolünde yapılması" anlamına gelen eğitimin birleştirilmesi 'Tevhid-i Tedrisat' kanunu onaylanır.⁶⁶ Bu kanunla bütün okullar Maârif Vekaletine bağlanır, medreseler kapatılır, ilahiyat fakültesi açılır.⁶⁷ 8 Nisan 1924'te Şer'îye Mahkemeleri kaldırılır. Her toplumda hukuk, o topluma özgün nitelikleriyle farklılık gösterir. İnanç ve gelenekler, sosyo-ekonomik yapı, medeniyet düzeyi, iklim ve coğrafi konum, farklı hukuk sistemlerini hayata geçirir. Hukuku şekille, hukuku vakıa arasında tezat, bir hukuk politikası uygulamasında reformları zorunlu kılar. Batı dışındaki toplumlarda modernleşmenin bir toplum projesi olarak uygulanması, hukuku planlı değişimin başat faktörü kılar. Yönetici elit gerçekleştirmeyi düşündükleri reformlar için hukuku birinci derecede etkin bir araç olarak kullanır. Yeni bir hukuk sisteminin alınması ya da yeni kanunlar çıkarılması, reformun dayandığı dünya görüşüne göre gerçekleşir. Yani hukuk ideolojik bir aygıt olarak kullanılır. Toplumsal hayata yön verilmesinde Tanzimat'tan itibaren asıl beklenti hukukta odaklanır. Sosyal realitenin teâmülü, dinî ahlâkî durumu, ekonomik koşulları dikkate alınmaksızın Batı'ya yönelmiş toplumun kolektif ideali hayata geçirilmeye

61 Nomer, *Şeriat-Hilafet Cumhuriyet, Laiklik-Dini ve Tarihi Gerçeklerin Belgeleri-*, 299.

62 Bkz. Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev: Yavuz Alogan,(İstanbul, Sarmal Yay.,1995), 81; Ayrıca bkz. Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslâamlık*, çev: Hayrullah Örs, (Ankara: Bilgi Yay., 1972), 124.

63 Turhan Olcaytu, *Dinimiz Neyi Emrediyor, Atatürk Ne yaptı? Devrimlerimiz İlkelerimiz*, 8. bsk,(Ankara: Ajans Türk Basın , 1998): 22-3.

64 Melih Pekdemir, *Kemalistler Ülkesinde Cumhuriyet Diktatörlük*, (Ankara: Doruk Yay.,1997): 156-157 Bu tür kararlar ilericilere dinî gericilik karşısında meyhaneleri savunma misyonu yükler.

65 Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 150; Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, (İstanbul: Adam Yay.,1984): 69.

66 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 527.

67 Pekdemir, *Kemalistler Ülkesinde Cumhuriyet Diktatörlük*, 156.

çalışılır. Dolayısıyla böyle bir durumda hukuku şekille, hukuku vakıa tezat teşkil eder. Tezat bir hukuk politikası uygulamasında reformlar hayata geçirilir. Sosyal olguyla uyum, sosyal realitenin neyi gerektirdiği gözardı edilir. Hukuk bir değişim aracı olarak kullanıma sokulur.

Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılıp Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması hakkında kanun teklifinin müzakeresinde Konya milletvekili Musa Kazım Efendi, İslâm dininin her koşulda siyaset ve ahlâk üzerinde etkisini göstereceğini belirtir.⁶⁸ Şer'iye ve Evkaf Vekâletini ilga eden kanun neticede devlete bağlı din sistemi kurar.⁶⁹ Şer'iye ve Evkaf Vekâletini ilga eden kanunun mabede itikat, ibadet ve ahlâk konularında karar ve hareket salahiyeti tanınması ve kendi sahasında bağımsız kılması gerekirken bunu yerine getirmediği gibi II. Meclisin devletin dini İslâm'dır kabulünde anayasa maddesi halini alan kararın hiçe sayılmasıyla bir tenâkûza gidilir. Devletin seküler olabilmesi için hükümet emrine yerleştirilen Diyanet İşleri Başkanlığına bir özerklik tanınmaz. Dini gayeyle kurulan vakıfların kurulduğu gayeye tahsis edilmesi, din adamı yetiştirecek öğretim kurumlarının kurulması gerekirken yapılmaz. Başgil'e göre bir devletin sekülerliği için karar ve faaliyetlerinde dinî düşünce ve ilkelere yer vermemesi yeterli değildir. Diyanet Teşkilatı'na da özerklik tanınmalı, bu teşkilat kendi alanındaki karar ve faaliyetlerinde serbest bırakılmalıdır. Ne var ki 429 sayılı kanunla, Diyanet Kurumu Başbakanlığa bağlı ve onun emrinde bir hükümet dairesine dönüştürülür. Bununla da yetinilmeyerek memleketteki dinî öğretim müesseseleri de kapatılır.⁷⁰ Seküler dünya görüşüne görev hissiyatıyla bağlı dönemin siyasal seçkinleri, laikliği, topluma bütünüyle dinî duyarlılık görünürlülüğünden ayıklanmış biçimlendirme politikası görür.

Eskişehir milletvekili Abdullah Azmi Efendi, dinle siyasetin ayrılması hususunda meşrûiyetin ilanından itibaren gündeme sokulan meselenin yanlış bir telakkîden kaynaklandığını şöyle ifadelendirir:

...Vaktiyle Avrupa'da 'skolastik bataklığı' denilen kilise tahakkümünün ahkâm-ı şer'iyyeye teşbihinden ve bizim Şer'iyye Vekaletiyle medârisin âdeta Avrupa'da bulunan kiliselere teşbihinden neş'et ediyor...Avrupa kilise tahakkümü altında terakkî edememişti. Yani dini dünyadan ayırmak İslâmiyet için değil, Nasraniyyet içindir... Bizim diyanetimiz Nasraniyyet gibi değildir. Zira hükümet denilen şey diyanetten doğmuştur. Diyanet, hükümettir. Yani diyanet başka, hükümet başka değildir...⁷¹

Kemalist reformların ilk dalgası devlet, eğitim ve hukukun sekülerleştirilmesiyle ilk sürecini tamamlar. 1922-24 yıllarında saltanat ve hilafetin kaldırılması, Cumhuriyet'in ve yeni anayasanın

68 "Din-i İslâm, hem dünya ile hem ahiret ile hem muamelât ve mu'tekadlatla, hem de ahlakla iştigal eder ve bu ahkamı câmi olan bir dindir....Din-i İslâm'ın siyasetle iştigalini tehlikeli adilde Şer'iyye vekilini hükümet a'dadından çıkarmak ve onu yalnız ahlâk ve ibadetle meşgul ve adeta bir rahib mahiyetinde telakki etmeyi vicdanım kabul etmiyor. Din mevcut oldukça, hey'et-i hükümet meyanında bir azası bulunsun bulunmasın her halde siyasiyat üzerinde, ahlak üzerinde ne olursa olsun yine bir tesiri olacaktır..." , Nomer, *Şeriat-Hilafet Cumhuriyet*: 252-3.

69 "Türkiye'de din ile devlet işlerini birbirinden sarih ve kat'î sûrette ayırmıştır. Ve devleti dünya işlerinde, dini de itikat ve ibadet ahkâmıyla dinî müesseselerin idaresinde salahiyetli kılmak sûretiyle din ve devlet münasebetleri tarihimizin takip ettiği gidişin normal ve mantıklı bir varış noktasını teşkil etmiştir. Bundan dolayı bu kanunu överiz. Fakat din ve devlet ayrılışında, bu kanun devleti diyanete karşı re'sen karar salahiyetini hâiz müstakil bir duruma koyduğu halde, diyanete de hiç olmazsa muhtar bir faaliyet sahası ayıracak yerde, laiklik umdesinin bu mantığını bir tarafa bırakarak, diyaneti, bütün teşkilat ve personeliyle birlikte, hükümetin eli ve emri altına koymuş, yani, netice itibarıyla sadece (devlete bağlı din sistemi) kurmuştur." Ali Fuad Başgil, 3. bsk, *Din ve Laiklik*, (İstanbul:Yağmur Yay., 1977), 189.

70 Başgil, *Din ve Laiklik*: 189-193.

71 Nomer, *Şeriat-Hilafet Cumhuriyet*, 255.

ilanı, devletin sekülerleştirilmesinde son safhaları oluşturur ve İslâm'ı devlet dini yapan hükmün 1928'de anayasadan çıkartılması bu gelişmeyi mühürler.

1734'te eğitim sürecinde batılı tarzda atılan ilk adım, Cumhuriyet Dönemi'nde medrese eğitiminin kaldırılmasıyla zirveye taşınır. Türk eğitim sistemi hedeflendiği üzere ulusal ve seküler bir aşamaya varır. Türk toplumunun çağdaş uygarlık yörüngesine yerleştirilmesi, gelenekselliğin yok edilmesine bağlanır, bu yörüngeye uygun kural, kurum ve örgütlerin reform kapsamında yerleştirilmesi ve yeni kuşakların bu doğrultuda yetiştirilmesi öncelikle eğitim alanındaki reformların uygulanmasına bağlanır. Tevhid-i Tedrisat hakkında kanun teklifinde bir ülkede iki tür terbiyenin iki tür insan yetiştireceği ileri sürülerek Tevhid-i Tedrisat, en ilmî ve en asrî ilke gösterilir.⁷² Millî ve seküler eğitimin gerekliliği, önceki eğitim ve öğretimin milletin geri kalmasında neden oluşuna dayandırılır. Millî eğitim programından, önceki dönemin hurafeleri ve doğuştan getirilen özelliklerle hiçbir ilişkisi bulunmayan, doğu ve batı her türlü etkiden bütünüyle arınmış, ulusal ve tarihî karakterle tutarlı bir kültür kastedilir.⁷³

Cumhuriyet devriminin eğitim konusunda gayesi, eğitimin birleştirilmesi ve bütünleşmesini sağlamak, ulusal eğitimi hâkim kılmak, eğitim alanında yapılan devrimlerin uygulanmasında sorun teşkil eden kişisel alışkanlıkları, din etkenlerini ortadan kaldırmaktır. Sözde eğitimdeki ikilik kaldırılacak ve müslüman olsun ya da olmasın ilk eğitim, devlet yetkisi alanı içine alınacaktır.⁷⁴ 3 Mart 1924'te çıkarılan üç yasa -Hilafetin Kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Şeriye ve Evkâf Bakanlığının kaldırılması- seküler sistemi ayakta tutmayı hedefler. Laiklik, devletin vatandaşlarını kendi ana dilinde eğitmesini gerektirir. Seküler eğitim, seküler düzeni koruyacak yegane aygıttır. Hatta yıllar sonra başörtülü eğitim savunusu, laikliği ayakta tutan eğitim sisteminin hedef alınması olarak gösterilir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla mevcut dinî öğretim kurumları, tamamen kapatılır. Türkiye'de, dinî, ahlâkî, ilmî ve kültürel ihtiyaçlar inkâr edildikten, halkın millî ve insanî hakları baskı altına alındıktan sonra devlet kadrosunda muhafaza edilen Diyanet Teşkilatı için zarurî mütehassısların yetiştirilmesi için bile bir kaynak düşünülmez ve adeta din müessesesi tedricî bir ölüme terkedilir.⁷⁵ Din görevlisi yetiştirme amacıyla 1924'de açılan *İmam Hatip Mektepleri, bir Cumhuriyet Projesi* olarak ortaya çıkmıştır. Gaye; laikliği kurucu ilke olarak benimseyen Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasî ve idarî yapılanmasıyla dine bağlı yurttaşların toplumsal taleplerini uzlaştırabilmektir.

11 Ekim 1924'te İsviçre Medenî Kanunu'nun Türk toplumunun ihtiyaçlarına adapte edilmesiyle görevlendirilen 26 hukukçudan kurulu bir komisyon, Türk Medenî Kanunu 17 Şubat 1926'da Meclisin onayına sunar, 4 Ekim 1926'da Borçlar Kanunuyla yürürlüğe girer. Medenî Kanun,

72 Nomer, *Şeriat-Hilafet Cumhuriyet, laiklik*, 308.

73 Der. Nimet Unan, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*, (Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yay., 1945): 16-17.

Eğitimin birleştirilmesinin Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla ifade edilmesi ve aynı ifadenin mahkemelerin Adalet Bakanlığı altında birleştirilmesinde de kullanılması, eski düzenin sözcük ve simgelerini yeni düzenin kavram ve uygulamalarına uyarlamada reformcuların ne kadar saldırgan olduklarını gösterir. Tevhid, Allah'ın birliğini ve müminin buna şahadetini ifade eder. Aynı sözcüğün din karşıtı bir reformu ifade etmekte kullanılması materyalist bir saldırdır.

Findley, *Modern Türkiye Tarihi*, 252.

74 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 5 32.

75 Osman Turan, *Türkiye'de Manevî Buhran*, 2.bsk, (İstanbul:Nakişlar Yay., 1978), 84.

siyasal ve toplumsal hayatı bütünüyle içeren nitelikte olmamakla birlikte bir toplum için amaçlanan yeni düzene ulaşmada anayasal hukuku aşan düzenleme işlevi görür. Hatta medenî kanunun kabulü, sekülerliğin en önemli aşamasıdır.⁷⁶ Bu yeni girişimle aile hukuku tamamen sekülerleştirilir.⁷⁷ Medenî Kanunun gerekçesinde bin sene evvelki bir toplum için yapılan kanunlarla idare edilmenin devam ettirilmesi, gaflet ve cehalet olarak belirtilir. Çağdaş ve düzenli bir devlet çarkını, eski kanunlar döndüremeyeceğinden, ihtiyacı dikkate almayan Mecelle'nin ilkelerine bağlılık devam ettirilemez. Asırlar öncesinde yaşayan bir toplum için yapılan kanunlarla, günümüz toplumlarını idare etmeye kalkışmak, gaflet ve cehalet olduğundan hukuk hükümleri, en medenî milletler düzeyinde düzeltilecektir.⁷⁸

Hukuk devriminin⁷⁹ en önemli yasası, 1926 tarihli Türk Medeni Kanunu, çağdaş toplum anlayışının temelini, bel kemiğini oluşturan kadının sosyal hayatını çağa uygun yeniden düzenler. Medeni kanunla modernliğin ilkelerine uygun yeni bir aile yapısı uygulamaya konularak dinî değerlere dayalı geleneksel yapılanmanın ortadan kaldırılması hedeflenir. Yasanın getirdiği yenilikler kadına temel haklara ilaveten tek eşlilik, yargı yoluyla boşanma, mülkiyette eşitlik, eşit ücret imkanı, kadın üzerindeki gizli ve aşık her tür baskının kaldırılmasıyla ifade edilir. Bu yenilikler, Osmanlı'da temel haklarından yoksun erkeğin mahkûmiyetinde konumuyla sunulur.⁸⁰ İslâm tarihini medenî yozlaşma olarak gören Avrupalı yorumu müslüman reformcuların bu kadar şevkle benimsemesi, İslâm geleneğinin yeniden formüle edilmesiyle birebir ilişkilidir. Çok haklı bir şekilde Kemal Tahir, Medenî kanundan önce biz, barbar bir toplum muyduk?⁸¹ diye sorar.

1924 Haziran ayında ticaret kanununun kabul edilmesiyle kapitalizmin kanunları yürürlüğe girer, iki ay sonra iş bankasının kurulmasıyla banka merkezli sermaye gruplarının en eskisi ve en büyüğü işleve sokulur. Devlet nüfuzunu kullanarak banka sermayesi aracılığında kolay para kazanma yolu olan aferizm, dönemin aslî karakterini oluşturur.⁸² Bruce'un sekülerleşme sürecinin yerleştirilmesinde devlet ve ekonomi gibi kurumların işleyişine dikkat çekmesi bu nedenledir.⁸³ 1926 yılında kabul edilen Türk Ceza Kanunu'yla yargının sekülerleştirilmesi işlevi tamamlanır. Hukuk alanındaki bu çok önemli değişimin gerekçesinde asrın gerekleriyle uygunsuz bağlardan ve milletin uyanmasına mâni olan idare-i maslahat ve hurafelere bağlılık kâbusundan kurtarmaya yer verilir.⁸⁴ Başlangıçta Tanzimat

76 Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını 1-2 (1919-1970)*, (Ankara:Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1982), 353.

77 Zürcher, *Turkey A Modern History*, 181.

78 Mahmut Soydan, "Gazi ve İnkılap", *Milliyet*, 5.2.1930, bkz. Falih Rıfkı, "Kanun-i Medeni", *Atatürk Devri Fikir Hayatı*, c.1, (Ankara: K.B.Y. 1981): 151-3.

79 Hukukun sekülerleşmesi, bkz. Masıykuri Abdillan, "Ways of Constitution Building in Muslim Countries The Case of Indonesia", Birgit Krawietz -Helmut Reifeid (Ed.) *İslam and The Rule of Law Between Sharia and Secularization*, (Berlin, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 2008), 52.

80 Emel Doğramacı, *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını*, (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 1993),19; Nermin Abadan Unat, *Türk Toplumunda Kadın*, (Ankara:Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., 1979), 15.

81 İsmet Bozdağ, *Kemal Tahir'in Sohbetleri*, (İstanbul: Emre Yay., 1995), 184.

82 Pekdemir, *Kemalistler Ülkesinde Cumhuriyet Diktatörlük*: 158-9.

83 Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* :4-5.

84 "Mühim olan nokta, adalet telâkkîmizi, adaletle ilgili kanunlarımızı, adalet teşkilâtımızı, bizi şimdiye kadar şuurlu, şuursuz tesir altında bulunduran, asrın gereklerine uygun olmayan bağlardan bir an evvel kurtarmaktır. ...Hukukta idare-i maslahat ve hurafelere bağlılık, milletleri uyanmaktan meneden en ağır bir kâbustur. Türk milleti, üzerinde böyle bir ağırlık bulunduramaz." , Unan, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II*, 317.

dönemine uzanan hukuk alanında yapılan yenilikler, Cumhuriyet döneminde aldığı boyutta sekülerleşmenin özünü oluşturur. Osmanlı devlet geleneğinde dinî ilkeler hukuksal forma bürünür. Dolayısıyla bu gelenekte din, bir inanç meselesinden ibaret değildir, aynı zamanda hukûkî bir meseledir. Osmanlı döneminde gerçekleştirilen reformlarla din, hukukun temeli kılınarak dinî gelenekselleşme sürecinde gücü arttırılır. Cumhuriyet döneminde tersine hukuk değişimi, bu gidişi tersine çevirme çabasıdır.⁸⁵

Toplumun sekülerleştirilmesinde daha ileri boyut, simgeler alanında uygulanır. Daha 1907 yılında geleceğe yönelik tasarılar ifade edilirken iki cinsiyet arasındaki ayrılıkları ortadan kaldıracak yeni toplumsal düzen kurulacağı, bu istikamette batı medeniyetine mani olan yazı, atılarak Latin kökenli alfabe seçilecek, kılık kıyafete kadar her şeyle batılılara uyulacaktır. 1925 Kastamonu'da yapılan ve yapılmakta olan devrimler, halkı bütünüyle çağdaş, bütün anlam ve biçimleriyle uygar bir toplum durumuna ulaştırmayı hedefler.⁸⁶ Yaşamak kararında olan bir millet her ne pahasına olursa olsun, muasır medeniyeti kendisine değil, kendisini muasır medeniyetin icaplarına uydurması gerekir. Türk ihtilalinin kararı, batı medeniyetini kayıtsız şartsız kendine mal etmek, benimsemektir. Bu karar öylesine bir azme dayanır ki önüne çıkacaklar, demirle, ateşle yok edilmeye mahkûm edilir.⁸⁷

3 Kasım 1925'te Sultan II. Mahmut döneminden itibaren Osmanlı beyefendisinin geleneksel başlığı fes yasaklanır ve yerini Batı tarzındaki şapka alır. 2 Eylül 1925'te her türlü dinî toplantı, tören ve dinî kıyafetler yasaklanır. Aralık ayında dinî kıyafet, camideki ibadet görevleriyle sınırlanır. Din adamı dışında kalanların şapka giymesi zorunlu kılınır.⁸⁸ Berkes'e göre giysi değişikliği, kafanın içinde girilen devrimin en önemli bir adımı ve aracıdır.⁸⁹ Şapka için yasa çıkarılmasına rağmen çarşaf ve peçe için yasa çıkarılma gereği duyulmaz.⁹⁰ Ankara'daki şapka heyecanı, Anadolu'nun Sivas'tan Maraş'a, Giresun'dan Rize'ye pek çok yerinde halkın güçlü direnişiyle karşılaşır. Sivas'ta ve Maraş'ta olduğu gibi pek çok yerde eski milletvekilleri ve belediye reisleri halkla birlikte direnişe geçer. Adeta Kuzey ve Doğu Anadolu'da ordu ve hükümete yakın çevreler hariç hemen bütün halk, şapkayı ve harekete geçirilen seküler ve yenilikçi bütün olayları reddetmiş gibidir.⁹¹ Bu direnişi bastırmada özel bir mahkeme sistemi olarak kurulan İstiklal Mahkemeleri rol alır. Türkiye'deki erkeklerin takmakla zorunlu kılındığı şapka, elbette sıradan bir başlık değil, her şeyden önce batı'yı sembolize eder ve hem Cumhuriyet kadrolarınca hem de takma zorunluluğu getirilen insanlar için bir başlık değil, sembolik değeriyle algılanır. Sosyal realiteyi dikkate almayan bir hukuku yapılanma,

85 bkz. Abdillah, "Ways of Constitution Building in Muslim Countries The Case of Indonesia", 52; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 527.

86 İsmet Giritli, *Atatürkçülük İdeolojisi*, (Ankara:Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 67.

87 Mahmut E. Bozkurt, *Türk Medenî Kanunu Nasıl Hazırlandı?* (İstanbul: İ. Ü. Hukuk Fakültesi Yay., 1944),11., Bozkurt'a göre şapka devrimi sakat zihniyeti yerlere, çamurlara çalmak için gereklidir zira bu zihniyet yıkılmayıp bir nevi Hotantolar fetişizmi varlığını devam ettirdikçe ilerleme gerçekleşemez, gelişmenin önündeki kara engel sökülerek büyük yürüyüşün yolları açılmazdı. "Şapka giymek, bu millet hesabına bir Musul fethinden üstündür!" Mahmut E. Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, c.1, (İstanbul, Çağdaş Matbaacılık ve Yay., 2000), 53.

88 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*: 547-548; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1984): 267-8.

Emre Kongar, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, 2. bsk, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985):523-25.

89 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*: 547-548.

90 Pekdemir, *Kemalistler Ülkesinde Cumhuriyet Diktatörlük*, 179.

91 Alexandre Jevakhoff, *Kemal Atatürk Batının Yolu*, çev. Zeki Çelikkol, (İstanbul: İnkılap Yay., 1998), 261.

hukukun yaptırım gücü en kuvvetli olan bir kurum olduğunu göz ardı etmese de soyut kanun marifetiyle toplumsal değişme, her zaman mümkün değildir. Bu noktada toplumun bunu benimseyebilmesi ve içselleştirebilmesi her şeyden önce hukukun başka araçlarla desteklenmesini ya da başka yaptırımları da uygulamaya dâhil edilmeyi gerektirir. İslâm toplumlarında bidat kavramının gündelik hayatla ilgili sonradan ortaya çıkan her türlü yeni fikir, uygulama ve âdeti içine alan kapsam genişliği, uygulamaya giren yeni kanun ve uygulamaların zihinlerdeki ideal olanla çatışması durumunda tepkiye yol açacağı kesindir.

Kılık kıyafet, toplumları ve insanları işaretleyen, onların kültürel sınırlarını görünür kılan en önemli sembolik göstergedir. Çok milletli, çok dinli ve çok kültürlü Osmanlı devletinde kılık kıyafet, toplumu; dine, millete, sosyal statüye ve hatta meslek gruplarına varıncaya kadar tanzim eden önemli işlevlere sahiptir. Cumhuriyet Türkiye'sine gelindiğinde halkın kılık kıyafeti, hedeflenen batılı toplum modeliyle çelişik görülür. İslâm'ın toplumsal ve siyasal hayata sinmiş belirleyiciliğini söküp atarak bir Türk ulusu inşa etmeye girişen Cumhuriyet kadroları için kılık kıyafet, öncelikle ele alınması gereken konulardan biridir. Çünkü uygar olmak, kişilerin sadece kafa yapıları, inanışları, düşünceleri ve bilgileriyle değil, dış görünüşleri, giysileriyle de uygarlığı ve çağdaşlığı gerektirir.⁹²

Cumhuriyet döneminde sembolik işaretleyiciler olarak kılık kıyafetle ilgili düzenlemeler ve düşünceler sadece erkekleri içermez. Kadın imgesi, modern bir toplum oluşturma amacındaki düşünce için öncelikli bir konudur. Diğer bir ifadeyle kadınların giyim kuşamının çağdaş görünümü ve koşulları, modern Türkiye vücuda getirmek isteyen Cumhuriyet kadroları için önemli bir vitrindir. Kadına bu konuda gösterilen hassasiyet, varlığının, ulusun bin bir noktadan temeli⁹³ olmasıyla ortaya konur. Kadın imgesi, toplumların tarihinde ulusal ya da kültürel bir sembol olarak önemli roller oynar. Bir ulusun tarihinin geçiş dönemlerinde, kadınlar hem modernizmin hem de gelenekselciliğin bir parçası olarak değerlendirilir.⁹⁴ Ayrıca, ulusal devletin inşa süreci, kadınları, siyasal ve ekonomik düzenle bütünleştirmek sûretiyle onların konumlarını değiştirir ve ayrıca siyasal düzeni meşrûlaştıran bir öğeye dönüştürür.⁹⁵ Türk kadınlarının hem toplumsal hayattan tecrit edilmişliğini hem de kılık kıyafetlerinin biçimini vb. birçok ayrıntıyı tanzim eden yasal ve dinî belirlenimciliği ortadan kaldıran Türk Medenî Kanunu (1926), Türkiye Cumhuriyeti'nin muâsır medeniyete erişme idealinde önemli bir saçıyağını oluşturur. Cumhuriyet döneminde kadın imgesi, kadın sorunu söz konusu olduğunda Ziya Gökalp katkısı öne çıkar. Gökalp, Türk toplumunda kadınların çileci ve ötekileştirilen konumlarının İslâm sonrasına ait bir durum olduğunu ileri sürer. İslâm diniyle ilgili olarak 'saf İslâmlık' ve 'yozlaşmış İslâmlık' şeklindeki ayırımından hareketle, eski Türk adetlerinden beslenen eşitlikçi aile yapısını bozan şeyi, yozlaşmış İslâmlıkla değerlendirir. Eski Türklerdeki eşitlikçi aile ocağı yerine, Osmanlı'da haremlik selamlık bölmeleri üzerine kurulu konakların ortaya çıkması, bu bozulmanın bir

92 Suna Kili, *Türk Devrim Tarihi*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 1982), 213.

93 Yay. Haz: Utkan Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, (Ankara: Edebiyat Yay., 1971), 113. Her din ve her medeniyet kendinde bir bütündür, ayrılık kabul etmez. Bu nedenle de ya bütünüyle alınır yada alınmaz. Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, c.1, 54.

94 Valentina M. Moghadam, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, (Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2003), 105.

95 Nilüfer Çağatay-Yasemin N. Soysal, "Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler", *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, Yay Haz: Şirin Tekeli, 3.bsk, (İstanbul: İletişim Yay., 1995), 332.

sonucudur.⁹⁶ Gökalp, bu değerlendirmelerinde ulusal toplumun önemli vitrinlerinden biri olan kadının konumunu, medeniyetçilik ve milliyetçilikle bağdaştırmaya çalışır. Kadınların eşitliğinin modern Türk toplumunun gelişmesinde kaçınılmaz olduğunu vurgulayan Gökalp, eğitimde, iş sahibi olmada, aile hayatında, boşanma ve mirasta kadının eşit haklara sahip olması gereğini savunur. 1916-17 aile hukuku düzenlemeleriyle Şeri hukukla bağları koparmış kadının sosyal ve hukûkî eşitliğini temin etmeye yönelik ilk adımlar atılmış olmakla birlikte asıl radikal değişiklikler 1920'den sonra devreye sokulur.⁹⁷ Türk kadınları batılı kadınlardan önce yasal eşitlik elde etmekle övünmekle birlikte getirilen reformlarla aslında kadın hareketi hakları için mücadele etmemenin öğretildiğinin altı çizilir.⁹⁸ Zira seçimlerin serbestçe yapılmadığı ortamlarda ne seçme hakkından ne de imkanından bahsedilebilir. O ya yerine getirilmesi gereken bir ödev ya da zorunlu bir devlet hizmetinden ibarettir. 1930 belediye seçimlerinde kadınlara oy hakkı verilmesi konusu, veren ve alan için sadece gösterişten ibarettir, karşılıklı aldanma ve aldatmadır.⁹⁹

Sosyal hayatın sekülerleştirilmesinde en önemli adım 30 Kasım 1925'te İslâm'ın örgütsel yapıları olarak telâkki edilen tarikatların yasa dışı ilan edilerek kaldırılmasıyla atılır. Tekkeler ve zaviyeler kapatılır ve mallarına el konulur.¹⁰⁰ "Uyuşukluk yuvası" haline geldiği iddiasında tekkelerin kapatılması din istismarına karşı bir önlem olarak gösterilir. Sekülerlik ikiyüzlülüğü önleyecek, bu sayede kişinin inancı hilafına hareket etmesini gerektirecek baskı kalkacak, dileyen de ibadetini huzur içinde yapabilecektir.¹⁰¹ Tarikatların yasaklanmasına bilimsel gerekçe İslâmiyet'in asıl prensip ve doktrinini yeniden ortaya çıkarmak, Kur'an'ın aslına en kısa yoldan yaklaştırmak, Tanrı'yla kulunu karşı karşıya bırakmak¹⁰² gösterilir. Tarikatlar bir yandan sundukları mistik duygusal boyut diğer yandan birliktelik, korunma ve toplumsal devingenlik temin eden ağ işlevleriyle sosyal ve dinî alanda ön plandadır. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında, Batı'nın ekonomik, siyasal ve kültürel işgaline karşı bir tepkinin bir parçası olarak etkin hale gelen tarikatlar, siyasal konumları dışında, yaygın tekke ve türbe ağları, müritlerin şeyhlerine itaatleri, kapalı ve esrarlı kardeşlik kültürüyle, modern merkezi hükümetin kabul edemeyeceği ölçüde bağımsızdır.¹⁰³ Tarikat merkezleri olan tekke ve zaviyelerle birlikte çul çaput bağlamanın ve hurafelerin merkezileşmeye başladığı mekânlar olarak türbeler de kapatılır. Aydemir, her toplumun kutsal mezarlara ihtiyacı olduğunu, adı sanı bilinmeyen kişilere değişen devirlere, yerleşen inançlara göre, kamu inanışının onlara ad ve kimlik verdiğini dile getirir.¹⁰⁴ İnsanların çul ve çaputtan, kurban kesmeye varan ritüeller aracılığıyla türbelerden ve içinde

96 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, (İstanbul: Metis Yay., 2004), 69-70; Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, 97.

97 Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*:76-78. Medeni Kanunun anayasadan daha önemli en büyük hukuksal düzenleme olarak görülmesi, insanın ana rahmine düşmesinden ölüm sonrasına kadar yaşam aşamalarını düzenlemesine dayandırılır. Ahmet Mumcu, "Anayasa Çerçevesinde Türkiye ve Avrupa'da Din Özgürlüğü Anlayışı", *Türkiye ve Avrupa'da Çok Dinli Yaşam*, (Ankara:Konrad Adenaur Stiftung Yay.,2005), 60.

98 Nicole&Hugh Pope, *Modern Türkiye'nin Kısa Tarihi Çıplak Türkiye*, çev. Deniz Öktem, (İstanbul: Gelenek Yay., 2004), 73.

99 Ahmet Ağaoğlu, *Serbest Fırka Hatıraları*, (İstanbul: İletişim Yay., 1994), 22.

100 Kongar, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*: 523-25 .

101 İ.Agah Çubukçu, "Atatürk'ün Din ve İslâm Dini Hakkındaki Görüşleri", (109-114), *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2008), 111.

102 Olcaytu, *Devrimlerimiz İlkelerimiz*, 63.

103 Zürcher, *Turkey A Modern History*, 200.

104 Ş.Süreyya Aydemir, *Toprak Uyanırsa*, 6. bsk, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 52.

yatanlardan medet umacak kadar İslâm'ın özünü ters düşen yaklaşım biçimleri geliştirmiş olmaları ve bu tutum içerisindeki insanların toplumun büyük bir kesimini oluşturuyor olması, türbelerin devrim yıllarında kapatılmış olmasının rasyonel bir ifadesi olarak kayda geçer. Sekülerleştirme hamlesi, resmî kurumlaşmış İslâm'ın ötesine yayılır. El atılmadık ne giysi kalır, ne türbe, ne hac, ne bayram. Gündelik hayata yönelik hamleler direnişi güçlendirir.¹⁰⁵ Dinin çoğu dışavurumunu en azından kentlerde engellemeyi başaran yönetim, halk dini karşısında aynı başarıyı gösteremez. Tarikatlar toplumsal görünürlüğünü kaybeder. Ancak hükümet tarafından özellikle 1940'larda giderek otoriter yönetim tarzının dayatılması, halk İslam'ının bastırılması muhalefeti doğurması, dinin siyasallaşması ve muhalefet aracına dönüştürülmesiyle ifade edilir. Oysa Camus, siyaseti, baş gösteren düzensizlikler karşısında başkaldırmanın bir yüzü olarak görür. Aslında istenen şey, toplumu birlik ve bütünlüğe götürmektir.¹⁰⁶ Yönetimin halk dinine sırt çevirmesiyle halkla arasındaki bağlar da kesilir. 1930'larda İslâm'ı millileştirmek ve yenileştirmek için hükümet girişimi, reformcu seçkinlerin küçük bir bölümüyle sınırlı kalır.¹⁰⁷ Sekülerleşme sürecinde dine yabancılaşan seküler bir seçkinler grubunun oynadığı rolün sınırlılığına dikkat çeken Martin, seçkinler arasında var olan seküler eğilimin kitlelere yansımalarının mutlak olmadığını vurgular. Batılı ülkelerde de sekülerleşme bakımından farklılık da seküler radikal elitlerin sıradan insanların hayatlarında dinî öğretileri yıkmayı başaramaması ve çeşitli bölgelerdeki kültürel direnişle ifadelendirilir.¹⁰⁸ Bir yanda dinin toplumsal varlığını devam ettirmesinde rol oynayan aktörler, diğer yanda dinin toplumsal hayattaki etkinliğini ortadan kaldırma çabalarının karşıtlığı sekülerleşmede aslî etkidir.¹⁰⁹

10 Nisan 1928 tarihli Anayasa değişikliğiyle Anayasanın 2. maddesindeki devletin dininin İslâm olduğu hükmü ve aynı değişiklikte mecliste ant içmedeki “vallahi” sözcüğü kaldırılır. Türkiye Artık devlet, hukuku yapısıyla ve anayasasıyla seküler ve modern hale gelmiştir.¹¹⁰ Ancak hâlâ onu batılı topluluğa dahil etmeyip doğulu kılan müslüman özdeşliğinin son belirtisi yazı mevcudiyetini korumaktadır.¹¹¹ 1 Kasım 1928'de Latin alfabesine geçilmesiyle yazıdaki dinî zihniyet de silinir.¹¹² Nitekim Celal Nuri, *Tarihi İstikbal* adlı eserinde harf değiştirmekle yeni bir devr-i zihni başlayacağı ifadesiyle harf inkılâbından hedefin zihniyet değişimi olduğunu vurgular.¹¹³ Devrim taraflarınca harf devrimi, örneği olmayan halka dönük bir kültür atılımıdır.¹¹⁴ En çok bir iki yıl içinde bütün toplum yeni harfleri öğrenecektir. Ulus, yazısıyla, kafasıyla doğuya değil, batılı uygar dünyaya dahil olduğunu

105 Zürcher, *Turkey A Modern History*, 200. Erik J. Zürcher, “Kemalist Cumhuriyet’le Kurumların İnşası:Halk Fırkasının Rolü”, (derl),Touraj Atabaki-Erik J. Zürcher, *Türkiye ve İran’da Otoriter Modernleşme*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.,2012): 91.

106 Albert Camus, *Denemeler*, çev.Sabahattin Eyuboğlu - Vedat Günyol, (İstanbul: Say Yay., 1994), 11.

107 Zürcher, *Turkey A Modern History*: 200-1.

108 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*: 20-22, 31-2;49.

109 Chaves, “Secularization as Declining Religious Authority”, 757.

110 Şule S.Kişi, *Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı*: http://atailkuyg.ege.edu.tr/files/s_s_k-ata_din_laiklik.pdf

111 Lewis, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, 276.

112 Kişi, *Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı*, 8.

113 Celal Nuri, *Tarihi İstikbal*, c.II, (1912):165-166; M. Şakir Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1973), 29.

114 Cevdet Perin, *Atatürk Kültür Devrimi*, 3.bsk, (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1982): 73-74. Göstergibilimsel devrimin doruk noktaları, Findley, *Modern Türkiye Tarihi, Milliyetçilik ve Modernlik*, 257.

gösterecektir.¹¹⁵Arap alfabesinin Latin alfabesiyle değiştirilmesine yönelik düşünceler, bazı entelektüeller tarafından daha II. Meşrûtiyet döneminde ifade edilmeye başlar. Halk, Arap harfleriyle okuma yazmaya dini nitelik atfeder, Arap harflerine dinî bağlılık, atfedilen kutsiyet, tütün sarma için getirilen ve üzerinde Arapça yazı bulunan kâğıdın dahi yüksek yerde muhafaza edilme yoluna gidilmesinde kendini gösterir.¹¹⁶Arap harflerinin terk edilmesi durumunda ilim ve kültürün mahvolacağı ve geçmişle bağlantının kesileceği endişesini taşır. Halkın bu konudaki endişeleri, değişimi talep edenler tarafından boş inanç olarak değerlendirilir.¹¹⁷

1925 sonrası monolitik siyasi sistem, liderlik içerisinde çekişen düşüncelerin özgürce ve açıkça konuşulup tartışılmasına biraz, halkın sosyal rahatsızlıklarını ifadelendirmesine hiç imkan vermez. Partinin bölgesel ve yerel temsilcilerinin despotik tutumları, bunlara ilaveten kayırmacılık, yolsuzluk, kişisel özgürlük mahrumiyeti ve yönetimin reform girişimleri, güçlü bir öfke oluşturur.¹¹⁸ 1926 ilkbaharında Doktor Enver adlı kişi yapılan ihtilalin halka yönelmediğini ve halkın devrimler karşısındaki durumunu “Süratle peşpeşe gelen devrimler karşısında halkın başı dönüyor, şaşkın”, diye ifade eder. 1922’den beri, halkın devamlı bir depreme maruz kaldığını belirten Gentizon, “bütün bir halk deri değiştirdi, hatta Onun derisi değiştirildi”, diye yazar.¹¹⁹ Mart 1925’te Takriri-i Sükûn Kanunu’nun ilanı ile başlayan süreç, otoriter tek parti yönetimi, daha açık bir ifadeyle diktatörlüktür. Gerek bu kanun gerekse de bu kanun gereğince kurulan mahkemeler, 1925-26 yıllarında bütün muhalefeti susturmada kullanılır. 1930 yılında itaatkâr bir muhalefet partisi deneyimi dışarıda bırakılırsa, II. Dünya savaşı sonrasına kadar Türkiye’de hiçbir yasal muhalefet, aktif hâle gelemez. Bu kanun gereğince yaklaşık 7500 kişi tutuklanır ve 600 kişi idam edilir.¹²⁰ İstiklal mahkemeleri ilgilendikleri alan ve sahip oldukları güç bakımından Rus Cheka veya halk güvenliğini sağlayan Fransız komisyonuna benzer. Bir çeşit politik engizisyonudur. Hıyanet-i vataniye yasalarına karşı gelmek suçlamasıyla yargılamalar yapılır, ülkedeki muhalif güçleri yok etmede bu mahkemeler kullanılır.¹²¹

Yapılacak reformlarla halkın geleneksel yapılardan özgürleştirilmesi hedeflenir. Latin alfabesinin kabulü, devrimin en büyük başarısı addedilir. Toplumumuzda bugünkü nesiller, uzmanlar dışında baba ve dedelerinin yazıların okuyup anlamaktan acizdir. Kütüphaneler ve müzeler âdeta yerel kültürel teşkilatlar değil, başka milletlere ait gibidir. Dünya üzerinde devrim geçiren ülkeler de dahil babalarının dedelerinin mirasından mahrum tek millet, modern Türklerdir.¹²² Türkçeyi iyi yazabilmek ve yazılanı okuyabilmek için öğrenilmesi uzun seneleri gerektiren kâidelerle meşgul olma zorunluluğu

115 Sami N. Özerdim, *Yazı Devriminin Öyküsü*, (Ankara:Türk Dil Kurumu Yay., 1978), 5.

116 B.Zahide Kaçar, “Çepnilerde Din”, M.Ü. İlahiyat Fak., Felsefe ve Din Bilimleri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) (İstanbul 2010), 78.

117 Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi*, 28.

118 Zürcher, *Turkey A Modern History*:185-6. Zürcher, “Kemalist Cumhuriyet’le Kurumların İnşası:Halk Fırkasının Rolü”, 97.

119 Jevakhoff, *Batının Yolu*, 263.

120 Zürcher, *Turkey A Modern History*: 180-184; Pekdemir, *Diktatörlük*, 179.

121 Toynbee-Kenneth, *İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni*, 164. Şeyh Said isyanı sonrasında, Takrir-i Sükun Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri,muhalefeti ortadan kaldırmada yaygın birer araç vazifesi görür. Findley,*Modern Türkiye Tarihi; İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, 251.

122 E.İhsanoğlu,“Modern Türkiye ve Osmanlı Mirası”, (41-58), *Doğu-Batı Düşünce Dergisi,-Modernliğin Gölgesinde Gelenek*, 2. bsk,Y.7,S.25, (2003-4), 55.

nedeniyle yazma ve okumanın belirli bir sınıfın imtiyazı haline geldiği, Arap harflerinin Türk matbaacılığının ilerlemesini engellediği ve telgraf gibi medenî araçların kullanımında halka boş yere masraf ve zorluklar yüklemesi nedeniyle bu harflerin değiştirilmesi gerekli görülür. Dinî duygularla benimsenen Arap yazısıyla, Türkçe'nin yeterince ifade edilemediği, konuşulduğu halde yazılamayan bir dil ve yazıldığı gibi okunamayan, bir yazı biçimi olduğu, bu yazının Türkçe'yi yeterince ifade etmeyip öğrenme güçlüğü, halkı cahil duruma düşürdüğü öne sürülür. Ulusu kısa sürede okur-yazar duruma getirip cehaletin karanlığından, Türk dilini yabancı dillerin etkisinden kurtarıp kendi güzelliğine ve köklü yapısına kavuşturmak, devrimin amacı olarak belirtilir.¹²³ Değişimin amacı, pratik ve pedagojik olmaktan ziyade toplumsal ve kültürelidir. Halk yeni harfleri kabule zorlanırken, geleceğe bir kapı açılıp geçmişe bir kapı kapanır. Geçmişle ve Doğu'yla ilişkin kesin kesilmesi, Türkiye'nin nihâi olarak modern batı uygarlığı içine alınması için artık yol açıktır.¹²⁴ Yazı devrimi, kültürel dönüşümün amiral gemisi olarak düşünülür. Yeni alfabenin kabulü için beş ya da on beş yıl beklenmez. Çünkü yeni alfabenin ertelenmesi, Osmanlı dönemini uzaklaştıracak zamanı kaybetmek anlamına gelir. Dinî etkiyi sona erdirmek, okuması ve yazması için halka bir anahtar vermek, Türk düşüncesini Avrupa'ya yaklaştırmak, yeni millî tepkiler yaratmak, dil devrimini yapmaya imkân sağlamak için üç ayda gerçekleşmesi gerekir.¹²⁵ İsmet Paşa'ya göre bu girişim, milletin fikrî ve manevî yaşayışına tesir edecek esaslı bir ıslahattır. Konya milletvekili Refik Koraltay'a göre de bu değişimle millet, nurlu bir âleme götürülmektedir. Diğer milletvekili M.Emin Yurdakul'a göre millî rûhu kalp ve vicdanında duyan millet, Türk olmayan her şeyi atma kararını gerçekleştirmektedir.¹²⁶ Harf devrimi asırlardır demir çerçeve içinde tutulan kafaların kurtuluşu adına gerçekleştirilir.¹²⁷ İsviçre gazetesinde "mûcizekar eser"¹²⁸ olarak addedilmesi manidardır. Yakup Kadri ise 14 Eylül 1928 günü Hâkimiyeti Milliye gazetesinde maziyle son köprünün kaldırıldığını, bu alfabenin, şapkalı hafızların, şapkalı fakihlerin, divanperestlerin, gazelhanların hükümranlığını kesinlikle sona erdirdiğini ancak toplumsal manzûmede değişmiş olan şeyin yalnız kıyafete ait birkaç teferruat olduğunu ifade eder. Ona göre Arap harfleri bizi "muttasıl mazinin bediîne doğru çeken bir paslı zincirdi". Aklımız ve mantığımızla garb medeniyetine doğru atılırken hamlelerimizi ağırlaştırıcı ve her iki adımda bir başımızın gayri ihtiyârî arkaya çevrilmesine sebep, bu yazıydı. Türk milletinin asırlardan beri bu afyonla uyuşmuş ruhu, yeni bir sabah aydınlığında uyandığında altında asırlarca mübtelası olduğu şeyin tatmin edici vasıtalarını bulamayınca mecbûri bir imsak devresine gireceğini, bununla da yeni bir doğuşa başlangıç oluşturacağını ifade eder.¹²⁹ Kendi kültürüyle bağlarını kaybetme pahasına batı uygarlığından bütünüyle yararlanma yoluna gidilir.¹³⁰ Dil ve tarih düşünürleri, böyle bir devrimin yapılamayacağını, milyonlarca eski yapıtın birden bire değerini yitireceğini ifade ederek olanaksız bir işe girişildiğini

123 Kazım Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi TBMM-3.Dönem 1927-1931*, c.1, (Ankara: TBMM Vakfı Yay.,try.): 105-112.

124 Lewis, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, 277-8.

125 Jevakhoff, *Batının Yolu*, 285.

126 Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi*, 114-5.

127 Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi*, 64.

128 Hakimiyeti Milliye 1.9.1928 Akt. Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi*, 159.

129 Hakimiyeti Milliye 14.9.1928 Akt. Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi*, 167-8.

130 Kişi, *Atatürk'ün Din ve Laiklik Anlayışı*, 8.

belirterek karşı çıkmalarına rağmen¹³¹ Arap alfabesi terk edilerek Latin alfabesi kabul edilir. Böylece Arap tâbir ve ıstılahlar bütünüyle terk edilerek tüm âdet ve sembollerıyla İslâm milleti olmaktan çıkılır, Hristiyan milletleri arasına dâhil olunur.¹³² Yazı ve dil değişikliği dolayısıyla yeni neslin eski eserleri okuma imkânından mahrum bırakılması, durumu daha da ağırlaştırır, dinî ve millî kültürün sükûtunu hazırlar.¹³³ Meriç'e göre harf devrimi kütüphanelerimizi dilsizleştirmiş, şuura çelik bir korse giydirilmiştir.¹³⁴ Genç nesiller, yüzyıllardır birikip gelen kültür mirasının dışına atılmıştır. Bir ülkede okuma yazma bilmeyenlerin çokluğunu veya azlığını alfabeyle bağlamak inandırıcı değildir. Latin harfleri alındıktan sonra da okuma-yazma bilmeyenler büyük bir oran oluşturmaya devam etmiştir. Sorunun çözümü alfabeyle değil, doğrudan eğitim politikasıyla ilgilidir. Aksi olsaydı dünyanın en karmaşık alfabelerinden birine sahip japonların okur-yazarlık sıralamasında sonlarda yer almaları gerekirdi. Üstelik hayatı boyunca hemen hiç ya da pek az okuyan kişinin belirli yaşlarda okuma-yazma öğrenmesi de sanıldığı kadar önemli de değildir.¹³⁵

Cumhuriyet rejiminin sekülerliği, sekülerleşmenin sosyal ve günlük hayatı kuşatan radikal uygulayımında alfabenin değişiminde Herveu Leger'in gelenek zincirinin kopukluğunu ve zaman algısının değişimini gerçekleştirir. İhyâ ve tecceddüd hamlelerinin ser-taçı olarak değerlendirilen bu değişim, Batı medeniyet zümresi içine girmeye azmedildiğine göre onun siyasî, içtimâî, iktisadî, hukûkî, ilmî, fennî, bedî bütün cihazlarını benimsemek, bu cihazın amelî istinatgâhı olan yazıyı da süratle alıp tatbik etmek zorunlu görülür.¹³⁶ Fransız gazeteci bu girişimle artık Türkiye'nin Doğu'ya aidiyetinin sona erdiğini belirterek bu toplumda artık maddiyetperest bir medeniyetle buluşulduğunu ifade eder. Falih Rıfkı da artık Türkiye'nin konumunun Doğu değil, batı olduğunda hem fikirdir.¹³⁷ Arap alfabesinin terk edilip yerine Latin alfabesinin kabul edilmesiyle ilgili çalışmaların devam ettiği süreçte haftalık siyasî mizah dergisi Akbaba'da yayınlanan karikatür konuyla ilgili perspektifleri yansıtır. Latin harflerinden oluşturulan kişi, Arap harflerinden oluşturulan kişiyi tekmelemekte ve alt kısımda "Haydi sen de saltanat harabesine!..." ifadeleriyle saltanatla bağlantılanarak harabelere dâhil edilir. Schick, kişinin yüzündeki gölgelemeyi, utanç ifadesinden ziyade Arap alfabesinin ırkçılığına yapılan gönderme olarak değerlendirir.¹³⁸ Başka bir karikatürde, Arap harfleriyle Latin harfleri arasındaki fark deveyle otomobil arasındaki farkla ifade edilir. Deve, Arabistan'ın çöllerinden gelen iptidâiliğin, geriliğin, batâetin remzi, otomobil ilerlemenin, medeniyetin, hızın. Deve, "ağır, battal ve mütevekkil yürüyüşüyle" senelerce sahrada dolandırmış ama medeniyet havzasına varamamıştır. Artık batı medeniyet aygıtı otomobil, çölleri süratle engelleri kolayca aşıp hedeflenen doruğa ulaştıracaktır.

131 Vecihe Hatipoğlu, "Atatürk ve Bilim", Yusuf Çotuksöken, *Atatürk Antolojisi*, (189-193), gen.3.bsk. (İstanbul: İnkılap Yay., 1999), 189.

132 Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi*, 65.

133 Turan, *Türkiye'de Manevî Buhran*: 84-5.

134 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, (İstanbul:İletişim Yay., 2007), 229.

135 Fikret Başkaya, *Batılılaşma, Çağdaşlaşma, Kalkınma, Paradigmanın İflası*, (İstanbul: Doz Yay., 1991): 99-100.

136 Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi*, 129 .

137 Hakimiyeti Milliye (31.7.1928). Akt. Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi*, 132 .

138 Schick, *Bedeni, Toplum, Kainatı Yazmak*: 46-47; Cüneyd Emiroğlu, *İslâm Yazısına Dair*, (İstanbul: Sebil Yay.,1977), 21.

Devenin hac ibadetini yerine getirmek isteyenleri Kabe'ye götürdüğü gibi otomobil de ilerleme ve kalkınmayı arzulayan milleti “Medeniyet Kabe”sine ulaştıracaktır. ¹³⁹

Cumhuriyet yöneticileri, İslâm sonrası Türk devletlerinde unutilan Türk ulusu vurgusunu canlandırma idealini, milliyetçilik prensibi altında gerçekleştirmeye çalışır. Tarihe bütüncül bir perspektiften yaklaşır uygar dünyaya ait birtakım değerler, Türk tarihinden bulup çıkartılır. Türklerin aslen Orta Asya'da yaşamış kuraklık ve kıtlık nedeniyle Çin, Avrupa ve Yakındoğu gibi bölgelere göç etmiş, dünyanın yüksek uygarlıklarını oluşturmuş olduğunu iddia eden 1932 Türk Tarih Tezi, Türklere “Kendi geçmişleri ve ulusal kimlikleri için Osmanlı döneminden bağımsız bir övünç duygusu” vermeyi amaçlar. Tarih Tezi, yeni bir ulusal kimlik ve güçlü bir ulusal birlik kurmada araç olarak kullanılır.¹⁴⁰ Kendine özgü zihni yapıyı inşa eden kültür, kimliği de belirleyicidir.¹⁴¹ Modernitede kimlik verili bir şey değil, projedir. Kimliğin seçici karakteri, ulus girişiminde kendi geleneklerini seçmesine imkân tanır. Siyasal olarak hangileriyle devam edip hangilerini terk edeceğini ayırt edebilmeyi, hangi değerlerle yükleneceğini mümkün kılar.¹⁴² Orta Asya'daki Türk tarihine yapılan vurgu, Türk'ün Avrupalılar ve Araplar gibi geçmişte bir medeniyete sahip olduğunu gösterir. Cumhuriyet rejimi, “Türk'ün unutilmuş ya da unutulmak istenmiş hatta inkâr edilmiş ‘medenî hasletlerini’ ortaya çıkarmak için...batılı bir vasıtaadır.”¹⁴³ “Cumhuriyet döneminin kültürel batılaşma söylemi, esas batılı biziz iddiasındadır.” Bu söylem, Türklere batılı özelliklerini unutturan olarak müslümanlıkla birlikte gelen Arap ve Fars etkilerini görür. Türk kültürünün batı kültürüyle uyumlu olduğunu hatta demokrasi ve feminizmin ilk defa Türklere görüldüğünün kabûlü, uygarlık yolunda ileriye değil, Altın çağ olarak geçmişe bakışa çağrı yapılır. Orta Asya'daki hatırlatma milliyetçiliği de pekiştirmeye vesile olur.¹⁴⁴ Aslında Tarih teziyle başvuru milliyetçilikle, batıyı hayranlıkla taklit eden politikalar çelişir. Fakat Türk mirasını İslâm Uygarlığından ayrı vurgulama, İslâm Uygarlığı'nın unsurlarının batı uygarlığıyla değiştirilmesini de kolaylaştırdığı gibi genç nesle üstünlük duygusuna yaklaşan, güçlü bir ulusal kimlik ve övünç duygusu aşılama sûretiyle Avrupa'yı izleme ihtiyacını psikolojik olarak dengeler.¹⁴⁵

Kemalist tarih yazımının, otantik hayaliyle İslâmiyet öncesi, Türk unsurlarına yaptığı gönderme batılaşmayı meşrûlaştırma çabasıdır. 1931'de kurulan Türk Tarih Tetkik Cemiyetinin ileri sürdüğü teze göre, Türkler, iklim koşullarıyla Orta Asya'dan ayrılmış ve medeniyetlerini dünyanın her karışına taşımışlardır. Türk Dil Kurumu da aynı doğrultuda dünya üzerindeki bütün dillerin Orta Asya Türkçesinden doğduğunu savunur. Üstelik bu tezler müfredatın ve ders kitaplarının demirbaşı kılınır.¹⁴⁶ Osmanlı'nın başına gelen kültürel yenilgiden sıyrılabilmeyi yegâne yolu, batının üstün

139 Schick, *Kainatı Yazmak*:46-47; Emiroğlu, *İslâm Yazısına Dair*, 46.

140 Zürcher, *Turkey A Modern History*, 199 .

141 Yümn Sezen, *Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, (İstanbul: M.Ü. İFAV Yay., 1997): 120-121.

142 Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik Üçüncü Dünya Gerçeği*, çev.Neşe N. Domaniç,(İstanbul:Sarmal Yay.1995), 226.

143 T.Zafer Tunaya,*Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul: Yedigün Matbaası:1960), 116.

144 Deren, “Kültürel Batılılaşma”, 383.

145 Zürcher, *Turkey A Modern History*: 199-200.

146 Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*,2.bsk.(İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. 1998): 39-53; Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, (Ankara: Dost Yay., 1988): 155-9.

kültürüne adapteyle Türklüğün yeniden ortaya çıkarılmasında görülür.¹⁴⁷ Bu değişim, şanlı Osmanlı geçmişinden ziyade Orta Asya kökenlerinin öne çıkarılması, anlamına gelir.¹⁴⁸ Geçmişî Türkleştirmeye çalışan cumhuriyetçi ideolojilerin heyecanına rağmen Türk Cumhuriyeti, saf Türk ırkı fikri üzerine kurulmuş ilk Türk devletidir.¹⁴⁹

Kültürden radikal kopuş, büyük bir boşluk oluşturur, bu boşluğun nasıl doldurulacağı da sorunsaldır. Bir kültürün bütünüyle geri olması imkan dahilinde olmasa da ideoloji üreticileri, Türk kültürünün Arap Fars karmasıyla baskı altında tutulduğu iddasında bundan radikal kopuşu ileri bir adım sapsalar da hiçbir kültür, bütünüyle geri olamaz. Geçmişte yaşanan olumlu unsurların korunması ve seçici bir elemeye arzulan ve mümkün olan arasında bir denge oluşturulması zorunluluktur. Zira ne geçmiş bütünüyle olumsuzdur ne de özenilen kültür tamamıyla saf ve temizdir. Türk Tarih Tezlerinin, Atatürkçü söylemi meşrûlaştırıcı bir araç olmanın ötesinde, her şeyini kaybetmiş bir halkın tutunabileceği bir dal olması umulur. Başkaya'nın dediği gibi "Osmanlı kültüründen radikal bir kopuşla 'boşalan yerin' nasıl doldurulacağı sorusuna inandırıcı cevap" verilemediği gibi kendine dönmek, benliğe dönmek iddiasında 'Güneş-Dil Teorisi' 'Tarih Tezi' üretmekle de boşluk doldurulamaz. İslâm kültüründen radikal kopuşun 'milliyetçilik' addedilip emperyalist kültürün kucağına atıldığında oluşan boşluğu, batı burjuva kültürü doldurur.¹⁵⁰ Fenn dinin marjinal kılınma çabasında diğer kültürel değerlerin de marjinalleştirildiğinin göz ardı edilmemesini belirtir.¹⁵¹

Halkı Arapça'nın eski zihniyete bağlayan etkisinden kurtarma adına ibadet dilinin Türkçeleştirilmesine gidilir.¹⁵²1923'de Gökalp'in "Dinî Türkçülük" tezi, 1928'de İ.Hakkı Baltacıoğlu'nun "İslâm'ın Türkçeleştirilmesi", 1932'de Reşit Galip'in "Millî Müslümanlık" adlı projeleri, dinde reform adına ortaya koyulur. 1932'de üzerinde uzlaşılan plan gereği Müslümanlık bir Türk dini olarak ispat edilmeye, ibadet insanla Allah arasında bir kalp bağlılığıyla hayata geçirilmeye çabalanır. Kalp dili, anadil olması nedeniyle duaların anadil yapılması inancı oluşturularak üzerinde ittifak sağlandığında duaların Türkçeleştirilmesine yönelik iş bölümüne gidilecektir.¹⁵³ 1932'de dil devriminin bir parçası olarak ezan ve kâmetin Arapça yerine Türkçe okunması zorunluluğu getirilir.¹⁵⁴ Dinde reform çabalarıyla, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi örtüsü altında İslâmiyet'in Türkçeleştirilmesi hedeflenir. Bu girişimde batının liberal düşüncelerini İslâm'ın ilkelerine uygunmuş gibi gösterme, din devlet işleyişine yeni bir içerik kazandırma hedeflenir. Bu doğrultuda ilk girişim, 1926 yılı Ramazan'ında Göztepe Camiinde Türkçe namaz kıldırma uygulamasıyla gerçekleştirilir. Olaya yönelik tepkilerle uygulamadan vazgeçilse de 1928'de Dinî İslah Beyannamesi'nde ibadetlerin Türkçeleştirilmesi ve yeniden düzenlenmesi gündeme taşınır. Baltacıoğlu, dinde ıslah etkinliklerine

147 Başkaya, *Paradigmanın İflası* : 99-100.

148 Şerif Mardin, "Adlarla Oyunlar", *Kültür Fragmanları*, D. Kandiyoti&A. Saktanber, (İstanbul:Metis Yay., 2003) 127. Ulus, "insanları ne oldukları temelinde değil, onların geçmişte ne olduklarına ilişkin sahip oldukları hatıranın temelinde bir araya getirir. Bir ulusun tarihsel tanımından başka tanımı yoktur; ulus, ortak bir tarihin mekânıdır." Jean-Marie Guehenno, *Demokrasinin Sonu*, çev.M.Emin Özcan,(Ankara:Dost Yay.,1998), 16.

149 Nicole& Pope, *Modern Türkiye'nin Kısa Tarihi*,24.

150 Başkaya, *Paradigmanın İflası*: 99-100.

151 Fenn, "Toward a Theory of Secularization": 64-65.

152 Bilgin, *Türkiye'de Din ve Laiklik*, 44.

153 Ayhan Yıldırım, "Türkçe Ezan mı Yoksa İslamiyet'in Türkçeleştirilmesi mi", Ed.A.Yıldırım, *Ezanın Yasaklı Yılları Yarının Ezanları*, (İstanbul: Özge Yay., 2010), 21.

154 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması(1923-1931)*, (İstanbul:Yurt Yay., 1981), 308.

imkân sağlanması yolunda bazı ayetlerin Kur'an'dan çıkarılmasını da önerir. Camiye kiliselere olduğu gibi ayakkabıyla girilmesi, camilere sıraların konması ve müzik eşliğinde ibadet edilmesi öngörülür. Ayrıca siyasî iktidar Türkçe hutbeler hazırlar.¹⁵⁵ Sünnet, pratik hayattaki somut ve biçimsel uygulamalar ve dinde belirleyici konumu, İslâm'ın evrensel karakterinin Arap hukuksal, kültürel ve ahlâkî yargılarının rengine bürünüp Arap egemenliğine girmesi addedilerek reddiyelere girilir. Arap olmayanın Arapça öğrenmek zorunda kalmadan kendi dilinde Kur'an okuma ve ibadet etme hakkından bahsedilir.¹⁵⁶ Sommerville, dilde sekülerleşmesinin çok boyutluluğuna vurguyla İngiltere'de dilde sekülerleşmenin anadilde ibadetle başlatılıp sürdürüldüğünü belirtir. Anadilde ibadetten beklenen geleneksel din algılamalarının yıkılmasıdır.¹⁵⁷

5 Şubat 1937 tarihinde Anayasanın 2. maddesi yeniden yazılır. Türk devletinin laikliği vurgulanır. Kur'an tercüme edilerek ezan da Türkçeleştirmek suretiyle dinin bir cemiyet müessesesi olarak korunduğu ileri sürülür.¹⁵⁸ Türkiye'de yeni rejimin politikası gereği, 1933-1947 arasında din eğitimi yasaklanır ve bazı konjunktürel inkılaplar yürürlüğe konulur. 1933'de Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, öğrenci yetersizliği sebebiyle öğretime kapatılır.¹⁵⁹1930'larda muhtarlara zimmetle Nutuk gönderilir ve köylerde okunması için baskı yapılır.¹⁶⁰ Kütahya Sulh Ceza Mahkemesi tarafından 6.4.1948 tarihinde 43 esas ve 258 nolu karar gereğince Arapça ezan okumaktan tevkif edilen iki kişi için gerekçe "Dinî ve ilâhî sıcaklığını ve heyecanını ruhların ve vicdanların duymasına imkân olmayan Arapça dili ile ezan okumaları" gösterilir. Camilerde, minarelerde ezan okuyanlar üç ay zindanlara atılır.¹⁶¹ Diyarbakır'da medrese kökenli imamlar, o dönemde imamların sürekli askerî takibat nedeniyle eğitim-öğretimi mağaralarda yapmak zorunda kaldıklarını, bir köy kâtibinin bile köylere gelip Arapça okunan ezana karıştığını söyler.¹⁶² Arap alfabesinin öğretimi suç sayılır ve siyasî partilerin dinî faaliyet ve dinî propaganda yapması yasaklanır.¹⁶³ Kayseri'nin Sakaltutan köyünde 1950'de yapılan araştırmada köylülerin çoğunluğunun reformlara "kayıtsız" veya "etkisizlik" içinde hasım olduğu belirtilir. 1950 öncesine ilişkin genel kanaat, "Devlet aygıtlarının son derece güçlü, tekil ve ceberût" olduğu yönündedir. Yine Kemer köyündeki yaşlı kadın, tek parti dönemindeki dine ve dindara yönelik tutumunu şöyle anlatır:

(Devlet bize) hiç de bakmadı. Bir de yol işleme çıktı. Beş çocuğu olan yoldan kurtulurdu, beş çocuğu olmayan sırtında ekmek alırdı, 10-15 gün karda-kışta yol işlerlerdi. Köylere yol yaparlardı.....Okuduğumuz elif, be, te, se, cim, ha, hı... bunu okurduk. Onu da aldılar elimizden. Hocaların kitabını da yaktılar, hocaları da astılar. Allah etmeye, hoca da bulunmuyordu. Ezan da kalktı, Muhammediye de kalktı. Tanrı uludur, Tanrı uludur. O ezan böyle geldi...¹⁶⁴

155 Yıldırım, "Türkçe Ezan mı": 11-12; Abdülhamid Yener: "Ezanın Aslına Çevrilmesi ve Basındaki Yankıları", *Köprü Dergisi*, S. 66, (1999), 35.

156 Rıza Algül, *Dinler ve Devrimler*, (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2002), 110.

157 Sommerville, "Stark Age of Faith Argument and the Secularization of Things: A Commentary": 362-364.

158 Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi*, 64.

159 Bkz., Şaban Sistemözlükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.,1995): 21-24,96.

160 Suavi Aydın, "Amacımız Devletin Bekası", *Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar*, 3. bsk, (Tesev Yay., İstanbul: 2009), 44.

161 Eşref Edip, "İbadetlere Kanun Müdahale Edebilir mi?" *Sebilürreşad*, c.1, S.4, (Haziran 1948), 60.

162 Aydın, "Amacımız Devletin Bekası", 44.

163 Dokupil, *The Separation of Mosque and State*: 667-69.

164 Aydın, "Amacımız Devletin Bekası",40 ; Findley, *Modern Türkiye Tarihi*, 266.

Cumhuriyet idaresiyle yurttaş oluşturma teşebbüsü, bu yurttaşa dair yukarıdan belirlenen standartlar, en uç noktalara taşınır. Yurttaş üzerinde yaratılan baskı algısı, bitişik bir korku yayılmasını kolaylaştırır. Tek parti döneminde devlet korkusu, en açık biçimde zihinlere kazınır. Bu dönem, genel zihniyet dünyasında Millî Mücadele'nin birleştirici unsuru algılanan İslâm'ın tahribâtı olarak yer eder.¹⁶⁵ 1930'lu yıllar sebep ve tezâhürü farklı olsa da İslâm, hem ülkemizde hem de dünya genelinde ilk zuhur yıllarındaki sıkışıklığa benzer sıkışıklık yaşar. Öyle ki bu ortamda şartların gerektirdiği nitelik ve kâbiliyet sahibi olmayan bir kişi entelektüel alanda İslâm ve iman davasını va'z edecek olsa basın, üniversite, aydın ve gençlik kesimlerinde sesini duyurması imkânsız olması bir yana, aydın kesim ona bir meczup, bir çılgın gözüyle bakardı, diyerek koşulların vahâmeti ortaya koyulur.¹⁶⁶ 1928-1938 arası süreç, aslî değişiklikleri tamamlayıcı, diğer sahalara genişletici, birey ve toplum hayatında bu değişiklikleri kökleştiren yasamalar, girişimler ve kuruluşlar dönemi olur.¹⁶⁷ 1920 ve 1930'ların kısıtlayıcı yasaları, sekülerleşme için bir tehdit oluşturan İslâmî kesimi engellemeyi amaçlar.¹⁶⁸ 1930'ların ve 1940'ların Kemalist kuramcılarını Türkçeleştirmeyi daha da ileri götürmeye yönelen düşünce Modern Türkiye'nin Arapça'ya, geniş anlamda İslâm kültürüne bağlılığını kesme ve millî bir benlik oluşturma tarzında çifte hedeflerdir."1930'ların ve 1940'ların Kemalist kuramcıları, Modern Türkiye'nin Arapça'yla ve İslâm kültürüyle bağıni koparmak ve millî bir benlik yaratmak gibi çifte hedefle Türkçeleştirmeyi daha da ileri götüren düşünceye yönelir.¹⁶⁹ Serbest fırka deneyiminin ortaya çıkardığı iktidar yönetimine yönelik muhalefet, İttihat ve Terakkî döneminden itibaren varlığını devam ettiren bağımsız toplumsal ve kültürel örgütlerin yasaklanıp ülkenin kültürel ve düşünsel hayatının bütünüyle denetim altına alınmasına yol açar.¹⁷⁰ Modern elitlerin ve bürokratların elinde siyasî yönetim, total, tavizsiz, zoraki bir kuruma dönüşür. Değişim ve dönüşüm kimlik üzerinden yürütülünce, ötekileştirilenlerin değişim ve dönüşüm talepleri de kimlik arayışında gerçekleşir.

1930'lu yıllarda Matbûat Umum Müdürlüğü, bir tamimle basında dinî yayınları yasaklar hatta geleneksel Türk müziği bile devlet radyolarında yayından kaldırılır.¹⁷¹ 1926'da batı takvim ve saatinin 1928'de batı rakamlarının ve 1931'de ağırlık ve uzunluk ölçümlerinin kabulü pek fazla dine yönelik kabul edilmese de simgesel karakterinde Türkiye'ye batılı görüntü vermekle kalmaz, batı dünyasıyla iletişimi de son derece kolaylaştırır. Gerçekte bunlar İslâm dünyasıyla bağlantıları kesmeye yönelik tedbirlerdir.¹⁷² 1935'te ekonomik nedenler gerekçe gösterilerek hafta tatili cuma yerine pazara alınır. Radyoda Kur'an ve mevlüd okunması, dinî ve ahlâkî konuşmaların yapılması, laikliğe aykırı ve geriliğin alâmeti addedilince Turan, yahudilerin cumartesi, hristiyanların pazar ve diğer mukaddes günlerde radyoyu vaaz ve dinî konferanslara tahsis ettikleri hatta bazı memleketlerde sözkonusu günlerde eğlence yerlerinin kapatıldığına dikkat çekerek Türkiye'de, milletin parasıyla kurulan radyonun cuma, bayram günleri ve mübarek gecelerde dinî hizmetlere ayrılmasının laikliğin de gereği

165 Aydın, "Amacımız Devletin Bekası": 38-39 .

166 Erdem Bayazit, "Üstad, Necip Fazıl'a Rahmet" , *Mavera Özel Sayı*, S.80.81.82, (Tem./Ağus./Eyl., 1983), 49.

167 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 521.

168 Dokupil, *The Separation of Mosque and State*: 667-69 .

169 Mardin, "Adlarla Oyunlar", 137.

170 Zürcher, *Turkey A Modern History*, 187.

171 Bayazit, "Üstad, Necip Fazıl'a Rahmet", 48.

172 Zürcher, *Turkey A Modern History*: 195-6 .

olduğunu, yahudilerin cumartesi hristiyanların pazar gününe bağlı kaldıkları gibi müslümanların da hafta tatilinin eskisi gibi pazardan cumaya nakledilmesinin gerekliliğini bildirir.¹⁷³

Rejimin ideolojik aygıtları kullanarak halka topyekun biçimlendirme projesini işlettiği 1924-1948 dönemi, rejime ve devlete yönelik pekişmiş bir imanın oluşturulmasında sön derece önemlidir.¹⁷⁴ Çok partili sisteme girme teşebbüslerinin olumsuz sonuçlanması akabinde halkın henüz anayasal ve demokratik rejim için hazır olmadığından hareket edilmesi, Cumhuriyet'in kurucularını halkı hazırlamaya sevk eder. Devlet işlerini on-onbeş yıl onlar üstlenecek, siyasi partilerin kurulmasına bundan sonra izin verilecekti. O zamana kadar tarımla, ticaretle ve sanayiyle yetinilecek, halkın fikirlerini başka taraflara çekmek için siyasetin tehlikeli oyunundan ziyade, kendilerini daha fazla bedenî zevklere vermelerine imkân tanınacaktı.¹⁷⁵

1940'ların yönetim tarzı, aynı dönemde Güneydoğu Avrupa'nın neredeyse bütününde ortaya çıkan otoriter yönetim tarzlarına benzemekle birlikte kültürel ve dinî açıdan muhafazakâr olmayışı ve muhafazakâr tarz dindar toplumda geniş kapsamlı bir kültürel devrime girişmiş olmasıyla farklıdır. İtalyan faşizmi, sanayi devriminin geleneksel toplumda yol açtığı karmaşıklığı ve sosyalist hareketin orta sınıfa yönelttiği tehdide tepkiyle gerçek bir halk hareketi olarak vücut bulsa da Türkiye'deki Jön Türk rejimleri, ilgisiz bir topluma kendi siyasalarını yukarıdan zorla dayatır. Otoriter ve totaliter devlet, reformlarla, ülkenin çehresini tam anlamıyla değiştirir. Batılı olmayan müslüman bir ülkenin geçmişinin bir kenara atılıp batı'ya katılma çabası, batı'da büyük bir etki yapar, tamamıyla yeni, modern ve farklı bir Türkiye'nin ortaya çıktığı düşünülür. Dinin dışavurumunu en azından kentlerde engelleyen yönetim, geleneksel din karşısında aynı başarıyı yakalayamaz. Yönetimin otoriter tutumu, Halk İslâmı'nı bastırma girişimi, İslâm'ın muhalif gücün ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Chaves'in dikkat çektiği gibi bir tarafta dinin toplumsal hayattaki etkinliğini ortadan kaldırma çabaları, diğer tarafta bu çabalara yönelik dinin toplumsal varlığını devam ettirmeye çalışan aktörlerin varlığı yani sosyal ve siyasal çatışma, sekülerleşmede aslı etken oluşturur.¹⁷⁶ Halk dinine yönelik sert tutum, halkla yönetim arasındaki bağların kesilmesiyle neticelenir. 1930'larda İslâm'ı millileştirmek ve yenileştirmek için hükümet girişimi, reformcu seçkinlerin küçük bir bölümüyle sınırlı kalır.¹⁷⁷ Din-toplum ilişkilerinin karmaşık tabiatı üzerinde odaklanan Leaman,¹⁷⁸ sekülerleşme ve modernleşmenin etkilerinin sınırlı kalmasını dinlerin kendilerini yeni durum ve şartlara uyum sağlayacak biçimde yeniden tanımlamalarına dayandırır.

Berkes'e göre, toplum din ilişkisinin, dinlerin öğretisi yapısı, örgütlenme şekilleri ve din aydınlanmasının mutlak anlamda anlaşılması nedeniyle "Toplum din reformuyla kalkınır" gibi esassız bir teze, İslâmiyet'te reform ve aydınlanma hakkında abuk sabuk fikirler ve eylemlere başvurulması,

173 Turan, *Türkiye'de Manevî Buhran*, 87.

174 Aydın, "Amacımız Devletin Bekası", 44.

175 Jevakhoff, *Kemal Atatürk Batının Yolu*, 255.

176 Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority", 757.

177 Zürcher, *Turkey A Modern History*: 194, 200-1. Milli devletin teşekkülünde karşılaşılan asli engel Müslümanlıktı.

Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, (İstanbul:Timaş Yay.,2010), 145.

178 Oliver Leaman, "Religion in the 21st Century" <https://www.setav.org/en/religion-in-the-21st-century/> November 28, (Ankara. SETA Foundation, 2006)

İslâm tarihini ve İslâm düşüncesini bilmemekten ileri gelir. Bu işin en iyi çözümü, toplumun gidişine bırakılmakla varılacağı halde sayısız hata işlenir. “Futbol oynamak milliyetçiliktir”, “Türkçe ezan okumak, Türkçülüktür”, “Kur’an’ı Türkçeye çevirmek bizi aydınlatacaktır” türünden savlarla yapılan şeyler kimseyi karanlıktan aydınlığa çıkarmadığı gibi toplumu da ilerletip kalkındırmaz, halkı direnişe sevkeder.¹⁷⁹

Bir devrim mitolojisiyle ifadelendirilen Kemalizm, Türk milliyetçiliği paralelinde halkçılık ilkesini kullanarak modernleştirici seçkinci sınıfın misyonunu, halkın vekilleri sloganıyla meşrûlaştırır. Halkçılık aynı zamanda sınıf çatışması ve sınıf mücadelesi gibi kavramları etkisizleştirir ve oluşum halindeki burjuvazinin amaçlarına hizmet eder. Halkçılık, halkı sınıf farklılıklarına göre değil, iş bölümünün gereklerine göre çeşitli mesleklere bölünmüş bir topluluk olarak ele alır. Devlet, halkçılık ilkesi gereği sözde bölüşümcü bir düzen tesis eder. Bu çerçevede modernleşme süreci, sınıf çatışması yerine toplumsal düzen ve dayanışmayı güvence altına alma ve çıkarlar arasında uyum temin etme üzere kurgulanır. Sekülerlik ilkesiyle din bir vicdan meselesi haline getirilir ve devletin denetiminde din anlayışı yaygınlaştırılır.¹⁸⁰ Sekülerleşme, basit bir yapısal süreç değil, tarihsel aktörleri içerir.¹⁸¹ Berkes’e göre sekülerlik bizde din devlet ayrılığından ibaret değildir. Sekülerliğin toplumsal hayatın birçok alanında varlığından söz edilebilir. Sekülerlik aileden eğitime, ekonomiden hukuka, kıyafetten sanata insan hayatının bir çok vechesinde değişmez din kurallarından ayrılarak hayatın şekillendirilmesinde kullanılır.¹⁸² 1935–1945 parti devlet özdeşliğinde CHP parti örgütü, devletin temel aygıtı haline gelir. Kemalist programla özdeşleşen devlet seçkinlerinin iktidarı sorgulanmaz, toplumun belirli kesimleri hizaya getirilmeye çalışılır. Cumhuriyet döneminde devlet millet ayrışmasına ve hiyerarşisine dayalı zihniyetin inşasını üstlenen devlet seçkinleri, her türlü ideolojik ve öğretisel aygıtları, halkı kendi idealleri için ehlileştirme projesine yöneltir. Batı sekülerleşmesi, bizzat batının kendi tarihinin tarihsel, sosyal ve ekonomik koşullarının bir ürünüdür. Modernleşme projesi çerçevesinde bu zihniyet kalıbını yaratan ve besleyen tarihsel, toplumsal ve kültürel koşullar dikkate alınmadan farklı koşullara taşınır, sorun da bundan kaynaklanır. Kültürün bir toplum için en önemli özelliği, “Birleştirici ve uzlaştırıcı idealler çerçevesinde toplumu geleceğe taşıyacak vasıtaları sağlamasıdır.” Cumhuriyetin 1923-1950 arasındaki süreci içeren ilk dönemde batı Hristiyan dünyasında ortaya çıkan ve uzun bir tarihsel sürece yayılan sekülerleşme, modernleşme projesi olarak yukarıdan aşağıya bir dayatma şeklinde, modern kültürün düşünce vasıtalarıyla donanmış yerli aydınlar grubunun¹⁸³ yol göstericiliğinde Demerath’ın bir kültürel dönüşüm süreci, Gilpin, irreligious secularism adını verdiği süreç olarak yürütülür. Zorla kültürel değişim, egemen bir

179 Niyazi Berkes, “Devrimcilik ve Batıcılık”, Yusuf Çotuksöken, *Atatürk Antolojisi*, (131-144), gen.3.bsk, (İstanbul:İnkılap Yay., 1999), 135.

180 Ahmad, *Modern Türkiyenin Oluşumu*:1995):91-95; bkz. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*: 135-139.

181 Young- Cherry, “The Secularization of Confessional Protests: The Role of Religious Processes of Rationalization and Differentiation,” : 374-391.

182 Berkes’e göre sosyal hayatta yaşanan maddi devrimler, manevi uygarlığın kurallarıyla çatışmaktaydı. Sanayileşme, ticari gelişim, girişimci ve bireyci düşünce, akılcı devlet yönetimi nitelikleriyle Batı uygarlığını alabilmek devlet, siyaset, hukuk, ekonomi, eğitim, aile, görgü, kıyafet alanlarında dini kriterlere yer vermeyecek bir anlayışla harekete geçmeyi gerektiriyordu. Bkz. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*: 95-8.

183 Batılılaşma yolunda batı dışı ülkelerde Batı tarzı yüksek eğitim almış bilhassa sosyal bilimlerden insanların oluşturduğu sekülerleşen bir alt kültür mevcuttur. Kendi ülkelerinde aydınlanmacı düşüncenin bayraktarlığını yapan bu alt kültürdür. Berger, “Secularism in Retreat”, (3-12), 8; Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, 10.

grubun, tabii bir gruba kabul ettirdiği sosyo-kültürel ve ekonomik gelişmelerin tamamını içerir. Kendi kültürel norm ve değerlerine sahip halk arasında yerleştirilmeye çalışılan yeni bir ideoloji ya da inanç sistemi, toplumsal sistemin kültürel kısmı üzerinde yoğunlaşan zoraki bir kültürel değişim olduğundan¹⁸⁴ beklenen sonuçları da vermez.

Yapılan inkılâpların gayesi, halkı medenî bir toplum haline ulaştırmak şeklinde ifade edildiğinden bu gayeyi onaylamayan zihniyetler, milletin dimağını paslandırmaları, uyuşturmaları nedeniyle darmadağın edilmeyi gerektirir.¹⁸⁵ Ümmet halinden ulus devlet yapılanmasıyla millete dönüştürülen halk, her türlü farklılıklarını kuşatan ve onları birbirine bağlayan aslî bağın şeklen ve mahiyet itibariyle dönüşümünde etnik bağla bir arada tutulması beklenir. Oluşturulan milletin uluslararası mücadele sahasında hayat ve kuvvet sebebi, ilim ve vasıtanın ancak batı medeniyetinde bulunabileceğinin bir değişmez gerçek ilke kabul edilmesine bağlanır. Ayrıca değişim ve inkılâpların doğal gereği genel idare ve yasaların, dünyevî ihtiyaçlardan esinlenmiş ve ihtiyaca göre değişen ve gelişen dünyevî zihniyetin idaresine teslim etmesine bağlanır.¹⁸⁶ Kısaca sekülerlik, toplumsal hayatın farklı sahalarının “en üst kural ve değer ölçüleri sayılan din kavramlarından” arındırılmasıdır. Esasen Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen inkılâpların hedefi, siyasî-sosyal yapıyı dinin etkilerinden bağımsızlaştırmaktır. Bu nedenle sekülerlik ilkesinin benimsenmesi, İslâmi kesimce tedirginlikle karşılanır. Cumhuriyet projesi Kemalizm, kestirilebilir ve kontrol edilebilir bir toplum yaratma projesidir. Bu projenin hayata geçirilebilmesi için büyük ölçüde dinselleştirilmiş olduğu ileri sürülür. Öyle ki Kemalizm, munis din, iyi din, diyanet dini diye dinin tipolojisini yapar ve bu tipoloji dışında kalanlar mürteci din kategorisine dâhil edilir. Dolayısıyla laik dindar olabilmek, munis dine mensup olmayı gerektirir.¹⁸⁷ Dindarlık-laiklik ekseninde ikileme yönelik tedbirler, kurtla kuzunun beraber yaşayabileceği ortamda alınması gereken tedbirlerdir. Bu tedbirlerin ihmal edilmesi ve serbestliğin tanınması, altı ay gibi kısa bir sürede destek oranı % 80'lere varan Serbest Fırka deneyimine dönüşmeyle neticelenir.¹⁸⁸

Osmanlı'nın toprak yönetim sistemi, batıdaki feodal yapılanma tarzı gibi sermaye birikimi sağlayacak tarımsal artık değer oluşturma sürecine imkân tanımadığından bu süreçle güçlenen soylu bir sınıfın oluşmasına izin vermez.¹⁸⁹ Ancak Cumhuriyet'in çok partili sürecine kadarki döneminde

184 Muccihelli, *Zihniyetler*: 81-5. Baskı döneminde geleneksel değerlerin ve kimliklerin korunmasında ve yeniden üretilmesinde yegane hareket alanları olarak işlev gören aile, mahalle ve dini gruplardan oluşan üç sosyal kurumdan aile, din karşıtı bir yapılanmada kutsal profan ayırımında kutsal arenanın merkezi kılınır. Hatta Kemalist reformların halkı dini kimliklerini içselleştirme ve değer vermeye zorlayarak İslamlaştırdığına yer verilir. Yavuz, *Moderleşen Müslümanlar*: 84-6.

185 Unan, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*, 214.

186 *Cumhurbaşkanları, Başbakanlar ve Milli Eğitim Bakanlarının Milli Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçleri* (M.E.İ.S.D.),c.1, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1946), 28.

187 Neşe Düzel, *Türkiye'nin Gizlenen Yüzü*, (İstanbul: İletişim Yay., 2001),45. Dinin ve milliyetçiliğin aynı anda geliştirilmesi gayenin baltalanması anlamında kabul edilmiş olmasına rağmen 1928'de Bursa'de üç lise öğrencinin din değiştirmesi olayı dini kişinin hayatında manevi bir güç ve toplumda birlik unsuru olarak dinin varlığının gerekliliğini öne çıkarır. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*: 145-147.

188 Kemalist devlet eliti sadece otoriter değil yeniden düzenleyici ve “gerici” addedilen geleneksel İslam toplumunun karşı “reform” ve Batılılaşma için bir motor olarak sunulmuştur. Yavuz, “Islamic Political Identity in Turkey”,4.;Aydn, “Amacımız Devletin Bekası”, 49; Parti devlet tekelli de muhalefeti bütünüyle bastıramaz. Direniş kimi, seçimlerde oy kullanmamayla pasif tarzda kimi de parti kurmayla aktif halde gösterilir. Findley, *Modern Türkiye Tarihi*, 258.

189 Ömer Demir, “Anadolu Sermayesi” ya da “İslamcı Sermaye”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, C.6, (İstanbul:İletişim Yay., 2005), 870.

sermaye birikiminin devlet merkezli politikalarla, yani devletçilikle temin edilmesi, zenginliğe ve servete ancak devlet dolayımıyla ulaşım, işadamlarıyla siyasî elitleri iç içe geçirmek sûretiyle servet ve erkin çok küçük bir azınlığın elinde toplanması, kayırmacı-besleme bir burjuvazinin varlığını ortaya çıkarır.

Cumhuriyet döneminde sekülerleşme olarak batılaşma en temelli atılımlarını gerçekleştirme sürecini yaşar. Sel suları her şeyi önüne katıp gider, fırtına ortalıkta dikili ağaç bırakmamaya kararlı görünür. Bu durumda inananların din adına yaptıkları tek şey, din adı altında toplanabilecek ne varsa onu koruyabilmek, bozulmanın önüne geçebilmek olur. Gidişin, bozulmanın hızını kesebilmek amacıyla muhafazakâr ve gelenekçi bir durum kabullenilir. Hatta bazı değerleri elde tutabilmek için birçoklarını elden çıkarmaya yani bozulmanın bir sınırına kadar tahammül göstermeye razı olunur.¹⁹⁰ Bu dönemdeki sekülerleştirme operasyonunun, toplum tarafından içselleştirilmediği, çok partili sürece geçişte daha netleşir. Modernleştirme/sekülerleştirme(coercive) uygulamaları, direkt etkisini toplumun sadece yüzde yirmisini teşkil eden kentli ve eğitilmiş tabakada gösterir. Geleneksel kültürün taşıyıcılığını üstlenen büyük halk katmanı, yapılanları dinî değerlere saldırı algılar ve rahatsızlığa hatta direnişe yol açar. Bu “Tepeden inme modernleşmeye” (coercive secularization) yönelik toplumsal tepkiler, bilhassa II. Dünya Savaşı sonrasında açığa çıkar ve siyaset sahasında görünürlük elde eder. Cumhuriyet’in ilk döneminde, dinin araçsal bir boyut kazanmasına önem verilir. Türk sekülerliği, millî bir dinin, devletin doğrultusunda ve hizasında bir dinin gerekliliği için önemli bir hukuksal zemin teşkil eder. Sekülerlik söylemi, düpedüz pozitivist bir biçim alır. Bu söylemin vazettiği görüşler, 1945’te “Dinde reform” çağrılarında yer alan ve daha sonra da 1947’de Cumhuriyet Halk Partisi Kurultayı’nda dile getirilen fikirlerin paralelindedir. Sekülerlik adına dinde reform yapma arzusunun temelinde, sekülerlikle pek ilgisi olmayan ama tıpkı Comte’un tasarladığı türden yeni bir din yaratma arayışı vardır.¹⁹¹ Sekülerlik söylemi, düpedüz pozitivist bir biçim alır. Bu söylemin vazettiği görüşler aslında 1945’te “Dinde reform” çağrılarında yer alan ve daha sonra da 1947 Cumhuriyet Halk Partisi Kurultayı’nda dile getirilen fikirlerin paralelindedir. Çünkü sekülerlik adına dinde reform yapma arzusunun temelinde, sekülerlikle pek ilgisi olmayan ama tıpkı Comte’un tasarladığı türden yeni bir din yaratma arayışı vardır.

2. 1950 Sonrası Dayatmacı Sekülerleşmeden(Coercive Secularization) Yaygın Sekülerleşmeye (Diffused Secularization)

Batılılaştırma projesi kapsamında modernleşirmeyi hedefleyen siyasal programlarla başlayan sekülerleşme süreci, 1950 sonrasında modernleşmeyi sağlayan toplumsal dinamiklerin buna eklenmesiyle yaygınlaşan bir süreçte işler. Demerath’a göre içsel ve dışsal kaynaklarının ayrımını kesiştiren ve dolaylı (nondirected) yönden devam ettirilen bu süreç, önceki dönemin yapısal ve kurumsal teşekkülünün üzerinde gerçekleşir. Bu dönemde sanayileşme, kentleşme, eğitim gibi

190 İsmet Özel, *Üç Mesel Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, 16. bsk, (İstanbul: Şule Yay., 2011):25-6. Bu dönemde müslümanları mobilize eden tarikatlar olur, pozitivistlikle İslam’ı bağdaştırmaya çalışan Nurculuk geniş yankı bulur. Ruşen Çakır, “Türkiye’de İslami Kültür ve Entelijensiya”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.12, (İstanbul: İletişim Yay.,1996), 407.

191 Bkz. Osman Nuri Çerçman, *Modern Türkiye için Dinde Reform*, (İstanbul: İzgi., 1956), 47.

modernleşmenin(direct secularization) itici gücünü oluşturan toplumsal dinamikler ivme kazanır. Modernleşmeyi tetikleyen, değişim ve değişim hızını farklılaştıran bu süreç, kentleşme, eğitim ve siyasal hayata katılım gibi farklı faktörlerin etkisinde işler.

1950’de çok partili parlamenter demokrasiye geçilir. Çok partili sisteme geçiş, sosyal grupların harekete geçerek devleti bir müessese ve personelini toplumun ihtiyaçlarına göre şekil almasını ve öyle çalışmasını zorlamaya teşvik ettiği, sivil idareye doğru bir gidişin başlangıcını oluşturur.¹⁹² Türkiye’de müslümanlar, uzun yıllar modern süreçlere katılım göstermez, dinin kamusal alan dışında tutulma çabasından kaynaklanan dışarıda kalma direnci gösterilir. Gizli etkinliklerle sürdürülen muhâlif konumun sürece aktif katılıma dönüşmesi, hayatın dayatmaları ve ihtiyaçların kaçınılmaz kıldığı zorlamalarla gerçekleşir. Çok partili sürece geçiş, farklılıkların tekrar gün yüzüne çıkmasına ve sivil toplumun devlete karşı özerkleşme eğilimi içine girmesine yol açar.

Tek parti döneminde devlet, temel kurumlar ve hukuk ‘modernleştirilir’, çok partili dönemde modern değerler toplumun oldukça önemli bir bölümü tarafından talep edilir ve paylaşılar hale getirilmeye çalışılır. 1945 sonrası siyasî liberalleşmeyle, tek parti dönemi baskıcı sekülerleşme uygulamasına yönelik eleştiriler yoğunlaşır. Bu yoğunlaşmada muâsır medeniyeti yakalama idealinde başarının kısmîliği yönünde oluşan konsensüs de etkilidir. 27 yıllık tek parti yönetiminden sonra 1950’lerden itibaren çok partili sistemin uygulama bulmasıyla Cumhuriyet’in ilk döneminde yetkisi ve etkisi ortadan kaldırılan din, yeni bir ivme kazanır. Bu ivmede tek parti döneminde dine yönelik baskıcı tavrı kıran tutumuyla Demokrat Parti(DP) aslî rol oynar. İslâmî kesim, Cumhuriyet’in seküler politikalarıyla dinin kamusal alandan uzaklaştırılmasına tepkiyle yetmişli yıllarda Millî Nizam Partisi(MNP) aracılığıyla siyasal sürece dâhil olur. “Muhafazakar modernlik” olarak da ifade edilen 1946 sonrası alternatif paradigma, batı uygarlığının özünü bilim ve bilim zihniyeti olarak onayında alınması gerekeni de belirler, bilim ve eğitimi kurtuluş reçetesi olarak görmeyi devam ettirir. Avrupa’da demokrasinin kriz içinde bulunması nedeniyle arka planda kalan demokrasi düşüncesi, yine bu dönemde vurgulanmaya başlar. 1950 sonrası süreç, askerî darbeler ve sol partilerin çoğunlukla birkaç yılı geçmeyen kısa süreli iktidarları dışında muhafazakâr sağ partilerin ülkeyi yönettikleri bir süreç olur. Sol muhalefet, sağ muhafazakar partilerin kurduğu hükümetleri, çoğunlukla modernleştirme politikalarından taviz vermekle ya da vazgeçmekle suçlar. Oysa sağcı siyasal elitlerin büyük ölçüde modernleşmiş ve modernleştirici olduklarını söylemek yanlış olmadığı gibi modernleşme politikalarından vazgeçtiklerini söylemek hatta bunu beklemek de bir o kadar yanlıştır. İzledikleri politikalara odaklanıldığında onların ülkeyi ulaştırmak istedikleri hayat standartlarının modern batı toplumlarından farklı olmadıkları da kolayca fark edilebilir. Farklılık aranacaksa bu da bu toplumun hassas noktası da denilebilecek manevi kültür unsurlarına karşıt bir tavır almak, halkın geleneksel değerlerini küçüksemek, aşağılamak ve alay geçmek yerine saygılı tutum takınarak halkla bağını biraz daha sıkı tutma çabasında aranabilir. Toplumu taşımak istedikleri nokta batılı hayat standartları olsa da bu noktaya ulaşmada toplumun manevî kültür unsurlarını hedef almadıkları gibi bu unsurları bu toplumun kendine özgülüğünü sağlayacağı düşüncesinde saygısız bir tutum takınmaktan

192 Kemal Karpat, *Osmanlıdan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, (Timaş Yay.,İstanbul:2009), 142.

belli ölçüde kaçınılmaktadırlar. Onların batı modernliğine yönelik olumlu yaklaşımları tek parti döneminden farklı olarak modernliğe özgü değerlerin toplumun daha geniş kesimlerince benimsenip paylaşılabilecek hale gelmesiyle modernleşmenin devlet modernleşmesini aşmış toplumun giderek modernleştiği görülebilir.

1950'lerde çok partili hayata geçiş, sadece siyasî hayat üzerinde değil, uluslararası ilişkilerden ekonomiye kadar uzanan alandaki kapsamlı ve çok boyutlu değişim sürecini yansıtır. 2.Dünya Savaşı sonrası inşa edilen ulus devletlerde kurucu ideolojilerin tasfiye edildiği bir süreç yaşanır. Türkiye'de kurucu ideolojiyi temsil eden Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) tasfiye edilse de rejimin dinamikleri, demokrasi sürecinin motoru olarak işletilir. Tek partili yönetimden çok partili yönetime geçiş, siyasî hayatın başarısı olarak lanse edilmekle birlikte dış güçlerin etkisiyle başlayan bir hareket olduğu süreç içerisinde daha net açığa çıkar. Aslında "Mesele, hâkim dış güçlerin muhtemel ve mutasavver yeni yönlendirmelerine uyum sağlayabilecek alternatiflerin ortaya çıkarılmasından başka bir şey değildir."¹⁹³

İki kutuplu dünya düzeninin belirmeye başladığı 2. Dünya Savaşı sonrasında Türkiye, yeni düzen içerisinde kendisine mâkul bir güzergâh tayin etme isteminde Sovyetler Birliğiyle ilişkilere girer ve bu ilişkilerin sonucu batıyla özellikle de Amerika'yla yakınlaşır. Türkiye'nin batıyla ortak hareket etme politikası DP'yle başlamış değildir. Batıya yaklaşım CHP'nin son döneminde Türkiye'nin dış siyaset politikası haline gelmiştir. ABD'nin, Türkiye'ye, Truman Doktrini ve Marshal Yardımları DP dönemi öncesinde gerçekleşir, DP yönetimindeki Türkiye, batıyla daha sıcak ilişkiler kurar.¹⁹⁴ Kasım 1958'de Amerikan yönetimi, yayınladığı iç hizmet belgesiyle İslâm'ın milliyetçilik ve komünizme karşı bir panzehir olarak kullanılabileceğini öngörür.¹⁹⁵ Türkiye'deki siyasal olayları, Ortadoğu'daki olaylar kadar soğuk savaş da etkiler.

Çok partili sistem, siyasetten sosyal hayata önemli değişikliklerin gerçekleşmesine sebebiyet verir. Bu değişiklikler, genel oy sisteminin kabulünün ön plana çıkardığı halk kitlelerinin siyasal tercihlerini kendilerince etkileyebilme yarışına giren siyasetçilerin organize ettiği ancak Cumhuriyet'in kültürel formlarından ve tek partinin baskıcı yönetim anlayışına tepkili halk kitlelerinin de desteklediği bir dizi yeni oluşumların filizlenmesine ve hatta sonraki dönemleri de etkilemesine neden olur. Cumhuriyet döneminde, siyasal iktidarın elindeki sembolik sermaye, çok partili dönemde kitlelerin paylaşımına açılır. Halkın seçmen olarak politik iradeyi belirleme gücü, siyasî partileri halkın diliyle konuşma ve halkın değerlerine dönük politikalar geliştirmeye sevk eder. Bu bağlamda, 1946 yılından itibaren siyasal partiler ve en başta CHP, din-siyaset ilişkisi dolayımında, gerek söylemlerinde gerekse icraatlarında önemli değişikliklere gider. Kamuoyundaki eleştirilere yeni politikalar ve yeni tayinlerle cevap verilir, savaş sonrası iktisadi programlar Amerikalı uzmanlara hazırlatılır. Yönetimin izlediği tavizkâr ve yatıştırıcı politikaya rağmen muhalefete bırakılan mevziler, geriye dönüşe imkân tanımayan bir toplumsal alan oluşturur. Ekonomi yönetimi üzerinde seçkinlerin

193 Rasim Özdenören, *Çapraş İlişkiler*, (İstanbul:Risale Yay., 1987): 38-9; Dönüşümde dış ilişkiler kadar iç dinamiklerin etkisi için bkz. Findley, *Modern Türkiye Tarihi*:265-6.

194 Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 312; Findley, *Modern Türkiye Tarihi*: 262-5.

195 Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*:168-169.

kendi aralarındaki mutabakat, anti-otoriter akımı durdurmaya yetmez. İktidardaki parti muhalefeti engellemeye teşebbüs ettiğinde muhalefet, millete gitme formulünü hayata geçirir.¹⁹⁶ Timur'un dediği gibi çok partili hayata geçişten sonra, CHP, oyunun kuralları içinde belli bir evrime uğrar¹⁹⁷ ama İslâmiyet'in öte dünyaya ait bir din olmadığını bütünüyle idrak edemez.¹⁹⁸ Yine de Kemalist laikliğin savunucuları 1950 yılına gerileme döneminin başlangıcı olarak atıfta bulunur, reformun sona ermesi, sekülerizmin çürüme döneminin başlangıcı ve Kemalist ilkelerden uzaklaşması olarak bakılır.

1949'da Ankara Üniversitesinde İlahiyat Fakültesi kurulur. 1925 ile 1950 arasında irrasyonel nitelikleriyle kapalı tutulan türbeler, 1 Mart 1950 tarihinde yeniden ziyaretlere açılır. Bu durum "Toplum türbeler ile ilgili yaklaşımlarını ve akıldışı beklentilerini terk etti mi de türbeler tekrar ziyaretlere açıldı?" sorusunu gündeme taşır.¹⁹⁹ Tarikatlar örgütlü, türbelerse bireysel ve salt sembolik yapı özelliği taşır. Bu bağlamda CHP iktidarının olası bir şekilde tarikatların tekrar açılmasına izin vermesiyle türbelerin tekrar ziyaretlere açılmasına izin vermesi arasında fark önemlidir. İlkine verilecek izin sekülerlik ilkesinin kültürel boyutunu tanımamazlık anlamına gelir, türbeler gibi bireysel aktivitelerden öte anlam ifade etmeyen sembolik unsurlarla halkın gözünü boyamak, sekülerlik karşısında bir taviz olmakla birlikte, laikliğin kültürel anlamda inkârı anlamına gelmez. 1945 sonrasında dindar kişilerin siyaset sahnesinde yer alması, dinin siyaseten önemli bir araç haline gelmesinde ifade edilerek dinin siyasete araç edilmemesi noktasında siyaset alanından uzak tutulmaya çalışılır. Ancak DP'den önce CHP olabildiğince dinden faydalanma yoluna gider.²⁰⁰

1950'lere kadar politik hareketi İslâmî olarak motive edecek İslâmî siyasî kimlik, Tek Parti Rejimi ve sıkı sekülerlik politikası altında ortaya çıkamaz. Zira bu dönemde İslâmî düşünce ve yaşantı basının da yardımıyla, her alanda devletin sıkı takip ve hatta müdahalesine maruz kalır. 1950 ve 1960'larda çok partili siyaset, İslâmî grupların siyasî süreçlerde kendilerini merkez-sağ parti içinde ifade etmeye başlamalarına imkân verir. 1950'ye gelindiğinde halkın karşısına "Yeter Söz Milletini!" sloganıyla çıkan DP, bir dizi girişime geçer. Arapça ezan ve kâmetin ceza kanununun 526. maddesinde yer alan yasağın TBMM tarafından kaldırılmasından sonra, Menderes, 17 Haziran 1950'de Arapça ezanın serbest olarak okunması için bütün illere telgrafla bu kararı bildirir.²⁰¹ Ezanın yeniden Arapça okunması Kemalistler için gerileme döneminin başlangıcı ve Kemalist ilkelerden uzaklaşmanın sembol niteliğini oluşturur. Devrimci laiklik karşıtı güçlere verilen ilk imtiyaz kabul edilir. Hatta 8

196 Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, 19.bsk.(İstanbul: İletişim Yay.,2014): 146-7.

197 Çok Partili hayata geçilmesinin altında yatan iç ve dış tesirlerle ilgili olarak bkz. Taner Timur,*Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş*, 3. bsk., (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 67.

198 Keydere göre,19. yüzyıldan itibaren bütün reformcular, Batı normlarına uygun modern bir toplumun yaratmaya soyunup toplumsal bağlamda dar gruplara yönelik bağılıkların kökünü kazıyarak rasyonel bireyleri birarada tutma işlevini görecektir bir toplumsallığı inşa çabasında İslâmiyet'ten kaynaklanan ve meşruluklarını İslâmiyet'in ilkelerinden alan gelenekler, âdetler ve gündelik davranışı yöneten kuralları hedefler. Ancak ülkedeki İslâmiyet sadece öte dünyayla ilgili değildir. Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*:151-2;DP'liler CHP kurultayıyla başlayan değişimi olumlu bulmakla birlikte bunun zihniyet değişimi olduğunu düşünmez, böyle bir değişimin somut göstergeleri olarak demokratik kanunlar, idari tarafsızlık ve devlet imkanlarından eşit istifade etmeyi beklerler.Ahmet Yeşil,*Türkiye'de Çok Partili Siyasi Hayata Geçiş*, (Ankara:Kültür Bakanlığı Yay., 2001): 122-123.

199 Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, 104.

200 Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*,117.bkz. H. Bayram Kaçmazoglu, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, (İstanbul:Birey Yay., 1998): 29-30.

201 Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*: 46-47. Ayrıca bkz. Ahmet Yıldız, "Transformation of Islamic Thought in Turkey Since the 1950s", (Ed.) Ibrahim M.Abu-Rabi, *Brief History of Islam*, (Oxford: Blackwell:2006), 43.

Temmuz 1996'da, Kemalist Düşünce Derneği, Türkçe ezan okunmasının sona ermesininin 66. yıldönümünü anmak için yaptığı basın açıklamasında “fanatizmin kurbanı ilk reform” olarak ele alır. Bu Kemalist reform için yine Eylül 2006'da Tuzla'daki Askeri Deniz Akademisi'nin açılış töreni için yapılan konuşmada Amiral Karahanoğlu tarafından “devrim karşıtlarına verilen bir imtiyaz” olarak ifade edilir.²⁰² Meclis'te yapılan oylamada bazı CHP'li milletvekilleri de lehte oy kullanır. 1952 yılında Fuat Köprülü, 222 DP'li arkadaşıyla, 1945'te Türkçeleştirilen Anayasanın tekrar eski metnine dönüştürülmesini teklif eder ve bu teklif, 24 Aralık 1952'de kabul edilir. Dilin sembolik önemi ve bu önemin bir sonucu olarak dil devrimi, 1945'te Anayasa'nın Türkçeleştirilmesiyle sembolik zaferini ilan ettiği gibi DP'nin de bu girişimiyle kasten Dil Devrimine karşı bir uygulamayı gerçekleştirdiği söylenir. Meriç'in vurguladığı gibi aslında dil, imanın ve haysiyetin son kalesidir. Yaşama hakkını kaybetmemek için diline sahip çıkmak gerekir.²⁰³

DP, Cumhuriyet devrimlerinin kısmen karşısında olduğunu göstermeye çalışır. DP'nin 1952'de yapılan Ankara 1. Kongresinde ihtiyacı olanlar dışında kadın memur çalıştırılmaması, Pazar günleri Hacı Bayram Camii'nde verilen vaazların radyoda yayınlanması ve Ayasofya'nın tekrar camiye dönüştürülmesine yönelik vaatler sıralanır.²⁰⁴ Halkın dine karşı tutumu, çok partili dönemde sanki değişmiş gibi dini konulara halkın aşırı teveccühünden söz edilir.²⁰⁵ Ezanın Arapça okunmasının ardından, radyo programlarındaki dini yayın yasağı kaldırılır, radyodan ezan yayınlarına başlanır. 1951'de açılan İmam Hatip liseleri, 1958'de ilk mezunlarını verir. Dinî hareketlerin görünümü, DP'nin laikliğe karşı tavizkar tutum içerisinde olmasına bağlanır. Oysa bu hareketler de DP tarafından cezalandırılır ve dinî hareketlerin önüne geçilebilmesi için yasal düzenlemelere gidilir.²⁰⁶ 1950'lere kadar devrimci, seküler, modernler tarafından yürütülen zoraki modernleşme faaliyeti, bu tarihlerden itibaren muhafazakâr-sağcılar eliyle yürütülmeye başlar. 50'den sonraki iktidarların devlet şemasını değiştirmemeleri, mevcudu devam ettirmeleri, derin devletin gücüne değil de düşünce itibarıyla çok zayıf olmalarına dayandırılır.

Türk ekonomisi, modernleşme sürecinin başlangıcında devletçi, korumacı, sosyal refah devlet anlayışına benzer yaklaşımları benimsese de genelde kapitalist niteliktedir. 1950'lerde on yıllık bir plansız ekonomi yaşanır. Sonrasında daha liberal, dünya ekonomisine daha yakın bir yaklaşım sergilenir. 1960 ve 1970'lerde, ithal ikâmecî sanayileşme modeli uygulanır ve üretim malları için bir iç pazar oluşturulur, bu malların dünya piyasalarına ihracat olanağı yoktur.²⁰⁷ DP'nin iktisadi gelişmeye,

202 Umut Azak, “Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular İslam”,(161-179), *Revue des mondes musulmans et de la Mediterranee*, Nov.2008 <https://journals.openedition.org/remmm/625>. D.P. dönemi, özünü ortaçağın karanlıklarında bulan gerici düşüncelerin çeşitli yayın organlarıyla topluma enjekte edildiği en önemli dönem görülür. Çağlar Kırçak, *Türkiye'de Gericilik*, 1950-1990, 2.bsk.(İstanbul:İmge Yay.,1993), 59-60.

203 Cemil Meriç. *Jurnal* c:1,(İstanbul:İletişim Yay.,2002), 180.; Cemil Meriç,*Kırk Ambar*,c.2, (İstanbul:İletişim Yay.,2006), 543.

204 Cem Erogul,*Demokrat Parti (Tarihi ve İdeolojisi)*, (Ankara: İmge, 1990): 80-81 Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, 74.

205 Kişi, *Atatürk'ün Din ve Laiklik Anlayışı*, 9.

206 1951 yılında Ticanilerin Atatürk heykellerine saldırıları, cumhuriyete ve devrimlere yönelik bir hareket olarak değerlendirilir, Atatürk'ü koruma kanununu çıkartılır. bkz. Hasan Ünder, “Atatürk İngesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, c.4, (İstanbul:İletişim Yay., 2009), 153; Ayrıca bkz.İştar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum “Laik” Devlet*, (İstanbul:Afa Yay.,1993): 27-28.

207 Rekabet edebilmek için sendikaların disiplini sokulması ve işçi ücretlerinin düşürülmesi gerekir. Bunların parlamenter siyaset ve 1970'lerin koalisyon hükümetleriyle yapılması olanaksızdır Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, 206.

kalkınmaya endeksli çağdaşlaşma projesinin dayanağı, mülk ve servet sahibi kesimlerin yükselişi, kendilerini devletin aslı sahipleri görenleri rahatsız etmekte gecikmez.

Cumhuriyet Türkiye'si ilk zamanlarında, kırsal ve sosyal sınıf anlamında fazla farklılaşma göstermez. Kitlesele eğitim yaygınlaşması, Anadolu kesimine bürokratik ortama katılım imkânı sağlar. Böylece değerleri ve hayat tarzları farklı, kırsal kökenli kadrolar ortaya çıkar. 1950'de bu sosyal gruplar, siyasal hayata adım atar, devlet ve kent idarelerinin bürokrasilerinde görev almaya başlar. Bu yeni sosyal grupların siyasal iktidara erişimi, kapitalist seçkinlerin tekelini kırar. 1960'lı yıllar, siyasal fikir hareketleri, sosyalizm çerçevesinde yoğunlaşmış olmasına rağmen toplumsal hayatı bir bulut gibi tümüyle örten temel motif, sosyalizm ve sosyalizm eksenli yaklaşım biçimleri değildir. 1960 öncesinde olduğu gibi 1960 sonrasında da din, her yönüyle siyasal partilerin tutumlarını, söylemlerini etkiler. Adalet Partisinin (AP) genel başkanı Demirel, partinin İslâmî niteliğini ve geleneksel değerlerden yana olduğunu ifade etmekten çekinmez. Nurcu liderlerle yakınlaşır.²⁰⁸ İstanbul İlim Yayma Demeği'nin önerisiyle medreseli İbrahim Elmalı', Diyanet İşleri Başkanlığı'na getirildiği, devlet dairelerinde mescitler oluşturulduğu, devlet konservatuvarı'nda dini piyesler oynandığı, heykellere saldırıldığı iddialarında AP döneminde izlenen politikalarla yobazlığın devlet çarklarına sokulduğu öne sürülür.²⁰⁹

1960 askeri müdahaleyi müteakiben Türk politikasının yeniden yapılandırılma sürecinde İslâm'ın politik itirazı ivme kazanır. İslâmî kesim, 1970'te Milli Nizam Partisiyle (MNP) siyasi alanda kendi partisiyle konumlanıncaya kadar DP(Demokrat Parti) ve Adalet Partisi(AP) içinde yer alır. Ancak bir yandan çıkarların AP tarafından korunmaması, diğer yandan da Zahit Kotku gibi cemaat liderlerinin politikada bağımsız yer alınmasını teşviki, 1970'te Milli Nizam Partisiyle (MNP) kendi partilerini kurar. Erbakan tarafından İslâmî bir yönlendirmeye oluşturulan MNP, Anadolu'daki küçük burjuvazinin ekonomik çıkarlarını ve değerlerini temsil eden bir konuma yerleşir. Batı ve batılaşmayla ilgili konular, ulusal bakış hareketinin kimlik oluşumu, kamusal söylem ve politikaları için katalizör olarak hizmet eder.²¹⁰ Bu, Türkiye'nin batılaşmasında eleştirel bir duruş olarak diğer politik hareketlerden kendini farklılaştırır. Batılaşmanın aktörleri, kurumları, süreçleri ve amaçları, İslâmî medeniyet adına ve Batı'ya karşıt güç mücadelesinde sorgulanır. Millî Görüş Hareketi, erken Cumhuriyet liderlerinin batılaşmayı, geleneksel İslâmî değerlerin, tutumların ve kurumların reddi olarak düşündüğünü dile getirir. Batılaşmanın geleneksel İslâm'dan etkilenen devlet ve toplumun karakteri üzerinde tesiri, batının kendisinden daha ciddî bir sorun addedilir. Yeni toplumsal hareketler, kendilerini sistematik şekilde kimlik temelinde tanımlayan ve gündelik hayatlarını semboller ve değerlerle ifade etmeye muktedir hareketler olmaktan ziyade, gündelik hayatlarını sürdürmeye çalışan hareketler addedilir. Bu bağlamda İslâmî hareketlerin 1960'ların sonları ve 70'li yıllarda güçlenen sol hareketler karşısında alternatif bir hareket olarak dinî sol söylemle harmanlayarak devlet ideolojisine karşı alternatif olma yolunda politize olduğu öne sürülür.²¹¹ 1970 sonrası dönemde, İslâm'a bir

208 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 366.

209 Kırçak, *Türkiye'de Gericilik*, 191.

210 Jenny B. White, "İslamcılığın Açmazları", der. D. Kandiyoti ve A. Saktanber, *Kültür Fragmanları Türkiye'de Günlük Hayat*, 202.

211 Rasim Ö. Dönmez, "Kesişen ve Ayırışan Etnik ve Dini Toplumsal Hareketler", *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve*

medeniyet tarzıyla yaklaşan ve sosyo-kültürel kimliğini belirlemeye çabalayan “kültürel hareket”in yerini siyasal iktidarı elde etmeye çabalayan “siyasal İslâmî harekete” bırakmasıyla 1950-1970 yıllarını kapsayan sürecin farklılığında ifade edilir.1974’de sol partiyle kurulan koalisyonla iktidara taşınma, dinin siyasal olarak örgütlenmesine rağmen laik Cumhuriyet ilkesine tehlike oluşturmamasıyla ifade edilir.²¹²

Cumhuriyetle birlikte kamusal alandan tasfiye edilen müslümanlar, çevrede merkezin kontrolü altında değişim ve dönüşüme maruz bırakılır. Önce siyasî platformda çok partili sisteme geçit verilmeyerek siyasî alandan uzak tutulur. Ancak sistemin tek partili yönetimle girdiği çıkmaz ve dünya konjektürü, siyasî arenaya çevrenin de temsilciler aracılığıyla katılımını kaçınılmaz kılar. Baskı altında tutulan gruplar açısından siyasî arena bir mücâhede sahasıdır ve bağlı olunan değerlere referansla bir hayat tarzı imkânıyla siyasî alana katılım, farklı bir anlam kazanır.²¹³ Devlet otoritesini ele geçiren Kemalist grubun sahip oldukları güç odaklarıyla sosyal, siyaset ve ekonomi alanında uyguladıkları baskı politikaları, sistem dışında tutulan gruplara siyaset alanını var oluş mücadelesinde en önemli çıkış kapısı kılar. Ancak siyaset alanının rejimin yasal ve kurumlarıyla dizayn edilen ve edilebilen çerçevesi, yeni grupların değişimi ve dönüşümünü de getirir. Savaş sonrası yeni bir rejim inşasında sistem dışına itilen dinî inançlarına bağlı kesimin yaşantı alanlarının giderek kısıtlanması karşısında daha rahat bir hayat imkânı öngörüsünde girilen siyaset alanının hangi ölçüde beklentileri temin ettiği veya etmekte olduğu tartışma konusudur.

İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde diğer pek çok ülke gibi Türkiye de çok hızlı bir toplumsal ve ekonomik değişim sürecine sokulur. Tarımda makineleşme, sanayileşme, altyapının ve iletişimin yaygınlaşması sonucu kentleşme oranı giderek yükselir. Nüfus işçileşir, ücretli hale gelir. 1970’lerle birlikte taşra şehirlerinden metropollere göç eğilimi hızlanır. Anadolu şehrinin demografik dokusu bozulur. Kentler giderek daha muhafazakâr karaktere dönüşür.²¹⁴ Traktörün tarıma girmesiyle 1950’li yıllarla başlayan coğrafi hareketlilikte, kırsal alanlardan kentlere akan insanlar, kentin demografik dokusunu değiştirdiği gibi beraberlerinde getirdikleri kültürün kent ortamında ‘yeniden üretim’ süreçlerine katılmasıyla kentin kültürel dokusunu da değiştirir. Çünkü geleneksel olanla modern olanın karşılaşma mekanı olan kent ortamı, hem farklı bir kültürle karşılaşanlara özgü kültürel katılımları hem de yeni kentlilerin, kendi dayanışma ağlarını kurarak dinî inançlarını çocuklarına aktarma çabalarını ortaya çıkarır. Kırsal alanın iticiliği kentsel alanın alanın çekiciliğinde kente akan kesim, kent ortamının sunduğu sosyoekonomik fırsatlardan yararlanabildiği ölçüde, sonraki kuşakta dikey hareketlilik gösterir. Bu hareketlilik özellikle ikinci ve üçüncü kuşakta, geleneksel ve dinî değerlerin kamusal alandaki görünürlüğünü arttırmakla kalmaz, aynı zamanda geleneğin, dinin modern tarzda üretimine zemin oluşturur ve içsel sekülerleşmeye de yol açar.

Cumhuriyet’in kurulmasından itibaren geçen yarım asır sonrasında ülkenin durumu, 50 yılı aşkın bir süredir izlenen kapitalist kalkınma yolunun kalkındıramadığı bir ülke görünümüyle ifade

Etnik Kimlikler, (İstanbul: Say Yay., 2010), 30.

212 Kongar, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, 225-6.

213 Düzel, *Türkiye'nin Gizlenen Yüzü*, 45.

214 Mübeccel Kıray, “Modernleşmenin Temel Süreçleri” *Bilanço 1923-1998*, c. 2, (İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 1999), 161.

edilir. Toplumsal yapı, sadece geri değildir, aynı zamanda ‘sosyal adalet’ açısından da eşitlikten uzaktır. İzlenen kapitalist kalkınma yolu, yıllardır emekçi halkın oluşturduğu toplumsal zenginliğin bir avuç kapitalist ailenin elinde birikmesiyle, toplumsal yapı içinde büyük bir güç kazanmasına yol açar. Türkiye toplumu kalkınmamıştır ama kalkınabilmiş küçük bir azınlık kesim vardır. Sosyo-ekonomik yapıya bütünüyle egemen ve toplumsal gelişmeyi yönlendiren sermayedar kesimin içinden bir avuç azınlık teknelci gruptur. Kapitalist ekonominin yasaları gereği oluşan ilişkiler ağı da yaratılan toplumsal değerlerin bu teknelci kesime akmasını sağlar, halk da bu teknelci kapitalistlerin sömürsü ve baskısı altında kalır.²¹⁵

Dayatmacı sekülerleşmenin dış güçlerin de etkisi altında siyasî alana yansıyan görünümü, Cumhuriyet Halk Partisi(CHP) ile Demokrat Parti(DP) arasındaki mücadelede gözlenir. Bu mücadelede, yerel kültürler otoriter modernleşme/sekülerleşme projesine karşı savunulur. Geniş halk kitlesine ait değerler, yabancı elitlere karşı desteklenir ve dayatmacı sekülerleşmeye karşı dinî serbestlik kucaklanır. Devlet müdahalesi karşısında pazarı savunan iktisadî serbestlik ve siyasî baskı ve merkezin ideolojik tecavüzü karşısında yerel gelenekleri savunan din serbestliği, muhalefet platformunun iki temel direğidir.²¹⁶ Çok partili dönem, önceki dönemde gerçekleşen yapısal ve kurumsal sekülerleşme temelinde modernliğe özgü değerlerin toplumun geniş kesimlerince paylaşılar hale gelmesiyle bir taraftan toplumsal modernleşme/sekülerleşme, diğer taraftan otoriter sekülerleştirici güçlerle sekülerleşmeye karşı koyan İslâmî kesim arasındaki mücadele özellikle siyasî alanda daha görünürlük kazanır. Temeller modern/seküler yapının inşası üzerine atıldığından modernleşmenin temel öğelerini teşkil eden sanayileşme, kentleşme, eğitim düzeyinin yükselmesi gibi dinamikler, kendilerine katılan kesimleri dahil oldukları nisbette modern/seküler hale getirir. Değişimi gerçekleştiren sadece bir olay değil, bir dizi olayın birlikteliğidir. Dışsal koşullardan bütünüyle bağımsız olmasa da ilk dönemdeki gibi doğrudan bir dayatmanın sonucu da değildir. Daha ziyade, ilk dönemde yerleştirilen zeminin seküler formlarına dayanan kültürel güçlere bağlıdır.²¹⁷

3. 1980 Sonrası: Küresel Sekülerleşme veya Eklektik Sekülerleşme, (Diffused Secularization or Areligious secularization)

Cumhuriyet tarihi boyunca gündelik hayat, en hızlı ve en sürekli değişimi, 80’lerden 90’lara uzanan dönemde yaşar. Tüketim alışkanlıklarından eğlence tarzlarına, dilden sanata, spordan sofraya gündelik hayatı oluşturan her alan, hızlı değişimden payını alır. Gündelik hayatın seyrini, değişim, tüketim, çeşitlenme ve benzeşme şeklinde dört kavram belirlese de İslâmî hareketin özellikle büyük kentlerdeki görünümü, söz konusu değişimden, özellikle benzeşme sürecinden etkilenir.²¹⁸ Cumhuriyet döneminde temeli atılan kamu modeli, hâkimiyetini 1980’li yıllara kadar sürdürür. Bu modele 1983 sonrasında baş gösteren itirazlarla bu dönem Türkiye’si, çok sayıda sivil toplum hareketinin birbiriyle kapıştığı alana dönüşür. Kimlik politikalarındaki yoğunlaşmayla birlikte alternatif kamusalıklar

215 Fulya Gürses, H.Basri Gürses, *Dünyada ve Türkiye’de Gençlik*, 2. bsk, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1997): 416-7; Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 174-181,192-5; . Findley, *Modern Türkiye Tarihi*: 270-78.

216 Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*:356-357, 397-98,411-2,418-427,485-507;Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*:147; Ruşen Çakır, “İslamcılar ve Sistem”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.15,(İstanbul:İletişim Yay.,1996), 1213.

217 Demerath, “Secularization Extended: From Religious “Myth” to Cultural Commonplace”, 220.

218 Can Kozanoğlu, “80’lerde Gündelik Hayat”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.13, (İstanbul: İletişim Yay.,1996), 596.

yükselir. İslâm'ın artan görünürlük ve etkinliği, siyasal parti yoluyla etkinliğin ötesine geçer. Tüketim ve katılım anlamında yeni kamusalılıkların varlığında görünür.²¹⁹

Dünya üzerinde büyük değişimlerin yaşandığı bu dönem, küreselleşme kavramıyla ifade edilir. Küreselleşme, iktisadî, siyasî ve sosyo-kültürel boyutlarıyla çok yönlü bir değişime tekâbül eder. Küreselleşmenin iktisadî boyutunu teknolojik gelişmeye bağlı “üretimin, sermayenin, finansal pazarın ve hizmetlerin ulusal sınırları aşması”; siyasî cihetini “devletin otoritesindeki değişim”; sosyo-kültürel boyutunu “demokrasi, insan hakları, çevre bilinci gibi batılı değerlerin bütün dünyada yaygınlaşması” oluşturur. Sınır tanımayan küreselleşme, oluşturduğu küresel pazarla ekonomi ve devleti niteleyen ulus kavramının anlamını yitirdiğini düşündürür. Kültürel boyutuyla, batılı değerlerin yaygınlaşmasına sebebiyet verir. 80’li yıllardan başlayarak Türk toplumu küreselleşmeyi her üç boyutuyla giderek artan şekilde hisseder.²²⁰ 80’ler, küresel basıncın etkisinde âdeta yerelliğin patladığı, kültürel çoğullaşmanın yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde kültürel kimlikler, kendilerini bir siyaset dolayımı olmaksızın ifade edebilir, birbirleriyle karşılaşabilir, birbirlerini etkileyebilir ve dönüştürebilir hale gelir. Siyaset alanının gücünü büyük ölçüde yitirdiği, kamu alanının, toplu kayıtsızlığa dönüştüğü bu yıllar, kültürel özerkliğin en fazla talep edildiği yıllardır.²²¹

Türkiye'nin 1980 öncesinde yaşadığı ekonomik problemlerden ve ekonomik bunalımdan çıkış çabalarının yönlendirdiği 24 Ocak 1980 kararları, mal, hizmet ve sermaye piyasasına serbestlik taşıyan liberal politikaları hayata geçirir. Türk ekonomisinin dünya pazarlarına açılımı, ithal ikameci dönemin kanaatkârlığı kutsayan, tasarrufu öğütleyen atmosferini geride bırakır. Daha fazla tüketmek ve tüketerek statü sahibi olmak, giderek bir meziyet haline gelir.

1983'te siyasî sahaya çıkan ve iktidarı ele geçiren liberal, milliyetçi, muhafazakâr hatta sosyal demokrat nitelikleriyle öne çıkarılan Anavatan Partisi (ANAP), serbest piyasa ekonomisini benimsemesiyle hızla dünya ekonomisine eklemlenir. 1980'lerin ortalarında, metropollerdeki laik burjuvaziye ve Anadolu'nun küçük kentlerindeki dindar işadamlarına hitap ederek iktidara gelmeyi başaran Özal, formu aynı bırakıp içeriği değiştirerek toplumu değiştirmeyi amaçlar. Formun değişmesi, halkın değişime tepki göstermesine ve değişime katılmamasına yol açacağı için moderniteyi gelenek, din içinde üretmeye çalışır. Böylece din, ilk dönemdeki gibi hayatın dışına kovulmaz, modernitenin kendi bağlamının öngördüğü şekilde hayata davet edilir.²²² Özal'ın ekonomi anlayışı ve ekonomik hayata getirdiği yenilikler, muhafazakâr kesimin ekonomi piyasasına katılmasını sağlar. Ortaya çıkan serbestlik, İslâmî kesim açısından kendi finans kuruluşlarının hayata

219 Mücahit Bilici, “İslâm'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, haz. Nilüfer Göle, *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul: Metis Yay.,2000), 234.

220 Maiteny ve Parker, küreselleşmeyi, refahın olabildiğince çabuk toplanmasıyla iyi olmanın en iyi şekilde sağlandığı varsayımına dayanan bir değerler sistemi olarak tanımlar Bu, daha fazla mal ve hizmet tüketmenin bizi giderek daha mutlu edeceği savındaki bir mittir. Giderek, ekonomik küreselleşme değerlerimizin altında yatan tüketici ideolojisi tarafından oluşturulan ekonomik büyümeye vurgu yaparak arzularımızı kapitalist sisteme fayda sağlamak için manipüle ederek kültürel küreselleşmeye yol açar. Batının neo-liberalizme tekabül eden değerleri ve yaşam biçimlerini benimseme, yani tüketim ve bireysellik, buna karşılık sonuçlara, yani çevre ve sosyal yabancılaşma üzerinde yüksek bir etkiye yol açar. “Introduction to Social Change” worldanimal.net/.../2.Social Change Introduction.pdf, Berrin Koyuncu, “Küreselleşme ve Müsiad: Eklemlenme mi, Çatışma mı?”, der. E. F. Keyman , *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, (İstanbul: Everest, 2002): 358.359.

221 Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, 3.bsk, (Metis Yay., İstanbul:2001), 9.

222 Arslan, “Seküler Dünyada Müslümanlar”: 30-31.

geçirilmesine yasal dayanak oluşturur. Diğer bir ifadeyle sermayelerin önünü açar ve yeni bir orta sınıfın ortaya çıkmasında etkili olur. Taşradaki sermayedarları ve kentlerdeki küçük ve orta boy sermayedarları kapsayan ve sosyal statülerini artırmayı, ülke kaynaklarından mümkün olduğu kadar faydalanmayı ve bu yolla ekonomik ve sosyal olarak güçlenmeyi hedefleyen bu orta sınıf, dinî değerlere bağlı olması yanı sıra değişime son derece açık bir hayat tarzıyla görünür.

1978-1979 İran İslâm Devrimi ve Aralık 1979'da Sovyetlerin Afganistan'a müdahalesi Türkiye'nin stratejik önemini büyük ölçüde değiştirir. Batı, Türkiye'de ihtiyacı olan istikrarlı bir rejim için siyasî partilerden ziyade generallere güvenir. Generaller de bir sonraki askeri müdahaleyi tartışmaya başlar. Mesele daha ziyade İran'da yaşananlar ve Sovyetler Birliği'yle yeniden Soğuk Savaşın çıkmak üzere olmasıdır. 1980'lerin sonlarına gelindiğinde, Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'da esen "glasnost ve perestroika" rüzgârlarının etkisi, solun zaman zaman istibdâda dönüşen kültürel iktidarını, iyice sarsar.²²³ 1979 İran İslâm Devrimi, Rus işgaline karşı yürütülen Afgan cihadı, İsrail-Amerikan güçlerinin 1985'te Lübnan'dan çıkartılması gibi yaşanan gelişmeler, modernitenin Ortadoğu için tasarladığı modellerin tersine çevrildiğini gösterir. Diğer taraftan yine bu dönemde uluslararası İslâmî literatürün katkısıyla İslâm ekonomisi, İslâm sosyolojisi, bilginin İslâmleştirilmesi gibi konularda önemli bir tartışma zemini oluşur. İslâm'ın alternatif bir medeniyet olarak teşekkül ettirilmesi tartışmaları eşliğinde İslâmî hareket gündemi, belirgin bir şekilde devam ettirilir. İslâmîleşme dünyanın gündemine girer. Siyasette yaşanan değişim, her alana yansır ve değişim sadece iç dinamiklerin değil, başka coğrafyalardaki müslüman unsurlara sakınca olmayan bir model sunma noktasında önemli dış dinamiklerin gereğiyle ortaya çıkar.

Bir toplumda siyasî dönüm noktaları, sadece siyasî değil, ekonomik, sosyal ve kültürel dönemlerin de belirleyicisidir. Bu bağlamda kültürel değişim sürecinin ana dönüm noktalarından, etkileyici değişkenlerden biri 12 Eylül 1980'dir. 1980 sonrası İslâmî hareketin canlanması, kendini Cumhuriyet'in restorasyonundan sorumlu tutan askerî rejimin milliyetçi ve sosyalist hareketleri bastırma çabasından kopuk değilse de tek neden de değildir. Bu tarihten sonra toplumsal hayatın her alanında meşrûiyet krizinin daha etkili hissedilmesi, Cumhuriyet'in tarihsel veriye dönüştürdüğüne inandığı ideolojilerin yeniden harekete geçmesinde de etkili olur.²²⁴ Ordunun kültür ve kimlik politikalarını, tehdit algısı (sol hareket), Evren'in kişisel İslâm'ı ve kaynakların mevcudiyeti olmak üzere üç faktör şekillendirir. Askerî darbe liderleri, İslâmî kurumları ve sembolleri meşrulaştırıcı bir karşı ağırlık olarak kullanmaya zorlanır. Askerî yönetim solcu tehditle yüzleşmek için Sünnî İslâmî düşüncenin ulusal hedeflerle kaynaşmasını teşvik ederek "seçilmiş ve daha az politik bir İslâm" planlar.²²⁵ Yavuz, Türkiye'deki İslâmî siyasal kimliğin modern inşasını üç karmaşık sürecin desteklediğini belirtir. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra, sekülerleştirici, devlet merkezli elit, geleneksel topluma nüfuz edip onu değiştiremez ve ülkenin kırsal nüfusu için alternatif bir değer sistemi ve ortak yaşam geliştirmede de başarısız olur. İslâmî gruplar bu boşluğu yakalar ve

223 Beşir Ayvazoğlu, "1980 Sonrası Kültüre Farklı Bakış", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.13, (İstanbul: İletişim Yay., 1996), 832.

224 Ahmet Çiğdem, "İslamcılık", (1225-1231), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.15, (İletişim Yay., İstanbul: 1996), 1231.

225 Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 69.

uygulanabilir alternatif sosyal ve etik paradigmaları dile getirir. Cumhuriyetçi seçkinlerin sosyoekonomik gelişme politikalarının başarısızlığı ve 1980'lerde ekonomik ve politik liberalleşme eğilimi kaçınılmaz olarak o zamana kadar dışlanmış sosyal grupların politik katılımına katkıda bulunur. Yasal olarak demokratik ve çoğulcu parametreler çerçevesinde hareket etmeyi taahhüt ederek diğer müslüman ülkeler için İslâmî temelli sosyal ve politik değişim talepleriyle bir model oluşturur.²²⁶ İç koşullarda parti kapatmanın temin ettiği verimli zemin, uluslararası alanda ekonominin küresel hâkimiyeti, ezici ve baskıcı nitelikleriyle krizi tırmandırmasıyla bütünleşir. Ekonomik kriz, sol partilere rağbeti ortadan kaldırır. Devletin gevşeyen vidalarını sıkmak sloganıyla başlatılan 12 Eylül yönetimi, Türk- İslâm sentezine açıktan destek vermese de kültür politikalarının saptanmasında bir bakış açısı olarak bilhassa hissedilir. Rejimin, dinî motifleri kullanması ve tarikatlarla yarı gizli anlaşmalar yapması, kitlesel destek için tabanını genişletmeye yöneliktir. Kültürel alanında dinî ağırlıklı müdahalenin nedeni, sadece dinî örgütlerle girilen ilişkiler değildir. Din, “Toplumsal muhalefete karşı bir kalkan” ve “Toplumsal uyanışın önünü kesen bir barikat” olarak da değerlendirilir.²²⁷ Bu dönemde devlet başkanı Kenan Evren’in ayet ve hadislerle bezeli konuşmaları, çeşitli bölgelerde uçak ve helikopterden dağıtılan ayet ve hadisli bildiriler, din derslerinin zorunlu kılınması, devlet eliyle dindarlaştırma uygulamaları olarak öne çıkar.²²⁸

1982’de silahlı kuvvetlerin sıkı gözetimi altında, kabul edilen anayasa eskiye göre çok daha kısıtlayıcıdır. 12 Eylül darbesiyle oluşturulan yönetim sistemi, sivil siyasetin hareket alanını, iktisadî ve toplumsal alanla sınırlar. İdeolojik meseleler, referansı asker olan ancak hayata yargı üzerinden geçiş yapan “paralel yürütme mekanizmasına” bırakılır.²²⁹ Okullarda din dersinin, anayasal bir zorunluluk haline getirilmesi, sünî dinî hareketin, 12 Eylül rejiminin uygulamalarından beslendiğini düşündürür. Cuntanın bu partinin yerleştirdiği kadroların önünü iyice açtığı iddia edilir. 12 Eylül rejimiyle laik ve dindar kesimin farklı gayelerde birleştiği noktanın dine müdahale olduğu da belirtilir. Bu bağlamda 12 Eylül rejimi, dini, düzeni korumanın, toplumu düzen altında tutmanın bir aracı olarak kullandığı devlet anlayışını temsil eder.²³⁰ 1980 darbesinin söylemleri ve politikaları, İslâm’ı, laiklik veya milliyetçilikle rekabet etmek için özerk bir güç olarak değil, ulusun ve milliyetçiliğin hizmetinde bir unsur olarak görür.²³¹ 12 Eylül ve akabindeki ANAP iktidarı döneminde halkın yoğun taleplerine rağmen Almanya’da doğan Türk çocuklarına yönelik açılan İmam Hatip Lisesi dışında tek bir İmam Hatip Lisesi açılmadığı gibi cemaat ve tarikatların yurt içi ve yurt dışı faaliyetlerinin engellenmesi ve denetlenmesi için DİB’nin personel ve maddî imkanları arttırılırken statü ve itibarı zayıflatılır. Zorunlu eğitim de Kenan Evren’in de açıkladığı gibi ihtiyacın devlet tarafından karşılanmaması durumunda

226 Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 4. Çiğdem, “İslamcılık”, 1231.

227 Aydın Çubukçu, “12 Eylül’ün Kültür Politikası ve Sonuçları”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.13, (İstanbul: İletişim Yay.,1996),840; Yavuz *Islamic Political Identity in Turkey*: 69-70.

228 Demir, “Anadolu Sermayesi” yada “İslamcı Sermaye”, 872.

229 Gerçek yargı işlevi, alt kademedeki mahkemelerin işidir. Üstte yargı işlevi olmayan ama hukuki kisve altında siyasi tasarrufta bulunan bir kast ve içinde kapalı bir yapı oluşturulur. Amaç, vesayet yönetiminin sivil siyasetten olabildiğince bağımsızlaştırılmasıdır ve bu bağlamda modern demokrasilerin 'yargı bağımsızlığı' klişesi çok işe yarar. Etyen Mahçupyan, “Cumhuriyet Rejiminin Diyalektiği”, (*Zaman* 1.3.2010).

230 Ömer Laçiner, “ 80 Sonrası Din”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.12, (İstanbul: İletişim Yay., 1996): 400-5

231 Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 71.

boşluğun rejimi tehdit eden tarikat ve cemaatlar tarafından doldurulacağı endişesidir.²³²Aslında o yıllarda bütün dünyada bir dinî uyanış olgusu yaşanırken, solculuk ve milliyetçilik kriz içindedir. Türkiye de bu durumun dışında kalacak değildir. Din, bireysel ve toplumsal kimlik arayışındaki kişilere yine referans sistemi oluşturur. Bu durum, dinin kimlik arayışında yeniden keşfi²³³ olarak değerlendirilir. 80 sonrası din derslerinin zorunlu olarak müfredata dâhil edilmesi, Türk İslâm sentezinin uygulamaya girmesi ve sol kesimin mağduriyetinin onaylanmasıyla literatüre geçer. Oysa 90'lara gelindiğinde durum rota değişikliğinde mağduriyetin İslâmî kesime çevrilmesinde okunur. Aslında yaşanan süreç, cârî sistemin kendi varlığı açısından tehlike arz eden unsurları, farklı grupları kullanmak suretiyle pasif hale getirme ya da ortadan kaldırarak varlığını garanti altına almadan ibarettir. Öncelikle başörtüsü üzerinden başlatılan baskı, Filistin, Çeçenistan ve Afganistan direnişleriyle genişletilir. Daha dün devletle arasında gerginliğin sona erdiğinden ve safların birleştirildiğinden söz edenler, sistemin İslâmî hareketlere yönelik baskısı karşısında geçmişi örtterek baskıya destek vermekten çekinmez.

1980'ler, kentnin demografik yapısı ötesinde iletişim, ulaşım ve eğitim olanaklarının arttığı bir döneme karşılık gelir. 1950'lerde kentnin demografik yapısında önemli değişime yol açan iç göç ve kentleşme, 1980'lerde zirve noktasına ulaşarak niteliksel bir görünürlük arz eder. 1950'lerdeki birinci kuşak göçmenlerin aksine, göçün hızlanan temposuna bağlı yeni gelenleri, kültürel dokuları içinde hazmetmeyi başaramayan büyük kentlerde değer ve normlarını baskın kılmaya başlar. Kentli-yerli nüfus, kentnin ücra köşelerinde ve hayat alanlarının sınırları içine girmeden yaşayan insanları bir anda yanı başlarında bulur. Bu nedenle 1980 sonrası öncesiyle kıyaslandığında, bu dönemde kırsal kesimin kenti fethinden söz edilir.²³⁴ Ancak bu fetih, 1980'leri, arabeskleşmenin inanılmaz bir tırmanışa geçtiği yıllar olarak kayıtlara geçirir. Nasıl seçkinler, halka rağmen halk için yeni bir kültür yaratma gayesiyle devletin bütün imkânlarını seferber etmişlerse, halk da resmî kültüre rağmen kendisi için bir kültür yaratır. Önceleri gettolarda bir alt kültür olarak yaşama mücadelesi veren arabesk, hızla popüler bir nitelik kazanarak büyük kentlere kendi rengini verir. Uzunca bir süre aydınlara günah olarak vazife gören “*alaturka*” yerini 1980'lerde arabeske bırakır. Arabesk sadece bir müzik rüzgârının özel adı değil, bir hayat tarzının genel adıdır ve beğenilmeyen her şey ve her davranış biçimi “*arabesk*” diye ifadelendirilir.²³⁵ 80'lere damgasını vuran arabesk, kente gelen kentlin eski sahipleri tarafından “Dışlanan kalabalığın kendini kabul ettirebilme”, “Görüntüler piyasasında kendine bir yer edinme”, “Girdiği yabancı kültür içinde kendi yönünü bulabilme”, “Onu bozma ve kendine benzetme isteği”nin adı olduğu gibi “Kentlin gerçek sahiplerinin bu yabancılar akınını geri püskürtme, adlandırma çabası”dır. Televizyonun, ülkenin en ücra köşelerine kadar hızla yayıldığı bu dönemde, kitle iletişim araçlarında görüntülenen hayat tarzı, insanların hayat taleplerini arttırır. Kırsal alandan kente göç, insanların daha iyi yaşantı taleplerini karşılamakta yetersiz kalınca beklenti ve umutlar, hayal kırıklığı

232 İsmail Kara, “12 Eylül Sonrası Din”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.12, (İstanbul: İletişim Yay., 1996), 412

233 Ruşen Çakır, “Refah Partisi”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.15, (İstanbul: İletişim Yay.,1995), 1215.

234 Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*, (İstanbul: İletişim Yay., 2004),73. Ayrıca bkz. Oğuz Işık, “1980 Sonrası Türkiye’de Kent ve Kentleşme”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.13, (İstanbul: İletişim Yay.,1996): 782-801.

235 Ayvazoğlu, “1980 Sonrası Kültüre Farklı Bakış”, 833.

ve öfkeye dönüşür. Solun aynı dönemde kredi ve prestij kaybı, İslâmî hareketlere yönelimi kolaylaştırır.

1980 darbesinin akabinde serbest piyasa ekonomisine geçişle iktisadî anlayışta yaşanan köklü değişikliklerle, ideolojik kamusal, iktisadî ve siyasal anlamda krize girer. 1980'lerde liberal politikalarla güçlenen piyasalar, müslüman kesimlerin piyasada görünürlüklerini arttırır ve siyaset sahnesinde varlığını güçlendirir. 80'lere gelinceye kadar devletin hayata geçirdiği, devlet desteğinde pazarı kendi tekelinde tutmayı sürdüren burjuvazi, serbest piyasa ekonomisinin zemin hazırladığı Anadolu tüccarının karşı hareketiyle belli ölçüde engellenir. Devletin büyüttüğü burjuvazinin, bu süreçle devletten bağımsız hareket edebilecek alan bulması, devletin siyasal alanda eleştirilmesine de imkan verir. Bu süreçte kitle iletişim araçlarının artan gücü, pozitivist-devletçi bakış açısı üzerinde sorgulamayı arttırır. Özel TV kanallarının ortaya çıkması, ulusal ve uluslar arası yayıncılığın güçlenmesi, siyasal alanda devlet tekelinin kırar. Bu kırılma, devletin dayattığı bilimsel pozitivizmin resmî ilerleme mantığının toplumsal meşrûyeti temin etmede yetersiz kılar. Devletin ithal-ikameci ekonomi anlayışının yerini liberal ekonomiye bırakması ve sağ-sol ideolojilerin budanmasıyla oluşan ideolojik boşluk, kendi kamusal alanlarını oluşturma gayesinde farklı etnik ve dinî kimliklerin toplumsal hareketle etkinleşmelerine imkân verir. Despotik devlet modelinin aşınmasıyla sivil toplum hareketleri olarak yükselen farklı toplumsal grupların, birbirleriyle siyasal, ekonomik ve kültürel pay alma adına çarpıştıkları ortamı oluşturur. Evrensel değerler karşısında farklılıklarını dile getiren bir söylem oluşturan bu gruplar, toplumun diğer kesimleri tarafından tanınmak ve meşrûyet elde etmek isterler. Kamusal alanda konumlanarak hayat alanlarını genişletme çabaları, grupları kendilerini kolektif kimlik temelinde güvenlik çerçevesinde algılayan devletle bazen ittifak kurmaya, devletin laiklik ve milliyetçilik söylemlerini yeniden üretmeye de sürükler. Zaman zaman devlete karşı konumlanma yaşansa da her durumda devletle ilişkileri, kendi içlerine kapanmakla neticelenir.²³⁶

Türkiye, modern kültürü oluşum sürecinde bastırmak ya da ortadan kaldırmak sûretiyle geride bırakmak istediği içeriklerin 80'lerde geriye dönüşüne tanıklık eder. İçsel ve dışsal faktörlerin eşzamanlı etkisinde, belirli ihtiyaçlar doğrultusunda, yeni kurgular içerisinde gündeme taşınan içerikler, geçilen süreç kadar mevcut koşulların da yol açtığı kırılmaları barındıran farklılığında tezahür eder. 80'ler, çevrenin, kıyıya itilenin merkeze doğru harekete başladığı ya da başlatıldığı, çeşitli dinamiklerin iç içe girdiği, pozitif ve negatifleri eş zamanlı bulunduran bir dönemle ayrışır. 80'ler "iki farklı iktidar projesinin", "iki farklı söz siyasetinin" ve neticede "iki farklı kültür stratejisinin" sahnelendiği dönemdir. Bir yandan baskı ve yasaklar, red, inkâr ve bastırma; diğer yandan yasaklamaktansa dönüştürme, yok etmektense içirme, bastırmaktansa kışkırtma sözkonusudur. Hakları engellenenleri, susturulanları da içine alan daha kuşatıcı daha modern bir kültürel strateji, kendini var etmeye çalışır. Görünürdeki bütün çatışmaya karşı, karşıtlıklar bir araya getirilmeksizin birbirleriyle uzlaştırılarak var edilmeye çalışılır.²³⁷

236 Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*,:81-82; Dönmez, "Kesişen ve Ayrışan Etnik ve Dini Toplumsal Hareketler": 31-4.

237 Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*: 7-9.

1980'lerden sonra sosyal bilimlerde İslâm'ın moderniteyle ilişkisiyle ilgili klasik modernizmle karşılaştırıldığında revizyonist denilebilecek bir perspektif gelişmeye başlar. Bu yeni perspektifte modernite önce batı kültüründen ve Hristiyanlıktan koparılır. Akabinde batının ve Hristiyanlık'ın dışında modernitelerin teorik ve tarihsel bakımdan imkanı ileri sürülür. Yani modernitenin, batıyla bağı kesilir. Artık modernleşmek için batılaşmanın gerekli olmadığı savunulur. Bunun doğal sonucunda, modernite yerine modernitelerden bahsedilir. Sadece İslâm dünyasında ve ülkemizde değil, Çin'den, Hindistan'a, dünyanın pek çok yerinde özgül moderniteler icad edilip pratikte yaşanır hale gelir. Artık "Ya ya da değil", "Hem hem de" formülünde İslâm ve modernite kaynaşması, İslâmî bir modernite icad edilir. İslâmî tatilden İslâmî mayoya, İslâmî bankacılıktan, İslâm ve demokrasi eklenmelerinde siyasî projelere müslüman ve modern birlikteliklerden söz edilmeye, kentlerin, tatil beldelerinin hayat pratiğine dökülmeye başlar. Hem başörtülü hem modayı takip eden çağdaş müslüman kadın, İslâm ve modernite kaynaşması ya da İslâmî bir modernite icadının, en güçlü, en bilinen simgelerinden biri olur. İslâmî hareketlerin kendi modernite versiyonlarını inşa etmede rasyonalleşme, milliyetçilik, rasyonel ve irrasyonel olanı uyumlulaştırmaya başvurarak içsel sekülerleşmeyi gerçekleştirdikleri ve İslâmî entelektüellerin ve hareketlerin modernizm söylemlerini (milliyetçilik, laiklik, demokrasi, insan hakları, liberal pazar ve kişisel özerklik) kendi İslâmiyetlerinde yeniden tanımlayarak moderniteyi yerelleştirdikleri, ifade edilir.²³⁸

19 Temmuz 1983'te Milli Görüş adlı geleneğin devamı niteliğindeki RP(Refah Partisi) kurulur ve girdiği seçimlerde yavaş yavaş tırmanışını 94 yerel seçimlerinde zafere taşır. 27 Mart 1994 seçimlerindeki bu başarı Türkiye'de siyasî İslâm'ın yükselişiyle dile getirilir. Partinin, aldığı belediyeler aracılığıyla sosyal, kültürel ve ekonomik alanlardaki boşluklarını doldurma imkânını ele geçirdiği öne sürülür. RP'nin belediye seçimlerindeki başarısının, İslâmî kültüre yeni genişleme olanakları sağlayacağı beklenir. Parti kurmayları, iktidara gelmeleri durumunda ülkeyi çok uluslu kurumlardan kurtararak aynı kurumların İslâm dünyasındaki alternatiflerini oluşturmayı vaat eder.²³⁹ RP'nin artan seçim gücü ve politik nüfuzu sadece Türkiye için değil, Türkiye müttefikleri açısından da önemli bir mücadeleyi temsil eder. DYP ile CHP arasındaki iki yıllık koalisyonun sona ermesinden sonra 1995 Eylülünde başlayan kriz, Aralık 1995 seçimlerinin Refah'ın 21.3 ile meclis üyeliğinden 158'ni ele geçirmesiyle neticelenir.²⁴⁰ Böylece, Cumhuriyet'in ilk yıllarında sistem dışına itilen İslâmî kesimin, bir süre sonra başlatılan sistem içine çekilme süreci, 90'lı yıllarda tamamlanır. Milli Görüş Hareketinin genişleyen siyasi etkisi(RP), dindar kesimin dışındaki kitlelere ulaşması, sistemden sosyo-ekonomik nedenlerle şikâyetçi olan yoksul kesimle, 27 Mart 94 ve 24 Aralık 95 seçimlerinin zaferlerinden merkezde yer alarak yararlanmak isteyen kesimleri partiye katmasıyla ifadelendirilir.²⁴¹

238 Yerelleşme ("Vernacularization") İslami normatif geleneğin sınırlarının hem korunduğu hem de kökten değiştirildiği paradoksal bir süreçtir. Modernitenin belirli yönlerini hem yapılandırır hem de özümser; ancak, aynı anda onları reddeder ve itiraz eder. Bu girişim, dini değerleri, özerk insan aktörünün ortaya çıkmasını destekleyen fikirlerle birleştirir. Modern eşitlik, özgürlük ve adalet, kimlik ve dayanışma temaları yeni, özgürleşmeye yönelik İslami hareketlerin merkezi yapı taşları olmuştur. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 5.

239 Çakır, "Refah Partisi": 1264-1265.

240 Sabri Sayari, "Turkey's Islamist Challenge", *Middle East Quarterly*, Vol.3, No.3,(September 1996): 35-43.

241 Çakır, "Refah Partisi", 1216.

RP'nin 1996-97 koalisyon hükümetine katılımı,²⁴² İslâm'ın kültür kodlarını kamu alanında daha bir ön plana çıkarır. Bu durum seküler güçlerle mücadelede, kültürel simgelerin sembolik silah olarak kullanılması tehdidiyle algılanır. Bu çatışma, İslâmî kültür ürünlerine erişimi kolaylaştırdığı, bulunabilirliklerini artırdığı gibi kültürel simgelerin hızla metalaşmasına yol açar.

Eğitim, modernizasyon süreçlerinde batılı olmayan toplumlarda olduğu gibi Türkiye'de ve İslâmî hareket içerisinde siyasal seçkinlerin üretiminde önemli rol oynar.²⁴³ Kolejlere okumak, batı ülkelerinde yüksek öğrenim görmek, doktora yapmak, ülkemizde uzun süre belirli bir zümrenin imtiyazında kalır. Yabancı dil bilenler, genelde, yönetici sınıfın, bürokrasisinin ve burjuvazinin çocukları olur. Batıdan ülkemize kültürel akış, kültürel sermayeyi elinde bulunduranların isteği doğrultuda gerçekleşir. Tercüme için seçilen eserler, batı medeniyetiyle ilgili resmî görüşü doğrular. Seçkinler, batı düşüncesini antik Yunan ve Latin hümanizmle başlatıp materyalizme uzanan değişmez çizgide yerleştirmeye çabalar. Batıcılık ve solculuk adına batı kültürünün, bilimin ve teknolojinin gerisindeki zihniyetin, pozitivizmin, materyalizmin ve marksizmin misyonerliğini üstlenir. Bu felsefeler dinin yerine yerleştirilmeye çalışılır. Muhafazakarlıkla nitelendirilen halkın okumuşları, resmî ideolojiye ve bu ideolojiyi sahiplenen solcu aydın sınıfının kültürel iktidarına muhalefet etmekten kaçınmasa da rekabet ettikleri kulvarın kültürel sermaye farklılığında oluşturduğu dengesizlik 1980'lere gelinceye kadar seslerini yeterince duyurmaya imkan vermez. 1960 ve 1970'lerde, alternatif tercüme etkinliklerini yürütmeye çalışan İmam-Hatip ve Yüksek İslâm Enstitüsü mezunu aydınların yerini 1980'lerde, hayata daha geniş perspektiften bakan, fikir ve sanat akımlarıyla hemhal olan yenileri alır. Postmodernizm keşfedilir. Yarım asır dayatılan modernizm, otopsi masasına yatırılır. Tarih ve geleneğe açılım için modernizmin kapattığı kanalları açma çabası, İslâm'ı nev-i şahsına münhasir bir medeniyet olarak modernitenin karşısına yerleştirmeye imkan verir. Daha önce batının bilimini ve teknolojisini almak ve böylece çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmak gerektiğini düşünen ve görüşlerini ayetlerle ve "İlim müminin yitik malıdır, nerede bulursa alır," gibi hadislerle destekleyen İslâmî kesim, batıya bütüncül bir muhalefet sergiler. 1980'lerin sonlarına kadar müslüman gruplarda, batının modern bilimin esaslarını Ortaçağ'da müslümanlardan aldığı, dolayısıyla bilim ve teknolojinin müslümanların malı, diye özetlenebilecek açıklama tarzı hâkim olur.²⁴⁴

1990'lı yıllarda, aydının dine bakış açısında dolayısıyla dinin algılanış biçiminde değişim yaşanır. İslâmî elitlerle seküler burjuvazi arasındaki çizgilerin giderek daha belirginleştiği Türkiye'de daha bireysel ve daha liberal bir din anlayışı gelişir.²⁴⁵ 1950'li yıllardan itibaren, özellikle de 1980 sonrası dönemde Türkiye'de gelişen daha bireysel ve daha liberal bir din anlayışı bir yandan modern

242 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 3.

243 Çiğdem, "İslamcılık", (1225-1231), 1226.

244 Casanova; modern özelliklerin çoğu önce Batı'da ortaya çıkmış olsa da orada da birden fazla modernitenin mevcudiyetine dikkat çeker. Batılı olmayan toplum ve medeniyetlerin bu modern özellikleri edinip kurumsallaştırdıkça bunun daha da belirginleştiğini, bütün gelenek ve medeniyetlerin, modernleşme süreçlerinde kökten dönüştüğünü ifade eder. Ancak modern niteliklerin kurumsallaşmayı özel tarzda şekillendirme imkanı da vardır. Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective":13-4; Ayvazoğlu, "1980 Sonrası Kültüre Farklı Bakış": 833-5. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla medreselerin kapatılmasıyla ulema yetişemez olur, varolanlar da baskı ve eğitim kurumlarıyla yurt sathına yayılan pozitivist düşünceyle baş edemez hale gelmeleriyle etkilerini kaybettikleri belirtilir. Çakır, "Türkiye'de İslami Kültür ve Entelijensiya": 407-8.

245 Yeni şekillenmeye sebep, RP'nin 27 Mart yerel seçimlerinden başarıyla çıkması gösterilir. Çakır, "Türkiye'de İslami Kültür ve Entelijensiya", 409.

teknolojik araçların kullanımının sağladığı kolaylığın dinin daha yoğun yaşanmasına imkân tanınması, diğer yandan da teknolojik araçların dayattığı yeni hayat tarzında tüketim ve eğlence kalıplarına yönelim ağır basar.

Ekonomi hayatında dışa açılma politikalarının yol açtığı kırılmanın getirisi yeni bir iktisadî oluşum Anadolu sermayesi, öncelikle faize ve faizle çalışan kurumlara yönelik görece mesafeli duruşlarıyla farklılık gösterir.²⁴⁶ Ülkede bir yanda Kemalist devletin kucagında büyüyen laik kentsel burjuvazi, öte yanda devletin büyümesine imkan tanımadığı hatta küçültmek çabasında türlü yollara başvurduğu, Ankara ve İstanbul'daki laik ekonomik elitlerle ters düşen Anadolu, muhafazakâr küçük tüccar sınıfı, farklı iki sosyo-ekonomik elit grubunu teşkil eder. Dünyayı köye dönüştüren küreselleşmeyle Anadolu'daki dini cemaat odaklı yerel-sosyal sermaye, kapitalizmin ördüğü küresel ağlara katılarak milli sınırlarda dayatılan baskıdan kurtulma arayışına girer. Bu teşebbüsle yükselen küçük ve orta kasaba kökenli dinî görünümüne yeni girişimciler, devlet destekli özel sermaye hegemonyasını aşındırmaya başlar. “Yeşil sermaye”, “İslâmî sermaye”, “Anadolu sermayesi” gibi adlandırmalarla anılan, bu holdinglerin, toplumsal hayatın her alanına önemli etkileri ve tezâhürleri olur. Ancak sistemin işleyişiyle ilgili problemlerden dolayı mevduat sahiplerinin ekonomik açıdan zarara uğradıkları olumsuz gelişmeler de yaşanır. Avrupa İstikrar Girişiminin raporunda Anadolu'daki ekonomik hareketlilik “İslâmî Kalvinizm” şeklinde değerlendirilir. Batıda yaşanan ekonomik ilerleme ve kalkınmanın Anadolu topraklarında gerçekleşmemesini “Tevekkül kültürü” ve “İrtica” klişesiyle yöneten otoriter perspektif, uluslararası dindar girişimcilerinin ulusal sınırların dışına çıkmasını Weber'ci modelle açıklamaya kalkar. Anadolu'da müslüman girişimcilerin ekonomik atılımlarından ve hayat tarzlarından hareketle girilen zihniyet sorgulamasında “İslâm'da reform” gündeme yeniden taşınır. Weber, Katolikliğe başkaldıran Protestanlık'la öte dünyaya hazırlıkta dünyevî bir külfetten çıkıp ibadete dönüşen çalışmanın, kişisel sermaye birikimini ve dolaşımını nasıl hızlandırdığını zihniyet değişiminde ortaya koyar. İslâm ahlâkıyla iktisat arasında Weber'in Hristiyanlık'ta bulunduğu tür uyumsuzluk aramak boş bir çabadır. İslâm'da takdir ilahî iradeye ait olsa da girişimci irade toplumsal sorumluluklarıyla desteklenir.²⁴⁷ Belediye başkanı Kayserilileri anlamının Weber'i okumaktan geçebileceğini vurgulayarak modern kapitalizmin yükselişinde kalvinist dindarlığın rolüyle karşılaştırmaya başvurur. Tekstil şirketi sahibi ve (Müsiad) Kayseri şubesinin müdürü Hasnalcaç, Anadolu kapitalistlerinin yükselişini, sahip oldukları Protestan iş etiğine bağlar. Zira ne müsriflik vardır ne de spekülasyon, karlar yeniden yatırıma aktarılmaktadır.²⁴⁸ Hanioglu'nun ifade ettiği gibi İslâmî Calvinistler tartışması, temelde İslâmiyet'in modernliğin ortaya koyduğu sorunlara kendiliğinden cevap verebilmesinin imkânsız olduğu ve bu konuda ancak Hristiyan reformasyonuna benzer bir değişim yaşaması halinde başarı sağlayabileceği arka planında yaklaşılır. Bu yaklaşım Hristiyan reformasyonunun modernliğe cevap vermek gibi bir iddiasının olmadığını, İslâmiyet'in ve Osmanlı/Türk toplumunun bir asırdır modernliğe gelenekten ayrılmadan verdiği cevapları

246 Demir, “Anadolu Sermayesi”: 870-2.

247 Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, (İstanbul: Derin Yay., 2006), 67.

248 Celal Hasnacacı ile röportaj, *ESI*, (Eylül 2004), *İslami Kalvinistler Orta Anadolu'da Değişim ve Muhafazakarlık*, (19 Eylül 2005 Berlin – İstanbul):23.

kavrayamadığını anlamadığı gibi ötekileştirmek yoluyla anlayabildiği bir kültürü ve değerleri modernleşmenin engeli hatta karşı tezi olarak görür, bir anlamda, İslâmiyet'in modernliğe cevap vermeye çalışması yerine modernliğin İslâmleştirilmesinin gerekliliğini savunur.²⁴⁹ Müsiad, İslâm'ın serbest pazar kapitalizmiyle ilişkilerine yayınlarında yer verir. *Homo Islamicus*²⁵⁰ adlı kitapçıkta serbest piyasa ekonomisinde devletin müdahalesinin sınırlanması dine dayandırılarak açıklanır. İslâm toplumu hizmetinde kar arayışının dinî açıdan dua ve ibadete eşdeğer olup olmadığı tartışılır. Simmel, "Paranın Felsefesi"nde, paranın zenginlikleri elde etmenin aracı haline gelmesini kapitalizmin ekonomide yaşattığı geriliğe bağlar. Paranın zenginliğin biricik hedefi haline gelerek kendinde amaç haline geldiğini kaydeder. Marx, bu "kendi başına amaçlaşma"yı, bütün şeyleşmelerin, bütün fetişlerin anası olarak tasvir eder. Zenginlerin, zenginliklerini göstermeleri, lükse sarf etmeleri, sadece İslâm değil, bütün büyük dinler ve kadîm ahlâk sistemleri tarafından kınanır. Türkiye toplumunda hâkim olan zenginlik ve burjuvazi tahayyülü, daha ziyade edinilen servetlerin vurguncu veya gayrimeşrû kaynaklarıyla ve gösterişçi tüketim, israf veya zenginlik temâşasıyla meşgul olur. Burjuvazinin hayırseverlik ve sosyal sorumlulukla meşguliyetiye bu imgeye karşı bir meşrûlaştırma arayışı olarak görülür. Toplumda yaşanan dönüşüm, iç içe geçen karmaşık dinamikleri, güç ilişkilerini içerir. Bu süreç, basitçe ekonomiye (neoliberal ortodoksiye, ekonomik krizlere vs.) veya Kemalizm'in otoriter restorasyonuna indirgenmez. Bunlara eşlik eden hatta bunları üst belirleyen kimi politik-ideolojik ve kültürel süreçlerin altı çizilir. Toplumun yaşadığı kabuk değiştirme sürecinin hızı ve çarpıcılığı, tarihsel biçimlerinden öğeler taşımakla birlikte, onlardan oldukça farklı ve yeni biçimler de alır. Yeniden kurulur ve eklenir. Kendini karmaşık şekillerde keskinleşen toplumsal-sınıfsal-kültürel hiyerarşiler ve ayrımlar da gösterir. Toplumsal-kültürel dönüşümler, basit bir kopuş veya ikâme şeklinde yaşanmaz ve çelişkili bir şekilde vurgusuzlaştırma, yer değiştirme, tâlîleştirme veya merkezileştirme gerçekleşir. Eskinin birtakım öğeleriyle yeni doğan öğeler arasında karmaşık eklenme yaşanır. Bu açıdan, zenginliğin toplumsal ve kültürel tarihteki anlamlandırılma ve yaşantılanma biçimleriyle bugün aldığı biçimler arasında karşılaştırma yapıldığında tarihsel olarak Hint-Avrupa uygarlığının sınıf-zümre modeline pek de uymayan bir yapıdan, toplumsal-sınıfsal ayrımların diğer toplumsal aidiyetlerle karmaşık bir üstbelirlenim ilişkisine girdiği bir yapıya; devlet eliyle yetiştirilen, siyasal ve kültürel yönden de devlete ve Cumhuriyet elitlerine tâbi bir burjuvaziden,-TÜSİAD gibi- kendi siyasetini üretmeye girişen ve -çeşitli kültürel faaliyetlerin sponsorluğu gibi yollarla- kendini bir yüksek kültürle tanımlamaya çalışan burjuvaziye, Osmanlı toplumunun görece ayrışmamış mahallesinin bir bileşeni zenginlikten, etrafla bütün teması kesilmiş, lüks konaklarda yaşanan zenginliğe geçişin farklı kültürel kodlarla gerçekleştiği görülür.²⁵¹ Bu noktada İslâmî burjuvazi, kendi içinde farklı yerel (İstanbul, Anadolu vb.), tarikat veya tüketim kalıplarıyla ilgili kodlarla ayrıştırılır.

249 Hanioğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*: 33-4.

250 Hüner Şencan, "İş Hayatında İslam İnsanı", *MÜSİAD*, 1994, *İslami Kalvinistler Orta Anadolu'da Değişim ve Muhafazakarlık*, 23.

251 Tanıl Bora, Necmi Erdoğan, "Zenginlik: "Zengin" Bir Araştırma Gündemi, "Yoksul" Bir Literatür", *Toplum ve Bilim*, S.104, (2005).

Daha iyi okullarda okuyan, yurt dışı eğitim imkânlarından yararlanan ve mezuniyet durumunda serbest piyasada ve bürokraside iş bulabilme imkânlarına erişebilen muhafazakâr ve dindar yeni nesil, ekonomi sermayesindeki değişimin sosyal ve kültürel sermayede neden olduğu dönüşümle, dindarlık eğilimleriyle modernliğin farklı sentezinde “Melez Desenler”²⁵²olarak gündeme taşınır. Eğitim alanındaki farklılık, tüketim kalıplarını ve ekonomik beklentileri dönüşüme uğratar. Kitap, müzik ve kıyafetle başlayan bu değişim moda, defile ve ticarî amaçlı uluslararası fuarlarla görünürlük kazanır. Zenginleşen kentli muhafazakârların sınavı moderniteyledir. Paranın inancı finanse ettiği dönemin kapanıp inancın parayı finanse ettiği döneme girilip girilmediğini süreç gösterecektir. Demokrasiyle başlayan sınavlarında finanse edip ardına aldıkları alt tabakadakileri dönüştürüp dönüştüremeyecekleri, kendilerinin mi hedef kılınacağı açığa çıkıncaya kadar beklemeye gidilir. Dindar kesim görünürlüğe atıldıkça, sekülerleşme olasılığının artacağı farkedilir. Yarar, “Her şeye rağmen kayıp kuşak olmayı göze aldıklarını” belirterek bunu bir fedakârlık olarak yansıtır. Ona göre bu toplumu açmak, yönlendirmek için birilerinin bu riski alması gerekiyordu. Bu dönüşüm zaman içinde yayılacaktır. Kimi isimlere göre de bu mümkün değildir. Çünkü alt tabakadaki dindarlarda “Hak, adalet gibi kavramları hiçe sayan, müsrif ve gösterişçi yaşamlarına karşı biriken öfke”ye dikkat çekilir.²⁵³

Burjuva sınıfının mal varlığını koruyabilmesi hukuk devleti ve liberal bir ortamı gerektirir. Bunun temini, sistemin aslî aktörleriyle, bilhassa bürokrasi ve devletin oluşturduğu elitlerle çatışma ya da uzlaşmayı kaçınılmaz kılar. Bu kaçınılmazlık, İslâmî kesimin süreç içerisinde artan liberalleşmesi ve artan liberalliğin de batı dünyası ve AB’yle ilişkilerin yoğunlaşan düzeyinde, Jakopen, yukarıdan dayatmacı devletin yerini giderek tam demokratik devlete bırakmasıyla neticeleneceği beklenir. Jakopen devletin neredeyse bir asra varan süreçte yasaklarla yapamadığını, modernitenin kapitalizmle küreselleşen gücünde piyasa ekonomisiyle hiçbir direnişle karşılaşmadan kendiliğinden gerçekleşir. Süreç tarikatların kapalı yapılarının çözülmesine de yol açar. 1990'larda piyasa ekonomisine açılan, büyük sermaye yönetiminde bu ekonominin hücrelerine açtığı güzargahta giderek çözülen İskender Paşa Cemaati örnek teşkil eder. Dışarıdan bakıldığında ülkede muhafazakârlaşma artıyor gibi görünse de muhafazakâr kesimde çok ciddi bir sekülerleşmenin varlığı gözlenir. Yaşanan dönüşümün büyüklüğü, batının kendi dinamiklerinden hareketle kendi doğallığında 200-300 yıllık aşamalı yaşadığı sürecin bizde 50 yıla sığdırılmasından kaynaklanır.²⁵⁴

Birbirine karşıt iki zihniyet ve iki sistem arasında kalındığında veya bu iki sistemden birinin ürettiği “Modernite, demokrasi, sosyal adâlet, insan hakları, laiklik ve benzeri düşünce ve hareket bütünlüğü”, zemin yitirmemek adına içselleştirilir. Bir sistem karşıtını bütünüyle yok edemediğinde onu kendine benzetmeye çabalar ki zaafa uğratabilsin. 20. yüzyıl sona ererken İslâmî kesim, kapitalistler karşısında zemini muhafaza edebilmek, kapitalistler de dindar tüketici kitleyi kazanabilmek, onları kendilerine benzetmek gayesinde kalkıştıkları mücadelenin çatışma zemini, modernitenin ürünlerinden teknolojinin tüketiminde görünüm alır. Önceki kuşakların, israf ve dünya

252 Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, (Metis Yay., İstanbul: 2000) .

253 Erol Yarar, “ Gerçek Burjuvazi Sınıfı Biziz”, *Star*, (F. Özkan, 20.7.2009)

254 Bkz. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, (İstanbul: Kitap Yay., 2008)

metaı diye yaklaşmadıkları otomobiller, villalar, iletişim/bilişim ürünleri, giyim kuşam gibi her türlü lüks, pahalı araç gereç, eşya, mal-mülk mücadelede aygıt kılınma adına 1990'lerden başlayarak kullanıma sokulur. 1999 yılında Gül, bu ülkede insan haklarında demokratik standartların elde edilebilmesi için Avrupa'yla birleşmeyi çözüm görür. "Avrupa'yla birleşmeden, bu ülkede insan haklarında demokratik standartların elde edilemeyeceğinin farkındayız",²⁵⁵ diyerek demokrasi için Avrupa Birliğinin(AB) kaçınılmazlığını belirtir. AKP, 2001'de Türk toplumunun büyük bir bölümünün, "Gelenekleri dışlamayan bir modernlik kavramını, yerelliği de kucaklayan bir evrenselliği, hayatın manevî anlamını yok saymayan rasyonellik anlayışını ve köktenci olmayan değişim tercihini" kabulle "muhafazakâr demokratlık" rozetini takınır.²⁵⁶ Küresel değerlerle barışık bu demokrat anlayış, "Brüksel'in insan hakları söylemini, Mekke'nin manevî değerlerini, Türkistan'ın millî Şuurunu" içerir.²⁵⁷ Bu tarz demokratik yaklaşım sadece İşlâm'ın demokratik değerlerle uyumlu, hatta onun üzerine kurulu olduğuna inanıldığında anlamlıdır. Bu sadece bir yorumdur. Modern devletin imkanlarına odaklanılır, tehlikeleri göz ardı edilir.²⁵⁸

Bilhassa 90'lı yılların ortasından itibaren çok aşırı bir iktisâdî anlayış değişikliğine giden müslümanlar, tevekkülü, kanaati, rızkı, Őükürü âdeta unutmış gibi görünür. 70 ve 80'li yılların temel retoriği geçimini temin etme, müslümanca hayatı idâme ettirme kaygısı, yerini yerleşik ekonomik hedefleri gerçekteştirmeye bıraktığında ortaya melez bir kapitalist insan çıkar. Öğrencisinden işverenine, çalışanından kadınlara kadar İşlâmî hükümlerle yaşanan çelişkiler, sadece sohbetlerin ana konusu olmayı hak eder. Bir millet ve bu milletin insanları "Kabuk değiştirmiyor, kişilik ve kimlik değiştiriyor... bir millet topyekün başka bir paradigmaya kayıyor. Tevekkül eden, dilinden Őükür eksik olmayan insanımız hep çok kazanmak üzerine dua ediyor." Edebiyat da "İnsanımızın geçmişte yaptığı hataları, hayatı tam olarak yaşayamamanın verdiği ızdırabı ve bunların acısını gelecekte nasıl çıkaracağını anlatıyor."²⁵⁹ denilerek gidilen istikâmete yer verilir.

Göle'ye göre İşlâmî hareket, "Müslüman kimliğin yeni bir tanımına, modern dünya içerisinde farklı bir konumlanışına" talip olur, kamusal alanda farklılığını talepkâr bir biçimde görünür kılar. Bu nedenle modernleşmenin taşıyıcılığını yapan, burjuvaziden ziyâde aydınlanmacı seçkinlerin oluşturduğu ve liberal görüşten çok devlet otoritesi altında gelişen kamusal alanın homojen yapısını ve laik kurallarını zorlamakta ve politik çatışma yaratmaktadır.²⁶⁰ İşlâmî hareket, hayat tarzı ve bilgi sahalarında hakimiyet ilişkilerini irdeleyerek kültürel yönelimin kontrolünde etkisiz kalmak istemez. Müslüman aktörlere fırsatlar ve yukarı doğru hareketlilik imkanı, kamusal alanda görünürlük sağlayarak, farklılıklarını pekiştirme yolunu açar. Kamusal alandaki görünürlük İşlâmî romanlardan filmlere, müzik ve gazeteler gibi kültürel araçlardan İşlâmî kıyafet ve moda gösterileri gibi alternatif

255 Marvine Howe, *Turkey, A Nation Divided Over Islam's Revival*, (Boulder, CO: Westview Press, 2000), 183.

256 Recep T. Erdoğan, "Conservative Democracy and The Globalization of Freedom" *The American Enterprise Institute For Public Policy Research*, (29 Ocak 2004). Speech at the American Enterprise Institute, 29 January 2004. içinde; Hakan M. Yavuz, *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*. (Utah: The University of Utah Press,) 333-340. Robert W. Hefner, *Civil İşlam*, (Princeton Princeton University Press, 2000), 218.

257 Hakan Yavuz, "Türk Muhafazakârlığı, Modern ve Müslüman", *Zaman* (Ocak 10, 2004)

258 Hefner, *Civil İşlam*, 218.

259 Ercan Yıldırım, "Ortalamın Dışında Ya Da Bir Devrin Bitişi, Bir Milletin Paradigma Değiştirmesi", (52-57), *Hece Dergisi*, (Mayıs 2013): 56-7.

260 Nilüfer Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İşlami Ahlak", N. Göle, *İşlam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, 11.

tüketim stratejilerine ve kent yaşantısının, alkollü içki satmayan ve namaz vakitlerine özen gösteren otel ve restoranları içeren İslâmî biçimlerine gündelik hayat tarzının dünya görüşüne göre biçimlenmesini, kimliklerin, estetiğin ve mekansal örgütlenmenin yeniden hayata geçirilmesini içerir ve bu görünürlük modernist projenin klasik öncüllerine bilhassa batı bağımlılığına bir meydan okuma anlamını taşır.²⁶¹

Cumhuriyet döneminde merkezden uzak tutulan kesimlerin kültürel alanda ve gündelik yaşantılara yönelik talepleri, merkezle çevreyi karşı karşıya getirir. Özellikle iki kutup arasında gerilim sermaye üzerinde odaklanır. Zenginleşen kesimin istekleri kültürel hayatta yeni talepler ve yeni alternatifler oluşturur. Ayrıca, yeni oluşan bu sermaye, serbest zamanları değerlendirmek için gerekli para ve ortam ihtiyacını karşılayabilecek düzeydedir. Bu durum, zenginleşen kesimle önceden ekonomiye hâkim kesim arasında ekonomik ve kültürel bir çatışma yaşanmasına sebep olur. İslâmî kesime ait şirketler ve finans kurumları, rant ve tekel düzenine tehdit olarak algılanır. Anadolu işletmelerinin 1980 sonrası atılımı, “1950-70 yılları arasında gelişen kapitalizm karşısında tutunamayıp giderek kaybettiği çıkarlarını korumak için dinî bir cephe arkasında girişilen direniş” olarak da değerlendirilir. Diğer bir ifadeyle statü ve maddî kaybın yeni arayışları olarak gösterilir. Neticede 1980’lere doğru kentlileşen yerel burjuvazi tarafından ülkenin girdiği yeni piyasa ekonomisi tecrübesinde dinî ve kültürel çizgileri daha belirginleştirir. Hareketin küçük taşralı burjuva karakteri, giderek kentli ve eğitilmiş niteliğiyle sermaye birikimini farklılaştırır. Neredeyse her kentsel mekanda inşa edilen vakıf ve dernekler, Müsiad vb. diğer örgütlenmeler, bu hareketin, kapitalist entegrasyon süreci içerisinde kendisini yeniden üretmesini sağlamanın yanısıra, hareketin sınıfsal istikrarının korunması konusundaki güçlü eğilimleri de yansıtır.²⁶²

İktidar desteğini arkasına alan İslâmî sermaye yeni tedbirleri devreye sokar. Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD) 2008’de, 28 ilde yaklaşık üç bini bulan üyesi, 10 bini aşan işyeri, yıllık 5 milyar dolarlık yatırımı, GSMH’ye 60 milyar dolarlık katkısı, 15 milyar dolarlık ihracatıyla yaklaşık 1 milyon kişiye istihdam teminiyle, TÜSİAD’ın (Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği) gücünü sarsmaya başlar. Muhafazakâr sermayenin ulaştığı boyut, “30 sene önce GSMH beş ailenin elindeydi, şu anda çoğu muhafazakâr yaklaşık beş bin ailenin elinde. GSMH’nin % 60’ını oluşturuyorlar.” diye savunulur. Hatta daha da güçlenmelerinde bariyer, inanç kaynaklı alkollü içki ve bankacılık sektöründen uzak kalınması gösterilir. İslâm’ın serbest ticarete kapalı bir din olmamasına rağmen burjuvazinin yokluğu, İslâm hukukuna dayalı yönetimlerin tüccarlara yönelik baskıcı tutumu gösterilir. Dinî sermayenin gelinen noktada başarısı, Türkiye Cumhuriyeti’nin İslâm hukukunu dışlayan reformlarıyla ifade edilir.²⁶³

1960’dan bu yana büyüyerek gelişen İslâmî düşüncenin, 1983-1993 yılları arasındaki on yıllık dönemde kendi tarihiyle farklılaşan görünümü, bir sorgulama ya da eleştiri biçiminde gerçekleşmez. Bu olgu, öyle tek bir nedenle açıklanabilecek kadar basit de değildir. 19. yüzyıldan bu yana İslâmî

261 Göle, *Melez Desenler*, 85,110,121,136.

262 Çiğdem, “İslamcılık”, 1226,1228.1231.

263 Bkz. Timur Kuran, *İslam’ın Ekonomik Yüzleri*, (İstanbul: İletişim Yay., 2002); Timur Kuran, “İslâm ve Geri Kalmışlık: Eski Bir Muammaya Çözüm Arayışları”, *Birikim*, S.137, (Eylül 2000).

düşünce adına ortaya konulan çerçevede değerlendirilebilecek bir birikimin, harf inkılâbı vs. nedenlerle ulaşılamaz olmasıyla da ilgilidir. İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri'nin bu ulaşılamazlığı giderme konusundaki ataleti, sadece devletin dini denetleme konusunda hassasiyet ve başarısı da değildir. Bu düşünsel sefâlet, sadece İslâmî kesime de özgü değildir. Bu nedenle İslâmî düşüncenin kendi fikrî tarihinden farklılaşması, bir entelektüel hesaplaşmadan ya da derinleşmeden değil, toplumsal zordan kaynaklandığı düşünülür.²⁶⁴

İslâmî hareketin siyasî ve kolektif karakteri, giderek bireyselleşen kimlik karakteriyle Tv, konser salonları, plajlar, festivaller, gönüllü kuruluşlarla yer değiştirir. Kolektif hareketle siyasal arenada yer alan müslüman kimlik, toplumsal ve kültürel alanlarda etkili olmayı talep ederken giderek istikâmet kaybında normalleşir. Artık kendini tanımlamada kolektif bir yapılanmaya başvuruya gerek duymaz. Göle'ye göre bu gidiş, İslâmcılıktan İslâmîliğe, siyasaldan kültüre geçiştir.²⁶⁵ Kültürel özerkliğin en fazla talep edildiği bu süreç, kültürü hem üzerinde en fazla tartışılan hem de piyasanın baskısına son derece açık bir alana dönüştürür. Kitlelerin umut ve özlemleri, o güne kadar maruz kalmadığı yoğunlukta kültür endüstrisinin nüfuz alanına dâhil olur. Özgürlüklerin en çok kısıtlandığı dönem, tüketici kılınarak elde edilen tüketme özgürlüğü, ilk kez bütün kuşatmalardan sıyrıldığını hissettirir. Kişisel ve özel alan, hiç olmadığı denli ifade imkânına kavuşur. Fakat hiç olmadığı kadar kişiselliğini yitirme tehdidiyle karşılaşır. Geçmişe yönelik ilgi artar, ancak bu, tarihsel yükünden arındırılmış haliyle bir pop tarihine dönüşür. Dil, politik yükümlülüklerinden kurtulur, bir oyuna dönüşür, keyfileşir, nedensizleşir, kendi kendinin nedenine dönüşür. Sanattan edebiyata, ekonomiden gündelik hayata her alan, kendi özerk ilkelerini arar ancak özerklik, basınçlara özellikle de piyasa baskısına maruz kalır.²⁶⁶ Keyfî dil tercihi, dille hakikat arasındaki ilişkiyi koparır. Bu dil, hayali olanı sahici bir dil benimsemesiyle farklılaşır.

Liberal politikalar, dindar Anadolu işletmelerini uluslararası piyasalarla güçlü etkileşim içerisine girdirir. Bu etkileşim sermayeleri, sermaye de kapitalist sistemle daha fazla bütünleşmeyi arttırır. Bütünleşme derinleştikçe yeni orta sınıf, kapitalist sistemin tüketim kültüründen daha fazla etkilenir. Piyasa ekonomisi, bugünü, şimdiki zamanı, şimdiki zaman da hemen kazanıp kazandığını kendi hayatında tüketerek statü sahibi olma girişimini, ön plana çıkarır. Yeni tüketim alışkanlıklarına sahip olma, tatil için lüks yerleri tercih etme, şatafatlı düğünler, arabalar, giyimler ve defileler, İslâmî burjuva kavramını gündeme taşır. Her ne kadar, kapitalizmin statü ifade eden, sembolik değerlere sahip, hem gereksinimleri karşılayan hem de arzulara hitap eden ürünleri ve sürekli tüketmeyi teşvik eden anlayışı, İslâm'ın tutumlu olma ve sadeliğe yaptığı vurguyla çelişse de bu çelişki her türlü ürünün İslâmî olanının üretilmesiyle üstesinden gelinir.²⁶⁷ Diğer bir ifadeyle modern hayat tarzını meşrûlaştırma çabası, birçok uygulamaya İslâmî kılıf geçirir. Tatil köylerinden ev mekânına, giyim kuşamdan yeşil popa kadar hayatın her alanında modern bireysel dindarlık görünürlük kazanır. Bu

264 Sosyokültürel düzen kısıtlayıcı hale geldikçe, insanlar giderek daha fazla özgürlüklerine değer verir.

Paul Heelas, "Challenging Secularization Theory: The Growth of "New Age" Spiritualities of Life", 52.

Çiğdem, "İslamcılık": 1225-8.

265 Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*: 11-2.

266 Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, 10.

267 E. Gözde Özgel, "İslam ve Kapitalizm İlişkisi: Türkiye'de 1980 Sonrası Tüketim Kültürü ve Tesettür Modası", H. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü,(Ankara:2008): 3-4.

süreçte, bir yandan dindarlık hayatın değişik alanlarında dış görünürlük elde eder, diğer yandan da dindarlığın geleneksel formları dönüşür.²⁶⁸

Alman iktisatçı Sombart,²⁶⁹ *Burjuva* adlı eserinde modern burjuvazinin oluşumuna gerekli süreyi aşağı yukarı beş yüzyıl olarak gösterir. Yarar da bu doğrultuda zengin dindar kesimde kültürel değişimin bir nesilde gerçekleşmesinin imkansızlığını, en aşağı iki üç neslin geçmesi gerektiğinin altını çizer. Paranın ardından paranın sonucu oluşacak hayat tarzı, sanat ve felsefenin geleceğini düşündürür.²⁷⁰ Ele geçirilen statü ve para gücü, aslında lüks tüketime davetiyedir. Lüks tüketim talebi, sadece giyim kuşamda değil, bina yapımından dekorasyona her boyutta kendini hissettirir.

90 sonrası İslâmî kesimin siyasal partilerden sonra, gazete ve dergi gibi basılı yayından özel radyo ve televizyonları içeren görsel ve işitsel kitle iletişim araçlarıyla kamusal alana dâhil olması, yeni tür İslâmcılıkla değerlendirilir. Televizyon ve radyonun ticarileşmesi, İslâmî mesajların yayılması ve popüler kültür biçimlerinin oluşturulmasında önemli rol oynar.²⁷¹ Kitle kültürünün gelişmesi, kentleşme, endüstrileşme, modernleşme süreçlerine bağlıdır. Postmodern toplum aşamasında, folk kültür, popüler kültür ve kitle kültürü aşamalarını izler. Postmodern kültür, kültürde çoğulcu bir dönemi oluşturur.²⁷² 1990'larla modernist söylemler, yerini postmodern söylemlere bırakır. Bu yeni söylem, küresel bir dalgayla, genelde modernizm (anti-modernist) özelde Kemalizm karşıtlık (anti-Kemalist) karakteriyle güçlenir. 28 Şubat sonrası Jakopen devletin dayatmalarının kıskaçında bu karşıtlıklar belirsizleşir, modernitenin insan hakları söylemine sarılır. Bu ekseninde müslüman kadın ve başörtüsü, Kemaliizmin modernleşme projesinin kadın üzerinden tanımladığı laik, modernist, kemalist kamusal alana farklılık söylemiyle katılır, farklılıkları dışlayan kamusal alanı dönüştürmede araç rolüne indirgenir.

Büyük değişimlerin yaşandığı 80'ler kimilerine göre dogmatik siyasî yapılanmaların kırılması, kimilerine göre de 60 yıllık kazanımların silip süpürülmesini ifade eder. 70'li yılların ideolojik çatışma ortamı âdeta sona ermiş gibi durur, her kesim kendi çapında bir iç sorgulama geçirir ve değişimle kurulan diyalogla sanki farklılıklara tahammül sınırları da genişlemiş gibi görünür. Aslında yaşanan koşullardan hareketle zihniyet şekillenmesidir. Ekonomik yapıdan toplumsal değerlere, kimlik arayışlarından yaygın söylemlere, insan ilişkilerinden statü sembollerine değişimde her alanın birbirlerine bağlılığında yaşanan hızlı ve sürekli değişimde tüketim, olabildiğinde çok tüketim, kimlik ve statü arayışında hayatı yönlendiren başat dinamiklerden biri haline gelir. Kavramdan eğilime, anlayıştan düşünceye her şey maruz kaldığı tüketimden payını alır. Değişimin temposuyla, muğlak, mutlak, yeniye yönelik arayışların birlikteliği, hayatın içinde yoğun çeşitlenmeyle neticelenir. Ancak aynı süreçte, çeşitlenmeyle aynı yoğunlukta bir benzeşme de yaşanır. Çok parçalı yapı etrafında bir

268 Demir, "İslamcılık", 879.

269 Werner Sombart, *Burjuvazi*, çev. Oğuz Adanır, (Ankara:Doğu Batı Yay. 2008) .

270 Erol Yarar, " Gerçek Burjuvazi Sınıfı Biziz", *Star*, (F. Özkan, 20.7.2009) .

271 Ayşe Saktanber, "Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği", (Ed.) D. Kandiyoti ve A. Saktanber , *Kültür Fragmanları:Türkiye'de Günlük Hayat*, 273.

272 Sadık Güneş, *Enformasyon Toplumunun Putları*, (Ankara: Hece Yay, 2006), 127.

benzeşme hâkim olur. Merkezdeki çok parçalı kültür, diğer bir benzeşme dalgasının etkisi altında kalır.²⁷³

1970'lerin sonlarıyla ve 80'lerin başlarında Türkiye'deki İslâmî hareketler, İslâm coğrafyalarındaki farklılıkta radikal hat yerine uyum hattına doğru seyrederek. Ülkemizde 12 Eylül darbesinden sonra başlayan ve giderek güçlenen süreç, Mısır, İran, Pakistan'da 1990 ve 2000'lerde görülür. Refah Hareketi'yle muhalif duruşundan ayrılan MSP çizgisi, uyum çizgisine doğru seyrederek. Partinin söylemi, İslâmî hareketi etkiler, besler, dönüştürür. Cumhuriyetin ilk döneminde yapılanmaya bağlı kalarak siyasî partilerin din-devlet ilişkilerinin ana mantığı üzerinden söylem arayışı, müslümanlar sisteme taşınır ve sert muhalefet eritmeye çalışılır. MSP çizgisi, radikal muhalefet söyleminden uyum söylemi istikametinde yol aldıkça tarikat ve cemaatlerle arasındaki uzaklığı kapatır. 1991 seçimlerinden itibaren bu yaklaşım giderek artış gösterir. Siyasî platforma girişinden itibaren kapatılmaya maruz kalan parti, 28 Şubat sürecinde yine kapatılır. Bu süreç, partide geleneksel ve yenilikçi kanatla ifadelendirilen ayrışmaya yol açar ve her kanat, yola siyaset alanında kurdukları yeni partilerle devam eder. Müslüman cemaat kavramı, bütünüyle ortadan kalkmasa da müslüman birey boyutunun eklenmesinde farklılaşır. İslâmî hareket, 28 Şubat 1997'de siyasal İslâm'a karşı yürütülen mücadelede darbe alır. Postmodern darbe olarak literatüre geçen bu darbeyle birlikte İslâmî hareket, direniş özelliğini ve kendine güvenini büyük ölçüde bir kez daha kaybeder.²⁷⁴ Sisteme entegre olma ve uyumu benimseyenler için AKP, ideal model oluşturur.²⁷⁵ İşte bu süreç, İslâmî kesimin "dünyaya söz söyleme", "dünyayı yenileme ve inşa etme" kaygısı ve hedefinden vazgeçtikleri, bunu unuttukları izlenimini verir. Moderniteyle gelen baskıların, Kemalizm'in yol açtığı hasaratın etkisiyle "o dünyayla hesaplaşma, onu yapısöküme uğratma" çabasına girilir. Ülkenin geç modernleşme içinde sıkışıp kalması gibi İslâmî kesim de postmodern ilkelerden istifade ederken gidilen süreçten çıkmayı, süreci aşmayı düşünmediğinden dinin kendine yüklediği sorumluluğun ve tarihine de aykırı şekilde uyumu kendine yol edinir, istikametini onu aşmaya yönlendiremez. Uyum peşinde sürüklenir, aşma hedefine ulaşamaz. Siyaset açısından esas ölçü, iktidara gelmek ve kalmak olunca bir partinin içi boşalarak büyümesi, iddialarından vaz geçerek iktidara gelmesi ve uyum politikaları yürüterek kitle partisi olma yolunda hareket etmesi doğaldır. İktidarın "Uyum değil, direniş ve yeniden modelleme" olduğunun anlaşıldığı gün de gelir Batının farklı bir düşünme kalıbına girdiğine tanıklık edilir. İran'daki değişimlere bağlı olarak 1990'lardan itibaren Asef Bayat'ın önerdiği "Post-İslâmizm" tâbiri²⁷⁶ Türkiye özelinde AKP üzerinden tartışılır. Post İslâmcılık, "Müslümanların bireyselleştiği, kutsal metnin tarihselleştiği, kutsal ve mutlakın göreceleştiği bir din anlayışını" açıklar. Bu anlayış "Dinde reform"la ifade edilmez. Ancak kaynaklardan otoriteye,

273 Kozanoğlu, "80'lerde Gündelik Hayat", 596.

274 Ferhat Kentel, "1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, c.6. (İstanbul: İletişim Yay., 2004), 723.

275 Norani Othman, "Islam, Constitution, Citizenship Rights and Justice in Malaysia", Krawietz-Reifeid (Ed.) *Islam and The Rule of Law Between Sharia and Secularization*: 111-116

276 "The Coming of a Post-Islamist Society". Adli makalesiyle başlattığı Post-İslamcılık hareketi "İslâm'ı bireysel seçimler ve özgürlükle (değişen derecelerde de olsa), bazılarının alternatif bir modernite dediği şeyi elde etmek için demokrasi ve moderniteyle evliliğini istiyor" Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Face of Political Islam*. (Oxford: Oxford University :2013), 9.

gelenekten usûle, bütün birikimin yok sayıldığı, gözardı edildiği, her kişinin kendine göre bir din ve dünya görüşünü seslendirdiği “Gümrah bir özgürlük otağı” olduğu da açıktır. Çünkü Post İslâmcılık tanımlanmasına sıkıştırılan beklenti, dinin protestanlaşmasıdır. Bu potestanlaşmada haramla helale, kulluk bilincine yer yoktur. Odak, birey ve özgürlük, uyum piyasa değerleridir. İslâmî hareketlerin muteberliği, küresel kapitalizme ve değerlerine uyumla orantılıdır. İslâmî hareketin ana gövdesinin muhafazakârlaştırılması süreci işlerken 70'lerin milliyetçi dil ve yaklaşımının içselleştirilme tehlikesi fark edilip uyarılır.²⁷⁷

Dindar kesimin uzun dönemli muhalefet serüveni, önce Erbakan'ın, akabinde AKP'nin tek başına iktidara gelmesiyle sona erer. Resmî görüşün homojen toplum idealiyle çelişen sözkonusu toplumsal farklılaşma, tehdit olarak algılanır. Bilhassa semboller üzerinden yürütülen farklılık iddiasının yarattığı tehdit algısı, Türk siyasal iktidarı üzerinde sürekli bir gerilim konusu oluşturur. Siyasal söylemi, İslâmî sembollerden arındırmaya dikkat edilir. Müslümanlığı bir kimlik olarak benimsemiş kendi kitleleriyle haberleşmek için başka bir dil geliştirir. Partinin kimlik olarak ilan ettiği muhafazakârlık, İslâmî bir siyasetin reel-politik şartlarda mümkün ve meşrû dilidir. Bir partinin İslâmî olma imkânının yasal olarak mümkün olmadığı bir ortamda, parti dinle ilişkisine başka türlü cevap veremez.

Oluşturulan siyasî denklem sayesinde, başka bir hükümet tarafından uygulamaya konulduğunda asla gözardı edilmeyecek politikalar (AB'liğine uyum süreci adına zina yasağının kaldırılması gibi) AKP hükümetinde sessiz sedasız geçiştirilir. Türkiye, bu iktidarla toptan sekülerleştiriliyor mu yoksa yönetenlerin ağızlarından arasına dökülen dinî sözcükler, seçim zaferi kazanan Hamas'la yapılan görüşmeler, bürokratik makamlara gelenlerin bazılarının eşlerinin başörtülü olması, kamusal alan kısmen İslâmîleştiriliyor mu hatta ülkenin rejimi mi değiştiriliyor hangi perspektiften bakıldığına bağlıdır. Yine bu, bazılarının Gramsci'nin pasif devrimlerini hatırlatır. Gramsci'ye göre pasif devrimler, halk kesimlerinde bekledikleri değişimlerin bir gün gerçekleşeceğine dair umutları dolayısıyla bu kesimlerin sisteme bağlılığını ayakta tutar. Bu çerçeveden bakıldığında, bazı alanlardaki İslâmî dönüşümlerin, laik kapitalizmi yıpratmaktan ziyade kitle desteğini arttırmaya yaradığı görülebilir. Ekonomik göstergelerin düzelmesi, halk kesimlerinin umutlarını diri tutar. Reel ücretlerin düşmesine ve işsizliğin artmasına rağmen, birçok kişinin bu göstergelere bel bağlaması,

277Akif Emre, “Post-İslamcılık-Neyimiz-Olur”, Yeni Şafak, (29 Eylül 2015); Hasan, Post-İslamcılık hareketini İslam'ı siyasal bir ideoloji olarak konumlandırmaya çalışan ve dolayısıyla Müslüman devletlerin siyasal alanını değiştirmeye çalışan bir projenin başarısızlığına zemin hazırlayan bir alternatif olarak görülebileceğini savunuyor. Noorhaidi Hasan, “Piety, Politics and Post-Islamism: Dhikr Akbar in Indonesia.” (369–90), *AlJami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol.50.No.2, 381; Bayat'a paralel olarak Hasan birçok Müslüman ülkenin deneyimlerinin, İslamcı projenin İslam'ı damgaladığını ve onu modern uygarlığın düşmanı haline getirdiğini, dini radikalizme bir alternatif olarak, Postislamcılığın müslümanlara, şiddete dalmadan ve bir militan döngüsüne katılmadan, modernite ve küreselleşme yolunu takip ederek dini inanç ve değerleri gerçekleştirme yolu sunduğunu ileri sürer. Noorhaidi Hasan, “Post-Islamist Politics in Indonesia.” (Ed.) Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Face of Political Islam*, (Oxford: Oxford University Press), 160 Bir başka deyişle, Post-İslamcılık “görev yerine haklar, tekil bir otoriter ses yerine çoğulculuk, karışık yazılar yerine tarihçilik ve geçmiş yerine geleceği vurgulayarak İslamcılık'ın temel prensiplerini tersine çevirme çabasıdır.” Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford, CA: Stanford University Press.2007), 11. İslamiyet sonrası toplum, dindarlık karşıtı değildir, ancak dini, nüfusun geniş kesimine yeniden sekülerize etme eğilimini reddeder. İslami bir devlet fikri, artık siyasal kültürde baskın değildir Meysam Badamchi, “Political Liberalism for Post-Islamist, Muslim Majority Societies.” (679–96), *Philosophy and Social Criticism*, Vol.41, No.7,(2015), 681.

burjuva hegemonyasının kurulmasının bir belirtisi, iktisada burjuvazinin gözlükleriyle bakma ve kapitalizmin doğallaşmasını gösterir. Laik elitlerin yönetimi esnasında bir aldanma diye görülebilen kısmî düzelmelerin, dindarlar yönetiminde olunca derin bir hikmetin yansımaları kabul edildiği öne sürülür. Enformel işçiler arasında daha düne kadar ender rastlanan kapitalist çalışma, ahlâkı temelli argümanlar, dinî referanslarla meşrûlaştırılır, iş bulamayan, geçinemeyen işçiler, iş bulabilenler tarafından tembellikleriyle suçlanır. İşçilerin, iktidardaki partiye koşulsuz güvenleri ve partinin bütün sorunlara çözüm bulacağına inanmaları, özelleştirme ya da diğer politikalarla hiçbir sorunları olmadığını söylemeleri, kısmî bir İslâmîleşmeye koşut derin bir kapitalistleşme ve değişimin göstergeleri olarak sunulur.²⁷⁸

Bu kez paradoksu oluşturan kapitalistleşmenin ana mimarlarının İslâmî kesim olmasıdır. Daha da önemlisi, kapitalistleşme, başka kimsenin yapamayacağı kadar halka da benimsetilir. Dünyanın her yerinde kitlesel direnişle karşılaşan neo-liberalleşme, Türkiye’de minimum mukavemetle karşılaşmaması şaşırtıcıdır. Bu durum iktidarı elinde bulunduranların yönetilenler gibi dinî hassasiyetlere sahip olmasına ve aynı mahallelerden geliyor olmalarına dayandırılır. Laik kapitalizmin hegemonik hale gelebilmesi, yani kitlelerin rızasını kazanması, ancak İslâmî kesimin oluşturduğu mobilizasyon sayesinde gerçekleşir ki laik yöneticilerin, uyguladıkları dayatmayla sağlamaktan aciz kaldıkları bu rızadır.

Süreç, moderniteye özgü her yapıya başvuruyu ve sahiplenmeyi getirir. Piyasa, “zaman sana uymuyorsa sen zamana uy”, şiarını kolayca benimsetir. Referans farklılığı, araçların amaç kılınmasıyla görünüm alır. Kapitalizmin yol açtığı sorunlar, kapitalizmle mücadele adına aynı sistemin araçlarıyla mücahedeye meşrûiyet kazandırır.²⁷⁹ Örneğin sendikal örgütlenmenin meşrûluğu İslâm’a referansla izah edilir. Hak-İş liderine göre günümüz koşullarında, üretim ve bölüşüm hakça değildir. Sendikalar temeli faiz, zam, zulüm ve sömürü olan kapitalist sistemde haksızlığa başkaldırı örgütleridir. Mevcut koşullar altında kapitalizmde çatışmalı bir ilişki mevcut olduğundan müslüman işçiler meşrû bir biçimde çatışma araçlarını kullanabilirler.²⁸⁰ Kapitalist sistemin yapısal koşullarında ortaya çıkan sorunlara çözüm arayışında dinin yetersizliği kabul edilir, çözüme melez bir desenle gidilir: İslâm insanlığa genel bir kurtuluş yolu sunduğundan işçi sendikalarının karşı karşıya olduğu somut problemlere çözümler sağlamayamadığı düşüncesinde İslâm dininin değerleri ve geleneksel kurumlarıyla uyumlu modern kurumlar ve reformlar ortaya koymak gerekli görülür.²⁸¹

Dinî çalışma hayatındaki işlevselliği ve sendikal örgütlenme konusunda tutum ve görüşlerin beklenenin üstünde bir çeşitlilik arz etmesi, geleneksel kültürel örüntülerin önemli ölçüde devam ettiğini, sendikal örgütlenme ve sınıf bilincinin serpilmekte olduğunu düşündürür.²⁸² İdeal ve reel

278 Cihan Tuğal, “Akp İktidarı: Sermayenin Pasif Devrimi”, *Birikim*, S.204, (Nisan 2006); Tuğal, *Pasif Devrim, İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, (İstanbul: Koç Ü.Yay., 2011) :133-150.

279 Şennur Özdemir, “Türkiye’nin Özgün Sınıflaşması: Müsiad ve Hak-İş”, (63-83), *Sivil Toplum*, Y.5, S. 19, (Tem.-Eylül: 2007), 73.

280 Burhanettin Duran, Engin Yıldırım, “Islamism, Trade Unionism and Civil Society: The Case of Hak-İş Labour Konfederation”, (227-247), *Middle Eastern Studies*, Vol.41, No.2, (2005), 238.

281 Ayşe Buğra, “Labour, Capital, and Religion: Harmony and Conflict among the Consistency of Political Islam in Turkey”, (187-204), *Middle Eastern Studies*, Vol. 38, No.2 (2002), 199.

282 Şennur Özdemir, “İslami Sermaye ve Sınıf: Türkiye/ Konya MÜSİAD Örneği”, (37-57) <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/307994> .

arasında ayrımla²⁸³ ideal İslâm düzeni içinde toplu sözleşme ve grevin yeri olmadığı ve taraflar arasındaki sorunların kamu yararı prensibi etrafında çözülmesi gerektiği vurgulansa da bir geçiş dönemi mantığı içinde ve bir adaletsizlik söz konusu olduğunda bunu gidermek için grev bir hak olarak benimsenir.

Liberal müslüman, liberalizmin ahlâklısını benimser. Böyle bir eğilimde serbest piyasada nihâi hedefler ehlileştirilir, burjuvalık nimetlerinden yararlanma sınırlanır. Gerektiği kadar tüketildiği söylene de bu gereken kime göre böyledir belli değildir. Bu nedenle “gibi yapma”nın sürükleyeceği ilk yol, beceriksiz taklitçilik, ikinci yol artık ayırt edilemeyecek şekilde “onlar gibi” olmaktır.²⁸⁴ “Bir lokma, bir hırka anlayışı”, sermaye birikimine, yeni girişimlere uzak tutumdur, ticaret yapılmasına engel niteliğiyle gündeme taşınır. Teknolojinin, sermaye birikiminin, sanayileşmenin ve kentleşmenin önünü kestiği suçlamasında terk edilir. Halbuki çok kısa bir süre öncesinde büyük sermaye sistemi “Ruha ve ahlâka karşı koyulmuş düzenli bir suikast cihazı” olarak betimlenirdi. Yığılan servet için çalıştım kazandım denilse de böylesine sermayenin emeğin ürünü olamayacağı bilinenek “medeni bir dalavere”yle ele geçirildiği belirtilirdi.²⁸⁵ Elbette benliğin ölümü tembelliğe İslâm’da geçiş yoktur, zira “insan ancak çalıştığına erişebilir.”(Kur’an 53:39). Ekonomik yetersizlikler, ahlâkî ve manevî değerleri zedeleyicidir. Fakat haram ve helâlin ortadan kalktığı bir toplumda ticaret, “Bir elden alıp öbürüne vermek sihirbazlığı”na dönüşür. Ticaret hayatı, vicdan ve sorumluluktan uzaklaştığında sadece işçi değil, cemiyet ve hayat, sermaye sahiplerinin ayakları altında ezilir. Kirli bir oyuna dönüşen ticaret, haysiyetli insanı da hilekâr yapar. Bu nedenle Topçu, ticaret hayatındaki niteliksel dönüşümü alelade bir teşhir ve anlaşma münasebetiyle ilişkisiz karmaşık bir siyaset oyununa benzetir. Kazancın emekle kopan bağlantısında iyi bir tüccar, “Mahir bir diplomat gibi en fazla aldatmasını bilen, samimî benliğinden kâbil olduğu kadar uzak yaşayan, menfaatini mâbutlaştıran insana” dönüşümünde görünür.²⁸⁶

Görselliğin egemen olduğu bir toplumsal hayatta din ve dindarlık etkisini, müslümanın dinî faaliyetlerini belirgin şekilde formatlayarak gösterir. Gösteri toplumu, aynı zamanda teşhirci bir toplumdur. Bu, yeni bir sosyal varoluş tarzına işaret eder. Aşırı bireyci kültür ve görsel iletişim teknolojisinin yaygınlık kazandırdığı yeni kültür kodları, mevcut bütün sosyal ilişki biçimlerini çözerek kendine uygun ilişkiler için yeni sosyal yapılar inşa eder. Bu yapılar, bireysel ve toplumsal düzlemdeki bütün faaliyet biçimlerini, kendi içine alarak dönüştürür. Dolayısıyla her şeyi, ister özel ister mahrem isterse dini olsun, kendi kavramsal ve maddî araçlarının imkânlarıyla, ait oldukları yerden ve bağlamdan kamusal alana taşır ya da daha açıklayıcı ifadeyle, bir gösteriye dönüştürerek dikkat çeker.

Gayri İslâmî sistemlerde var olan sınıflar, müslümanlar arasında da oluşmaya başlar. Bunun bir özenti mi bir sapma mı birilerinin yönlendirmesi mi bir asra varan dışlanmışlığın verdiği bir ezikliğin neticesi mi veya nefsanî arzuların değişik bir kılıkla patlak vermesi mi bilinmez. Ancak

283 Ahmet Tabakoğlu, “İslam İktisadında İşçi-İşveren Münasebetleri”, (74-84), *Çerçeve*, MÜSİAD, Y.5 S:20, (Ekim: 1997), 83.

284 Ümit Kıvanç, “İslamcılar&Para-Pul: Bir Dönüşüm Hikayesi”, *Birikim*, S.99 (Temmuz: 1997): 43,45.

285 Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 2. bsk., (İstanbul:1 Hareket Yay., 970): 65-66,70.

286 Topçu, *Ahlak Nizamı*: 73,123.

sebepler şu veya bu, görülen bir sınıflaşmanın oluşmaya başlamasıdır. İslâmî düşüncenin çeşitli kesimlerinden bir kısım insan, kendilerini farklı görmek, farklı yaşamak, elde ettikleri nimetleri bu farklılıklarda kullanmak gibi bir yanlış irtikap ederek bir farklı sınıf oluşturur. Yazlık ve kışlık evlerinin eşya ve dekorunda, yaptıkları düğün merasimleri ve çeşitli toplantılarda, günlük yaşantılarında görülmemiş bir lüks ve israf sergilenir. Bu hususta laik sosyetenin hiç de geri kalmadıkları görülür. Turizm sektörü, bu kesimi keşfetmekte gecikmez. İçkisiz, kumarsız, yüzme havuzlu tatil köyleri, beş yıldızlı oteller inşa ederek İslâmî sosyeteye yönelim gösterir. Bu sebeple artık sosyetenin yeni bir türü, tesettürlü sosyetenin bahsedilir. Kimlik arayışında İslâmî kimlik zenginliğin ve refahın da sembolü haline gelir. İslâmî çevreler, ekonomideki fırsat kavramına bağlanmış, tüketime de iyice alışmış gözükür.

Küreselleşmenin yıktığı yurttaşlık bağlarının yerini, cemaat ağları doldurur. Büyük öğretilerin yok sayıldığı, ideolojilerin sonunun geldiği dünyada cemaat arayışının son serüveni küresel ideolojisizleşme ve yeniden kimlik inşası bağlamında, dini bir gramer uyarınca gelişir. İslâm'ın bir zenginlik dini olduğu, mülkiyeti ve zenginliği artırmayı müslümanlara farz kıldığı, İslâm'ın zengin-fakir ayrımını onayladığı sıklıkla vurgulanır. Ortaya çıkan görüntü, İslâmî yaşantının dönemin siyasal, iktisadî, kültürel hayatına adapte oluşundan ibarettir. Hâlbuki bir dini, köktenci, fundemantalist, liberal, demokrat, sol eğilimli vs... kılıflara sokmak zorlamadır. Söz konusu durum İslâm dininin dönüştürülmesi değil, dinî yaşantıların post-modernizmin, neoliberalizmin doğasına uygun bir hale getirilmesidir. Diğer bir ifadeyle değişen din değil, dindarın algısıdır. Din vahyedildiği gibi orada mevcuttur. Canatan, toplumda kurumların, işlevlerini görmediği ya da kendilerinden beklenenleri yapamadıkları için zihniyet dünyasının değiştiğine dikkat çeker. Bu durumun ortaya çıkardığı zihin yapısı da "Dünya/çağ sana uymuyorsa, sen dünyaya/çağa uy" kuralına geçerlilik kazandırır.²⁸⁷

Türkiye'nin müslüman ülkeler arasında bir istisna oluşturduğu sık sık söylenir. Ernest Gellner'in ifadesiyle, "İslâmiyet dünya dinleri arasında, Türkiye de müslüman dünyasında benzersizdir."²⁸⁸ Mardin, sekülerizm ve İslâm'ın eriyerek birleştiğini değil, sekülerizm ve İslâm'ın birbiriyle etkileşim halinde olduğu Türk İslâmı'nın olağan dışı, kendine has görünüşünü "Türk istisnacılığıyla"²⁸⁹ ifade eder. Toplum ve kültürü bütünleştirici ve meşrû kılıcı din, devrim sonrasında bütüncül sosyal düzen temeli konumundan uzaklaştırılarak özel alana terk edilir. Sekülerizm, modernizmi toplumu değiştirmek, eski kesinliklerin tümünü yapı bozumuna uğratmak için kendi rasyonel gerçekliklerini zorla kabul ettirmek için kullanır. Postmodernizm, modernliğin sonuçlarının radikalleşip evrenselleştiği, geç kapitalizmin kültürel mantığı, neo-modernizm üst modernizm ya da gösteri toplumu, olarak adlandırılan modernitenin yeni koşullara göre aldığı yeni görünümüdür, dinselliğin yeni dönüşlerinde karşılık bulur.

287 Kadir Canatan, Tem.-Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması"

288 Ernest Gellner, "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği", S.Bozdoğan ve R. Kasaba, der., *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, (İstanbul:Tarih Vakfı Yurt. 1998), 188.

289 İstisnacılıkla ifade edilmeye çalışılan, er türlü mücedele ve karşıtlığa rağmen toplumun farklı katmanlarında devlete sahip olunması, "seküler" veya "dindar" bütün otoritelerin, içinde akıntıyla beraber yüzdükleri bir yaşam biçimini paylaşmasıdır. Şerif Mardin. *Türkiye, İslâm ve Sekülerizm* çev. E. Gen ve M. Bozluolcaç. (İstanbul: İletişim Yay., 2011): 170,174.

Modernleştirmenin dayatmayla kendi aydınları ve yöneticileriyle uygulamaya konulan müslüman toplumlarda sekülerleşmenin farklı formlarına açılım kazandıracak Gilpin'in, Amerika'nın tarihi sürecinde sekülerizmin; dini sekülerizm -religious secularism-, din karşıtı sekülerizm -irreligious secularism- ve dinle eklektik sekülerizm -areligious secularism- şeklinde farklı biçimlerinden dinle eklektik sekülerizm -asekülerizm- ya da eklektik dindarlıkla -areligious- ifade edilen bir boyutta Amerika'nın sivil din yapılanmasında içsel sekülerleşmesi klasik paradigmayı dekarte edip sosyologları hem seküler hem dindar düşüncesinde elbette dinin değil, dindarın profan seküler ayrımında kodlanan zihinlerin yol açtığı kimlik parçalanmasında postmodern toplumun çoğulculuğunda çoklu referanslarla yeni bir kimlikle donatır. Bu çoklu referanslarla donanmış kimlik, ülkemizde de yeni seküler projelerin işleyişinde "Dini uyanış"ın yeni biçimlere bürünmesinde, yeni dinî yaşantılar ve yeni dindarlıklarla görünürlük kazanır.

B. AİLENİN DÖNÜŞÜMÜ VE SEKÜLERLEŞME

Aile, modernleşme sürecinde sekülerleşmeyi belirleyecek en temel kurumlardan biridir. En temel kurum olarak taşıdığı önemi Virginia, "Dünyayı anlamak için aileyi incelemek yeterlidir",²⁹⁰ diyerek ifade eder. Ailenin varlığı, ilk insana uzanır ve dolayısıyla insanın yeryüzü serüveninde başlangıçtan itibaren vardır. Nesilden nesile intikalinde önemini ve etkisini aldığı değişik şekillere rağmen örgütlü yapısıyla günümüze kadar devam ettirir. Psikolojik, ekonomik, toplumsal, hukuksal vb. yönleriyle bütün toplumlarda toplumların aslî unsur oluşunu muhafaza eder. İnsan türünün devamını sağlayan, cinsel ilişkiyi birey ve toplum açısından sağlıklı temellere dayandıran, bireyi en etkili şekilde topluma hazırlayan, üyeleri arasında sevgi, saygı ve güven duygularını geliştiren, karşılıklı ilişkileri belirli kurallara dayandıran, değer ve kan bağıını birleştiren, içinde yer aldığı toplumsal düzene göre ekonomik etkinliklere imkân veren, sosyo-kültürel mirası maddî ve manevî zenginlikleriyle nesilden nesile aktaran, tabîî, hukukî, toplumsal ve dinî bağlara dayalı, düzenli ve sistemli bir birliktir.²⁹¹ Aile, kök, çatı ve bir ilişkiler ağından teşekkül eden üç temel boyutuyla öne çıkar. Aile, kök sayesinde bir kimlik ve kültüre sahip olur; çatı sayesinde koruma, korunma, huzur ve mahremiyet ihtiyacını giderir; ilişkiler ağı sayesinde sosyal, şahsî ve duygusal kazanımlar elde eder.²⁹² Aile, yukarıda belirtilen insan hayatının bütününü kuşatan işlevleriyle²⁹³ toplumsal değişmeyi etkiler ve ondan da etkilenir. Aile yapısındaki değişim, toplumsal değişimin en küçük ölçekteki bir ifadesi değil, toplumsal değişimin bir yansımasıdır.

290 Satir Virginia, *İnsan Yaratmak*, çev. Selim Yaniçeri, (İstanbul: Beyaz Yay., 2001), 2.

291 Bruce Yearley, *The Sage Dictionary of Sociology*, 103; J.M.Patterson, "Understanding Family Resilience", *Journal of Clinical Psychology*, Vol.58, No.3, (2002): 233-246; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, (A.Ü. Yay., Ankara: 1975), 216; Chiro, *How Societies Change*, 14-5; Dönmezer, *Sosyoloji*, 214; Önal Sayın: *Aile Sosyolojisi*, (E.Ü., Yay., İzmir: 1990), 2; Birsen Gökçe, "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme", *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Dergisi*, c: 8, S: 1,2 (Mart-Ekim: 1976): 46- 47; Mehmet Doğan, *Temel Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Bahar Yay., 1994), 13; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O.Akınay-D.Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1999:1997), 7.

292 Burhanettin Tatar, "Yerleşiklik(Yuva) ve Sürgün Diyalektiği(Modern Toplumlarda Ailenin Yapısına İlişkin Bir Tahlil)", *Küreselleşen Dünyada Aile*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010), 52.

293 Ailenin fonksiyonları temelde şöyle kategorileştirilebilir: Biyolojik: Neslin devamlılığı; Ekonomik: Temel ihtiyaçların karşılanması; Sosyal: Sosyal güvenlik, eğlence, eğitim, sağlık gibi ihtiyaçlar; Kültürel: kültürün aktarılması, Psikolojik: Güven ve sevgi ihtiyacının karşılanması,. L. Herberger, P. J. M. McEwan, "The Family as a Unit in Health Studies", *Health and the Family*, (Geneva, World Health Organization 1978): 8-9.

Aile kurumu, içinde bulunduğu sosyo-kültürel yapının niteliklerini yansıtır. Toplum, kültür ve onların ibraz ettikleri nitelikler aileyi şekillendirir. Toplumun genel kuruluşunda temel esasların değişmesi, iktisadî, siyasî, sosyal ve kültürel yapısını, dolayısıyla aileyi de değiştirir. Tarihsel süreç içerisinde sosyal ve kültürel değişmeler bağlamında içeriği, ilişkilerin niceliği, düzenleniş biçimi, niteliği değişir ve farklılaşır. Toplumsal ve kültürel yapıdaki değişimin aile yapısına yansımaları, aile içi ilişkileri düzenleyen kurallar ve bireylerin rollerinin zihinsel ve eylemsel içeriklerinde ortaya çıkar, çünkü bu kurallar ve içerikler, toplum ve kültür tarafından şekillendirilir. Yine de toplumdan topluma değişen ve süreç içerisinde farklılaşan ancak her toplumda etkin form olarak varlığını devam ettiren aile kurumuna sosyal ve kültürel yapıda ortaya çıkan değişikliklerin aynı ölçüde yansımaları da düşünülemez. Aile yapısı, toplumları bir arada, bir kimlik bilinciyle ve değerler dizgelerinin etrafında kenetleyen en güçlü ve en temel bağıdır, çözülümüyle toplumların çözülümünü de çağırır. Hatta toplumsal dönüşümde çözülmesi gereken ilk halkayı oluşturmasıyla değişime ve değiştirme/dönüştürmeye karşı duruşta da en direngen birim olur, hem değişim hem de değişim karşıtlarının odağına yerleşir. Aile kurumu, tarihin bazı dönemlerinde yapısal ve işlevsel radikal değişikliklere maruz kalmış olsa da hiçbir dönemde modernleşme sürecinde yaşadığı önemli ve kapsamlı değişimi yaşamaz. Modernite etkisini diğer kurumlar kadar aile ve evlilik üzerinde de gösterir, bireyin dış toplumsal ortamında aslı değişikliklere yol açar. Evlilik hayatıyla ilgili davranış ve duygu biçimlerinin değişken, istikrarsız ve farklılıklara açık hale gelmesi, çok sayıda risk ve tehlikeyi barındırır.²⁹⁴

Aile yapısındaki değişimler Tanzimat'la başlar. Aile, modern-seküler haklar üzerinden tanımlanır ve yasal çerçeveler de bu eksende oluşturulur. Osmanlı'da aile kurumu ve statüsü 1917 yılında yayınlanan kanun hükmünde bir kararnameye kadar dinî prensiplere bağlı kalır, bu kararnameye aile hukukunda bazı değişiklikler yapılır. Yenileşmeyi ve sekülerleşmeyi temsil ve teşvik eden güçler, uzun süre bekleyecek durumda olmadıklarından zihni mekanizmaların çalışma tarzlarını değiştirmeksizin zihinlerdeki düşünsel içerikleri değiştirmeye girişir.²⁹⁵ Modernitenin dayattığı ilişki tarzı, aile kurumundan beklentileri değiştirir. Bu değişim, bireylerin hayat felsefelerindeki değişimle gerçekleşir. Cumhuriyet, çağdaş toplum olma çabasında yoğunlaşır. Ulus-devlete geçişle, devletin yapısında gerçekleşen değişimin ötesine geçerek gündelik aile hayatına nüfuz eder. Bu yönüyle medeniyet değiştirmenin en bilinçli ifadesidir.²⁹⁶

Cumhuriyet'le girilen ulus inşa sürecinde aile, tepeden inme yöntemlerle değişime zorlanır. Cumhuriyetin ilk döneminde modern aile yapısı model alınır, çağdaş bir aile yaşantısı amaçlanır, bu yaşantılar inkılâplarla yerleştirilmeye çalışılır. 17 Şubat 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun'la aile kurumunda dinî prensiplerin hukukî geçerliliği sona erer. İlk kez bir İslâm toplumunun batı hukuk normlarıyla iç içe geçmesi gerçekleşir. Ortaylı, bilhassa bu noktanın üzerinde durulmasının gerekliliğinin altını çizer.²⁹⁷ Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren devlet, milletin tarihi ve temel kültür tercihlerini değiştirmeye ona zorla yeni bir şekil vermeğe çalışır, bu çaba ailenin bozulmasına neden

294 Giddens, *Modernity and Self Identity*, 10-14.

295 Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm*, 38.

296 Göle, *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, 48.

297 Ortaylı, *Avrupa ve Biz*, 79

olur ve bu tahripte kültür politikaları, neşriyat ve eğitim sistemi, önemli rol oynar. Aile değerleriyle sosyal kurumlarda işlenen değerler arasındaki çelişki, gelenek ve aile değerlerinin çocuk nazarında aşağılanması, ailenin bozulmasında belirleyicidir.²⁹⁸ Ailedeki bozulma, topluluk hayatının diğer biçimlerinin güçlenmesinden değil, diğer sosyalleşme biçimindeki bozulmayla birlikte artış gösterir. Çünkü aile böyle bir durumda, ahlâkî topluluk açısından geriye kalan tek fırsat alanı hâline gelir.²⁹⁹ Geleneksel toplumdan modern topluma geçişte değişen yapısal özellikleriyle aile, birey açısından ilk sosyalleşme mekânı olma niteliğini tamamıyla kaybetmese de işlevlerini başka kurumlara devrinde uğradığı güç kaybıyla işlevsel farklılığında görünür. İnsanın insanla kurduğu ilk ve en organik ilişki biçimi ailenin “Büyüklüğü, yapısı, işlevleri, iç işleyişi, düzenleniş biçimleri, egemenlik ilişkileri ve iktidar şebekesi içindeki pozisyonuna, daha doğrusu toplumsal yapının diğer öğelerine nasıl eklemeliğine bağlı olarak değişir.”³⁰⁰

Modernleşme süreci bilhassa, kentleşme, rasyonelleşme, bireyselleşme ve özgürleşme dinamikleriyle sekülerleşmeyle neticelenir. Geleneksel sosyokültürel hayatın aslî unsurlarında köklü değişim ve dönüşüme yol açar. MacIntyre, sekülerleşmeye geleneksel toplulukların toplumsal ahlâkını bozan kentleşme ve sanayileşme süreci olarak bakar. Bu bağlamda sekülerlik, modernitenin saçıyaklarından biridir.³⁰¹ Kentleşme ve sanayileşme sekülerleşmenin temelini teşkil eder. Sanayi devrimi, kentin ve kentleşmenin sorunsal hale gelmesine başlangıç oluşturur. Yeni üretim tarzının ortaya çıkardığı iş imkânları, artan emek talebi, üretim tarzındaki değişimler, kırsal alandan kentlere yönelik nüfus hareketi, yeni ulaşım araçlarının bu hareketliliği kolaylaştırması, kentlerin iş olanakları dışında sunduğu hizmet çeşitliliği, insanlar için kenti cazibe merkezi kılar.³⁰² Kentlerde sanayileşmeye bağlı teknik, üretim biçimi ve ilişkileri, nüfus hareketlerinde meydana gelen değişime paralel gerçekleşen örgütlenme, işbölümü ve ihtisaslaşma, tutum, davranış ve ilişkilerde köklü değişikliklere neden olur. Batıyla girilen ilişkiler, ülkemizin kendi dinamikleri dışında, öykünmeci ve yenilikleri transfer edici karakterinde bağımlı bir gelişme ve kentleşme sürecini harekete geçirir. Ülkemizde kentleşme çok hızlı gerçekleşirken toplumsal mekanizmalar aynı hızla kurulup gelişemez. Bu durum toplumsal kontrolü azaltırken ferdin toplum içinde kendisini sorumlu hissetme niteliklerini kaybettirir. Kentleşmeyle sanayileşme arasındaki karşılıklı etkileşime rağmen kentsel hareketlilik oranında yoğunluğa cevap vermede sanayileşmenin geri kalışı, gecekondü kolonileşmeleri şeklinde bir tür yabancılaşma ve alt-kültür alanı olarak kent yoksulluğunu göstergeleyen yoksulluk kültürü³⁰³ oluşturur. Kentleşme L. Wirth’in³⁰⁴ ifade ettiği insanlar arasındaki ilişkinin anomilik, yüzeysellik ve geçicilik niteliğine dayalı düşün ve davranış farklılığında ortaya çıkar. Kentin bir hayat alanı olarak

298 Casim Akçam, “Türk Aile Yapısının Tarihi Akışı ve Günümüz Şartlarında Geleceği”, *I. Aile Şurası Bildirileri*, (Ankara: Ankara Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay., 1990): 20-2.

299 Francis Fukuyama, *Güven, (Sosyal Erdemler ve Refahın Yararlanması)*, 2. bsk, çev. Ahmet Buğdaycı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2000): 324-5.

300 Ahmet M. Aytaç, *Ailenin Serencamı-Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşması*, (Ankara: Dipnot Yay., 2007), 35.

301 Alasdair C. MacIntyre, *Secularization and Moral Change*, (London: Oxford University Press, 1967), 54

302 Bruce, *God is Dead*, 35-6; Chirrot, *How Societies Change*, 88-92; Mehmet Altan, *Kent Dindarlığı*, (İstanbul: Timaş Yay., 2010), 33.

303 Orhan Türkdoğan, *Yoksulluk Kültürü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1974).

304 Louis Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, (77-106), *20. Yüzyıl Kenti*, (İstanbul: İmge, 2002): 81-2 .Henry Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 2. bsk. (İstanbul: Metis Yay., 2007): 204-206.

farklılığı, para hesaplanabilirlik, dakiklik, usanmışlık, kesinlik, ussallık gibi dokusuna işleyen unsurlarla görünür. Bu unsurlar kent insanına kaynaklık oluşturduğu gibi hayatında oluşturduğu sosyo-psikolojik etkilerle belirginleşir.³⁰⁵ Sosyo-kültürel, bilimsel, siyasal ve teknolojik alanda ortaya çıkan değişim, birey ve toplum hayatının dinamiklerinde algılama, zihniyet, tutum ve davranışlar sisteminde bireyci, kurumsal, rasyonel ve seküler kodlara geçişi zorlar. Modernlikle birlikte kişisel hayatlar önem kazanır. Ailenin yerine fertlerin hayatıyetine hizmet eden, onların refahını ve güçlenmesini hedefleyen bir zihniyet hâkim olur. Fertlerin aile kurumuna bağlılığı etrafındaki duygu ve düşünceler, bu husus üzerine yoğunlaşır.

Tarımsal toplumda fonksiyonel geniş aile, sanayi toplumunda çoğu fonksiyonunu kaybederek çekirdek aileye dönüşür. Çekirdek ailenin görevleri azalır, diğer görevlerini kent hayatındaki kurumlar yüklenir. Yaşam ve kültür dünyası, mekânsal anlamda değiştikçe, aile içi ilişkiler ve tutumlar da yeni çevrenin dinamiklerini dikkate alacak tepkiler verir. Yine de bu değişim, geleneksel aile yapısının bütünüyle birden değişmesi ve modern çekirdek ailenin özelliklerini edinmesi anlamına da gelmez. Modern toplumlar, bireyle bireyin mensubu olduğu toplumun kurumsal yapıları arasında dengesizlik hatta karşıtlık oluşturur. Çoğulcu olarak nitelenen endüstri toplumu, birbirlerinden tecrit edilmiş kurumsal sektörlerden oluşur ve bu sektörler bireylerden farklı rollere uygun davranış sergilemesini talep eder. Geleneksel toplumlarda aile, din, resmî eğitim, yönetim ve ordu gibi sektörler fonksiyonel ve kültürel birbirlerine bağlıdır ve bu bağlılık bireye bütüncül bir anlam sistemini temin eder. Modern toplumlarda kurumların fonksiyonel birbirlerine bağlılığı, bireye bu bütüncül anlam sistemini sağlayamaz. Bireyin bir sektörden diğerine hareketi, anlam değiştirmeyi gerektirir. Her bir kurumun toplum hayatında belirli ihtiyacı karşılama görevi, bireyi ihtiyaçlarının karşılanmasında farklı kurumsal ilişkiler kurmaya zorlar. Her kurumun bireyden belirli değer yargılarına ve normlara göre davranma talebi, sistematik olarak bireyin çoğulcu bir kişilik geliştirmesine yol açar ve kendini toplumun bir parçası görmesine imkân bırakmaz.³⁰⁶ Endüstrileşme, kentleşme, bireyselleşme, rasyonelleşme, teknolojik gelişmeyle aile kurumunda önemli değişikliklere neden olan modernleşme süreci, küreselleşmenin kozmopolit hayat tarzlarını yaygınlaştırmasıyla, yerel kültür unsurlarında erozyona sebep olur. Bu süreç ailede ve buna bağlı değerlerde değişimleri daha da arttırır, ailenin işlevinde ve hayat tarzında önemli farklılıklara yol açar.³⁰⁷ Toplumun genel yapısının değişimi, aile tipini de değiştirir. Günümüz sanayi ötesi-sonrası toplumunda aile, anne baba ve onsekiz yaşından küçük bir ya da iki çocuktan oluşur. Daha da kötüsü giderek birkaç üyesi olan bu çekirdek aile de parçalanır, hatta aile olgusuna yer vermeyen alternatif ilişki biçimleri de savunulur.

Evlilik, yetişkin bir erkekle yetişkin bir kadın arasında hukuksal ve toplumsal açıdan geçerli sayılan, doğacak çocuklara belli bir statü sağlayan ve evlenen bireylere belirli hak ve yükümlülükler getiren kurumsal birliktir. Her toplum, aile birliğinin inşasını kendi kültürel değerlerine göre birtakım ilkelere bağlar ve bu ilkelere bağlılığı yazılı hukuk metinleriyle destekleyerek toplumsal hayatın düzen

305 Ortaylı, *Avrupa ve Biz*: 79-80. Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 2.bsk. (İstanbul: Metis Yay.,2014), 181-192.

306 Wolfgang Schluchter, "Dinin Geleceği", (der.), Jeffrey C.Alexander, Steven Seidman, 2.bsk. *Kültür Ve Toplum Güncel Tartışmalar*, (İstanbul:Boğaziçi Üniversitesi Yay.,2017): 296-98; Anton C. Zijderveld, *Soyut Toplum*, çev.: Cevdet Cerit, 2. bsk, (İstanbul: Pınar Yay., 2001): 209-210.

307 Ailede yaşanan değişim batıyla sınırlı da değildir. Trask,*Globalization and Families*: 4-5

ve devamını güçlendirir. Evlilik tarzları, toplumlara ve kültürlere göre farklılık gösterir. Bu farklılık; evlilik çağı veya yaşı, evlilik şekli ve kuralları, yetki ve sorumluluklar, adet ve uygulamalar bakımındandır ve sosyo-kültürel yapıdaki değişim, evlilik tarzını da etkiler. Aile kurumu içinde eşlerin hak ve yükümlülükleri; yasalar, kurallar, gelenekler, inançlar ve tutumlarla düzenlenir. Dolayısıyla evlilik yoluyla kurulan aile, toplumun sosyo-kültürel yapısına, din ve ahlâk anlayışına uygunluğunda meşrûyetini de elde eder. İslâm hukukunda evlilik sözleşmesi, bir yönüyle hukûkî bir işlem, bir yönüyle de ibadettir.³⁰⁸ İslâm, evliliği sağlam bir mîsak olarak ifadelendirir, sağlıklı nesillerin yetiştirilmesinde ve ahlâkî çöküntünün önüne geçilmesinde önemli bir etken olarak öngörür(Kuran:24:32). İki kişinin evlilikle bir yuvada bir araya gelmesi, İlâhî rıza adına yol arkadaşlığına, ilâhî rızaya giden yolda karşılıklı yardımlaşmaya kalkışmasıdır. Aile; sevgi, şefkat, saygı, merhamet, terbiye, eğitim, ahlâk ve maneviyatın verildiği edep okuludur. Eşler birbirleri için maddî ve manevî huzur kaynağıdır. Eş kavramı insanın kendisini, tarihi, kültürü ve dünya hayatını anlamlandırırken çıkış noktası seçtiği bir temel bakış açısını temsil eder ki bu yönüyle eş, “Her şeyi birlikte görme”ye karşılık gelir. Erkek ve kadının farklılıklarıyla birbirini bütünleyen yaratılışları dikkate alındığında eş, bir var olma ve düşünme tarzı, eş seçimi de ruhunun derinliklerinde var olan bu düşünme tarzının pratiğe dökülerek görünür kılınmasıdır.³⁰⁹

Modernleşme sürecinde değişim, öncelikle aile ve beraberinde evlilik kavramının değişen anlamında yaşanır ve anlam değişimi, evlilik öncesi karşı cinsle ilişkiden başlayarak boşanmaya kadar uzanan evliliğin içerdiği her türlü olguda etkisini gösterir. Modern toplumun genel ideolojisi, ekonomiyle şekillendiğinden ailedeki her bireyin yeri ekonomik külfete göre biçimlenir. Gençlerin söylemlerinde evliliğin, kişinin kendi özgür seçimi doğrultusunda verilecek bir karar olma fikri ve geleneklerin bu fikirlerle çelişkisiyle öne çıkması, bir zihniyet kırılmasının düşünsel ifadesinde davranışla neticelenmesinde tezahür eder. Genelde aile; anne, baba ve çocuklardan oluşan bir beraberlik sayılır. Bu tanım, “soy, akrabalık, aynı evde yaşama, kan bağı, cinsel ilişkide bulunma ve toplumsal meşrûyet içinde çocuk sahibi olma” gibi onu diğer gruplardan ayıran bir dizi olguyu dışarıda bırakır. Aile, evlilikle başlayan, birincil dostluk ilişkilerine ve bu arada cinsel ilişkiye meşrûyet sağlayan, çocuk yetiştirmek, soy ve akrabalık olgularıyla toplumu yeniden üreten, soyut davranış ve görüntüleri ifade etme bakımından bir kurum, karşılıklı nesnel ilişkileri ihtiva etmesi açısından sosyal bir gruptur.³¹⁰ Evlilik, iki ayrı cins arasında insan soyunu sürdürmek üzere kurulan cinsel ve kültürel beraberliktir. Dolayısıyla ne aynı cinsler arasında kurulan birliktelik ailedir ne de iki ayrı cinsin birlikteliğinin kabulü ve ilanı olarak nikahta ifadesini bulmayan ve böylece kültürel bağ içermeyen bir ilişki bir aile demektir. Günümüzde evlilikle beraberlik arasında yapılan ayrımla evlilik bağı oluşturmaksızın birlikte yaşama, özellikle gençler arasında giderek yaygınlaşmaktadır. Kutsal bir bağ olmaktan çıkarılan evlilik, bir sözleşmeye indirgenmiş, nikâhsız beraber yaşama tarzı, alternatif bir birliktelik olarak yaygınlaştırılmaya çalışılıyor. Alt sınıfların geleneksel pratiğinde hala sürdürülse

308 Ahmet Güneş, “İslam’da Aile Birliğinin Korunması ve Boşanma”, *Farklı Açılardan Kadın ve Aile*, (Ed.)Zühdü Mercan, (İzmir:Işık Yay., 2005), 228.

309 Huriye Martı, “İdeal Bir Eş Olarak Hazreti Peygamber” , *Küreselleşen Dünyada Aile*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010), 39.

310 Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, 27.

de evlilik, günümüzde cinsel zevk ve üreme amaçlı bir kurum da değildir. Bugün ortak bir hayat tarzı içerisinde bir partnerlik halini almıştır.³¹¹ 1960 ve 70’li yıllarda bir karşı kültür hareketi olarak ortaya çıkan hippie hareketi, cinsel normların etkisizleşmesinde önemli rol oynar. Cinsel özgürlüğü kutsayan bu hareketin cinsel zevk ve üreme arasında yaptığı ayırım, kadın gruplarında erkek egemenliğinden kurtulmanın aracına dönüşür, eşcinselliğin gelişmesinde de etkili olur. Evlilik, soyun devamı kaygısından koparılır. Sevgi ve cinsellik temelinde bir beraberliğe dönüştürülür. Gelenekten sıyrılan cinsellik, plastik hale getirilir. İcat edilen ve nesnesine bağlanmak zorunda kalan plastik cinsellik, aşkla eşitlenen evliliği cazip kılar. Aslında bu anlam dönüşümü, modernleşmenin rasyonelleşme ve parçalı birey hayatıyla bağlantılıdır. Moderniteyle birlikte dünyanın geleneksel dini tanımlamaları realiteden yoksunlaşır. Din, giderek bir özgür bireysel tercih konusu haline gelir, bireyler arası olma biçimindeki zorlayıcı ve etkili niteliğini kaybeder. Dinî realiteler, bireysel bilincin dışındaki olguların referans çerçevesinden onları bilinç içerisine yerleştiren referans çerçevesine dönüştürülür. Din, evlilik kurumuna kutsal bir temel kazandırır ve meşrûyet sağlar. İnşasını belli bir amaca bağlamış olmasıyla da farklılığını ortaya koyar. Evlilik, dinen “Allah’ın emrine uyma”, “Peygamber’in sünnetini ihya etme”, “vatana millete hayırlı evlatlar yetiştirme” gayelerinde meşrûlaştırılırdı. Ancak modernleşme sürecinde evlilik, daha ziyade dinî olmayan kavram ve ideallerle tanımlanır. Bu tanımlama farklılığı evliliğin tarz ve biçimini de etkiler.³¹² 1988 tarihli “Türk Aile Yapısı Araştırması”na göre “Evliliğin niçin önemli olduğu” sorusuna cevap verenlerin % 63.24’ü neslin-soyun devamı için cevabını verirken % 34.7’lik bir kısım dinimiz emrettiği için cevabını verir.³¹³ Fakat modernleşme sürecinin ulaştığı noktada evlilik modası geçmiş bir kurum olarak düşünölmeye başlar. Bu bağlamda evlilik dışı birlikte yaşama düşüncesi de günden güne artar. “Dünya Değerler Araştırması”na göre evlilik 1996’da %7.5, 2001’de %8.4 2007’de %4.7, 2012 yılında % 8 oranında “modası geçmiş bir kurum” olarak kabul edilir. Fransa’da bu oran % 35, Almanya’da % 29, Gürcistan’da % 4’tür.³¹⁴ 2011’de İstanbul Gençliği üzerinde yapılan diğer bir çalışmada bu oran %8.5 olarak belirlenir. Değişen değerlerle birlikte gençlerin evliliğe bakışı farklılaşır. Evlilik hakkında ne düşünöldüğüne bakıldığında “evliliği şart görenler” %49.2, “modası geçmiş bir kurum” diyenler %8.5, “bir süre birlikte yaşayıp ne olduğuna öyle karar verilmesini uygun görenler” % 25.8’dir.³¹⁵ Bacanlı’nın yaptığı araştırmada(2001) “Evliliği gerekli görüyor musunuz?” sorusuna üniversite öğrencilerinin Ankara grubu % 16.9, Konya grubu %19.6 hayır cevabını verir.³¹⁶ İslâm’a göre meşrû cinselliğin tek yolu nikaha dayalı evlilik olmasına rağmen evlilik, Sekam’ın gençlik üzerindeki çalışmasında(2016) % 17 “olsa da olur olmasa da” %2.9 “esaret”, %2.2 oranında “modası geçmiş bir kurum” olarak kabul edilir. Evliliğin modası geçmiş bir kurum olduğu %9.1 oranında onaylanırken %6 oranında kararsızlık yaşanır. Yaş konusunda bir paralellik göstermese de 16 yaşındakiler %19.4 oranında, 28 yaşındakiler %19.8 oranında, Batı Marmaralılar %16.7, üst gelir grubu %15.3, boşanmış olanlar %53.3 oranında “demode” bulur. Yine

311 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, 278.

312 Celaleddin Çelik, “Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı”,33. <http://dergipark.go.tr/download/article-file/155404>.

313 Beşir Atalay, Y.Mehmet Konaş vd., *Türkiye Aile Yapısı Araştırması*, (Ankara:Devlet Planlama Teşkilatı Yay.,1992), 93.

314 Yılmaz Esmer, *Türkiye Değerler Atlası, (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yay., (2012) <http://www.academia.edu.pdf>*.

315 Gülten Kazgan, *İstanbul Gençliği*, 2.bsk. (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2007), 63.

316 Hasan Bacanlı, “Eş Tercihleri”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, c.2, S.15,(2001), 10.

28 yaşındakiler %7 oranında, Batı Marmaralılar %11.6, üst gelir grubu %24, boşanmış olanlar %17.6 oranında “esaret” olarak değerlendirir. Ayrıca kadınların %20.7’si, 16 yaşındakilerin % 36’sı, liselilerin %23.8’i aile ekonomik durumu kötü olanların %24.1’i Batı Marmarahlının %26.1’i, üst gelir grubunun %24.3’ü bekar olanların %18.1’i, “evlilik olsa da olur olmasa da” der. *Düzenli beş vakit* namaz kılanların %6,9’u, evliliğin modası geçmiş bir kurum olarak gereksiz olduğunu desteklerken %3,7’si kararsızdır. Hiç namaz kılmayanların bu konuda görüşleri sırayla %10.6 ve %7’dir.³¹⁷

1. Evlilik Öncesi İlişki

İslâm, gerek ev içinde gerekse ev dışında insan ilişkilerini prensipleriyle belli bir çerçeveye oturtur. Bu bağlamda evlilik bağı kurulmadan önce cinsel ilişkiyi yasaklar hatta sadece yasaklamayla kalmaz, bu tür yakınlaşmaya yol açacak ortamları da engeller. Toplumsal alanda da aile ortamındaki gibi kadın erkek birlikteliğine ancak mahremiyet dâhilinde imkân verir, insan ilişkilerini mahremiyet ilkesine yerleştirir. İslâm, kadına ve erkeğe evlilik konusunda tercih hakkı tanır ancak bu tercihin ebeveynin bilgi ve rızası dâhilinde gerçekleşmesini öngörür. Hz.Peygamber, evlenecek bireylerin birbirlerini görmelerini buyurur. Fıkıh bilginleri de evlenecek bireylerin birbirlerini görmelerinin sakıncalı olmadığı konusunda ittifak etmiş, şeklini ve sınırını da belirtmek suretiyle evlilik öncesi yakınlaşma flört anlayışını reddetmişlerdir.³¹⁸

Ammerman, modern toplumda hareketliliğin aslî güçleri olarak eğitim ve iktisadî alanın gördüğü işleve dikkat çeker. Bu iki güç, farklı gruplardan insanları bir araya getirir, uzun süreli birlikteliklerin yaşanmasında rol oynar, geleneksel topluluklardan uzaklaştırmada son derecede etkili olur. Sekülerleşme, geleneksel topluluklara bağlılığın kaybında, modern bireyin oluşumunda tezahür eder.³¹⁹ Modern ekonomik ve siyasî kurumların rasyonelleşmiş düzeninin korunmasında özel-kamusal ayrımı işlevseldir.³²⁰ Modern dinî bireysellik, dinî mesajların görecileşmesine neden olur ve bunların kabul edilip benimsenmesi, giderek artan şekilde günlük gerçekliğin doğasına yönelim gösterir ve dindarlık koşullara göre yeniden yapılandırılır. Dinin modern toplumda aydınlanma paradigması temelinde karşıtlık ekseninde ele alınması, dini ve geleneğe yönelik açık reddi, dinî ve geleneksel olanı etiketlemeyle yeni yorumlara ve kimliklere yönlendirerek içsel sekülerleşmeyi hızlandırır. Özellikle 1950 sonrası siyasete taşınan talepler, siyasî aktörlerin çok yönlü kuşatılmışlığında yeni seküler açılımlara davetiye çıkarır. Dinin modern toplumda bireysel dindarlıkla uyumlu kılınan ve uluslararası arenada insan hak ve özgürlükleri ve sivil toplumla kesiştirilen niteliği, dinin içsel sekülerleştirilmesini kolaylaştırır.

1950’lerde başlayan kente göç, nüfus oranını kent-kır farklılığında tersine döndürür. Kent, modern hayat tarzının mekândaki tezahürleriyle yeni tarz ilişkileri ve davranışları hayata geçirir. Cumhuriyet döneminde bireysel alanla sınırlandırılan dinin, öğretisi ve değer olarak yaşanabilmesinin aslı kaynağı aileye kalır. Bireyle sınırlanan dine, kentin toplumsal baskıyı ortadan kaldıran gücü de

317 Proje Yön. Celaleddin Vatandaş, *Türkiye Gençlik Raporu, Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, (İstanbul: Sekam Yay.,2016): 43,72,

318 Hayrettin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, (İstanbul: İz Yay., 2004), 95.

319 Ammerman, “Journeys of Faith: Meeting the Challenges in Twenty-First-Century America”, 40.

320 Berger, *The Sacred Canopy*, 134.

eklendiğinde ailede kazanılarak içselleştirilen dinî değerler dışında günah ve ayıp olanı sınırlandırıcı hiçbir güç kalmaz. Bu durumda evlilik dışı yakınlaşmaları sınırlandırıcı bir güç de bulunmaz. Tam bu noktada modern eğitimin cinsiyetsiz yapılandırma niteliği, devreye girer. Bu durum, duygusal yönelimin en yoğun olduğu gençlik döneminde gençler arasında yakınlaşma imkânlarını olabildiğince arttırır. 1950'lerden itibaren sanayi üretimi gelişir, eğitim giderek yaygınlaşır. Kadınlar ücretli işgücü olarak ev dışındaki çalışma hayatına çekilir. Okul ve iş ortamı, kamusal alanda kadın-erkek ilişkilerininin kurulmasını son derece kolaylaştırır, bu ilişkileri sıradanlaştırır.

Geleneğe ve dine yönelik baskı ve aşağılamanın resmî ve gayri resmî düzeyde sürdürülen tutuma, kitle iletişim araçlarının etkili ve olumsuz gücü de eklenir. Karşı cinsle evlilik öncesi/dışı cinsel yakınlaşmaları tanımlayan flört giderek kanıksanır. Değerler ve tutumlar, flörtün normal karşılanması yönünde değişmeye başlar, kısıtlayıcı normlar büyük ölçüde aşılır.³²¹ Flört, deneyim imkânı görülür, kent hayatının bireyler üzerinde toplumun denetim imkânının yoksunluğunda bireyin özgürlük kazancıyla ifade edilir. Kültürün sürekliliği, kültürel formlardan teşekkül eden geleneklerle ilgilidir. Bilimsel bilgi, yüksek eğitim, teknoloji, kültürel değişime yol açan stratejik sosyal güçlerdir.³²² Toplum kültürüne giren yeni bir unsura yönelik olumsuz tepkinin engellenmesinin en stratejik yolu, sağlayacağı imkânlar ve yarar üzerinde odaklanmadır. Yetkili çevrelerin ve kitle iletişim araçlarının flört teşviki,³²³ onun masum bir duygusal deneyim ötesinde gencin özgüveninin, benlik imajının ve benlik saygısının göstergesi kılınarak böyle bir ilişkiyi mecburiyete dönüştürür. Erken yaşta evliliklerin riskleri, sürekli gündeme taşınır. Fakat ikili ilişkiler, geçici ve deneyim niteliğinde özendirilir. Toplum ve ailenin kontrolü dışında flört ilişkilerini masumiyete bağlama gerçeği örtmedir. Çünkü ergenlerin ve gençlerin bu dönemde bireysel otokontrolü yeterli değildir. Her iki cinsi birbirine çeken fitri yasanın varlığı gözardı edilir. Ortam bulunduğu bu tür ikili ilişkideki duygusal beraberlik kolayca cinsel tatmine dönüştürülebilir. Buna karşıt her savunu, temenniden öteye de geçmez. Flörtün özendirildiği bir toplumsal arayışta gelinen nokta, flörtü olmayanın kendini dışlanmış hissettiği ilişki örgüsüdür. Flörtü olmama özgüvensizlikle ifade edilerek benlik imajı, benlik saygısında tartışılır. Kimi ruh sağlığı profesyonelleri de özgüven tazelemede ergenlere flört önerisinde bulunur. 12 yaşındaki gençler olgunluğa erişmeden beden ve ruh yapılarının asla taşıyamadığı bir ilişkiye itilir. 12-13 yaşlarına inen duygusal ilişkiler, iddia edildiği gibi masumane olmadığından ciddi travmaları tetikleyecek potansiyeller ihtiva eder. Daha lise 1. sınıfta 8-9 ilişki yaşamış genç kızlarla karşılaşmakta, duyduğu ilgiyi aşk sanan ergenlerin olduğuna dikkat çekilmektedir. Burada sorunu patolojikleştiren, gençlerin sürekli âşık olması gerektiğini düşünmesidir. Bu düşünce kitle iletişim araçlarıyla sürekli beslenir ve gençlik kaldıramayacağı bir ilişki türünün içine sürüklenir.³²⁴

321 M.Tayfun Amman, "Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi", *Aile ve Eğitim*, (Ed.) M. Faruk Bayraktar, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010): 41-70.

<http://www.hazardernege.org/aile-sekulerlesme-sosyolojik-analiz/>

322 Inglehart&Baker, "Modernization and Cultural Change and the Persistence of Traditional Values," 20.

323 Flört teşviki, aileyi ve onun temel esaslarını yıpratmaktır. Selahattin Özyurt- M.Sait Doğan, *Gençlik Problemleri Açısından Üniversite Gençliği*, (Kocaeli:DeğişimYay., 2002), 32.

324 Ali Can, "Evlenilecek İnsan Ol!", *Genç*, S.41, (Şubat 2010).

<http://gencdergisi.com/1520-eglenilecek-degil-evlenilecek-insan-ol.html>.

Flört normalleşirken flört etmeme anormal bir hal alır. Evlilik öncesi flört, toplumda dindar kesimi de içine alacak şekilde yaygınlaşır. Artık başörtülü kızların da flört ettiği, onların da beğenilmek, kabul görmek istediği, açık ya da kapalı bayanların kadınlık hatlarını daha fazla sergileyecek tayt ve body gibi kıyafetler giyerek yaşanan, yalnızlık, sevgi ihtiyacı ve arayışı, çaresizlik, kabul görme, öğrenilmişlik ve cinselliğe bağlanır. Bu durumda artan okullaşma oranı ve yaygınlaşan sosyal medyanın etkisi bilhassa belirleyicidir.³²⁵ Özellikle üniversite ortamında gençlik her türlü denetimden uzak kalır, üniversite, toplumsal ve aile denetiminin aşılmasında, özellikle kızlar için evlenme konusundaki tercihlerini özgürce yapabilme imkânıyla öne çıkar. Üniversite, değişimde özgürlük alanlarının varlığı, toplumda yeni davranışların ahlâkî ve maddî bakımdan ifade edilme olanağıyla önemli rol oynar. Değişim, toplumsal kontrolün azaldığı, geleneklerin yumuşadığı, ahlâkî sınırlamaların gevşediği özgürlük alanlarını gerektirir.³²⁶ Diğer taraftan kitle iletişim araçlarının gelişmesi, özgürlük alanlarının varlığının herkes tarafından bilinmesini artırır ve bu alanlar sürekli bir yoksunluk duygusuna neden olur. Erişilemez olandan hemen erişilebilir olanların fazlalığı, bu duyguyu artırır. Herkesin gelişmeden yararlanma umudu, gelişimi sıradanlaştırır, yoksunluğa duyarlılığı artırır. Dinî duygunun yokluğu ve ahlâkî boşluk nedeniyle maddî varlık üzerinde odaklanılır, diğerlerinin sahip olduklarına odaklanmayla kendi varlığını daha üst bir seviyede tutma isteği, daima galebe çalar. Kitle iletişim araçları bilhassa televizyonlarda yayınlanan diziler ve filmler, her türlü değeri alt üst eden internet ortamı ve toplumda model olarak öne çıkan kişilerin yaşantıları, insanlar arası ilişkileri giderek bayağılaştırır. İlişkilerin saklanılmasına artık gerek duyulmaz, her şey alenen yaşanır. Yasalar, ailenin karışmasına engel oluştururken,³²⁷ özgürlük algılaması toplumsal baskıyı da kırmayı başarır. Toplu taşıma araçlarında bile uygun olmayan hareketler karşısında gösterilen tepki, sınırsız özgürlük algılayışında tepkide bulunanları bile ne haliniz varsa görün diyecek şekilde çaresiz bir noktaya sürükleyip kamusal alandaki uygunsuz davranışlara karşı tepki yerini kayıtsızlığa bırakır. Artık bir kişiyle de flört edilmiyor, flört edilen kişi sayısı başarı hanesine kaydediliyor. Ne yakınıyla ne arkadaşıyla daha önce flört edilmiş olmak onu reddetmesine yol açıyor. Flört etmeyenler aşağılanıp alay konusu olabiliyor. Flört ilişkileri, bireysel gelişim ve deneyimlerin bir parçası algılanıyor. Bilhassa annelerin biz yaşayamadık hiç değilse onlar gençliğini yaşasın, gönlünce yaşa yeter ki bir sübyanı kollarına bırakacak tedbirsizliğe düşme teşvikleri, eğitim ortamını özgürlüğe kavuşma alanı kılar. Bir meslek sahibi olup kendi ayakları üzerinde durmak, erkeğe bağımlı kalmaktan kurtulmak eğitimin yegâne amacına dönüşür. Önce cep telefonları, ardından internet, toplumsal ahlâkî yaptırımlarla karşılaşmadan flört etmenin yolunu kolaylaştırır. Artık günün her saatinde görüntülü olarak sevgiliyle iletişime kolaylıkla geçilebiliyor. Metrolar, otobüsler, kafeler adeta cep telefonuna kendini kaptırmışların yerine dönüşmüş halde. Okullarda telefonlar için özel dolaplar yaptırılmak zorunda kalınıyor. Ebeveynlere almasın denilemiyor, daha ortaokul öğrencisi kız çocuğu eğer almazsanız evden kaçırım tehdidiyle meydan okuyor. Flört ilişki, değer ve tutumlarda kaymanın

325 Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı*, 3.bsk, (Ankara: Orient Yay., 2015): 71,73.

326 Muccihelli, *Zihniyetler*: 62-6,70-5.

327 Babasını uyutarak eve erkek alan kızına vurduğu için baba cezalandırılır. 4 Tem 2014
<https://www.mynet.com/kizina-tokat-atan-babaya-740-lira-ceza-110101333163>

göstergesidir. Evlilik dışı yakınlaşmaları ailede kazanılan ve içselleştirilen dinî değerler dışında sınırlandırıcı bir güç kalmamıştır. Karşı cinsle evlilik öncesi ve dışı farklı düzeylerdeki cinsel yakınlaşmaları ifadelendiren flört, toplumumuzda da son derece benimsenmiş durumdadır. Değerler, tutumlar ve davranışlar, flörtün normal karşılanması, hatta gerekliliği yönünde değişmeye başlamış, kısıtlayıcı normlar büyük ölçüde aşınmıştır.³²⁸

Genç kızlar “Adının çıkması basit kız, erkek peşinde olan kız” gibi etiketlemelere maruz kalmaktan şikâyetçi olsa da bu tür etiketlemeler flört etmelerine engel oluşturacak düzeyde bir baskı unsuru olarak hissedilmiyor. Hatta kızların flört ilişkisine izin verilmemesi, onlar üzerinde baskı oluşturma görülerek erkeklerden ziyade kızların denetlendiği öne sürülüyor. Toplumsal cinsiyet ayrımı, dönüşümü hızlandırmada her noktada işlevselliğinde kullanıma sokuluyor. Bu noktada da erkeklerin çok kişiyle çıkmasının takdir edilirken kızların yadırganmasının yanlışlığında her iki cinse eşit özgürlük haklar savunusu gündeme taşınıyor. Neticede kızların özgürlük mücadelesinde yakaladığı farklılık şöyle karşılık buluyor (2007): “Şimdiki kızlar da bir acayıpler sürekli erkek peşindeler herkesin mutlaka bir çıktığı var. Kimse de ben biraz ağır olayım bu işlere erkenden girmeyeyim demiyor. Çoğu da sırf herkes çıkıyor ben de çıkayım diye laf olsun diye çıkıyor...”³²⁹ Köktaş’ın araştırmasında (1993) evlilik öncesi arkadaşlığı normal karşılayanlar %47.1’dir.³³⁰ “Gençlik 98 Araştırması”nda modern hayatın gereği genç kız ve erkeklerin arkadaşlığında dinen bir sakınca olmadığı, hatta birbirlerini tanımaları bakımından olumlu olduğu (%45), arada belirli bir mesafe bırakılmasıyla normal olduğu (%44.9) kabul edilir. Evlilik öncesi kız-erkek ilişkilerini geleneklerimize ve toplum ahlâkına ters düştüğü için kabul edilemez bulanlar sadece %14.9 oranındadır.³³¹ “Sanayileşmenin Dine Etkisi” adlı çalışmada (2000) evlilik öncesi ilişkiyi deneklerin %34.4’ü günah, %20.1’i ayıp³³²olarak değerlendirir. Evlilik öncesi ilişkiye günah diyenlerin(2004) % 61’i, 61 ve yukarı yaştakilerdir. 15-25 yaş arasındakilerin % 44.4’ü flört etmeyi çağın gereği düşünür.³³³ Yaş ilerledikçe çağın gereği diyenler düşer.³³⁴ Eğitim düzeyi arttıkça çağın gereği görenler artar ve en yüksek oran, fakülte mezunlarında görülür. Günahtır diyenlerse okuma yazma bilenlerden fakülte mezunlarına doğru düşer.³³⁵ Diyarbakır kent merkezinde Anadolu (A.L.) ve İmam Hatip Lisesine (İ.H.L.) devam eden öğrencilerle yapılan araştırmada (2003), öğrencilerin %62’si, İmam hatiplilerin % 20.8’i flört taraftarıdır. Anadolu liselilerin imam hatiplilerin üç katı olması öğrencilerin dünya görüşlerindeki farklılığı gösterir. Fakat İmam hatiplilerin % 21’inin flörtü onaylaması bu okul öğrencilerinin de modern dünya görüşünden etkilendiğini gösterir.³³⁶ İlahiyat öğrencileriyle yapılan bir

328 Amman, “Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi”: 41-70.

329 İlkay S. Demir, “Gençlerin Kimlik Yapıları:Farklı Yerellikler Ekseninde Nitel Bir İnceleme”, İ.Ü.Eğitimde Psikolojik Hizmetler, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (İstanbul:2007), 92.

330 M.Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat(İzmir Örneği)*, (İstanbul:İşaret Yay., 1993), 151.

331 *Türk Gençliği 98. Suskun Kitle Büyüteç Altında*, (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yay., 1999),53.

332 Ramazan Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi (Mersin Örneği)*, (Konya: Kişisel Yay., 2000), 133.

333 M.Ali.Köroğlu,“Diyarbakır’ın Cüngüş İlçesi Merkezi ve Köylerinde Sosyal ve Dini Hayat”; S.Ü.Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya:2004), 132.

334 Cemile Zehra Şişik, “Bolvadin ve Çevresinde Sosyal ve Dini Hayat”, S.Ü.Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya:2002), 93.

335 Köroğlu,“Diyarbakır’ın Cüngüş İlçesi Merkezi ve Köylerinde Sosyal ve Dini Hayat”: 131,134.

336 Harika Akçayöz, Rüstem Erkan,“Siyasi İslam Araştırmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi”, (174 – 201), *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*,(Aralık 2003),c. 27, S.2, 189-190.

araştırmada(2004) flört ilişkisine girenler %41.8, bu tür ilişkiden kaçınanlar %58.2 oranındadır. Bu tür ilişkilere niçin girilmediği sorulduğunda evlilikle neticelenmeyecek bu tür ilişkilerin ahlâkî olmaması (% 23.3), inancına ters olması (% 22.7), çevrenin hoş karşılamaması(%3.8), ailenin izin vermemesi (%1.2) gösterilir.³³⁷ Araştırmada ahlâkî gerekçelerin dinî inanca göre önceliğinden ziyade din ahlâk ayrımı önemlidir. KSÜ İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle 2005 yılında yapılan bir araştırmada “Evlilik öncesi karşı cinsle tanışma/görüşme gereklidir.” ifadesine sadece %15’i katılmaz, %75.2 oranında katılım sergilenir.³³⁸ Gümüş’ün 2006’da üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada flört hayatını önemli addedenler %57.5’dir. (%29.7’si önemsiz olduğuna inanır. %12.9’luk bir kısım kararsızdır.) Öğrencilerin % 37.4’ü evlilik öncesi kız-erkek cinsel ilişkiye girmeksizin flört hayatının yaşanamayacağını düşünür. Öğrencilerin %18.9’u flört etme konusundaki dinî kısıtlamaları saçma bulur, %18.5 gibi bir oran saçma mı değil mi kararsızlık içindedir.³³⁹ Yapılan saha çalışmalarında karşı cinsle ilişkiler gençler tarafından genellikle doğal kabul edilir. 2010 yılında “Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması”nda³⁴⁰ “kızların flört etmesinde sakınca yoktur”, diyenler % 40.8 oranındadır kararsızlar da (16.9) dikkate alındığında oran % 60’lara yaklaşır. 18-24 yaş arasında kesin katılanlar %17.4’ken 24-34 arası %14.3, 35-44 arası %11.6, 45-55 arası %10.9, 55 ve üstü %9.1’dir. Eğitim almamışta %32.4’lük kesin katılmama ortaokulda %24’e üniversitelilerde %15.7’e düşer. Çelik’in İstanbul Başakşehir’de yaptığı çalışmada (2010) inanan ve ibadetlerine bağlı olduğunu ifade edenlerin % 63.3’ü flörtü günah görür. İnanan ancak ibadetlerini yerine getirmediğini ifade eden deneklerin % 80’i çağımızda normal karşılanması gerektiğini ifade eder.³⁴¹ Kuşaklar arası farkın ölçüldüğü araştırmada(2011) genç kuşağın % 41.5’i evlilik öncesi flörtlerine anne ve babalarının “çok olumlu” ya da “olumlu”, % 58.5’i “olumsuz” ya da “çok olumsuz” baktıklarını, yaşlı kuşağın % 30’unun olumlu bakarken % 70’inin olumsuz karşıladığı tespit edilir.³⁴² Akşit ve diğerlerinin yaptığı araştırmada (2012) evlilik öncesi ilişki, kentte %51.3, kırdada %34.7 oranında kabul edilir. Bu tür ilişkileri ne kabul ne reddedenler(16.4-16.5) de dahil edildiğinde oran kentte % 70’lere ulaşır. Okuryazar olmayanlarda %26.9 oranı, lise mezunlarında %62.7, üniversite mezunlarında % 68.6 düzeyine yükselir. 70 ve üstü yaş grubunda % 29 oranı, 55-69 yaş grubunda %32.4, 40-54 yaş grubunda %39, 25-39 yaş grubunda %54.5, 18-24 yaş grubunda % 63.4 oranına yükselir. Dindarlarda %40.1 oranı, dindar olmayanlarda %67.4 oranına ulaşır.³⁴³ Ege Üniversitesi 4. sınıf öğrencilerinden oluşan örnekleme (2012) flörtünün olduğunu söyleyen öğrenciler kızlarda % 87.5, erkek öğrenciler

337 Halil Apaydın-M.Ali Kirman, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım:Kahramanmaraş Örneği,” (97-119), KSÜ. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.4,(Kahramanmaraş, 2004): 112-3.

338 M. Ali Kirman , *Din ve Sekülerleşme*, (Karahan Kitabevi, Adana:2005): 201-2.

339 M.Akif Gümüş, “*Dini Kanaatler Açısından Üniversite Gençliğinde Kız-Erkek İlişkileri (Marmara Üniversitesi Örneği)*”,M.Ü.İlahiyat, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi): (İstanbul:2006). 76. 79- 80.

340 *Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması* (2010), T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü (ASAGEM) (Ankara:2010). 110-1.

341 Aysun Çelik, “İstanbul İli Başakşehir İlçesinde Sosyal ve Dini Hayat”, S.Ü. Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya:2010), 53

342 Hatice Alev Anıl, “Kültürel Değişme Açısından Kuşaklar Arası Çatışma(Aşkan ve Dumlupınar Mahallesi Örneği)”, S.D.Ü. Sosyoloji, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Isparta:2011), 87.

343 Bahattin Akşit ve diğerleri, *Türkiye’de Dindarlık*, (İletişim Yay., İstanbul:2012): 512-3.

%92.6'dır.³⁴⁴ 2014 yılındaki çalışmada kadınların %62.1'i evlilik öncesi flört ilişkiyi tasvip etmektedir. Flört ilişkiye karşı çıkanlar 60 yaş ve üzerinde yoğunlaşır.³⁴⁵

Kırsal alan sosyal yapısının, sosyal kontrol ve dayanışma gücünün, değişmeler karşısında onu dirençli kıldığı düşünülse de buralarda da aile, çok sayıda faktöre bağlı, gerek yapısında gerekse de aile içi ilişkilerde hızlı bir değişim geçirir.³⁴⁶ Karşı cinsler arasındaki ilişki, medenî insan olmanın gereği algılanarak köy kültürü, beyinleri gereksiz baskı altında tutmasıyla buna engel olarak ifade edilir. Köy kültürü ve baba, genç nesilleri özgürce hareket etmekten engelleyen bariyerler olarak görülür. Flört ilişki, gençlerin kendilerini ve karşı cinsi tanınması şeklinde masumâne bir şekle sokularak onun gerçekte ne olduğu örtülür. Oysa karşıt cinsler arasındaki duvarın yıkılması durumunda, duygusal ilişkilerin karşı konulmaz bir cinsel isteğe dönüşmesi kaçınılmazdır. Aslında gençliğe yöneltilen parola şudur: "Kendini nasıl iyi hissediyorsan öyle davran, toplum kurallarını umursama. Verilen mesaj: Bu sizin vücudunuz, eğlenin, ne isterseniz onu yapın." Dışardan bakıldığında flört, dünyanın en zevkli, en güzel durumu gibi gözükürse de gerçek bunun tersidir. Aslında flört teklifi, güvensizliğe dayalıdır. Tarafları küçük düşürecek, şahsiyetlerini kaybettirecek bir paket bu nedenle yaşanan sürekli tedirginliktir. Karşı cinse yönelik ilgisizlik, sevgide yıpranmışlık, hazcılık, gerçekleşmeyen ya da formalite evlilikler bu tür ilişkinin getirisidir. Birden fazla flörtünün olmasıyla bir sorunu için psikologa/psikiyatriste gitme arasındaki ilişki önemlidir. Bir psikiyatrist/psikoloğa gidenlerin %44.5'inin aynı anda birden fazla flörtü bulunur. Vücuduna zarar veren gençlerin çoğunluğunun (%69.80) dört ve üzeri flörtü, annesi tarafından sevilmeyen, istenmeyen gençlerin çoğunluğunun (%52.80) aynı anda birden fazla kişiyle flört ettiği belirlenir. Gencin flört ettiği kişi sayısı ile ebeveyniyle anlaşması arasında ilişki önemlidir.³⁴⁷ Üniversite gençlerinde flört ilişkisi bitmiş olanların, devam edenlere göre daha az ilişkilerine bağlanım hissettikleri gözlenir. Hem kadınlarda hem de erkeklerde ilişki doyumu azaldıkça, çiftler arasında şiddet kullanma eğiliminin artması, araştırma sonuçlarıyla tespit edilir. Genç Hayat Vakfının, "Liseli Gençler ve Şiddet Algısı Araştırması"na göre genç kızlar erkeklerden daha çok flört şiddetine maruz kalmakta ve bunu idealize etmektedir. Şiddet gizlenmekte, ilişkinin gereği ve sevgi göstergesi olarak kabul görmektedir. Öğrencilerin yaklaşık % 30'u, sanal üç gençten biri, şiddete maruz kalmaktadır.³⁴⁸ Devletin sekülerleştirme gücüne dikkat çeken Bruce, sekülerleşmenin ilk nesillerin zihinlerini tam olarak değiştirmemiş olsa da ikinci ve sonraki nesillerin kültürel ürün naklinin engellenmesiyle daha fazla etkileneceğini savunur. Sekülerleşme belirli düzenlemelerin niteliklerinden ziyade bir sosyal süreç olarak ilerlemektedir.³⁴⁹ En büyük değişiklik bireyciliğin büyümesi, hayat ve dinin öznellesmesiyle yaşanıyor.³⁵⁰ Değerler ve değer yönelimleri öncelikle bireyselleşmeyle değiştiriliyor. Bauman,³⁵¹

344 Şenay Ü. Atan vd., "Üniversite Öğrencilerinin Cinsellik ve Aile Planlaması Yöntemleri Konusundaki Bilgi, Görüş ve Uygulamaları", *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fak. Dergisi*, (13-25) c.28, S.1, (2012), 18.

345 Kadem, *Türkiye'de Kadınların Sosyo-Ekonomik Durum Araştırması*, 2014.

346 H.Hüseyin Taylan, "Türkiye'de Köy Ailesinde Aile İçi İlişkiler", (117-138), *S. Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.22, (2009), 134.

347 Can, "Eğlenilecek Değil, Evlenilecek İnsan Ol!", *Genç*, S.41, (Şubat:2010).

348 Sarı, *Sanal Şiddet ve Önlemler*, 139.

349 Bruce, *God is Dead Secularization in the West*, 4-5:Bruce, *Secularization and Politics*: 146-147.

350 Martin, *On Secularization Towards a Revised General Theory*, 23. Giddens, *Modernity and Self Identity*: 5,86-9.

351 Zygmunt Bauman, "Individually, Together", U.Beck. and E.Beck-Gernsheim. Ed.. *Individualization*:

bireyselleşme ve modernliğin aslında aynı toplumsal durumu ifade ettiğini belirtiyor. Modern dünyada geleneksel ailenin çöküş halinde olması, bireyselleşmeyle ilişkilidir. Bireyselleşme, bireylerin geleneksel değerler, normlar ve kolektif kimliğin kaynakları tarafından daha az bağımlı tutulmasını içeriyor.

2. Evlenme Usûllerinde Değişim

Geleneksel toplumda “görücü” olarak ifade edilen evlenme usûlü, evlenecek kişilerin her iki tarafın kontrolünde tanışmasına imkân tanır, karşılıklı anlaşmaya dayalıdır. Bu tür evlilikler anne, baba ve akrabaların referansı ve araştırmasıyla kurulur. Taraflar birbirlerini, ailelerini hatta soylarını tanıma imkânıyla, evlilik sağlam temeller üzerine oturur, ileriye dönük daha sağlam bir yuva oluşturulur. Fakat gelenek modern klişesinde evlilik, öncelikle kişinin özgür seçimi doğrultusunda verilecek bir karar olma fikriyle ve geleneklerin bu fikirlerle çeliştiği söylemiyle öne çıkar. Görücü usûlü evlilik, modern gelenek karşıtlığında kişinin bireyselliğini ve özgürlüğünü bütünüyle ortadan kaldıran niteliğiyle sunulur. Modernitenin bireye tanıdığı özgürlük lutfunda eleştiri dışında gündeme sokulmaz. Görücü usûlü evlenme denildiğinde akıllara tarafların birbirini tanımadan evlenmeleri gelir. Özgürce kurulan duygusal ilişkiler sonunda değil de küçük yaşta ailelerin belirlediği tarz olarak ele alınır. Oysa Arıkan’ın yaptığı araştırmada(1996)görücü usûlünün kişinin isteği dışında gerçekleşmesi sadece %10’dur. (Görücü usûlü isteyerek %55.3, istemeyerek %10, arkadaşlık ederek %31.8).³⁵² Değerler temelinde sağlam aile inşasında en önemli etken olan görücü usûl evlilikte kız ya da erkeğin zorla evlendirilmesi değil, ailelerin yönlendirmesi söz konusudur. Eş seçiminde günübürlük ve kısa süreli beraberlikler gerçekçi değildir. Kişisel ilişkilerin, geleneksel ortamlara kıyasla kendini ifade etmede tanıdığı geniş imkân, riskli ve tehlikeli hâle gelir. Cinsel hayatla ve evlilik hayatıyla ilgili davranış ve duygular biçimleri değişir, istikrarsız ve farklı yönelimlere açılır.³⁵³

Görücü usûl evlenme giderek yerini anlaşılarak evlenmeye bırakıyor. Görücü usûl evlenme modelinin giderek ortadan kalkıyor olması, geleneksel yapının kırılmasının en önemli göstergelerden biridir. Bu kırılmada, kitle iletişim araçlarının ulaştığı güç bilhassa belirleyicidir. Kitle iletişim araçlarında insanî ilişkiler ve cinslerarası ilişkiler, farklılaşan vechesinde yansır. Bu yayınlar, gayr-ı meşrû ilişkileri ve birliktelikleri meşrûlaştırıyor ve normalleştiriyor. Bu ilişkiler, bu tür araçların en ücra köşelere kadar uzanan boyutunda özellikle toplumda gençler tarafından model alınan sanatçı addedilen kimselerin yaşantılarının benimsenmesinde kolaylıkla yaygınlaşıyor. Yine bu kırılmada eğitim kurumları, bireyin tutum ve davranışları üzerindeki değişim gücüyle etkilidir. Örneğin bir ilçede açılan bir meslek yüksek okulunun bu kırılmaya nasıl hız kazandırdığı, yerleşim yerindeki tanıklıkla ifade edilir.³⁵⁴

Günay’ın yetmişli yıllarda Erzurum’da yaptığı araştırmada “Eşinizle nasıl evlendiniz?” sorusuna %73’ü ailenin rızasıyla, %18’i kendi aralarında anlaşarak diye cevap verir. Aralarında

Institutionalized Individualism And Its Social and Political Consequences, (London: Sage Publications, 2002): xv.
352 Çiğdem Arıkan, *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları*, (Ankara:T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay.,1996), 54.
353 Giddens, *Modernity and Self Identity*: 10-14.
354 Tarık Güvendi, “*Geleneksel Yapının Kırılma Sürecinde Dindarlık (Oğuzeli Örneği)*”, S.D.Ü. Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Isparta:2008), 89.

anlaşarak evlenme, daha ziyade üst tabadakerde yaygındır.³⁵⁵ Atalay'ın 80'li yıllarda Kırşehir'de yaptığı araştırmada %74.7 görücü usûlüyle, %15.6 anlaşarak evlenen katılımcılar, çocuklarını evlendirmede %55.7'si görücü usûlü, %27.3'ü anlaşarak evlendirmeyi ister.³⁵⁶ 1988 yılı "Aile Yapısı Araştırması" sonuçlarına göre "Eşimle anlaşarak birlikte evlendik" diyenlerin oranı eğitim düzeyi arttıkça artar. Hane halkı reislerinin çocuklar için tasvip ettiği evlilik tarzı, %65.25 oranla tanışıp anlaşarak evlenme yönündedir, %23.18'i görücü usûlü evlenmenin daha doğru olduğunu düşünür. Eş seçiminde ailesinin etkili olduğunu söyleyenlerin oranı, okur-yazar olanlarda %62.03 iken bu oran, eğitim seviyesinin yükselmesine ters orantılı olarak değişerek lisansüstü mezunlarında % 16.46'ya geriler.³⁵⁷ "Türk Gençliği 98" araştırmasında görücü usûlüne %69.3 oranında karşı çıkılır.³⁵⁸ 2004 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen araştırmada ailesi karşı çıksa da sevdiğiyle evlenecekler %68 oranındadır.³⁵⁹ 2006 yılında "Aile Yapısı Araştırması"na göre bayanların %36.2'si görücü usûl ve aile kararı, %28 görücü usûl ve kendi kararı, %27.4 kendi seçimi ailenin onayı, %6.7 ailenin karşı çıkmasına rağmen kendi kararıyla, %1.5 ailesinin bilgisi dışında, aynı oranlar erkekler için sırasıyla %24.8, %31.9 %35.2 %6.3, %1.8 şeklinde gerçekleşir.³⁶⁰ 2008 yılında A&G tarafından yapılan araştırmada, görücü usûlüyle evlenenler evlilerde %38, bekârlarda görücü usûlüyle evlenecek % 7, boşanmışlarda tanışarak evlenen % 52.6, görücü usûlüyle evlenen % 5.8, tanışarak evlenen evliler % 49.2, tanışarak evlenecek bekârlar % 91.3'tür. Evli kadınlardan tanışarak evlenen %45, evli erkeklerde %57.6'dır. Yaş yükseldikçe görücü usûlüyle evlenmiş olanların oranı artar. 28 yaşın altındaki evlilerden % 65.8'i, 44 yaş ve üzeri evlilerde % 40.4'ü tanışarak evlenmiştir. İlkokul ve daha alt eğitim gruplarının % 38.1'i tanışarak evlenmiş, üniversite mezunlarında bu % 83.2'ye yükselmiştir. Çalışan evlilerde tanışarak evlenen oranı % 61.8, çalışmayanlarda % 37.2'ye geriler. Büyükşehirlerden kentlere ve kıra doğru gidildikçe görücü usûlüyle evlenenlerin oranı artar. Marmara, Ege ve Karadeniz'de tanışarak evlenenler genel ortalamanın üzerindedir, Doğu Anadolu'da %44.8, Güneydoğu'da % 28.9'dur.³⁶¹ 2010 yılında İstanbul'da yapılan araştırmada evlenmede kararı kişilerin kendileri vermesi gerektiği %71.9, aile üyeleriyle % 19.5, anne baba %4.4 oranında kabul edilir.³⁶² "Aile Değerleri Araştırması"nda (2010) evlenmede kararı kişilerin kendileri vermesi gerektiği % 83.7'dir. Eğitimsizlerde tam katılım % 37.1, lise mezunlarında %41, üniversitelilerde % 44.4.'tür.³⁶³ Eğitim ve gelir düzeyi yükseldikçe görücü usûlüyle evlilik azalır (2014), anlaşarak evlendiğini

355 Ünver Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, (Erzurum: Erzurum Kitaplığı Yay., 1999), 197.

356 Beşir Atalay, *Sanayileşme ve Sosyal Değişme*, (Ankara:Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Yay., 1983), 134.

357 Türk Aile Yapısı Araştırması (1988), 101.

1991'de Yazıcı'nın araştırmasında köylü işçilerin yüzde 66.67'si kentli işçilerin yüzde 47.54'ü görücü usûl, köylü işçilerin yüzde 30'u kentli işçilerin yüzde 18.71'i çocuklarının kendi evlenme usûlüyle evlenmesini istemez. Kentli işçi erkek çocuğun kız arkadaş edinerek evlenmek istemesini yüzde 78, köylü işçi yüzde 77.19 anlayışla karşılar. Kız çocuğun erkek arkadaş edinerek evlenmek istemesinde bu oranlar %63.74 ve %66.67'dir. Erdinç Yazıcı, *Karabükte İşçi Ailesi*, (İmaj Yay.,1992), 128. 130 2005 yılında evlilik öncesi görüşme kesinlikle gerekli diyenler yüzde 40.2, kısmen yüzde 35, katılmayanlar yüzde 15'tir. Evlilik öncesi görüşmenin gerekli olduğunu belirten öğrencilerin annelerinin eğitim düzeyi daha yüksektir. Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 208.

358 Türk Gençliği 98, Suskun Kitle Büyüteç Altında, 53

359 *İstanbul Gençliği, Gençlik Değerleri Araştırması 2004*, (İstanbul:Bilgi Üniversitesi Yay., 2007), 63.

360 TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması*, (Ankara: TÜİK Matbaası,2006), 6.

361 A&G Araştırma, 20- 23 Aralık 2008.

362 Çelik, "İstanbul İli Başakşehir İlçesinde Sosyal ve Dini Hayat", 46

363 *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması* (2010): 78-9

belirtenlerin oranı artar. Çalışanlarda görücü usûlü evlilik çalışmayanlara göre daha az, tanışarak evlenenler daha fazladır.³⁶⁴

2011 “Türkiye’de Aile Yapısı Araştırması”na göre günümüzde eşle tanışmada kır-kent farklılığı değil, ekonomik durum, coğrafi bölgeler ve eğitim durumu değişkenlik oluşturur. %41’i eşiyile aile ve akraba çevresinde, %39.6 komşu ve mahalle çevresinde,%7.4 arkadaşı çevresinde tanışır. Batı Marmara’da aile ve akraba çevresinde tanışma %19.8, Güney Doğu Anadolu’da %57.1, okuryazar olmayanlarda %47.8, üniversite mezunlarında %23.8, SED bakımından alt gruptakiler %88.8, üsttekiler %57.1’dir.³⁶⁵ Eş seçimi, kırsal kesimde de gençlerle aileler arasındaki anlaşmazlık konularından biridir.

Şimdiki gençler eski usûllere pek önem vermiyor. Eskiden baba kimi uygun görürse ancak onunla evlenilebilirdi. Söz kesildikten sonra bile oğlan ve kız birbirini göremezdi. Gençler bu konuda çok rahatlar, günah falan da bilmiyorlar. Kız ve oğlan evlenmeden birbirleri ile görüşüp konuşuyor hatta ikisi evlenmeye karar verdi mi onlara anası, babası engel olamıyor, kendi aralarında anlaşıp kaçıyorlar.³⁶⁶

Özellikle 17-19 yaşlar arasındaki gençler eş seçimi konusunda büyüklerinin karar vermesine karşıdır (2014). “Ailem evleneceğim kızın kim olduğuna karışamaz, karışsalar bile bunu dikkate almam, tercihim kendim yapmak isterim...”³⁶⁷ Aile, evlilik tercihinde giderek dışarıda bırakılır. Genelde görücü usûlü evlilikler 55 yaş üzeri bireylerde daha yaygındır. Ancak anlaşarak evlenme ideal görülür. “Ben görücü usûlü evlendim ama tanışarak evlenmek daha güzel...”³⁶⁸ 2016 yılında yapılan araştırmada ideal evlilik tarzı köylerde % 67, kentte % 60.3 tanışıp anlaşarak seçeneği gösterilir.³⁶⁹ Son yıllarda geleneksel tanışma biçimlerine alternatif, sanal ortamda tanışarak evlenme de eklenir ve hızla da yayılır. Sanal ortamda tanışarak evlenen çiftlerin sayısında hızlı artış bilhassa internet kullanımının yaygınlaşmasıyla artar. Eskiden aileler, gençleri tanıştırmak ailenin kurulmasında aracılık görevini üstlenirken günümüzde, tv’de evlendirme programları, internet çöpçatanlık siteleri gibi çok farklı eş seçme örüntüleriyle karşılaşılıyor. Sanal ortam, aslında görücü usûlü evlilikte yakın çevrenin temin ettiği güven arayışına yöneliktir. Kent hayatında akraba ve yakın çevreyle yaşanan kopukluk, sanal ortamı en güvenilir çevre kılar. “TV’deki evliliğin evlenme geleneğimize uygun olduğuna katılıyor musun?” sorusuna (2006) % 10.66 oranında evet ve % 85 oranında hayır cevabı verilse de³⁷⁰ yaşananların verilere tam yansıdığı düşünülmez. Türkarlan ve Demirkan’ın 2007’de üniversite son sınıf öğrencileriyle yaptığı çalışmada “Sanal ortamda tanıştığınız biriyle evlenir

364 Türkiye’de Kadınların Sosyo-Ekonomik Durum Araştırması, Kadem 2014.

365 İsmet Koç, “Türkiye’de Aile Yapısının Değişimi: 1968-2011”, *Türkiye Aile Yapısı Araştırması: Tespitler, Öneriler*, (İstanbul:T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yay., 2014),

366 Kadriye Kaya, “Kadın Dindarlığı ve Sosyalleşme (Yeni Süksün Kasabası Örneği)”, E.Ü.Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Kayseri 2011), 102.

367 Demir, “Gençlerin Kimlik Yapıları:Farklı Yerellikler Ektesinde Nitel Bir İnceleme”,239. Asker Kartarı, “Kırsal Kesim Gençliğinin Gelişimini Olumsuz Yönde Etkileyen Kültürel Faktörler”, (25-37),*Ç.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, c.1, S.2.*(1987), 32.

368 A.Rıza Abay-S. Atila Demir,“Belli Parametrelere Göre Kuşaklararası Sosyal Değişme (Aile Değerleri Üzerine Bir Karşılaştırma)”,*Akademik İncelemeler Dergisi*,c. 9, S. 1, (2014), 138.

369 E.Battal Keskin, “Kentleşme Sürecinde Ailenin Değişimi: Bursa’da Bir Alan Araştırması”, (158-189), *Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi, Özel Sayı*, c.11, (Aralık:2016), 176.

370 Bahset Karşlı, “Medyadaki Reality Show ve Kadın Programlarının Türk Aile Yapısına Etkisi(Erzurum Örneği)”, A. Ü. Felsefe ve Din Bilimleri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi),(Erzurum:2006), 57.

misiniz?” sorusuna evlenirim diyenler % 11.2’dir.³⁷¹ Sekam’ın “Türkiye’de Aile” adlı çalışmasında (2011) katılımcıların % 50.2’si sanal ortamda evliliği doğru bulmadığını ifade etse de “bu tarz evlilik olabilir” diyenlerin oranı % 31.5, “sanal ortamda tanışıp evlenmeyi güzel bulanlar” % 10.6’dır. Veriler sanal evliliğin toplumda giderek kabul gördüğünü göstermektedir. Kadınların % 76.7’si, erkeklerin % 81.5’i Türk aile yapısı ve evlilik ilişkilerinde televizyonlardaki evlilik programlarının etkisini olumsuzlukla değerlendirir.³⁷²

Kırsal göç sonucu evlilik kararında ailenin etkisinin azalacağı ve bireylerin kendi rızasıyla evlenme oranının artacağı beklentisi gerçekleşir. Kentsel toplumlarda evlilik düşüncesinde anne baba giderek dışlanır. Kadınları, cinsellik ve evlilik için serbest pazarda yarışmaktan koruyan görücü usûl, aşk evliliği, romantik aşk ve kadınların evlilikte tam doyum bulmalarına imkan vermeyen ortamıyla geçmişe terk edilir. Modernitenin, bireye lutfettiği kendi kaderini tayin hakkı, önceki deneyimlerin yanlışlığına vurguda yeni hayat tarzlarına yönelimi kolaylaştırır. Geleneksel din, sosyal kontrolün temininde önemli işlevlere sahiptir. Oysa modern toplumda aile ve toplum arasındaki yönelim birbiriyle uyumlu değildir. Her kuşak ek talepleriyle yerini alır. Aile, genci toplumsallaştırma sorumluluğunu seküler eğitime bıraktığında, eğitimin formal toplumsallaştırma rolünde aile, artık toplumda özel konumlara katılım için toplumsallaşmayı sağlayamaz hâle gelir. Yetişkin toplumunca gence sunulan ideal değerler, genellikle gerçek uygulamada karmaşık ve gerçek dışı duruma gelir.³⁷³ Batılaşmaya çalışan çevreler, dinin ve geleneklerin dışında, ondan bağımsız bir ahlâk anlayışı ortaya çıkarır. Bu çevreler cinselliğin ve cinselliğe ait kültür ve ifade araçlarının öne çıkarılmasını ve kız erkek ilişkileri konusunda tam bir serbestliği savunuyor.³⁷⁴ Toplum çok hızlı bir sosyal ve kültürel değişimden geçerken yaşı gereği değer yargıları hızla gelişen gencin çevresinde toplumsal değerler de hızla değişiyor. Böylece bir yandan toplum değerlerinin, diğer yandan gençliğin değer yargılarının hızla değişmesi, gençleri çoğu zaman kendileri için neyin en doğru olduğunu bilememe durumuna getirir, kendilerine ve değerlerine güvenlerini sarsar, onları başıboşluk ve anlamsız duygular içine iter.³⁷⁵

3. Eş Tercihinde Kriter: Dindarlık Yerine Aşk

Evlilikle ilgili önemli bir diğer husus, eş tercihinde aranan niteliklerdir. Eş seçiminde aranan nitelikler, kültüre göre toplumdan topluma farklılık gösterir. İslâm, evliliğin gerçekleşmesinde “mal, asâlet, güzellik ve dindarlık” ölçütlerinden dindarlığı müslümanın ölçütü kılar (Kur’an,2:22).³⁷⁶

371 Nesrin Türkaslan-Semra Y.Demirkan, *Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri*, Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırma Genel Müdürlüğü, (Ankara:2007), 76

372 Türkiye’de Aile(Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi)(İstanbul:Sekam Yay.,2011), 56.

Talip Küçükcan, “Toplumun Kültür Politikaları ve Medyanın Kültürel Süreçlere Etki Algısı Araştırması”, (Ankara:Seta, 2011), 115

373 Lock Hamlan, “Individualization in Europe at the Turn of the Millennium: Exploring Trends in European Values:(10-12), 2008, 6-7. Mahmt Tezcan, *Gençlik Sosyolojisi ve Antropolojisi Araştırmaları*, (Ankara, A.Ü.Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., 1997): 11-12.

374 Erick Fromm, *Cinsellik ve Cinsel Sapmalar*, (İstanbul:Arıtan Yay., 1998), 15.

375 Ammerman, “Journeys of Faith: Meeting the Challenges in Twenty-First-Century America”, 40; Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, (İstanbul: Özgür Yay., 1989): 16-17.

376 Buhari, Nikah, 16.

Geleneksel yapıda eş seçiminde dindarlık, en önemli ilkedir. Fakat modernleşme sürecinde dindarlık kriteri, giderek önceliğini kaybeder.

Günay'ın yetmişli yıllarda Erzurum ve çevre köylerinde yaptığı araştırmada güzel ahlâk ve namus %47 oranında ilk sırada, dindarlık % 9.7 ile dördüncü sırada tercih edilir.³⁷⁷ 1988 TAYA verilerine göre, hane halkı reisleri, çocuklarının evleneceği kişilerin öncelikle köklü bir aileden olmasını (% 42.35) ister. Bunu (%40,91 oranla) iyi bir meslek sahibi olma ve (% 29,38 ile) dindar olma seçenekleri izler.³⁷⁸ Aytaç ve Bayram (2001)³⁷⁹ üniversite gençliğinin özellikle bayanların eş seçiminde "Dini inanç" kriterinden ziyade kişilik özelliğine önem verdiklerini tespit eder. İnanç-amel ayrımı, tercihlerde dindarlık tercihini düşürür. Ahlâk, her şeyden önce bilinç, bir değerler alanı, değerlerin farkında olmaklıktır,³⁸⁰ din-ahlâk birliğinin ortadan kalkması, modernleşmenin farklılaşma sürecinin getirisidir.³⁸¹

Köktaş'ın araştırmasında (1993) eş seçiminde dindarlık % 22.1 oranında³⁸² reddedilir. Arslantürk'ün 1994 yılında üniversite gençliği üzerinde yaptığı araştırmada dindar, zengin ve güzel olma %30 oranında, sadece dindarlık % 12 oranında tercih edilir.³⁸³ Koştaş'ın çalışmasında (1995) dindarlığa eş tercihinde önem vermeme % 49.93'tür. Hayatlarını kırsal alanda geçirenlerde % 41 önemli derken kentte yaşayanlarda % 24'e düşer.³⁸⁴ Sanayileşmeyle birlikte eş seçiminde dine bağlılığın önemli ölçüde değer kaybettiğini veriler (2000) destekler (tarım erkek 42.28 kadın 39.03 sanayi14.29).³⁸⁵ Tesev'in yaptığı araştırma verilerine göre (2000) evlenilecek kişinin seçiminde dini bütün olmasının dikkate alınması gerekliliği %16.6 reddedilir, kararsızlar da eklendiğinde bu oran % 22.9'a yükselir.³⁸⁶ Bacanlı'nın (2001) Ankara ve Konya örneklemindeki 220 öğrenci üzerinde yaptığı çalışmada³⁸⁷ Konya grubundaki katılımcıların eş seçiminde dindarlık özelliğine daha fazla önem verdikleri ortaya çıkar. Çelik'in 2002 Konya araştırmasında eş seçiminde dindarlığı önemli görmeyen ve fikri olmadığını belirtenler birlikte (%14+%11.6) %25.6'dır.³⁸⁸ Hacettepe Üniversitesi'nde 2003-2004 öğretim döneminde yapılan araştırmada eşlerinde bulunmasını arzu ettikleri en çok arzu edilen 20 özellik arasında "güvenilir, dürüst, kişilikli, sadakatli, sözünü tutan, sevgi potansiyeli yüksek, anlayışlı, saygılı, güçlü karakterli, değer bilen, destekleyici, duygusal yönden sağlıklı, cinsel uyumlu, temiz, paylaşımcı, kültürlü, açık görüşlü, iletişim becerisine sahip, hoşsohbet ve özverili olma" sıralanır, dindar olmak, aynı din veya aynı etnik köken, bakirelik, ortak ilgi, eşin tutumlu olması

377 Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, 198.

378 *Türk Aile Araştırması* (1988):122-123.

379 Serpil Aytaç, Nuran Bayram, "Üniversite Gençliğinin İş ve Eş Seçimindeki Etkin Kriterlerinin Analitik Hiyerarşi Süreci (AHP) ile Analizi", *İş, Güç: Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, c.3, S.1,(2001).

380 Kenan Gürsoy, "Dindarlığın Ahlaki Temelini Müzakere", (95-99), (ed.) H.Hökekleli, *Dindarlık Olgusu*, (Bursa Kurav Yay., 2006), 98.

381 Bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, (Indiana,University of Notre Dame Pres,2007).

382 Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat(İzmir Örneği)*, 142.

383 Zeki Arslantürk, *Kutsal'ın Dönüşü,Yeni Toplum Arayışları*, (İstanbul :Ayışığı Kitapları, 1998): 91-2.

384 Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, (Ankara, 1995), 79.

385 Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi*, (Mersin), 132.

386 Ali Çarıkoğlu-Binnaz Toprak,*Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*, (İstanbul: Tesev Yay., 2000), 18.

387 Bacanlı, "Eş Tercihleri": 7-16 .

388 Celaleddin Çelik *Şehirleşme ve Din*, (Konya:Çizgi Kitabevi, 2002), 267.

görece daha az önem verilen özellikler olarak sıralanır.³⁸⁹ Akdoğan'ın³⁹⁰2004 yılında Trabzon il merkezinde yaptığı araştırmada eş seçiminde eğitim düzeyi arttıkça ahlâk ve dindarlık tercihi düşer, soy ve aile yapısı öne çıkar.³⁹¹ 2006 yılında yapılan “Aile Yapısı Araştırması”nda erkeklerin evlenecek kadında aradıkları özelliklerde kendine âşık olması ilk sıraya taşınır (%90.1). Bunu sırayla ilk kez evlenecek olması (%85.8), aile yapılarının benzer olması (%80.8), kendinden yüksek gelir sahibi olması (%71.6) takip eder. Kadınların evleneceği erkekte aradıkları özellikler: Bir işinin olması (%95),kendine âşık olması (%90.4),aile yapılarının benzer olması (%87), ilk kez evlenecek olması (%79.4), geliri az da olsa çalışma saatlerinin az olması (%60.6),kendinden daha yüksek gelir sahibi olması (%56.7), güzel olması (%55.2) kendinden daha yüksek eğitimi olmasıdır (%54.4).³⁹² Gençler eş seçiminde dindarlığı çok fazla dikkate almaz. Kala da 18-25 yaş grubu üzerinde yaptığı çalışmada(2006) evlilikte dinî ve ahlâklı olma tercihinin giderek önemini kaybettiğini tespit eder.³⁹³ Türkarşlan ve Demirkan'ın çalışmasında (2007) dindar eş tercihi, iyi huylu, güzellik, iyi bir aile tercihindir sonra % 37.9 oranıyla dindarlık gelir. Daha önce cinsel ilişkisi olmuş biriyle evlenme %36.7 oranında kabul görür.(Kızlar %54.1, erkekler %17.7) Eşcinsel evlilik %27.7 oranında kabul, %50 oranında reddedilir (kızlar %30.8, erkekler %24.2).³⁹⁴

2007 yılında Akyüz'ün,³⁹⁵ ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada “Evleneceğiniz kişinin dindar olmasını, aradığınız diğer özelliklerin hepsinin üstünde tutar mısınız?” sorusuna “evet” cevabı verenlerin oranında sınıflar arasında bir farklılık oluşmaz, “hayır” diyenlerin oranı son sınıflarda % 73.6'ya yükselir. Akyüz'e göre sonuca bakıldığında, ilahiyat fakültesi ortamları, öğrencilerin evlenecekleri kişiyi tercihinde dindar olma özelliğine daha fazla önem verme tutumlarını negatif yönde etkilediğini gösterir. Güvendi, din eğitimi ailelerinden alan kişilerin evlilikte eş seçiminde dindarlığa önem vermediklerini tespit eder. Bunu, ailenin din eğitiminde yetersiz olmasına bağlar. Dinle ilgisiz % 37.50, dinle ilgileri az olanlar % 20.80, dindarlar % 9.90 eş seçiminde dindarlığın temel etken olmadığını ifade eden tercihlerde bulunur. Kendilerini dindar tanımlayan bireylerin yaklaşık % 10'unun olumsuz cevap vermeleri “aldıkları din eğitimin niteliği, ekonomik kaygıların öne çıkması, geleneksel yapının bu alandaki kuşatıcılığını zayıflattığını” düşündürür.³⁹⁶ Yaman'ın 2008'de İstanbul'da lise öğrencileriyle yaptığı çalışmada “Gelecekte evleneceğim insanın

389 İbrahim Yıldırım, “Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Kriterleri”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, c.3, S: 27,(2007), 19.

390 Ali Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat (Rize İl Merkezi Örneği)*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2002), 164.

391 Ali Akdoğan, *Sosyal Değişme ve Din*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2004), 245.

392 TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması*, (2006), 9.

393 Ali Kala, *18-25 Yaş Grubu Gençlerin Dini Tutum ve Davranışları (Kürtül Kasabası Örneği)*, E.Ü., Felsefe ve Din Bilimleri, (Kayseri, 2006), 40.

2007 yılında Türkiye'deki son sınıf öğrencileri, evlenecek eşte aranacak kriterleri şöyle sıralar: İyi huylu(%78.1), güzel (%65.2) aynı dünya görüşü (%64.7), iyi bir aileden gelmesi (%61.4), tahsilli (%61.1),dindar (%37.9),iyi bir mesleği (%22.9), zengin (%21.6), iş sahibi (%18). Kızlar için evlenecek eşte aranacak özellikler sırasıyla şöyledir: İyi huylu (%75.6), aynı dünya görüşü %74.8),tahsilli (%72.1),iyi bir meslek (%62.8), iyi bir aile(%62.3),iş sahibi(%47.6), yakışıklı (%47.4),dindar (%39.2),askerliğini yapmış (%34.2) zengin (%32.8) Türkarşlan& Demirkan, “Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri”, 96

394 Türkarşlan ve Demirkan, *Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri*: 87,101,115.

395 Niyazi Akyüz, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yay., 2008), 68.

396 Güvendi, *Geleneksel Yapının Kırılma Sürecinde Dindarlık (Oğuzeli Örneği)*, 75. 87.

dindar bir kimse olmasını tercih ederim” ifadesi % 34.5 oranında reddedilir. Kararsızların oranı da (%27.5’) da dikkate alındığında bu oran % 62’lere varır.³⁹⁷ Kaya’nın 2011 yılında gerçekleştirdiği araştırmada eş seçiminde dindarlığı önemseydiğini belirtenler % 86.2 oranında çıksa da araştırma verilerinin pratikte gözlemlenen durumla çelişik olduğuna dikkat çekilir.³⁹⁸ Geleneksel yapının hâkim olduğu ilçelerden kente doğru gidildikçe dindar eş arayışı terk edilir. Geleneksel toplumlarda bu tercih üzerinde çevresel baskının güçlü etkisine atıfta bulunulur. Kentsel hayatta bu baskının etkisiz kalması, bu arayışı kişilerin dinle bağlılık durumunun niteliğinde belirginleştirir. Wilson,³⁹⁹ sekülerleşmeyi dinin sosyal öneminde gerileme olarak tanımladığında bireylerin bütününe sekülerleşmiş bilinç elde ettiğini öne sürüyor değildir. Bununla birlikte dinin toplumsal önemini yitirmesinin de dindarların gerek sayı gerekse de dindarlık düzeylerinde aşınma oluşturacağına dikkat çeker. Sommerville, dinin öznellesmesini; kültürün ve toplumun, hayatın ve düşüncenin sekülerleşmesine doğru seyrinde önemine yoğunlaşır.⁴⁰⁰ Fenn, yapısal dönüşüme tekabül eden sekülerleşmenin kültürel sistemi de içermesi nedeniyle bireyin anlam dünyasını kuşatan boyutunda son derece kapsamlı olduğunun altını çizer.⁴⁰¹ Aile Araştırma Kurumunun yapmış olduğu bir çalışmada boşanan eşlerin evlenirken dikkat ettikleri öncelikler incelenir. Çıkan sonuçlar, eş seçiminde dinî ve geleneksel değerlere bağlı kalıp tercihini bu yönde yapan çiftlerin evliliklerinin daha sağlam olduğu, modernliğin hayatımıza soktuğu yüzeysel ve seküler kaynaklı değer yargılarına öncelik vererek evlenen çiftlerin evliliğinin daha zayıf olduğu görülür. Bu çalışma çerçevesinde tespit edilen sonuçlara göre, boşanmış eşlerin evlenirken dikkat ettikleri nitelikler: Yakışıklılık-güzellik (% 30), aşık olma (21.9), güzel huy (% 9.5), akraba oluşu (% 7.6), bir sosyal çevreye dahil olmak (% 6.1), dinî yaşayış (% 5.6), ekonomik güç (% 5.3) şeklindedir. Evlilik kararı verilirken dinî ve ahlâkî yaşantıdan önce dış görünüme öncelik verilir.⁴⁰² Dindarlık giderek eş seçiminde tercih edilmediği gibi ahlâkî nitelikler de dinin dışında ele alınır. Dinin ahlâkî rehberliği güçlü baskı altına girer ve dinî kanaat önderlerinin üzerinde durduğu ahlâkî standartlar dikkate alınmaz. Özerklik, bireysel eylemlilik (self-actualization) ve bireysel yönelim (selfdirectedness) üzerinde artan vurgu, dinî alanda eylemi sınırlandırıcı ve yönlendirici dışsal bir otoritenin giderek artan sayıda kişinin reddiyle neticelenir.⁴⁰³

İslâm dininde Allah’a iman etmeyenlerle evlenmek, müslüman erkek ve kadına yasaklanmıştır. İslâm, erkeğin başka dinden biriyle evlenmesine izin vermekle beraber bayanların bu tür evliliklerini kabul etmez. İslâm tarihinde müslüman erkeklerin ehli kitap kadınlarla evlendiğine dair örnekler çoktur. “Başka bir dinden biriyle evlenmek normaldir,” önermesinin olumsuz karşılanması giderek kırıılır. “Türk Aile Yapısı Araştırması”nda (1988) çocuğunun farklı dinden birisiyle evlenebileceğini söyleyenlerin oranı %4.43’tür⁴⁰⁴ Koştaş’ın çalışmasında (1995) başka din

397 Ali O.Yaman, *İstanbul Büyükçekmece’de Lise Öğrencilerinin Din Algısı*, G. Ü. Din Sosyolojisi,(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Ankara: 2008), 65

398 Kaya, *Kadın Dindarlığı ve Sosyalleşme (Yeni Süksün Kasabası Örneği)*, 101.

399 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*: 149-150.

400 Sommerville, *The Secularization of Early Modern England*,.3.

401 Richard Fenn, “Toward a Theory of Secularization”, *Society for the Scientific Study of Religion*, (1 Jan. 1978),39, 64-65.

402 Meral Yılmaz, “Çalışan Kadın Boşanıyor,” <https://www.internethaber.com/calisan-kadinlar-daha-cok-bosaniyor-1051382h.html>.11.12.2006.

403 Peter Wagner, *A Sociology of Modernity:Liberty and Discipline*, (London: Routledge, 1994), 8

404 Türk Aile Yapısı Araştırması (1988), 120.

mensubuyla evlenme % 35,⁴⁰⁵ Köktaş'ın araştırmasında (1993) % 20 onaylanır. Okula gitmeyenlerde % 6.2 oranında onay, üniversite mezunlarında % 41.5'i bulur.⁴⁰⁶ "Türk Gençliği 98 Araştırması"nda farklı dinden kişiyle evliliği benimseme % 55.9'dur.⁴⁰⁷ 1999 yılında yapılan araştırmada kız çocuğunun müslüman olmayan biriyle evliliğine karşı çıkanlar %75.5, böyle bir evliliği onaylayanlar % 18.3 ve kararsızlar % 5.2'dir. 2006 yılında aynı oranlar sırasıyla % 69.8, 7.2, ve 22.1'dir.⁴⁰⁸ Üniversite son sınıf öğrencileriyle yapılan araştırmada (2007) aynı dinden olmayı önemsiz görenler %31.2'dir. Kızlar %29.4, erkekler %33.2 oranında önemsiz görür.⁴⁰⁹ Adil Gür yönetimindeki A&G Araştırma Şirketi'nin 2 bin 466 kişiyle yüz yüze yaptığı araştırmada (2007), farklı dinden biriyle evlenmeyi normal karşıladığını söyleyenlerin oranı % 24.9, farklı dinden biriyle evlenmeye karşı çıkanların oranı % 55.9'dur.⁴¹⁰ Kurt'un, işadamları üzerine yaptığı çalışmada başka dine mensup olanla evlilik %39.9 kabul edilir, kararsızlar ve cevap vermeyenler de dikkate alındığında bu oran %70'leri bulur.⁴¹¹ Güllü'nün yaptığı çalışmada (2010) başka bir dinden kişiyle evlenebileceğini söyleyenler % 12.3, sadece müslüman biriyle evleneceğini ifade edenler % 36, başka dinden biriyle evlenmek istediğini ancak ailesinin buna izin vermeyeceğini belirtenler %45.7'dir.⁴¹² "Başka bir dinden biriyle evlenmek normaldir" önermesinin olumsuz karşılanması giderek kırılır (2016). % 28,1'le en az muhafazakâr demokratlar, en fazla % 55.1 oranla sosyal demokratlar onay verir. Diğer politik kimliklerde onay verme oranı % 40 civarındadır.⁴¹³ "Aynı fikirleri paylaşıyorsak, hoşlandığımız şeyler ortaksa bu evlenmek için yeterlidir; ha belki ailem karşı çıkacaktır ama ben bu tür ayrımlara karşıyım. Şimdi Aleviymiş, Sünniymiş, Hıristiyanmış, artık kimse dikkat etmiyor. Yeni nesil bunu aştı artık, önemli olan insan olmaktır." Dinin diğer dinlere yönelik ilkesi ayrımcılık olarak değerlendirilir ve yeni neslin bu tür ayrımları, insan olma noktasında aştığı düşünülür. Katolik İngilizle evli Türk kızı Nazer Bullen (34 yaşında, Halkla İlişkiler Müdürü) tipik bir müslüman ailenin kızıdır, Kuran kurslarına gitmiş, din derslerinde hep başarılı olmuştur. İnsanlara yardım etmeyi, onlarla beraber ağlayıp gülmeyi hayat felsefesi haline getirmiştir. Dinin gereklerini tam yapamasa da kalbinde kötülük barındırmaz. Eşiyle ilk tanıştığında kafasında soru işaretleri olsa da onu tanıdıkça sorun yaşamayacağını anlar. Aileler de bu evliliğe karşı çıkmaz, hatta Katolik anne onu 'Allah'ın emri, Peygamber'in kavliyle' diyerek ister. Yani dinine saygı inanılmaz boyuttadır. Ramazan aylarında Türkiye'de olduğunda birlikte oruç da tutulur. Katolik olsa da eşi camileri çok seviyor ve

405 Koştas, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 82. .

406 Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat (İzmir Örneği)*, 146.

407 *Türk Gençliği 98, Suskun Kitle Büyüteç Altında*, 54

408 Ali Çarkoğlu-Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*, (İstanbul:Tesev Yay.,2006), 53.

409 Türkaslan ve Demirkan, *Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri*, 89.

410 Ege, Marmara ve İç Anadolu bölgelerinde farklı dinden biriyle birlikteliğe karşı çıkmayanların oranı genel ortalamamın üzerinde çıkar. Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yüzde 81.4, Doğu Anadolu Bölgesi'nde yüzde 63.2, Akdeniz Bölgesi'nde yüzde 63.8 oranlarında farklı dinden biriyle evlenmeye karşı çıkar. Eğitim ve gelir yükseldikçe "normal karşılarım" diyenlerin oranı artarken, büyük şehirlerden kıra doğru gidildikçe normal karşılamam diyenlerin oranı hızla yükselir. Yay.Haz. Şükran Pakkan, Ha Başka Dindensin Ha Başka Mezhepten, *Milliyet*, 28.1.2010.

411 Abdurrahman Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, (Bursa: Emin Yay., 2009), 185.

412 İsmail Güllü, "Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argincık Örneği", E.Ü.Din Psikolojisi, (Kayseri, 2010), (Basılmamış Doktora Tezi), 234.

413 Kadir Canatan, "Siyasal Kimlikler ve "Yaşam Tarzları": Güney Marmara Bölgesi Örneği", *Turkish Studies. International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol.9, No.5, Spring 2016, 481.

çocuğunun İslâm'ı seçme ihtimaline itirazı yok.⁴¹⁴ Artık müslüman bir eylemde bulunurken eylemin yasak olup olmamasını kendine göre yorumlar, referans vahiy olmadığında yasak “Dinime saygılı” klişesinde uygulamaya meşrûiyet kazandırılır. Sekam'ın 2011 yılında yaptığı araştırmada evliliği başarılı kılan en önemli üç özellikte din birlikteliği (% 14,8), eşler arasında olması gereken anlayış/hoşgörü (% 25,6), karşılıklı saygıdan (% 23,9) sonra üçüncü sırada önemli görülür.⁴¹⁵ Artık değerlerin, tutumların ve inançların şekillenmesinde referans alınan ana nokta bireyin kendisidir. Giderek artan şekilde insanlar kendileri neye inanmak istiyorsa ona inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle geleneksel dogmatik inançlar modern bireysel inanç tarzıyla yer değiştirir. Berger ve Luckmann bu değişimi geleneksel dindarlıktan geleneksel olmayan bireyselleşmiş dindarlığa dönüşüm olarak vurguluyor.⁴¹⁶ Din öznel alanla sınırlandırıldığında insanların hayatları üzerinde etkisini büyük oranda kaybediyor. Her ne kadar dinin kurumsal varlığının zayıflaması, bireysel dindarlığın ortadan kalkması anlamına gelmese de Davie'nin “Ait olmadan inanma” (‘believing without belonging’)⁴¹⁷ ve Luckmann'ın “Görünmez din” olarak adlandırdığı öznel dinde anlam, bireysel tercih durumu olur, dünya görüşü olarak din, toplumsal niteliğini kaybeder. Geleneksel dinin toplumda merkezi niteliğini kaybetmesiyle din, artık toplumda diğer anlam sistemleri arasında bir anlam sisteminden ibarettir. Bu, bireyin özgürce tercih yaptığı nihâî anlam sistemleri piyasasını geliştirir.⁴¹⁸ Bireylerin kendilerini dinî otoritelerden kopardığı bu durumda bireylerin tercihleri onların inançlarının temelini oluşturur.⁴¹⁹ Dolayısıyla geleneksel dinî inançlar giderek etkisini kaybeder. Genç nesil toplumdaki yeni eğilimleri kabule daha yatkındır ve değer değişimine de daha hızlı adapte olur. Cumhuriyet döneminde, yukarıdan dayatılan sekülerleşme projesinin hayata geçirilmesinde inkılâplar genelde yeni bir yöneliş niteliğine sahiptir ve batı yörüngesine yerleşimde bir yandan geleneksel olanın yok edilmesi, diğer yandan da yeni nesli yörüngenin gereklerine göre yetiştirir.⁴²⁰

4. Evliliğin Toplumsal Değerinin Değişmesi

1950'lere kadar, “neşeli ve özverili olmak”, “çocuk doğurmak ve bakmak”, “eşine iyi hizmet etmek” kadının uyması gereken toplumsal kurallardır. Kadın için en kötüsü “evlenmemek ya da boşanarak dul kalmak”tır.⁴²¹ Günümüzde çok sayıda kadın sırf evlenmiş olmak için evlenmekle bekâr kalmak arasında bir tercihe zorlanırken evlenmeyi düşünmemektedir.⁴²² Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada (2016) öğrencilerin % 36.3'ü evlenmeyi düşünmüyor. “Aile kurumu için evlilik gerekli midir?” sorusuna %9.8 “gerekli olmadığını”, %12.3 “nikahsız da birlikte yaşanabileceğini”, % 28.9 “evlenmeden de çocuk sahibi olunacağını” düşünüyor.⁴²³ Kazgan'ın İstanbul gençliği üzerinde yaptığı çalışmada (2004) “evlilik şarttır” diyenler %49.2, “bir süre beraber

414 Yay.Haz. Şükran Pakkan, “Ha Başka Dindensin Ha Başka Mezhepten”, *Milliyet*,28.1.2010.

415 Türkiye'de Aile(Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi) (Sekam Yay, 2011), 5.

416 Peter.L. Berger, “Reflections on The Sociology of Religion Today”, *Sociology of Religion*, Vol.62, No.4, (2001), 447.

417 Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*,(Oxford: Oxford University Pres 2000), 3.

418 Luckmann, *The Invisible Religion*, 99.

419 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 190.

420 Berkes; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 522.

421 Ünal Şentürk, “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler”, *Aile ve Toplum*, Y: 10, c:4, S:4. (Nis-May-Haz.2008), 8.

422 Satir, *İnsan Yaratmak*,388.

423 Ahmet Özkırız vd. “Gaziosmanpaşa Üniversitesi Öğrencilerinin Aile Kurumuna Bakışları”, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, c.30,S.2,(2016), 260.

yaşayıp öyle karar vermeli” diyenler %25.8, “evlilik modası geçmiş bir kurum” diyenler %8.5 oranındadır.⁴²⁴ “Genç bir kızla erkek istedikleri şartta aynı evde yaşayabilirler.” İfadesine(2006) gençlerin % 20-25'i katıldığını bildirir. Kendisini İslamcı tanımlayan gençlerin % 21.2'si (%6,3'ü kesinlikle + %14,9'u katılır)katılır, % 12,9'u kararsız, katılmayanlar % 65.9'dur (%27,7'si katılmaz % 38,2'si kesinlikle katılmaz).⁴²⁵ Avcı'nın araştırmasında (2007) gençler, evliliği % 14.1 oranında “gereksiz bir kurum” görür, “evlenmeden de birlikte yaşanabileceğine” inanır.⁴²⁶ Evlilik olmaksızın birlikte yaşantı ailenin devamlılığını engelleyen bir eğilimdir. “Evlenmeden birlikte yaşamayı onaylıyor musunuz?” sorusuna(2007) öğrencilerin % 27.8'i evet, % 57.4'ü hayır, % 14.8'i bu konuda fikri olmadığını belirtir. Evlilik. öncelikle “hayatı sevdiğiyle paylaşma”(78.2), “düzenli hayat” (%69.5), “neslin devamı”(44), “düzenli cinsel hayat”(43.1), “dinin emri”(32.8), “güvenli yaşantı”(31.1), “rahat yaşantı” (%30.6), “gelenek”(13) gayesinde kabul edilir.⁴²⁷ İleride çocuk sahibi olmayı isteyen (2008) genç erkekler % 63, bayanlar % 56'dır.⁴²⁸ Cinsellik her iki cins için de soyun devamı kaygısından kopmuş ve gelenekten arındırılmıştır.⁴²⁹ Artık ne her yetişkinin evleneceği ve çocuk sahibi olacağı umuluyor ne de evlenmeyen anormal görülüyor. Evlenme, aile kurma ve çocuk sahibi olma, giderek toplumsal değerini kaybediyor. Evlenmeme, bekâr kalma ve nikâhsız aşk birlikteliği, sapma davranış değil de alternatif hayat tarzı olarak nitelendiriliyor. Evlilik, dünyanın her tarafındaki kadınların eğitsel, ekonomik ve toplumsal kazanımlarının önündeki en büyük engel gösteriliyor. Erken evlilik ve annelik olgusu, eğitim ve iş bulma imkanlarının kaçırılması olarak yerleşiyor. Evliliğin kadınları baskı altına aldığını ve cinsel köleliğe zorladığını savunarak evliliğe karşı çıkan radikal feministlerin kadınlar üzerindeki etkisi giderek artıyor.⁴³⁰ Geleneksel kültür, bireyci modern kültüre yerini bıraktıkça, bireycilik, ailenin ekonomik yapısını ve evlilik kurumunu topyekün değiştiriyor. Kentleşme, giderek artan bireyselleşme, sekülerizm ve özgürleşmeyle, geleneğe hukuka dayalı kurum aile, arkadaş ve aşka dayalı kurum hâline dönüşüyor. Evlenmede aileye bağlılık yerini, ailenin evliliğe bağlılığına bırakıyor. Aile, bağımsız iki bireyin onayıyla özgürce oluşturulan bir birlikteliğe dönüşüyor. Kadının üreme işlevi, gerilere itiliyor, cinsellikle üreme arasındaki ilişki koparılıyor. Annelik onunla yetinme olarak düşünülüyor, doğal özelliğini yitiren üreme, kişinin bireysel isteğine bağlı bir yükümlülük haline geliyor. Twenge, evlenip evlenmemenin ve ne zaman evlenileceğin kişisel bir tercih durumuna gelmesindeki değişime dikkat çekerek sosyal hayatın en uzun ömürlü geleneklerinden evlilik ve düğün törenlerinin toplumsal kurallardan uzaklaştığımızın açık kanıtı olarak sunuyor. 1957'de insanların %80'i evlenmeyenler için “hasta, sinirli ya da ahlâksız”

424 Gülten Kazgan, “İstanbul Kenti Gençliği Alan Araştırması”, (der.). Gülten Kazgan, *Gençlik Değerleri Araştırması, İstanbul Gençliği*, (2004), 63.

425 Gümüş, “Üniversite Gençliğinde Kız-Erkek İliksileri (Marmara Üniversitesi Örneği)”:84-5,88.

426 Avcı, *Toplumsal Değerler ve Gençlik*: 118,120,125,127,132,135.

427 Turkarıslan ve Yurtkuran, “Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri”: 95-6,111.

428 Türkiye “Gençlik Halleri” Araştırması, Yaşama Dair Vakfı, (2008), 12.

429 Cinsellik, artık üremeye yönelik değil, ilişkisel ve cinsel hazza yöneliktir. Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, c.2, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: Bilgi Üniv. Yay., 2013): 373-376

430 Şentürk, “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler”, 388.

diyorken artık evlenip evlenmeme, ne zaman evlenileceği ve kiminle evlenileceği kişisel bir tercih olarak algılanıyor.⁴³¹

Farklılaşmış birimleriyle modern toplum, bireye çok sayıda birey, grup ve örgütlerle ilişki imkânı tanır. Modern insan, görece büyük bir bağımsızlık ve eylem özgürlüğüne sahipliğinde, sosyal ilişkilerinde kimseye ve bir şeye bağlı olmaksızın kendi yazgısının efendisidir. Evlilik, ebeveynlik ve dinin etkisinde kalmaksızın kişisel duygu ve hislerinin etkisiyle hareket eder. Bu özgürlük evliliği İlahi rıza ve Peygamber'in sünnetine bağlılıktan aşka, çalışmayı sıkıcılıktan gelişmeye imkân tanımaya, kurumsal dinden bireysel dine dönüşümde tezahür eder. Bireyselleşme, değer değişiminin en önemli kaynağıdır. Sadece değerleri belirli bir yönde değiştirmeye zorlamaz, aynı zamanda değerlerin daha farklı olmasına neden olur. Geleneksel değerlerin ve kurumların işlevsiz kaldığı toplumlarda, bireysel kimliğin korunması güçleşir. Pek çok dolaysız bağımlılığın soyut, çoğunlukla anonim ve büyük ölçekli örgütlere devredildiği modern toplumda, modern insan giderek artan acizlik ve güçsüzlük duyguları geliştirir. Özgürlük hissi güçsüzlük hissini tam karşısında konumlanır. Diğer taraftan “Bazı ülkelerde olduğu gibi insanlar hemcinsleriyle evlenebilmeli midir?” sorusuna (2012) katılımcıların % 92.2’si kesinlikle katılmadığını söylerken, katılanlar (katılanlar % 3.6, kısmen katılanlar % 4.1) % 7.8 oranındadır. Büyük şehirde yaşayanlar genel ortalamanın üzerinde eşcinsel evlilik fikrine katılırken, kırsal alanda bu fikre katılım azdır. Biseksüellik benim için kabul edilebilir diyen kız öğrenciler %4.2, erkek öğrenciler %5.4 oranındadır.⁴³² Farklı cinselliklerin (homoseksüellik gibi) serbestçe yaşanabilmesi, bu hakkın asla kısıtlanmaması gerektiği 2006 yılında %38.1 oranında kabul edilirken, 2012’de % 39.1 oranına yükselir. Eşcinsellik gibi farklı cinsel tercihlerin serbestçe yaşanması hakkının gerektiğinde devlet tarafında tamamen kısıtlanabileceğini düşünenlerin 2006’da %58 olan oranı 2012’de %54’e düşer.⁴³³ Bir yandan LGBT (lezbiyen, gay, biseksüel, transseksüel) “onur günü” kutlanıyor, “onur yürüyüşü” yapılıyor. Ahlâksızlık değil, cinsel eğilim, farklı bir cinsel tercih olarak bakılıyor. Güney Afrikalı eşcinsel imam Muhsin Hendricks, Kuran’ın eşcinselliğe karşı olmadığını fark ettiğini, LGBT (lezbiyen, gay, biseksüel, trans) bireylere "Sizi inciten bir yoruma takılıp kalmayın" önerisinde bulunuyor.⁴³⁴ Diğer yandan eşcinselim, ev arkadaşına aşığım diyenler⁴³⁵ kocasını başka bir erkekle eşcinsel ilişki sırasında yakaladığı gerekçesiyle boşanma davası açanlar,⁴³⁶ 15 yıllık eşimin eşcinsel olduğunu öğrendim ne yapmalıyım diye TV’de soru yönelttenler⁴³⁷ dikkate alındığında değerlerdeki dönüşüm⁴³⁸ daha net gözleniyor.

431 Jean Twenge, *Ben Nesli*, 2. bsk, cev. Esra Öztürk, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2009), 50.

432 Atan vd., “Üniversite Öğrencilerinin Cinsellik ve Aile Planlaması Yöntemleri Konusundaki Bilgi, Görüş ve Uygulamaları”, 18.

433 Hakan Yılmaz, *Türkiye’de Muhafazakarlık Aile Cinsellik Din, İki Kamuoyu Araştırmasının Karşılaştırmalı Bulguları 2006 ve 2012*, Ekim 2012, 25.

434 Kuran Eşcinselliğe Karşı Değil, <http://t24.com.tr/haber/escinsel-imam-kuran-escinsellige-karsi-degil/220536>

435 Eşcinselim ve Ev Arkadaşıma Aşığım, *Hürriyet*, 15.6.2016,

<http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/guzin-abla/escinselim-ve-ev-arkadasima-asigim-4011782115>

436 <http://www.hurriyet.com.tr/kocasini-baska-erkekle-yatakta-yakalayinca-bos-4032424202> Ocak 2017 -

437 15 Yıllık Evliyim ama kocam Eşcinsel, *Milliyet*, 19.12.2014.

<http://www.milliyet.com.tr/Milliyet-Tv/nevidyo/video-izle/-15-yillik-evliyim-ama-kocam-escinsel--ztlaEXcvsoIW.html>.

438 Bkz. Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü-Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, 3.bsk. (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014).

5. Evliliği Ertelemenin Başka Bir Görünümü: Evlenme Yaşındaki Yükseliş

Evlilik konusunda diğer bir değişme, kendini evlilik yaşının artmasında gösterir. Evlilik yaşındaki yükseliş, onu ertelemenin diğer bir görünümüdür, bu eğilim ülkemizde de artık gözlemleniyor. Geleneksel evlilik, anne babaların evlatlarını çocuk yaşta, fiziksel gelişimini dahi bütünüyle gerçekleştirmeden, evlatlarının rızasına başvurulmadan evlendirilmesi diye sunuluyor. Aile ve çocuk sahibi olma sorumluluğunu henüz kaldırabilecek olgunluğa erişmemiş bireylerin yaptığı evlilikler, problemlili olduğu gibi bireylerin öğrenim hayatının uzaması ve iş bulma gibi nedenlerle evliliğin ileri yaşlara bırakılması toplumsal ve sağlıkla ilgili birtakım problemlere yol açıyor. Gençlerin evlilik kararlarını farklı toplumsal, kültürel ve ekonomik faktörler etkiliyor. Evlilikle ilgili modern değer, tutum ve davranışların yaygınlaşmasında küreselleşme ve kitle iletişim araçları bilhassa etkili oluyor. Bilhassa son yıllarda, daha ziyade büyük kentlerde ve sosyo-ekonomik açıdan üst tabakalarda evlilik yaşı ileriye atılıyor ve evlenmeme eğilimi görülebiliyor. Evliliğe yönelik bu olumsuz tutum hem yaşanan toplumsal değişime hem de kültürel değerler bakımından sancılı bir sürece girildiğini işaret ediyor.

1935-1960 yılları arasında kırsal kesimde 35-39 yaşlarındaki hiç evlenmeyenlerin oranı % 1-2 arasında oynar. Hatta Türkiye’de hiç evlenmeyenlerin oranı %3’ü geçmez. 1955’te 15-19 yaşlarındaki kadınlar arasında hiç evlenmeyenlerin oranı % 5.7, aynı yaşlarda hiç evlenmeyen erkeklerin oranı %7.9’dur. 1955’ten sonra, ortalama ilk evlenme yaşında sürekli bir artış eğilimi gözlenir.⁴³⁹ 1978 yılında 20-24 yaş arası evli olanlar, % 73.8’den 1988’de % 60.7’ye, 2003’te % 49.8’e, 2013’te % 47.4’e düşer.⁴⁴⁰

1950’li yıllarda başlayan ve giderek yoğunlaşan içgöç sürecinde endüstri ve hizmet sektörlerine iş başvurusu artar. Bu artış işe ilk girişte eğitim düzeyini daha önemli hale getirir. Neticede işe yerleşmede eğitimin rolü, eş seçimi sürecini uzattığı gibi ilk evlilikleri de ileri yaşlara erteletir ve toplumdaki çekirdek aile sayısının artmasında da etkili olur. 1945’lerde, ilk evlenme yaşı, 19.5’tur. Bu gecikmenin de büyük ölçüde, savaş yılları dolayısıyla erkek nüfus eksikliğinden kaynaklanmış olabileceği düşünülür.⁴⁴¹ 1988 “Türk Aile Yapısı Araştırması” sonuçlarına göre ilk evlenme yaşı erkeklerde 22.67, kadınlarda 18.91 olarak gerçekleşir. Kırsal bu ortalamalar daha düşük, kentte daha yüksektir.⁴⁴² 2002-2006 arasında ortalama evlenme yaşı kadınlarda %23, erkeklerde %27’dir.⁴⁴³ 1988 yılı verilerine göre 25-29 yaş arası erkeklerde ilk defa evlenme oranı % 22.95 iken, 2006 yılında bu oran % 28.2’ye, 30-34 yaş arası % 4.60 oranı 2006’da % 5.1’e yükselir. 1988 yılı verilerine göre 25-29 yaş arası bayanlarda evlenme oranı % 5.27 iken, 2006 yılı verilerine göre bu oran % 7.7’ye yükselir. 30-34 yaş grubu bayanlarda evlenme oranı % 1.1’den, % 1.3’e yükselir.⁴⁴⁴ 2017 yılında ortalama evlenme yaşı erkeklerde 27.7, kadınlarda 24.6’dır.⁴⁴⁵ Evlilik yaşının giderek

439 Ferhunde Özbay, *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus*, (İstanbul: İletişim Yay.,2015), 65-67.

440 Koç, *Türkiye’de Aile Yapısının Değişimi: 1968-2011*, 25.

441 Koç, *Türkiye’de Aile Yapısının Değişimi: 1968-2011*: 25.

442 *Türk Aile Yapısı Araştırması (1988)*, 40.

443 *Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması* (2010), T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü (ASAGEM) (Ankara:2010): 52-3.

444 *Türk Aile Yapısı Araştırması (1988)*, 40; *TÜİK, Aile Yapısı Araştırması (2006)*, 4.

445 TÜİK; Evlenme ve Boşanma İstatistikleri,2017,S.27593, 2 Mart 2018 .www.tuik.gov.tr.

yükselmesi, bütün politik kimliklerde çoğunlukla olumlu karşılanır (2016).Evlilik yaşının yükselmesine en az onayı % 62.6 ile muhafazakâr demokratlar, en çok % 77.6 ile sosyal demokratlar verir. Diğer siyasi kimliklerde kabul % 67 ile 70 arasında görülür. Bu veriler, yükselen evlilik yaşının toplum tarafından kabul görüp içselleştirildiğini gösterir. Bu kabul ve içselleştirme, kıyı kesiminde daha fazla, iç kesimde ve il merkezinde daha azdır.⁴⁴⁶

Erkek ve kadın için 15-49 arası olan üremedeki verimlilik yaşı dikkate alındığında evliliğin ertelenmesiyle ilgili yaş yükselmesi, ailenin önemli bir işlevi olan neslin devamını temin etmede şimdi olmasa da gelecekte sorun yaratacağı açıktır. Ayrıca çocukla ebeveyn arasındaki yüksek yaş farkının, toplumda kuşak çatışmasına yol açacağı da gözardı edilemez. Küreselleşmeyle değişimin hızında ve yoğunluğunda artış dikkate alındığında anne-babayla çocuk arasındaki yaş farkının anne babanın çocuğu üzerindeki etkisinin, yönlendirmesinin ve kontrolünün yetersiz kalacağı anlaşılabilir. Çocuk açısından bakıldığında anne babanın söyledikleri, yaşadıkları, hedefledikleri ve idealleştirdikleriyle kendi dünyası arasında bağlantı kurma ve bunları anlamlandırmada güçlükler yaşayacağı açıktır. Dolayısıyla söz konusu durum, ailenin iletişim ve etkileşimini, çocuğa model oluşturmayı, çocuğu eğitme ve hayata hazırlamayı çok olumsuz etkileyeceği bellidir.⁴⁴⁷ Zira ailede en önemli sorunlar arasında aileyle sorunlar ve kuşaklararası iletişimsizlik yer alır. Gençlerin bir kısmı ailelerinin dine bağlılığını kendilerine yeterince aşılamadıklarını düşünür. Aile içi sorunlar ve kuşaklararası iletişimsizlik en önemli sorun olarak belirtilir (işsizlik ve eğitimden önce). Ailenin ilk sırada sorun olması, ailenin yanısıra gençleri sosyalleştirecek kurumların eksik kalmasından kaynaklanır.⁴⁴⁸ Ülkemizde şu anda fazla görülme de farklı toplumlarda evlenmeme durumu belli bir eğilim göstermekte,⁴⁴⁹ evliliklerin ertelenmesi de eğilimi bu yöne sürüklemektedir.

6. Evlilik Dışı Cinsel ilişki ve Nikâhsız Birliktelik

Toplumumuzda nikâhı Cumhuriyet dönemine kadar din görevliler kıyar, nikah kutsal bir akit kabul edildiğinden dinî kural ve ritüeller uygulanırdı. Modernleştirme/sekülerleşme sürecinin temel bir boyutunu oluşturan hukukun modernleştirilmesi/sekülerleştirilmesi sürecinde nikâh kıyma yetkisini belediye başkanlarına verilir. Bu yapılanma toplumda belediye nikâhı ve imam nikâhı adıyla ikili bir uygulamanın ortaya çıkmasına neden olur. Oysa toplumun önemli bir çoğunluğu evliliğin hukuken tanınmasını temin eden resmî nikâhın yanı sıra meşruiyetin aslî kaynağı hukuken tanınmasa da dinî nikâha başvurma gereği duyuyor. Dinin meşruiyet kaynağı olmasının hukuki yapılandırmayla ortadan kaldırma çabası, günümüzde de bütünüyle gerçekleşebilmiş değildir. Fakat genç nesillerde kırılma giderek artış gösterir. 1968-1988 döneminde medenî nikahın yanında genellikle dinî nikah da yaptırılır. Çoğunluğun çifte nikâh yapması, ailenin meşruiyetinin dine ait olması değil, aileye verilen

446 Canatan, “Siyasal Kimlikler ve “Yaşam Tarzları”: Güney Marmara Bölgesi Örneği”, 480.

447 Ünal Şentürk, “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler”: 18-9.

448 Hasan Soygüzel, “Gençlik ve Gençlik Sorunları”. 7.

<http://docplayer.biz.tr/15829749-Genclik-ve-genclik-sorunlari.html>.

449 Örneğin 1976 yılında Endonezyalı yetişkin kadınların %20’si evlenmemişken bu oran 1987’de % 36’ya yükselir.

1975 yılında Pakistanlı yetişkin kadınların % 22’si evlenmemişken bu oran 1991’de % 39’a; ve 1970 yılında

Amerikalı yetişkin kadınların % 36’sı evlenmemişken bu oran 1980’de % 51’e yükselir. Castells,

Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, c.2, 265.

önemin göstergesi olarak ifade edilir.⁴⁵⁰ Geleneksel ailelerde dinî nikâhın yokluğu, genelde gayrî meşru ilişki addedilir.⁴⁵¹ Günay, Erzurum’da yetmişli yıllarda yaptığı araştırmada dini nikâhın hemen her zaman resmî nikahın yanında yapıldığını, dinî nikah yaptırmadığını ya da yaptırmayacağını söyleyen deneğe rastlanmadığını bildirir.⁴⁵² Köktaş’ın yaptığı çalışmada (1993) dinî nikâha karşı tutum %15 oranında⁴⁵³ Koştaş’ın yaptığı saha çalışmasında(1995) % 35 oranındadır, fikri olmayan ve cevapsız bırakanları da dahil ettiğimizde bu oran 45.9 oranına yükselir.⁴⁵⁴ 1996 yılında Başbakanlık Aile Araştırmasında resmî nikahlı % 31.5, dinî nikahlı % 2.9, her ikisi de % 65.5 oranındadır.⁴⁵⁵ Coşkun’un 2005 yılında yaptığı araştırmada resmî nikahı gerekli görüp dinî nikaha gerek olmadığını düşünenler, %20.9, kararsızlar % 6.9, dinî nikahı da gerekli görenler % 70.6’dır.⁴⁵⁶ *Kadın ve Spor* adlı araştırmada(2005), resmî ve dinî nikâh birlikte % 52.5, sadece resmî nikâh % 24, sadece dinî nikâh (% 0.7), sevgi ve güveni yeterli görüp nikâh olmasa da olur diyenler % 23’tür.⁴⁵⁷ 2006 yılında Ulu’nun yaptığı araştırmada üniversite öğrencilerinin % 16.9’u dinî nikah yaptırmayı gereksiz bulur. Dini nikâh yaptırmanın kesinlikle gerekli olduğunu düşünenler arasında Mühendislik Fakültesi öğrencileri % 88.9’la ilk sırada yer alırken son sırada % 37.5 oranla İlahiyat Fakültesi öğrencileri yer alır. İlahiyat Fakültesi öğrencileri kararsızlıkta da % 16.7 oranla ilk sıradadır. Ayrıca üst gelir durumunda yer alan öğrencilerin yarısı, dinî nikâh yaptırmanın gerekli olmadığını düşünür.⁴⁵⁸ 2006 yılında Türkiye genelinde yapılan araştırmada resmî ve dinî nikah % 85.9, sadece resmî nikah % 9.7, yalnız dinî nikah % 3.7, nikâhı olmayanlar % 0.6 oranındadır. Yaşadıkları çevrede nikâhsız birlikte yaşayan çiftlerin bulunmasından rahatsızlık duyanlar % 65.8, duymayanlar % 19.9, konunun kendini ilgilendirmediğini ifade edenler % 12.5 oranındadır. 18-24 yaş grubu gençler % 24 oranında çevrelerinde nikâhsız yaşayan bireylerden rahatsız olmazken 55 yaş üstü bireylerde bu oran % 15-16 düzeyine düşer. Okuryazar olup hiç okula gitmeyenlerde ve ilkokul mezunlarında bu oran % 16 iken üniversite/lisansüstü mezunlarında % 34’e yükselir. Boşanmış bireylerde rahatsız olmayacağını belirtenlerin oranı % 31 iken, evlilerde oran % 16’dır. Dağılmış ailelere (%55) mensup bireyler arasında nikâhsız yaşamaktan rahatsız olma oranları geniş aile üyelerine (%70) kıyasla daha düşüktür. Sosyo ekonomik seviyeye göre değerlendirme yapıldığında, alt SED grubunda % 16, orta SES grubunda % 18, üst SED grubunda % 35’tir.⁴⁵⁹ 2007 yılında gerçekleştirilen araştırmada dinî ve resmî hiçbir nikâha başvurmaksızın birbirini sevmeyi yeterli görenler Türkiye genelinde % 2 oranındadır, ancak bu oran kendini inançsız olarak tanımlayanlarda artarak % 15’e yükselir.⁴⁶⁰ Sadece imam nikâhlı birlikte yaşama 55 ve üzeri yaş grubunda % 10.7, 18-24 yaş ile 35-44 yaş gruplarında sırasıyla % 20.3 ve % 19.3 oranında hoşgörülle karşılanır. Ahlâken ayıp algısı % 45.6, dinen günah / haram

450 Özbay, *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus*, 104.

451 Akdoğan, *Geleneksel Geniş Aileden Modern Çekirdek Aileye Geçişte Dini Hayattaki Değişim*, 34.

452 Günay; *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, 200.

453 Köktaş, *Türkiye’de Dinî Hayat*, 142.

454 Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış* 80.

455 Arıkan, *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları*, 54.

456 Ali Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, (İstanbul: Dem Yay., 2005), 185.

457 M.Tayfun Amman, *Kadın ve Spor*, (İstanbul, Morpa Yay. 2005) .

458 Mustafa Ulu, “*Üniversite Gençliğinin Dini İnanış ve Davranışları-Erciyes Üniversitesi Örneği*”, E.Ü. Din Psikolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.), (Kayseri 2006), 109-110.

459 TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması*, (2006): 6, 134-5.

460 Tarhan Erdem, “Günlük Yaşamda Din, Laiklik ve Türban”, *Milliyet*, 04-09.2007.

görme oranı % 68.5 ve kanunen yasak görme oranı % 34.6'dır.⁴⁶¹ 2010 "Aile Değerler Araştırması"na göre "nikâhsız birlikte yaşama" % 12.2 oranında kabul edilir (kabul etmeyenler % 79.7)⁴⁶² Sekam'ın 2011'de yaptığı çalışmada "dinî nikahsız evlilik olmaz", ifadesi % 78.5, "dinî nikah olmasa da olur" % 16.1, "dinî nikah gereksiz" % 3.7 oranında onaylanır. Dinî yönü güçlü, dinin düşüncelerini büyük oranda etkilediğini belirtenlerin % 5.1'i dini nikah olmasa da olur ve % 1.4'ü dinî nikah gereksiz; dinî yönü olmakla birlikte düşüncelerini az etkileyenlerin % 23.6'sı olmasa da olur ve % 3.9'u gereksiz bulur.⁴⁶³ "İmam nikahını yasal olarak geçersiz sayan uygulama devam etmeli mi?" sorusuna(2011) evet diyenler % 90.4'tür. Dindarlık laiklik ekseninde imam nikahının yasal geçersizliği dindar kesim tarafından % 85.5 oranında, laik kesimde % 94.6 oranında kabul bulur.⁴⁶⁴ Çarkoğlu'nun araştırmasında (2000) imam nikahının yasal geçersizliğini onaylayanlar % 50.5, kanunen geçerli olmasını isteyenler % 45.3'tür.⁴⁶⁵ Eğitim düzeyi itibariyle uygulamayı en yüksek düzeyde kabul edenler ortaokul mezunları, en düşük düzeyde ilkokul mezunlarıdır (%94.7; %84.1). İmam nikahını yasal olarak geçersiz sayan uygulama devam etmeli diyenler en yüksek gelir grubunda en yüksek, altla orta grup arasında yer alan kesimde en düşüktür (%96; %85.3). İmam nikahını yasal olarak geçersiz sayan uygulama devam etmemeli diyen en yüksek oranda aşırı sağ grubunda yer alanlardır(%35.6). Dindarlık düzeyi arttıkça imam nikahını yasal olarak geçersiz sayan uygulama devam etmemeli diyenler artar(%5.9;%10.2; %13.3).⁴⁶⁶ Kentsel bölgelerde, resmî nikâh oranı % 11.1 iken bu oran kırsal bölgelerde % 7.5'e düşer.⁴⁶⁷ Türkiye'deki evliliklerde genelde hem resmî hem de dinî nikâh birlikte tercih edilir. Sadece dinî nikâhla evlilik sürdürenler daha ziyade kırsal bölgelerdedir. Kırsal alandan kente göçün eşler arasında resmî nikâha başvuruyu fazlalaştıracağı, kurumsal olmayan evliliği iyice azaltacağı beklentisi gerçekleşse de kırsal göçle nikâhsız yaşantının ve aynı doğrultuda gayri meşrû çocukların sayısının arttığı da görülür. Dolayısıyla göçün, aile üzerinde ve dolayısıyla çocuklar üzerinde etkisi büyük olur. Bugün de dinî nikâh yaptıranlar veya bekâr olduğu halde yaptıracağını belirtenler, resmî nikâhı evliliğin meşrûyetinde yeterli görmüyor. Resmî nikâh kanun karşısında ve bütün sosyal işlerde yeterli olsa da fert ve toplum vicdanında yeterli görülüyor. Devletin uzlaştıramadığı nikâh konusunu fert kendi gayretiyle uzlaştırmaya çalışıyor.⁴⁶⁸ Kırsal alanda dini nikâh yaptırmadan gerçekleştirilecek evlilik çoğunlukla sıhhatli görülmez, eşlerin birbirine helal olmayacağı düşünülür. Geçmiş yıllarda mehir verilmiş olsa da günümüzde çok sayıda insanın mehrin adını bile bilmediği gözlemlenir.⁴⁶⁹ Fetva birimlerine gelen sorular, hukukun toplumdaki dini ve kültürel yapılanmayı dikkate almaksızın gerçekleştirilmesinin büyük sıkıntı ve mağduriyetleri beraberinde getirdiğini gösterir. Gizlî nikâh caiz mi? Nikâhta mehir almak şart mıdır? Gayr-i müslim kadın ve

461 Odak Araştırma Grubu, "Etik Algılar Araştırması"(2007).

462 Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması (2010),114.

463 Türkiye'de Aile(Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi), (Sekam Yay.,2011): 67-71.

464 Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı*: 219,225.

465 Çarkoğlu, Toprak, *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*, 76.

466 Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı*: 221-4.

467 TÜİK Hanehalkı İşgücü Araştırması (2011), Mikro Veri Seti, http://www.tuik.gov.tr/MicroVeri/Hia_2011 .

468 Yümmi Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, (İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1993). 111.

469 Adem Topkara, "Vakfikebir'de Sosyal ve Dini Yapı",U.Ü., Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)(Bursa: 2007): 47-8.

erkeklerle nikâh caiz mi? Amca hanımıyla evlenilir mi? Enişteyle baldız evlenebilir mi?⁴⁷⁰ Hâkimin boşamasıyla dinî nikâh da düşer mi? Boşanan eşle birkaç sene sonra tekrar evlenilebilir mi? Kadın erkeği boşayabilir mi? Hangi hareket ve sözler nikâhı sona erdirir?⁴⁷¹

Din, kültür ve medeniyetimizin aile yapısına yüklediği kutsallığın batılşma serüveniyle maddileştirilmesi, nikâhın kutsiyetini anlamsızlaştırır ve hazza dayalı nikâhsız birlikteliklerde artış yaşanır. Nikahsız birliktelik de aynı doğrultuda gayri meşrû çocuk sorununu doğurur. Bu süreçte bilhassa medya ve internetin etkisi yoğundur.⁴⁷² İnsan tutum ve davranışları üzerindeki kitle iletişim araçlarının etkileri çok güçlüdür. Günümüzde popüler televizyon dizilerinin önemli bir kısmında tek başına yaşantı, boşanma ve “sivil evlilik” denilen nikâhsız beraberlikler, normal bir yaşantı gibi gösteriliyor. Dizilerde ailelere örnek olarak sunulan yaşantılar ve gençler tarafından kendilerine model kılınan kahramanların toplumun değerleri, kabulleri ve beklentileriyle, aile hayatıyla bütünüyle çelişik yaşantıları toplum hayatını sancılı bir sürece sokuyor ve yetkililerin dikkati ekrandaki yaşantılarla değerler arasındaki örtüşmemeye odaklanmıyor.⁴⁷³ Evlilik öncesi ve evlilik dışı cinsel ilişki aile kurumunun yapısını ve işlevini tehdit eden sapma elbette bugüne özgü değildir insanlık tarihinde hep var olagelmıştır. Hem dinler hem de hukûkî yapılanmalar toplumun temel kurumu aileyi bu tehditte korumak için evlilik dışı cinselliği yasaklamış ya da aldığı tedbirlerle bir şekilde kontrol etmeye çalışmıştır. İslâm, evlilik öncesi cinsel ilişkiyi yasaklamıştır. İslâm’ın etkisindeki geleneksel değerlerde de evlilik dışı cinsel ilişki kabul edilmez. Ne var ki modern/seküler değerlerin dünya üzerinde bütün toplumları yoğun şekilde etkisine aldığı günümüz koşullarında her geçen gün yaygınlaşan evlilik öncesi cinsel ilişkinin, sapma değil, bir tecrübe kabul edilmesine ilişkin konuşmalara veya yazılara sıklıkla rastlanıyor. Nikâhsız birlikteliğe yönelişin bir göstergesi olan, evlilikte fay kırılmasını göstergeleyen bu durum, toplumda yaşanan değer değişimine işaret ediyor. Bilhassa üniversite gençliğinin, evliliğe sıcak bakmadığı gözleniyor ve yapılan saha çalışmaları da bu durumu doğruluyor. Evlilik öncesi cinsellik konusu, eğitim düzeyi artışına göre değişiyor. Seküler kültür etkisini, giderek arttırıyor. Örneğin Ekşi’nin 1986 yılındaki çalışmasında evlilik öncesi cinsel ilişki % 47.9 gerekli, % 37 normal görülür olumsuz sayanlar % 11’dir.⁴⁷⁴ Köktaş’ın 1993’te⁴⁷⁵ yaptığı çalışmada evlilik dışı cinsel ilişki % 21.1 oranında normal karşılanır. 1998 yılındaki diğer bir araştırmasında deneklerin % 23.5’i evlilik dışı cinsel ilişkisi olduğunu ifade eder. Her partiden evli üyelerin % 18.1’i bazen bu tür ilişkide bulunduğunu, bekârların % 45.3’ü bu tür ilişkide bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁶ Gençlik 98 araştırmasında evlilik dışı cinsel beraberliği % 12.1 gibi bir oran olabilir/normal değerlendirmesi yapar. Daha da önemlisi % 20.8’lik bir oran konu hakkında kararsızlık yaşar. Evlilik öncesi cinsel ilişkiyi genç kadınların % 16.4’ü, erkek öğrencilerin % 32.4’ü onaylar.⁴⁷⁷

470 Zuhâl Arslan, “Fetva Sorularına Yansıyan Kadın Problemleri (Konya-İstanbul Örneği”, S.Ü., Din Sosyolojisi, (Konya 2006),(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 45.

471 Meriç, *Gündelik Hayat ve Fetvalar*: 84,85.

472 Türkiye’de Aile(Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi), 3.

473 Şentürk, “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler”, 27.

474 Aysel Ekşi, *Üniversiteli Gençler*, (İstanbul, İ.Ü. Çocuk Sağlığı Enstitüsü Yay., 1986).

475 Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, 149.

476 Köktaş, *Din ve Siyaset*, 237.

477 *Türk Gençliği 98. Suskun Kitle Büyüteç Altında*, 54.

Ulu ve Uğurlu'nun (1999), Orta Doğu Teknik Üniversitesinde yaptıkları betimsel çalışmada öğrencilerin % 56.14'ü, kadınların % 45.23'ü, erkeklerin % 86.66'sı cinsel ilişki yaşadığını bildirmiştir. Erkekler için ortalama ilk cinsel ilişki yaşı 18.23, bayanlarda 18.82 bulunmuştur.⁴⁷⁸ 2005 yılında yapılan çalışmada cinsel ilişki yaşayanlar % 19.9, bunların 5.7'si beşten fazla kişiyle, 5.1'i iki üç kişiyle ilişkiye girmiştir. Cinsel ilişkiye dörtte biri 13 yaş öncesi başlamıştır.⁴⁷⁹ Kirman'ın 2005 yılında üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada "Evlilik öncesi karşı cinsle cinsel ilişki uygun değildir", ifadesine katılmayanlar, kısmen katılanlar ve fikri olmayanlar birlikte değerlendirildiğinde (%16+%11.5+%8) % 35.5 oranına yükselir.⁴⁸⁰ Dünya Değerler Araştırmasının 1996, 2007 yılı verileri ülkemizde evlilik hayatı olmayan kadının çocuk yapması % 10.9 ve % 8.4, oranında onaylanır. Fransa'da bu oran % 58, Polonya'da % 49, Azerbeycan'da % 11'dir.⁴⁸¹ Güvendi'nin Oğuzeli'nde yaptığı çalışmada (2008) % 17.4 normal karşılayanlar⁴⁸² dikkate alındığında meselenin giderek artış gösterdiği görülür. Diğer bir araştırmada "evlilik-dışı cinsel ilişki normal karşılanmalıdır", önermesine en fazla sosyal demokratlar onay verir.⁴⁸³ Karaduman ve Terzioğlu'nun 2008 yılındaki çalışmalarında cinsel ilişki yaşayan öğrencilerin oranı % 45, bunların % 54.4'ü düzenli cinsel hayat sürdürdüğünü belirtir.⁴⁸⁴ Büyükçekmece'de (2008) evlilik dışı cinsel ilişkinin bütün insanlar ve toplumlar için kötü olduğu % 21.1 oranında reddedilir, kararsızlar da dahil edildiğinde oran % 35.5'e yükselir.⁴⁸⁵ *Aile Değerler Araştırması* (2010)'nda kadının aldatmasının asla kabul edilemezliğine tam katılım %54.2, katılım %28.2. 18-24 yaş arası tam katılım %49.1, 35-44 arası % 56.1, 55 üstü %59.4, eğitimsizlerde %55.8, lise %53.2, üniversite mezunlarında %47.2'dir. Kırdı %63.6, kentte % 51.7'dir.⁴⁸⁶ 2010 yılında Marmara Üniversitesindeki çalışmada bekareti "çok önemli" görenler, % 60.5, evlilik öncesi cinselliğe olumlu bakan bayanlar % 39.8, erkekler % 64.8 oranındadır. "Cinsel partnerinin olası evlilik dışı bir hamileliği durumunda tutumlarının ne olacağı", sorulduğunda, öğrencilerin % 23.8'i "kürtaj", % 17.2'si, "çocuğun dünyaya gelmesi" diye cevaplamıştır. Yarıya yakını (%46.8) kürtajı "bireysel tercih olarak gördüğü ve zorunlu durumlarda tıbbi ve yasal sınırlar doğrultusunda olabileceğini" belirtmiş, kürtaja kesinlikle karşı olanlar % 19.5 oranında kalmıştır. "Dinen uygun olmadığını, günah olduğunu" kabul edenler % 2.5 oranında kalır. %64.1 oranında öğrenci cinsel ilişki yaşadığını ve ortalama ilk cinsel ilişki yaşı 17.28 ± 1.81 olduğu belirlenir.⁴⁸⁷ 2004 yılında Akın ve Özvarış'ın Hacettepe ve Dicle Üniversitesi birinci sınıf öğrencilerine yönelik araştırmasında Hacettepede % 44.5, Dicle Üniversitesi'nde % 34.6 oranında öğrenci evlilik dışı cinsel ilişkiye dayalı birlikteliğin doğal parçası olduğunu, Hacettepe Üniversitesi'nde % 2.3 oranında kız öğrenci ve % 12.8 oranında erkek öğrenci cinsel ilişki yaşadığını ifade etmiştir. Gebelik yaşayanlar

478 Ozanser Uğurlu, S. Ulu, "ODTÜ Öğrencilerinin İlk Cinsel İlişkileri: Betimsel Bir Çalışma", *Katarsis*, 1, (1998): 8-9.

479 Kültegin Ögel ve ark., *İstanbul'da Gençler Arasında Cinsellik Araştırması Raporu*, (İstanbul:Yeniden Yay.,2005), 4.

480 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 212.

481 *Türkiye Değerler Atlası (2012)* :43, 87-8

482 Güvendi, *Geleneksel Yapının Kırılma Sürecinde Dindarlık(Oğuzeli Örneği*, 88.

483 Canatan, "Siyasal Kimlikler ve "Yaşam Tarzları": Güney Marmara Bölgesi Örneği ", 480.

484 Füsün Terzioğlu, F.Karaduman, "Knowledge and Practice Regarding Emergency Contraception Among University Students", *Türkiye Klinikleri J. Med. Sci.*, Vol.28, No.6, (2008), 889.

485 Yaman, *İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı*: 61-2

486 *Aile Değerler Araştırması*, 2010, 85

487 Birsen Ceviz-Hatice Yıldız, "Erkek Öğrencilerin Cinsel Deneyimleri ve Toplumdaki Cinsel Tabulara Yönelik Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi* c.3, S.2, (2010): 59-60.

Hacettepe Üniversitesi'nde % 4.5 ve Dicle Üniversitesi'nde % 6.1'dir.⁴⁸⁸ Akşit ve arkadaşlarının çalışmasında evlenmeden çocuk sahibi olunması % 85.1 yanlış, % 3.4 doğru, % 9.4 ne doğru ne yanlış kabul edilir.⁴⁸⁹ Ege Üniversitesinde yapılan bir araştırmada son sınıf öğrencilerinin % 46.2'si, bayanların % 20.8'i erkeklerin % 70.9'u cinsel ilişki yaşadıklarını belirtmiş, geçen 35 yıl içinde kız öğrenciler arasındaki cinsel beraberliğin beşe katladığı, kızların % 16.7'sinin düzenli gebeliği önleyici yöntem kullandıkları, % 1.4'ünün bir kez gebe kaldıkları, % 2.1'nin bir kez kürtaj oldukları saptanır. Kız öğrencilerin % 32.6'sı, erkek öğrencilerin yarısı, evlenmeden önce nişanlıyla cinsel ilişkiye girebileceğini belirtir, sadece eşle cinsel ilişkiyi kız öğrencilerin % 34'ü erkek öğrencilerin % 51.4'ü kabul etmez. Kızların %2.8'i erkeklerin %31.1'i birden fazla kişiyle aynı dönemde cinsel ilişki içinde bulunabileceğini söyler.⁴⁹⁰ "Uluslararası Çocuk Merkezi (ICC)" tarafından 8 üniversitede -Adnan Menderes, Harran, Kırıkkale, Kocaeli, Mersin, Ondokuz Mayıs,- yürütülen çalışmada (2006)⁴⁹¹ cinsel ilişki yaşayan erkeklerin oranı % 31.9 ve kız öğrencilerin % 5.7'dir. Kadem'in 2014'de yaptığı çalışmada nikâhsız aynı evde yaşayan çiftlere olumsuz bakan ve aile yapısı için bir tehdit olarak görenler % 71.8, olumsuz karşılansa da bu şekilde yaşayanlara müdahale edilmesini istemeyenler % 13.2, kendine uygun bir hayat tarzı görmese de normal karşılayanlar % 11.1, normal karşılayan, bu şekilde yaşadığını ya da bir gün bu şekilde yaşayabileceğini söyleyenler % 3.2, aile kurumunu gereksiz bulan % 0.8'dir.⁴⁹² Sekam'ın "Gençlik ve Din" araştırmasında (2016) katılımcıların %20,3'ü evlilik öncesi cinsel ilişkiyi, erkekler için kabul edilebilir kızlar için kabul edilemez görür. Erkekler %13.4, bayanlar %10.7, ailenin ekonomik durumu yoksulluk düzeyinde olanlar %13.6, çok zenginler % 30.4, evliler % 11.4, boşanmış olanlar %30.3,16 yaşındakiler %18.7, 25 yaşındakiler %27.6, ilköğretim %3.1, lisansüstü %18.1, köyde %1.2, kentte %3.3 oranında evlilik öncesi cinsel ilişkinin hem erkek hem de kız için normal karşılanması gerektiğini ifade etmiştir. Bekarların cinsel ilişkilerinin yasal olarak suç olması %42.8 onaylanır, %35.1 itiraz edilir, %22.1 kararsızlık yaşanır. "Evleneceği kişinin başkasıyla cinsel ilişki yaşadığını öğrendiğinde ne yapacağı" sorulduğunda %52.6'si vazgeçeceğini, %36.6 etkileneceğini ama vazgeçmeyeceğini % 6.7 hiç etkilenmeyeceğini ifade eder. Etkilenmeyeceğini ifade edenlerde kadınların %9.5, 27 yaş %16.7, lisansüstü %16.5, kent %8.9, çok zengin %40.7, boşanmışlarda %38.2 oranını gösterir. "Etkilenmem ve evlenirim" cevabını verenler en yüksek oranda (%68,5)bekarların cinsel ilişkilerinin yasalar açısından suç olmaması gerektiğini savunur. Gençlerin %22,9'u "genç kız ve erkeğin istedikleri şartlarda aynı evde yaşamalarını" onaylar, *kararsız* olanlar (%15) da dikkate alındığında yaklaşık %38 civarında bir kesimin onayladığı anlaşılır. Bu veriler geleneksel aile değerleri, namus anlayışı ve nikahın önemiyle ilgili çok önemli bir değişimin yaşanmakta olduğunu ifade eder. Erkeklerde %27.2 oranında kabul, bayanlarda 17.9'a, 16 yaştaki %29.2 oranı 26 yaşında %28'e, lisansüstü %30.5 oranı ilköretimde %9.9'a, çok zengininde %68 oranı çok yoksulda %33.3 kentte %24.4 oranı köyde %21.6'ya düşer.

488 *Adolesanların Cinsel ve Üreme Sağlığını Etkileyen Faktörler Projesi, Rapor*, (Ankara, H.Ü. 2003): 56-7.

489 Bahattin Akşit ve diğ., *Türkiye'de Dindarlık*, 511.

490 Atan vd., "Üniversite Öğrencilerinin Cinsellik ve Aile Planlaması Yöntemleri Konusundaki Bilgi, Görüş ve Uygulamaları": 8,20

491 Selma Karabey, *Gençlik ve Cinsellik*, Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği,(CETAD),2006, 28.

492 *Türkiye'de Kadınların Sosyo-Ekonomik Durumu Araştırması*, Kadem, (Mart 2014), 32.

Bekarlar %23.9,boşanmış olanlar %34.4 ve evliler %6.8 oranında onaylar. Batı Marmara'da %28.4 oranında onaylama Orta Anadolu'da 17.7'ye düşer.⁴⁹³ Nikâhsız birlikteliğin hayatın her yaş grubunda belli bir kesimi rahatsız etmediği gözlenir. Bu konuda yaş düştükçe rahatsız olmayanlar artar. Şöyle ki 65 yaş ve üstü % 15.1, 55-64 yaş % 15.6, 45-54 yaş % 18.3, 35-44 yaş % 20, 25-34 yaş % 21.3,18.24 yaş % 23.9 oranında rahatsız olmadıklarını ifade ederler. Okuryazar değil %14.6, ilkokul %16.4, ortaokul %20.7, lise %25.6, üniversite mezunları %33.9 oranında rahatsız olmadığını belirtir.⁴⁹⁴ 2007'deki bir araştırmada, aynı konuya %27.8 onay verirken %5.4, onaylamaz, %14.8 oranı kararsızlar oluşturur. ⁴⁹⁵ 2009'da Pınar ve arkadaşlarının ⁴⁹⁶üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları çalışmada evlilik öncesi cinsel deneyim yaşamayı normal bir durum görmeyen gençler yalnızca %21.9'dur. Aslan ve arkadaşları,⁴⁹⁷ 2014 yılında yaptıkları çalışmada öğrencilerin % 48.6'sının evlilik öncesi cinsel ilişkiyi normal karşıladığı,%44.9'u bu ilişkiyi yaşadığı, ilişkisi olan kızların %3.8'nin kürtaj olduğu belirlenir. Süt ve arkadaşlarının 2015'teki çalışmasında öğrencilerin % 21.3'ünün evlilik öncesi cinsel deneyim yaşadıkları, bu tür ilişkiyi onaylayanların %91, karşı olanların %67.4 olduğu saptanır.⁴⁹⁸ Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan diğer bir araştırmada (2016) aile kurumu için evlilik gerekli midir sorusuna % 9.8 gerekli değil, % 12.3 nikahsız da birlikte yaşanabilir, % 28.9 evlenmeden de çocuk sahibi olunabilir cevabını verir.⁴⁹⁹

Evlilik öncesi cinsel ilişki, dünyanın her kesiminde artma eğilimindedir. Günümüzde ergenliğe giderek daha erken yaşlarda ulaşıyor ve evlilik tersine daha geç yaşlarda gerçekleştiriliyor. Bu durum, gençlerin evlilik öncesinde farklı bireylerle farklı mekanlarda farklı şekillerde yaşamalarıyla neticeleniyor.⁵⁰⁰ Nikâhsız birlikteliklerin kaynağında, gençlerin birlikte ama sorumsuz ve bağımsız yaşantı arzularının bulunduğu belirtiliyor.⁵⁰¹ 2006 yılında yapılan "Cinsel Sağlık ve Üreme Sağlığı Araştırması"na göre kadınlarda ilk cinsel ilişki yaşı 19.5, erkeklerde 19'dur. Öğrenim gören gençler cinsel yaşantıya evlilik öncesi başlamakta ve istenmeyen gebeliklerle

493 Sekam, *Türkiye Gençlik Raporu*: 220-231.

494 TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması (2006)*, 135.

495 Türkarlan ve Yurtkuran, *Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşüncelei*, 2007, 96

496 Gül Pınar, Nevin Doğan, Şeyda Öktem vd., "Özel Bir Üniversitede Okuyan Öğrencilerin Cinsel Sağlıkla İlgili Bilgi Tutum ve Davranışları", (105-113), *Tip Araştırmaları Dergisi*. c.7,S.2, (2009): 109.

497 Ergül Aslan, Hatice A. Bektaş, Sevda Demir, "Üniversite Öğrencilerinin Cinsel Sağlık Konusundaki Bilgi Düzeyleri ve Davranışları", (174-182). *STED*, c.23, S.5: (2014): 178.

498 Hatice K. Süt, Özlem Aşçı, Fulya Gökdemir, "Hemşirelik Bölümü Yaz Okulu Öğrencilerinin Cinsel Tutumları ve Etki Eden Faktörler", (315-323), *TAF Preventive Medicine Bulletin*, c.14, S.4, (2015), 317.

499 Özkırız vd. "Gaziosmanpaşa Üniversitesi Öğrencilerinin Ali Kurumuna Bakışları", 260.

500 Araştırmalar Asya'da kadınların 18 yaşına geldiğinde %11'inin, Latin Amerika'da 16 yaşına geldiklerinde %12 ile 44'ünün ve Sahra-altı Afrika'da 19 yaşına geldiklerinde %45-52'sinin cinsel ilişkiye girdiklerini gösterir. Gelişmiş ülkelerde 20 yaşına ulaşmış genç kadınların büyük çoğunluğunun cinsel ilişkide buldukları saptanır. Fransa'da genç kadınların %67'si, İngiltere'de %79'u ve ABD'de %71'i cinsel ilişkiye girmiş olduklarını bildirir. Genç erkekler için durum daha da yaygındır. Araştırmalarda Asya'da erkeklerin 18 yaşına geldiğinde % 24-75'inin, Latin Amerika'da 16 yaşına geldiklerinde % 44 ile 66'sının ve Sahra-altı Afrika'da 17 yaşına geldiklerinde % 45-73'ünün cinsel ilişkiye girdikleri belirlenir. Gelişmiş ülkelerde 20 yaşına gelmiş genç erkeklerin büyük çoğunluğunun cinsel ilişkide buldukları saptanır. Fransa'da genç erkeklerin %83'ü, İngiltere'de %85'i ve ABD'de %81'i cinsel ilişkiye girdiklerini ifade eder. Araştırmalarda erkekler arasında eşcinsel ilişki sıklığı, Peru'da % 13, Filipinlerde üniversite öğrencisi erkekler arasında %6 olduğu belirlenir. ABD'de bu oranı %10 ile %14 arasında değişir ve bu erkeklerin yaklaşık % 40'ı 18 yaşından önce ilişkiye girdiğini söyler. Selma Karabey, *Gençlik ve Cinsellik*, Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği, (CETAD) 19.

501 Yay.Haz. Ahmet Battal, *Boşanma Sebepleri, Bilimsel Araştırma Projesi Uygulama Sonuçları*, (İstanbul:Eflatun Matbaacılık, 2008), 19.

karşılaşmaktadır.⁵⁰² Bekarete nasıl bakıldığından cinsel ilişkinin gençler arasında normal görülmesine oradan da soruların korunmalı, korunmasız ilişki çeşidinde sorulmasına doğru evrilir. Artık sakıncalı olan evlilik dışı cinsel ilişki değil, bunun sağlık-hastalık ikileminde reddi ve kabulünde yol alır.⁵⁰³

Günümüzde öncekinin tersine evlilik dışı cinsellikle ilgili durumların rahatlıkla ifade edilmesi, milyonlarca insanın takip ettiği web sitelerinden evlilik öncesi cinsel ilişki deneyimleri için genç kızlara sağlık bilgisi verilmesi, evlilik dışı cinsellikle ilgili durumların rahatlıkla paylaşılabilmesi, doktora gittiğinde açıkça “benim partnerim var, farklı insanlarla ilişkim var ya da evli olduğu halde belki başka birinden hamile olma durumum var” gibi açıklamalar insan ilişkilerindeki seküler değişimin göstergesidir. Bu durum muhafazakârları da dışarıda bırakıyor değildir. Hatta muhafazakâr kelimesiyle bağdaşmayacak çok sayıda karşılaşılan örnekler artık sanal bir muhafazakarlıktan da söz ettiriyor. “Eskiden nadiren karşılaşılan ‘zaten bakire değilim, vajinal muayene olabilirim’ gibi ifadeler şimdi sıklıkla karşılaşıyor.” Ayrıca ebeveynler artık evlilik dışı ilişki söz konusu olduğunda çocuklarına baskı uygulamak ya da ölümlerle sonuçlanan vakalar gerçekleştirmek yerine onlara yardımcı oluyor. Artan risk dolayısıyla çocuklarına daha fazla cinsel bilgi veriyorlar. Bekaret kaygısının günümüzde ortadan kalktığı düşünülüyor. Çok hızlı bir değişimin söz konusu olduğu gözleniyor. Kuşaklar arası farkın yoğunluğu farklı görevlerdeki kişiler tarafından ifade ediliyor: “Herhalde benim babam ve dedem arasındaki kuşak farkı çok değildi, ama ben ve çocuğum arasındaki anormal bir farklılık var.” Riskin artışı, özellikle kitle iletişim araçlarından kaynaklanıyor. “Gençleri cinsel anlamda uyaran çok fazla şey var. Bir şeyin varlığından haberdar olursanız ona ilgi duyarsınız, cinsellik artık çok rahat konuşulan, televizyonda görülebilen, internette çok rahat ulaşılabilen bir şey. Öyle olunca da, yani ulaşılabilirlik artınca da risk artar.”⁵⁰⁴ Çelikoğlu, “Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü” adlı yüksek lisans tezinde (2007) elde ettikleri verilerle “Cinsellik artık kamusal alanda rahatlıkla dile getirilebilmektedir ve cinsel yakınlıkla ilgili sınırlar genişlemiştir” varsayımlarını doğrular. Cinsel mahremiyet konusunda kuşaklar arasında farklı tutumların ortaya çıktığını söyleyen Çelikoğlu, farklılaşmayı kültür yozlaşması, varoluşçulukla bağlantılı olarak kendi başınlık ve özgürlük anlayışı, eğitim yoluyla bireyselleşme, televizyon kanallarının cinselliği tetikleyici programları, medya yoluyla yapılan cinsellik propagandası ve meşrû olmayan ilişkilerin hoş gösterilmesi, ünlülerin hayatlarının örnek alınması, gündelik hayatta kadın bedenleri ve çıplaklığın ön planda olması gibi unsurlara dayandırır.⁵⁰⁵

Modernleşme süreci, sekülerizmin temin ettiği hukuksal düzenlemeyle seküler dünya görüşüne yol veren bir süreç olarak işler. Din siyaset ayrımında başlayan bu süreç, dışı doğru hareket eder, toplum ve kültürün arda arda gelen katmanlarını dini inanç, değer ve kurumların etkisinden koparır. Böylece modern toplumun merkezi alanlarında din etkisini kaybeder, dini düşünce daha az

502 Karabey, “Gençlik ve Cinsellik”, 32. .

503 Derya Çamur, Sarp Üner vd., “Bir Üniversitenin Bazı Fakülte ve Yüksek Okullarında Okuyan Gençlerde Bazı Risk Alma Davranışları”, *Toplum Hekimliği Bülteni*, c. 26, S. 3, (Eylül-Aralık 2007), 35.

504 Ertit. *Endişeli Muhafazakarlar Çağı*,:78-9.

505 Nalan Çelikoğlu, “Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü”, 186.

anlamli ve dini kurumlar daha marjinal kılınır. İnsanların çoğu, sekülerizm felsefesine bilinçli olarak karşı olmasına rağmen, sekülerizmin kaçınılmaz bir süreç oluşu bilinçsizce kabul edilir. Çünkü sekülerleşme, sessiz ve giderek gelişen, bilinçaltını seküler kılan bir süreçtir.⁵⁰⁶ Geleneksel, tutarlı kutsal kosmoz çözülürken, uzmanlaşmış kurumsal alanlar içinde rasyonel eğilime dayalı gelişen kurumsal ideolojiler⁵⁰⁷ bir zamanlar tek bir kurum tarafından sahip olunan ve kontrol edilen ritüel ve diğer sembolik eylemler gibi faaliyetler yada işlevler diğer içeriklere dönüştürülür. Özel alan dışında insanların gittikçe daha az kişisel ilişkiler tecrübe ettiği kişisel olmayan rollerde, sistematik etkileşimlerin geçerli olduğu durumda, insanların Tanrı'yla kurduğu ilişki, farklılaşır. İşlevsel rasyonellik, insanları problemlerini kendilerinin çözebileceği düşüncesine yönlendirir. Zira onlar emirlerini Tanrı'nın gittikçe daha fazla uzaklaştırıldığı ve inançsızlığın tahrik edildiği fiziksel, sosyal ve psikolojik dünyalarından alırlar. Tanrı, gittikçe bir varlık, bir ruh, yüce bir güç ve kişisel bir Tanrı olarak değil, genel bir güç olarak kavranılır. Pragmatik dünya görüşünün ilerlemesiyle aile içinde erotizm ve doğum kontrolü gibi uygulamalar yaygınlaşır.⁵⁰⁸ Evlilik ve çocuk yetiştirme hakkında dinî bilgi, cinsellik ve ekonomik faaliyet üzerindeki dinî yasaklar ve bir zamanlar dinî görevliler ve entelektüeller tarafından üretilen yönetimle ilgili emirler, sekülerin himayeleri altında üretildikçe dinin emirleriyle oluşturduğu sınırlar aşılır.⁵⁰⁹ Parsons,⁵¹⁰ dinin sosyal değişmeye paralel geleneksel işlevlerini gittikçe kaybetmesine rağmen özel alanda geleneksel değerlerin toplumda kolektif dayanışmanın temini olarak önemini devam ettireceğini savunsa da din ve ahlak arasında kurulan ilişki, sosyal yapının değişmesiyle inanç, norm ve değerlerin etki ve önemi, sosyal eylem üzerinde devam etmez yani öznelmiş dinî form içinde din, sosyal kontrol sürecinde önemli işlevini yitirir. Modernleştirilen toplumların din ve seküler alanlar arasındaki farklılaşma niteliği, dinin devlet tarafından ideolojik kullanımında dinin sosyal alanda kendini yeniden konumlandırma süreci, son derece sancılı bir süreçte gerçekleşir. Bu yeni konum, toplumda din ve seküler unsurlar arasında denge kurmayla ilişkilendirildiğinde dindarlık ve sekülerizm birbirlerinin alternatifi değil, Woodhead ve Heelas⁵¹¹ tarafından öne sürülen 'birarada olma ('co-existence theory') uygulamalarını hayata geçirir.

7. Çocuğun Değişen Değeri

Modern topluma geçiş, değer yargılarında yol açtığı değişimle ailedeki çocuk sayısında farklılaşmayı doğurur. Geleneksel toplumdaki modern topluma geçişle birlikte başlayan değer değişiminin yol açtığı çocuk sayısında düşüş, çocuğun ekonomik değerinin azalması, duygusal değerinin artmasıyla ifade edilir. 1960'ların başlarında doğum kontrol hapının kullanılmaya başlanması, çocukların aileler tarafından bilinçli olarak istenmesi akımının başlangıcını teşkil eder. Bu akım 1980'lerin başlarında kürtajın yasallaşması kültürel değerlerin çocuk sahibi olmayı bir

506 Zeydan, *The Resurgence of Religion*, 96.

507 Luckmann, *The Invisible Religion*, 101.

508 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 23; Dobbelaere, "Professionalization and Secularization in the Belgian Catholic Pillar":39-64

509 Fenn, "Editorial Commentary: Religion and the Secular: the Sacred and the Profane: The Scope of the Argument": 4-5.

510 Talcott Parsons, *Structure and Process in Modern Societies*, (Illinois: Free Press,1960): 298-299.

511 Paul Heelas, Scott Lash&Paul Morris (Ed). *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, (Oxford: Blackwell,1996): 2-11

zorunluluktan öte tercih haline getirmesiyle devam ettirilir.⁵¹² 10 haftaya kadarki gebeliklerin istekle sonlandırılmasının yasal hale gelmesi, 1983 tarihinde kabul edilen 2827 sayılı yasayla gerçekleşir. Bu konudaki hizmetlerin, toplumun gereksinim duyan kesimine ücretsiz ulaştırılmasındaki yetersizliğin giderilmesi amacına bağlanır. Kürtajın yasallaşmasının, toplumun ona bakışında orta ve uzun vadede herhangi bir etki oluşturmayacağını düşünmek, hukukun gücünü küçümsemek hatta öngörememek olur ki dinen yasak bir eylem orta ya da uzun vadede, zihinsel ve toplumsal meşrûyet kazanabilir.

Modern toplum, birkaç çocuk ve ebeveynenden oluşan çekirdek ailenin teşekkülünde giderek azalan nüfus oranında belirginleşir. 1923 yılından itibaren gündeme gelen nüfus politikalarıyla 1950'lere kadar nüfus artışı, teşvik edilir.⁵¹³ Bu dönemde kabul edilen kanunlarla beş ve üzeri sayıda çocuk sahibi kadınlara para ödülü verilir, vergi indirim teşviklerine gidilir. Gebeliği önleyici yöntemlerin reklâmı, ithalatı ve satışı yasaklanır. Sağlık sorunları dışında gebeliklerin isteyerek sonlandırılması yasaklanır. 1950'lerden 2000'lere uzanan süreçte nüfus artış hızını düşürmeye dönük aile planlaması uygulamalarına gidilir. Burada işleyen herhangi bir değer değil, koşullardır. Geleneksel aile tanımlarının sınırları, dünyanın hızla değişen ekonomik ve sosyal yapısı ve 1950'li yıllardan itibaren ağırlığını hissettirmeye başlayan feminist akımlar, eşcinsel baskı grupları ve insan hakları savunucuları tarafından zorlanır.⁵¹⁴ 1960'lı yıllardan başlanarak hazırlanan beş yıllık kalkınma planlarının ilkinde nüfusun kontrol altına alınmaması halinde hızlı nüfus artışı, çarpık kentleşme, nüfus artışının kişi başına gayrisafı milli hâsılayı düşürmesi, ekonomik yatırımlar yerine demografik yatırımlara yönelmek zorunda kalınması, istihdam sorunları yaratması, kentlerin kontrolsüz büyümesi ve tarımda gizli işsizlik gibi potansiyel sorunları beraberinde getireceği vurgulanarak nüfus planlamasının önemine işaret edilir.⁵¹⁵ Aile planlamasının devletin politik uygulamalarında yerini alması, teşviki, kamusal güç etkinliğiyle yansır. Bilim ve tekniğin gelişen seyrinin doğum kontrol yöntemlerine yansıyan boyutu, kamusal gücün sunduğu imkânların genişliğinde nüfus planlamasını kolaylaştırır. Beş Yıllık Kalkınma Planının(1978-1983) uygulandığı dönemde, devlet yöneticileri özellikle de sağlık bakanlığı, olması gereken çocuk sayısını rakam olarak da ifade etmeye başlar. İdeal çocuk sayısı 2'dir. 1996- 2000 döneminde birey refahının daha hızlı arttırabilmesi nüfus artış hızındaki yavaşlatmaya bağlanır ve kalkınma planlarıyla uyumlu bir nüfus yapısı oluşturma temel hedef olarak belirlenir. 1963-1973 arasında doğurganlığı azaltmada yönteme başvurular artar. 1973'te nüfusun yaklaşık üçte biri gebeliği önleyici yönteme başvurur.⁵¹⁶ 1996'da nüfus planlaması büyük oranlarda onaylanır (%93.4).⁵¹⁷

Geç yaşta çocuk sahibi olmada, doğurganlığın azaltılmasında, aile planlaması uygulaması oldukça belirleyicidir. Bu uygulama kadının yüksek ekonomik ve sosyal verimlilik elde etmesini

512 Twenge, *Ben Nesli*, 84.

513 Mahmut Tezcan, *Cumhuriyetten Günümüze Türk Ailesinin Dünü, Bugünü Geleceği Sosyo- Kültürel Açıdan*, Turkoloji.cu.edu.tr/genel/tezcan_aile.pdf,1

514 İsmet G. Yolcuoğlu, "Aile" <http://www.sosyalhizmetuzmani.org/ailearastirma1.html>.

515 Koç, *Türkiye'de Aile Yapısının Değişimi: 1968-2011*: 48-50.

516 Serim Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay., 1972),36.

517 *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay., 1996), 48 Sağlıklı bir toplum için doğum kontrolü yüzde 51.4, Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*: 120-1; Coşkun'un araştırmasında yüzde 59.3 kabul edilir. Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, 201.

kolaylaştıran niteliğiyle cazip kılınır. İslâm'da doğum kontrolü meselesi tartışmalıdır. İslâm âlimlerine göre ana rahminde teşekkül eden ceninin öldürülmesi büyük günah, hatta cinayet sayılır. Geleneksel toplumda çok çocuk sahibi olma fikri yaygındır. Bu fikir, Hz. Peygamber'in ahiret gününde ümmetinin çokluğuyla övüneceğini ifade eden hadisi şerifine⁵¹⁸ dayanır. Peygamber, ümmetine evlenmelerini ve çoğalmalarını tavsiye eder. Modern toplumda çocuğa ne Allah'ın bir lutfu olarak bakılır ne de rızkın Allah tarafından verileceğine inanılır.

Dünya genelinde doğurganlık oranı giderek düşüyor. 1970-75 sürecinde binde 4.4 olan dünya doğurganlık ortalaması, 1980-85 sürecinde binde 3.5'e, 1990-95 aralığında binde 3.3'e gerilemiştir. Bu oranlar aynı tarihlerde Afrika'da 6.5, 6.3 ve 6; Asya'da 5.1, 3.5 ve 3.2; Avrupa'da 2.2, 1.9 ve 1.7; Okyanus'ta 3.2, 2.7 ve 2.5, Rusya'da 2.4, 2.4 ve 2.3 şeklinde gerçekleşir.⁵¹⁹ Avrupa'da olduğu gibi ülkemizde de ev halkı gittikçe küçülüyor ve insanlar birlikte yaşamaktan uzaklaşıyor. Avrupa'da 1971 ile 2004 arasında bir kişiden oluşan ev halkı sayısı % 18'den % 29'a yükselir, kadınların değişen rolleri ve beklentileri yoğun şekilde aile büyüklüğünde azalışa neden olur. Doğum azlığı, artık sadece Avrupa için potansiyel bir kriz oluşturuyor değildir. Tablo1'de görüldüğü üzere ülkemizde de doğurganlık oranı giderek düşmektedir. Çocukların azalan sayısı, sosyal değişim göstergesi olmanın yanında, dinî hayat ve düşünce üzerinde güçlü tesiriyle önemlidir.⁵²⁰

Yıllar	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2023	2050
Doğurganlık Oranı	6.72	6.18	5.64	4.56	3.12	2.53	2.06	1.85	1.65

Tablo 1 Türkiye'de Doğurganlık, 1950-2050⁵²¹

Çekirdek ailenin karakteristik özelliği çocuk sayısının az olmasıdır. Çekirdek ailede çocuk sayısı bir veya ikiye düşer. 1950 sonrasında yaşanan hızlı kentleşme, tarımsal dönüşüm ve sanayileşmeyle doğum olaylarında radikal değişim gerçekleşir. 1940 yılında toplam doğurganlık oranı ülke geneli için 7 çocukken 1970'te 5.64, 1990'da 3.12, 2010'da 2.06 çocuğa geriler. Aile giderek çocuk merkezli olur. Toplam doğurganlık oranı Türkiye'nin batı bölgelerinde 1993 yılında 2.1 seviyesinin altına düşmüşken, doğu bölgelerinde 2008 yılında dahi bu oran 3.3 gibi yüksek bir seviyede kalır.⁵²² 1970'lerin sonunda toplam doğurganlık hızı, 4 çocuğun üzerindedir. Bu oran 1980'lerin sonunda 3 çocuğa düşer. 1990'lı yıllarda 2.6 çocuk düzeyinde durağanlaşma 2000'li yıllarda tekrar düşüşe geçer, 2.16 düzeyine geriler. Diğer bir ifadeyle 1978-2008 döneminde 4.33'den 2.16'ya düşerek doğurganlık hızı neredeyse yarı yarıya azalır. 1998-2008 döneminde toplam %18 azalır.⁵²³ Demografik geçiş, genelde yüzle yüz elli yıl sürerken Türkiye'de kabaca atmışla yetmiş yıl ancak sürer. Bu hızlı geçiş sanayileşme, kentleşme ve sekülerleşmenin Türkiye'de Avrupa'ya göre çok

518 Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c.7, (Haydarabâd 1340.), 81.

519 Bkz.Zafer Başkaya&Fatma Özkılıç, "Türkiye'de Doğurganlıkta Meydana Gelen Değişimler(1980-2013)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*,c.10,S.54,(2017); Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, c.2, 275.

520 Jenkins: *God's Continent Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*: 45-46.

521 Türkiye İstatistik Kurumu, İstatistik Göstergeler 1923-2011, (Ankara:Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası:2012).

Türkiye İstatistik Kurumu, Nüfus Projeksiyonları, 2013-2075, Haber Bülteni, S. 15844.

<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=15844>

522 Türkiye'nin Demografik Dönüşümü, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü (HÜNEE), (2010): 32-35

523 İsmet Koç, Pelin Çağatay ve Tuğba Adalı, "Doğurganlık", *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması* (TNSA) (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü Yay., 2008) , 64.

daha hızlı yaşanmasından kaynaklanır. Kırsal alanda doğurganlık, kente göre yüksek olsa da buralarda da bir azalma eğilimi mevcuttur.⁵²⁴ Çalışan kadınların %72,6'sının 1 ya da 2 çocuğu bulunur.⁵²⁵ Her ailenin ekonomik durumuna göre çocuk yapması (%84,9) çoğunlukla kabul edilir.⁵²⁶ Çocuk nüfusun toplam nüfus içindeki oranı 1970 sonrası giderek düşer.(1935 %45, 1950'de %45.2,1970'de %48.5,1990'da %41.8, 2013'de %29.7, 2017 %28.3)⁵²⁷

Dünya nüfusunun % 24'ü sosyal, % 13'ü medikal nedenlerle istemli düşüğe başvurur.⁵²⁸ Türkiye'de istemli düşük için başvuru nedenleri arasında birinci sırayı başka çocuk istememe alır.⁵²⁹ WHO (1996)'ya göre dünyada her yıl 210 milyon gebelik meydana geliyor, bunların yaklaşık 46 milyonu (%22) istemli düşükle sonlanıyor. Dünyadaki kadınların büyük çoğunluğu 45 yaşına kadar en az bir düşük yapıyor.⁵³⁰ TNSA (2008) verilerine göre Türkiye'deki kadınların beşte biri kendiliğinden düşük ve %22'si de isteyerek düşük yapmıştır.⁵³¹ Doğurganlığın düşmesi, evlenen çiftlerin çocuk yapmak istememeleri veya bu durumu ertelemeleri, kendilerine zaman ayırmak, meslekte ilerlemek, çocuk yetiştirmenin toplumsal, kültürel ve iktisadî maliyetinin ve zorluklarının artması, çocuk bakımının güç olmasına bağlıdır. Modern toplumda değerlendirmenin kaynağında ekonomi yer aldığından çocuk, nimet ve emanet olmaktan ziyade, yük ve külfet olarak öne çıkar. Çocuğun annenin sosyal, eğitim, iş hayatını olumsuz etkilediği % 45.8 oranında kabul edilir. Çocuğu yetiştirmek, onu hayata hazırlamak, emek vermeyi zaman ayırmayı, özveride bulunmayı gerektirdiği gibi iktisadî açıdan büyük bir yük anlamına da geliyor. Hayata maddî noktadan bakılınca bilim ve teknolojinin getirdiği imkânların paraya dayanması, hayat koşullarını, giderek zorlaştırır ve karmaşıktırır. Çocuğun gideceği okul, alacağı eğitim, seçeceği meslek, bu meslekte ilerlemesi, kariyer ve statü yükselmesi, anne babaları düşünce itibarıyla yorar. Bu hem evlilik hem de doğurganlığın ertelenmesiyle neticelenir. Artık evlenen çiftler, çocuk sahibi olmaya ya sıcak bakmıyor ya da bir veya en fazla iki çocukla yetinmek istiyor. Çocuğun eşleri birbirine yakınlaştıracığı % 84.1 oranında kabul edilse de bu oran yüksek öğrenim düzeyinde (%77)'ye ileri yaş gruplarında ve dağılmış ailelerde (%76)'ya düşer.⁵³²

Günümüz ailelerinde giderek artan her iki tarafın kariyer yapma hedefi, bu çerçevede zamanın eğitim ve araştırmalara ayrılması,bu tür meşgalelerin yarattığı bedeni ve zihni yorgunluk, aileyle ilgili konularda çocuk gibi hususların bu tür meşgaleleri ve hedefleri engelleyeceği düşünüldüğünden uzak durulur, ihmal edilir.⁵³³ *Türkiye Gençlik Halleri Araştırması*'nda (2008) ileride çocuk sahibi olmak isteyenler erkeklerde % 63, kadınlarda % 56'dır. Yüksek oranda kadının çocuk sahibi olmaya henüz

524 M.Fatih Aysan, "Türkiye'nin Demografik Dönüşümü ve Yeni Meydan Okumalar", *Türkiye'de Toplumsal Değişim*, (Ed.) L.Sunar, (İstanbul:Nobel, 2014): 69,71.

525 Kadem, *Türkiye'de Kadınların Sosyo-Ekonomik Durum Araştırması*, (2014).

526 TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması* (2006), 112.

527 TÜİK; İstatiklerle Çocuk, Haber Bülteni, S.27596, (18.Nisan 2018).

528 Hafize Öztürk, Hale Okçay, "İstenmeyen Gebelikler ve İstemli Düşükler", *Aile ve Toplum Dergisi*,c.6,S.2, (2003): 63-9.

529 Sabahat Tezcan, Banu Ergöçmen ve F. Hande Tunçkanat, "Düşükler ve Ölü Doğumlar", *TNSA Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması*,(2008),98.http://www.hips.hacettepe.edu.tr/tnsa2008/data/TNSA-2008_ana_Rapor-tr.pdf.

530 Sema Dereli Yılmaz, Emel Ege, Belgin Akın, Çetin Çelik, "15-49 Yaş Kadınların Kürtaj Nedenleri ve Kontraseptif Tercihleri" *İ.Ü.F.N. Hem. Derg.* (156-163), c.18, S.3: (2010),157; World Health Organization, UNICEF, (1996), Revised 1990 Estimates of Maternal Mortality. WHO/UNICEF, Geneva. April.

531 Tezcan vd., "Düşükler ve Ölü Doğumlar", (TNSA) *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması*,(2008), 97.

532 TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması* (2006), 112.

533 Şentürk,"Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler", 20.

karar vermediği anlaşılıyor.⁵³⁴ *Türkiye Gençlik Profil Araştırması'nda* (2013) yaklaşık her üç gençten biri (% 35,5) en az 2-3 çocuk, yaklaşık her beş gençten biri (% 19,4) “bir çocuk olsun yeter” düşüncesindedir. Gençlerin %6.7'si hiç çocuk sahibi olmak istemez. Bayanların %22.8'i bir çocuk,%7.3'ü hiç çocuk istemez.⁵³⁵

Beklentiler şahsi tercihler yanında çevresel faktörlerden, hayat koşullarından etkileniyor. İlk yetişkinlik döneminde aile kuran ve çocuk bakmakla geçiren kadınlar, kendilerini toplumsal açıdan değersiz hissediyor, daha doğrusu hissettiriliyor ve bir tarz orta yaş bunalımına sürükleniyor.⁵³⁶ Kadının çalışması, özgürlüğünü eline alabilmesi için gerekli görülüyor.⁵³⁷ Pragmatik dünya görüşünün ilerlemesiyle aile içinde erotizm ve doğum kontrolü gibi uygulamalar yaygınlaşır. Doğum kontrolünde bilimsel tekniklerin kullanılmasıyla, üreme rasyonelleşir. Kontrol artık dinî ve ahlâkî değil, teknik ve bürokrattır. Wilson'un ifadesiyle kontrol kişisel ve ahlâkî değildir, rutin teknikler ve resmiyetten ibarettir. Teknik gelişimle ailevi görevler, gittikçe makineleşir ve en mahrem ilişkiler ve sonuçları hesaplanabilir ve kontrol edilebilir. Cinsel eylemin teknik geliştirilebilirliğine dair kitaplar hazırlanır. Bu değişmelerin neticesi, mahremiyetin yitimidir.

Bedenin devletin emaneti olarak kullanımla bireylerin kaç çocuk sahibi olacağını devletin belirlemesi karşısında, bedenin bireye aidiyetinde kürtaj savunulur. Aç kalma tehlikesiyle nüfus planlaması yapmak için teşkil edilen ekiplere binlerce liralık harcırahlar tahsis edilip bir o kadar hastane ve doktor masrafına katlanılırken doğmamış çocukların rızıkları yüzünden uykuların kaçtığı dünyada bir bozukluk olduğu açıktır.⁵³⁸ 2007'de yapılan araştırmada %40.9 oranında kürtaj onaylanır.⁵³⁹ Diğer bir araştırmada tamamen sınırsız kürtaj % 46.9, kürtajın belli bir döneme kadar koşulsuz serbest olması % 39.7, kürtajın büyük oranda kısıtlanması % 9.9 oranında kabul edilir. Tamamen yasaklanmalı şeklindeki seçenek % 1.5'te kalır.⁵⁴⁰ Kürtaj ve doğum kontrolüyle ilgili dini bilginin telkin ettiği tutumu benimsemiş olsa da hayat koşulları -ekonomik koşullar ve eş talebi- dinen yasaklı davranışları uygulattırır.⁵⁴¹

Eski Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez, “Kürtaj haram ve cinayettir (...) Anne karnındaki bebeğin yaşam hakkı vardır. Gebe olan anne ‘Beden benim değil mi istersem doğurmam deme hakkına sahip değildir’, derken Cumhurbaşkanı Erdoğan da kürtajın bir cinayet olduğunu, bir bebeğin anne karnında öldürülmesiyle doğduktan sonra öldürülmesi arasında farkın olmadığını vurgulayarak bunun “Bu milleti dünya sahnesinden silmek için sinsice bir plan” olduğunu bildirir.⁵⁴² Bu ifadeler, yıllardır uygulanan göz ardı edilerek devletin ideolojik aygıt kullanımıyla değerlendirilir.⁵⁴³ Kürtaj yasağı, sezaryenle doğumun cinayet olarak nitelendirilmesi, en az üç çocuklu

534 (YADA), *Türkiye “Gençlik Halleri” Araştırması*, (İstanbul: Yaşama Dair Vakfı Yay., 2008): 13-4.

535 *Türkiye Gençlik Profili Araştırması*, Memur-Sen Konfederasyonu, (Ankara: Sad, 2013): 59-60.

536 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 220.

537 Abay-Demir, “Aile Değerleri Üzerine Bir Karşılaştırma”, 142.

538 Rasim Özdenören, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*, (İstanbul: İz Yay., 2008), 2.

539 Konda, *Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması*, (Milliyet, 3-9 Aralık 2007), 47.

540 <https://medium.com/felsefi-ateizm/t%C3%BCrkiyede-ateizm-anketi-sonu%C3%A7lar-ve-yorumlar-260fa944aa90>

Akşit'in çalışmasında kürtaj yüzde 15 oranında doğru bulunur. Akşit ve diğ., *Türkiye'de Dindarlık*, 511.

541 Akşit ve diğ., *Türkiyede Dindarlık*, 203.

542 Bkz. “Her Kürtaj Bir Cinayettir”, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/20632631.asp>, (26 Mayıs 2012) .

543 “Diyanet: ‘Benim Bedenim, Doğurmam’ Denemez”, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25355080>, (4 Haziran 2012).

ailenin idealleştirilmesi, birilerine yakın zamanı değil de Nazi dönemi Almanya'sını hatırlatır.⁵⁴⁴ Geri kalmışlığın, kalkınamamanın, sosyo-ekonomik sorunların artan trendinin nüfus artışıyla ilişkilendirilmesi ve nüfus planlaması gibi çözümlerin sunulması, gerçeği yansıtmaz. Zira 19. yüzyıldan itibaren kitlesel başkaldırı tehdidini yapay sorunlarla aşmanın ekonomik ve siyasal sistem olarak işlerliği, nüfus planlamasını da modernleşmenin bir gereği olarak mutlu ve refah gelecek vaadinde işsizliğin, açlık ve sefaletin, geri kalmanın, toplumsal eşitsizliğin aslî nedeni kılar. “Nüfus planlaması fukaraya yöneltmiş egemen bir eşitsizlik düzenini koruma çabasının getirdiği, kendi için savunduğu, çarelerden biridir. Kitlelerin dondurulması ve durdurulması gerekir, yöneten grupların ve sınıfların değil.”⁵⁴⁵

Çekirdek aile, çocuk yetiştirmekle ilgili kültürü yeni nesillere aktarmada başarılı değildir. Aşırı bireycilikten evliliklerin azalmasına, kadınların aktif çalışma hayatına girmelerinden eğitim sürelerinin uzamasına gibi birçok etken, nüfusun düşmesine yol açar. Çocuk sayısının azalmasında fizikî koşullar da (mesken genişliği) etkilidir. “Bakabileceğin kadar çocuk” şeklindeki popüler söylem, genç kuşakları etkiler. Her ne kadar daha dindar ebeveynler, çocukların dindar yetiştirilmesi gerektiğine inansa da onlar da az çocuk talep eder ve bu çocukların modern değerlere göre yetiştirilmesini (bağımsız, çalışkan, hoşgörülü vs.) ideal bir durum olarak algılar.⁵⁴⁶ Ailenin çocuğunun sahip olmasını istediği niteliklerden dindarlığın yeri, 1996'da % 50.9, 2001'de 44.1, 2007'de 42.2, 2012'de 39.7'ye düşer. “Dünya Değerler Araştırması”nda “çocuklarının evde dinî inançları öğrenmesini isteyenler” 2001 ile 2012 yıllarını yaş itibarıyla karşılaştığımızda 29 yaş grubuna kadar olanlarda % 41.5, 30-49 yaş grubunda % 43.3, 50 ve yukarısı % 52 oranları 2012'de sırasıyla % 34.5, 40.3, 44.3 oranında gerçekleşir.⁵⁴⁷ (çalışkanlık 69.3/74.3/78.8/72 sorumluluk duygusu 59.3/62.7/74.9/66.5, hoşgörü 58.6/64.3/70.1/61.4,söz dinleme ve itaatkârlık 35.7/39.7/45.8/33.9, bağımsız davranış 16.3/15.7/39.2/35 tutumluluk, parasına ve malına özen 32.5/28.7/ 38.9/39.4, sebat, azim kararlılık 18.7/20.4/36.7/38, bencil olmama19.6/ 20.4/31.3/27.7, yaratıcılık 22.1/22.3/28.3)⁵⁴⁸ Köktaş'ın çalışmasında (1993)“Çocuğun İslâmî esaslara göre eğitilmesi” % 19.8 oranında reddedilir. “Din eğitimi gerekli bulanlar” % 72.5 düzeyinde kalır. Eğitim düzeyi arttıkça din eğitimi gerekli bulunmaz, okula gitmeyen % yüz, üniversite mezunu % 54.5 gerekli görür.⁵⁴⁹ Çelik'in Konya örnekleminde (2002) “Çocukların alması gereken dinî eğitimin düzeyi Kur'an okuyup anlayabilecek kadar” % 41.6 oranında onaylanır.⁵⁵⁰ Subaşı'nın Üsküdar örnekleminde uyguladığı çalışmada (2006)% 25 dinî eğitimi çocuğuna okulun, % 24 aile olarak kendilerinin verdiğini, % 33 din eğitimin en iyi ailenin, % 30 okulun vereceğini belirtir.⁵⁵¹ Akdoğan'ın Trabzon'da gerçekleştirdiği saha

544 “Ötekileştiren Zihniyet Muhafazakarlık”, *Cumhuriyet*, (25 Ağustos2012).

545 İrfan Erdoğan, Esre K.İşler, Aytül Tamer, “Popüler Kültür ve Türkiye”,(541-560)(Ed.)M.Zencirkıran, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, (Ankara: Nova Yay., 2006), 555.

546 Kadir Canatan, “Aile ve Ailede Değişim Üzerine” <https://www.haksozhaber.net/aile-ve-ailede-degisim-uzerine-22099.html>.

547 *Dünya Değerler Araştırması*,(2007) ve (2012), 8. <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>.

548 *Dünya Değerler Araştırması* (2007),128. <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>.

549 Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*,156.

550 Çelik, *Şehirleşme ve Din*,287.

551 Nurdan M. Subaşı, “Sosyo-Ekonomik Düzeyi Yüksek Kadınların Dini Bilgileri ve Bilgi Kaynakları, (Üsküdar İlçesi Örneği)”, C.Ü.Din Eğitimi,(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Sivas: 2006), 125.

çalışmasında(2004) dinî bilginin kaynağı en ziyade aile olmasına rağmen, en iyi terbiyeyi annesinin vereceği %53.9 oranında onaylanır.⁵⁵² Modern toplumda dinî boyutu, dinî sosyalleşmedeki etkisi azalan aile, bu rolünü giderek farklı kurumlara ve kişilere bırakır. Çocuklar, geçiş toplumlarında görülen dinî bilgi kaynağı karmaşası yaşar.⁵⁵³

Gelenek-modernite karşıtlığında geliştirilen geniş aile-çekirdek aile karşıtlığı geleneğin dinle özdeşleştirilmesinde çekirdek aile, geleneksel ve dinî olan karşıtlığında teşvik edilir. Kentleşme, geleneksel geniş aileyi, giderek kentsel çekirdek aileye dönüştürür. İş bölümü artar, eğitim yaygınlaşır, statünün edinilmesinde eğitimin artan rolü öne çıkar. Ulaşım ve kitle iletişim araçlarının gücü yükselir. Toplumsal hareketlilik hız kazanır.⁵⁵⁴ Modernleştirme projesiyle girilen yeni modern toplum inşasında idarî, kurumsal ve hukuksal yapılanma sonrasında sanayileşme, kentleşme ve sekülerleşme süreçlerinde ortaya çıkan değişimle toplumun aslî ögesini oluşturan ailenin yapısı, unsurları ve işlevleri farklılaşır. Değişmeler, Türk ailesinin geleneksellikten oldukça uzaklaştığını gösterir. Önceden kırsal alanda aile ana ve babadan, çocuklardan, gelinlerden ve torunlardan teşekkül eden, nüfusu 10 ile 20 arasında değişen geniş aile tipine artık pek rastlanmaz.⁵⁵⁵ Modern çekirdek aile, üyelerinin kişisel memnuniyetine dayalı olduğundan psikolojik aile adını alır.⁵⁵⁶ 1968'de Türkiye'deki hanelerin yaklaşık % 60'ı çekirdek hanedir. Çözülmüş ailelerden oluşan hanelerin oranı % 8.3'e varır ve bunlardan aile olmayan haneler % 3.2, tek ebeveynliler dâhil, dağılmış ailelerden oluşan haneler % 5.1 oranındadır.⁵⁵⁷ 1975, 1980 ve 1985 nüfus sayımlarında tek kişilik hanelerin oranı sırasıyla % 3.5, %6.5 ve %4.7'dir.⁵⁵⁸ 1988 yılında yapılan "Türk Aile Yapısı Araştırması"na göre, çekirdek aile % 12'lik bir artışla % 67'ye çıkar. Tek kişilik hane halkı oranı % 2.46'dır. Türkiye'de ortalama hane halkı büyüklüğü 4.75 olup bu oran kırsalda 5.39, kentlerde 4.27'dir.⁵⁵⁹ ASAGEM'in 2006 yılında gerçekleştirdiği araştırmada kentlerdeki ailelerin % 83'ü ve kırsal kesimdekilerin % 76.2'si çekirdek aile, tek kişilik haneler; kentte % 6.2, kırsalda % 5.8 olarak tespit edilir. Geniş ailelerin oranı kentte % 10.3 ve kırsalda %17.9'dur.⁵⁶⁰ Geçici geniş aile kentsel ve kırsal alanda daha yaygındır. Sözkonusu ailelerin dağılmış aileye dönüşme potansiyelinin yüksek olması nedeniyle yakın gelecekte Türkiye'de dağılmış aile oranının daha da artacağı bir göstergesi olarak yorumlanır. Kentsel alanlarda tek kişilik hanelerde yaşayanlar daha genç, kırsal alanlarda daha yaşlıdır. Bu durum, kentsel alanlarda bu hanelerde yaşamının daha çok bir seçimin sonucu; kırsal alanlarda ise daha çok bir zorunluluğun sonucu olabileceğini düşündürür.⁵⁶¹

552 Akdoğan, *Trabzon Örneği*: 266,268.

553 Çelik, "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din-Paradigmatik Anlam ve İşlev Farklılaşması",30.

554 Işık Emre, "Polis Bilimi Olarak Sosyolojiye Giriş", *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, Yay haz.; Firdevs Gümüşoğlu, (Ankara: Bağlam, 2001):35-43.

555 SaideTellier, "Göç, Kültürel Farklılık ve Kentleşme Sürecinde Bolvadin İlçesi Ağılönü Örneği ve Din", S.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü,(2006),92 ;Hasan Kafalı, "Lise Öğrencilerinde Dini İnanç ve Tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi Ergani Örneği", S.Ü.,Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya:2005),45.

556 William J. Doherty, "Private Lives, Public Values", *Psychology Today*, (May 1992): 32-37.

557 Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı*, 31.

558 Özbay, *Dünden Bugüne Aile*, 92.

559 *Türk Aile Yapısı Araştırması*, (1988): 48-49.

560 *Türkiye Aile Yapısı Araştırması* (2006), 17.

561 Koç,*Türkiye'de Aile Yapısının Değişimi: 1968-2011*, 31.

oranında çekirdek aile yaşantısına geçer.⁵⁶⁶ 1978-2011 aralığında aile yapılarında ortaya çıkan değişim dikkate alınarak 2023 yılına dair projeksiyon yapıldığında çekirdek ailenin %69; geniş ailenin %7; dağılmış ailenin ise % 24 düzeyinde olacağı öngörülür. Yani her dört aileden biri 2023'te dağılmış aile olacaktır. Dağılmış aile yapıları içinde tek kişilik ailelerin ve tek ebeveynli ailelerin payı hızla artarak sırasıyla % 12 ve % 10'a yükselecektir.⁵⁶⁷

Popenoe,⁵⁶⁸ insanlık tarihinde hiçbir süreçte aile yapısındaki değişim ve gerilemenin, bu son yüzyılda çekirdek ailede yaşandığı ölçüde güçlü olmadığına dikkat çeker. Çekirdek ailenin en belirgin işlevi, çocuk yetiştirme ve üyelerine sevgi ve duygusallık ve sevgi sağlamadır. Eşler arasındaki duygusal bağa yapılan vurgu,⁵⁶⁹ modern aile yapılanmasını hızlandırır. Modern aileden beklenen duygusal bakımdan yeterlidir. Çekirdek aile üyeleri arasındaki bağlar, duygusal bakımdan yoğunlaşırken akrabalar çevresel olup, bağlar zayıflar.⁵⁷⁰ Çekirdek ailenin, ortak üretim faaliyetlerinin yerini ev dışı bireysel etkinliklere bırakması, akrabalık ilişkilerine olumsuz yansır. Modern çekirdek aile, idealleştirilir. Bu ailede, eşlerin birbirini seçmeleri, eşler arasında ve çocuklarla ilişkilerde rol paylaşımı öngörülür. Bu modelde genç çift, yaşlı akrabalarının denetiminden kurtulmuş daha özerk hareket ettiğinden modern çekirdek aile, özgürleştirici kabul edilir. Türkiye'de bireylerin büyük çoğunluğu çekirdek aileli hanelerde yaşar. 2006 ve 2011 aralığında geniş aileli haneler çözülür. Yalnız yaşayanlar artar.⁵⁷¹

Kapitalizm öncesi toplumlarda aile, bireylerin sadece psikolojik değil, fiziksel ve toplumsal da dahil her türlü gereksinimini karşılar. Aile, toplumu yeniden üreten tek ve bağımsız bir kurumdur.⁵⁷² Sanayi toplumunda, ekonomik üretim niteliğini kaybeden aile, tüketim birimine dönüşür. Ailenin boyutu giderek küçülürken Aries'in vurguladığı gibi kapitalizmin cemaati yok eden etkilerine çocukların içinde büyüdüğü çok kardeşli, çok akrabalı büyük evleri sübap işleviyle yeniden oluşturmak gerekir.⁵⁷³ 1945'den itibaren aşağıda görüldüğü gibi nüfusun artmasına rağmen ailenin boyutu iki-üç arasında sabitleşir.

Çocuk sayısı	1996	2001	2007	2012
Hiç	15.7	26.6	35.9	32
Bir	11.6	11.5	13.6	14.3
İki	20.5	21.3	19.7	23.6
Üç	13.7	13.8	14.2	14.5

Tablo 3. Çocuk Sayısı Kaynak: Dünya Değerler Araştırması (<http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>.)

566 Oya Çulpan, "Geçiş Dönemindeki Aileler: Ankara'da Kapıcı Aileleri Üzerinde Bir İnceleme", *Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme, Aile Yazıları 2*, (Ed).Beylü Dikeçligil,A.Çiğdem, (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay., 1990): 198,202.

567 Koç, *Türkiye'de Aile Yapısının Değişimi: 1968-2011*: 51-2.

568 David Popenoe,"American Family Decline, 1960-1990: A Review and Appraisal". *Journal of Marriage and The Family*, Vol.55, (1993):527-555.

569 Bkz. Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800.*, (New York: Harper and Row, 1977).

570 Bkz.Ernest W. Burgess, & H.J. Locke, *The Family: From Institution to Companionship*, (New York: American Book Co. 1953); Jan E. Dizard, & Howard Gadlin, *The Minimal Family*, (Amherst: University of Massachusetts Press,1990) .

571 Ferhunde Özbay, "Akrabalık ve Komşuluk İlişkileri", *Türkiye Aile Yapısı Araştırması: Tespitler, Öneriler*,70.

572 Ferhunde Özbay, "Kırsal Kesimde Toplumsal ve Ekonomik Değişmelerin Aile İşlevlerine Yansması", *Türkiye'de Ailenin Değişimi*,(Ankara:Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay., 1984), 36.

573 Evren Balta Pakar, "Bitmeyen Çocukluk, Erken Yetişkinlik ve Yeni Kapitalizm", *Birikim*, S.192,(Nisan 2005).

Artık ailelerin tek gayesi, çocukların eğitimi değildir. Mutluluk, artık çiftlerin en önemli hakkıdır. Anne şefkati de son derece basit hâle gelmiştir. Bebek eşyaları da diğer malzemeler gibi kolayca seri halde üretilir. Çocuk bakımı, sadece annenin omuzlarında değildir, önemli ölçüde tekleşmiştir. Çocuğun eğitimi, anne kucağı ve geniş aile üyelerinin tecrübelerinin, birikimlerinin rehberlik ettiği büyük aile ortamı değil, anaokulları ve çocuk yuvalarıdır. Annenin çocuklarına fazlaca zaman ayırması gerekmez, bu zaman giderek daha da azalmaktadır. Küçük çocuğu olan annenin çalışması, istisna teşkil etmez. Bunu ihtiyacın belirlemesi de gerekmez. Hatta 3-5 yaş grubundaki çocukların önemli bir bölümü günde 6 saat annesinden uzak anaokulunda kalır. Kadınlar, çocukları okul çağına gelinceye kadar işi bırakmaktansa, bakıcı tutmayı tercih eder. “Değerler Araştırması”nda (2012) annenin çalışmasının çocuğa zarar vereceği % 65.9 oranında onaylanır. % 31.1 oranında kabul edilmez. Almanya’da bu oran % 15, Fransa’da % 13, Azerbaycan’da % 80’dir.⁵⁷⁴ Değer’in yükek öğrenim görmüş dindar bayanlar üzerinde gerçekleştirdiği saha çalışmasında (2007) “Çalışan kadının anne olması halinde işini bırakması gerektiği” yönünde fikir beyan edenler % 29, “iş bırakmaması gerektiğini düşünenlerin oranı” % 48 olarak gerçekleşir.⁵⁷⁵ Akşit vd.’nin çalışmasında (2012)“Çocuk sahibi kadın çalışmak yerine çocuklarına bakmalıdır” ifadesi % 29.8 reddedilir, % 42.5 onaylanır.⁵⁷⁶ “Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Algısı Araştırması”nda (2018) “Kadınların anne olduktan sonra çalışmaması” % 26 onay alır, kadınlar % 23 erkekler % 29 onay verir. “Çalışan bir kadının çocuğuna daha iyi bir anne olacağı” % 54 oranında kabul edilir, kadınlar % 59, erkekler % 49 onay verir.⁵⁷⁷ Kadının çıkarlarını merkeze alan feminizm ideolojisi, aslında kadın bencilliğini doğurur. Modern toplumda kadın, “Fedakârlık yapması gereken bir anne ve eş değil, kendi çıkarlarına göre aileyi şekillendiren bir varlıktır.” 2006 Aile Yapısı Araştırması’nda “Çocuğun annenin sosyal, eğitim ve iş hayatını olumsuz etkilediği” düşünülür(erkek %47.7 kadın % 44).⁵⁷⁸ Sadece gelişmiş batı ülkelerinde değil, gelişmekte olan ülkelerde de suç oranlarının, evlilik dışı ilişki ve doğumların, boşanma ve uyuşturucu bağımlılığının yüksek seviyelere ulaştığı, gençlerin çok çalışmayla ihmal edildiği ve elektronik ortamda cinselliğin, uyuşturucuların, kolay zevklerine çekilmesinden endişe duyulduğu, pek çok yetişkinin, çocuklarının, disiplin ve ahlâkî eğitimini ihmal ettikleri, iş ve kişisel arayışlarla meşgul oldukları dile getiriliyor. Bu kaygılar ve meşguliyetler batıyla da sınırlı değildir.⁵⁷⁹

8. Boşanma

Aile kurumundaki çözülmenin önemli göstergelerinden birisi, boşanma hızındaki artıştır. Basit şekilde “Evliliğin, nikâh akdinin sona ermesi” diye tanımlanan boşanma; psikolojik, ekonomik, sosyal ve hukukî boyutlarıyla çok kapsamlıdır. Sebepleri, neticeleri ve etkileri topluma, zamana ve kişiye

574 *Dünya Değerler Araştırması* (2012),19 <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

575 E.Hale Değer, “Yüksek Öğrenim Görmüş Dindar Kadınların Modernlik Anlayışı”, (Kütahya:2007), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 153.

576 Akşit ve diğerleri, *Türkiye’de Dindarlık*,512.

577 *Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Algısı Araştırması*, (Kadir Has Üniv. Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma Merkezi, 2018), 30.

578 TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması*, (2006), 11.

579 Thomas Lickona, “Character Education”, *Developing Cultures, Essays on Cultural Change* (Ed.) Lawrence E. Harrison Jerome Kagan, (Newyork:Routledge,2006): 57-58.

göre değişse de genelde işaret ettiği bir çözümdür.⁵⁸⁰ Gösterdiği artışla günümüz modern toplumlarında dikkatleri üzerinde toplayan boşanma, günümüze özgü bir olgu değildir. Evliliğe bağlı bu olgu, ailenin dolayısıyla da insanın yeryüzünde var oluşuna kadar geri izlenebilir. Nerede aile varsa orada boşanma, mevcut ihtimallerden biridir. Ancak ülkemizde ve dünya üzerinde giderek artan bir sosyal realite hâline gelmesi, yoğunlaşan bir sorun olarak çok boyutlu görünürlüğü, toplumun yaşadığı sosyo-kültürel değişim süreci olarak işleyen modernleşme sürecinin aile müessesesini etkilediğinin en önemli göstergelerinden biridir. Hatta bu durum kültürel değişimin bir yozlaşmaya dönüşmesi olarak da ifade edilir. Boşama, “Eşler arasında akdolmuş bulunan nikâh bağını özel lafızlarla çözmek”⁵⁸¹ demektir. Boşanma ancak ailevi sorunun çözümünde zarûrî bir ihtiyaçtan dolayıdır. Kur’an, ne Katoliklik gibi boşanmayı haram sayar ne de Ortodoksluk ve Protestanlık gibi boşanma sonrası evliliği engeller ve evlenmeyi zina sayar. Kur’an’da evlilik birliğinin eşler için sükûnet olmaktan çıkıp zulme dönüşmesi durumunda her iki tarafı da yıpratıcı ve insanlığını zedeleyici olmayacak şekilde boşamanın gerçekleşmesi için ilkelere bağlanır (Kur’an,2:228-231;4:128;33:28-9). Kur’an boşanma konusunda kadın erkek ayrımına gitmeksizin nikahı gerçekleştiren iki tarafa da hak ve imkân tanıyarak konuyu genel bir prensibe bağlar. (Kur’an,2:229). Zaten önemli olan bu yetkinin kimde oluşu değil, bu yetkinin hakkaniyete uygun yerine getirilebilmesidir. Kullanım hakkı üstünlük değil, sorumluluğu arttırıcıdır. Boşanma ancak mecbur kalındığında müsaade edilen bir uygulamadır. Bu nedenle en sevimsiz helal olarak ifade edilir. Evlilik birliğinde, eşlerin kurdukları aileyi ölünceye kadar ayakta tutmaları ve evliliğin tabi olan ölümle sona ermesi esastır. Fakat bazı durumlarda evlilik birliğinin devamında ısrar etmek, çoğu zaman telâfisi zor sonuçlar doğurabilir.

Toplumunu oluşturan en küçük yapı taşı ailenin çözülmesine yol açan boşanma olayları, süreç içerisinde giderek artış göstermektedir.

Yıllar	1930	1937	1944	1951	1961	1971	1981	1991	2001
Kaba boşanma hızı (KBH)	0.15	0.22	0.32	0.41	0.37	0.30	0.34	0.47	1.35
Yıllar	2002	2003	2005	2008	2011	2012	2015	2016	2017
(KBH)	1.38	1.34	1.58	1.40	1.62	1.70	1.69	1.59	1.60

Tablo 4 Boşanma Hızı⁵⁸²

Tarihî süreç içerisinde boşanma sayılarına baktığımızda değişim daha net görülür: 1930-1960 yılları arasında kaba boşanma oranı 0.15 ile 0.37 arasında değişir. 1971 yılında bu oran 0.30’a düşer. 1991 yılında yükselişe geçerek 0.47’ye ulaşır. 1990’lardan sonraki dönemde 0.50 düzeyinde seyreden kaba boşanma hızı 2008 yılında neredeyse üç katına çıkarak % 1.4 düzeyine, 2012’de 1.70’e yükselir. Üç yıl aynı oranı devam ettirir, 2015’te 1.69’a, 2016’da 1.59’a düşer, 2017’de 1.60’a yükselir. Birleşmiş Milletler 1992 Demografi Yıllığı’na göre Türkiye, dünyada en düşük boşanma oranına sahip ülkelerden biriydi. (%0,5).⁵⁸³ Boşanma oranları 1980-2005 arasında yaklaşık dörde katlanır. Boşanma oranlarında ulaşılan trendin devam etmesi halinde, Türk ailesinin sağlam temellerinin sarsılacağı

580 Şentürk, “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler”, 13.

581 İbn-i Âbidîn, *Reddül-Muhtâr Ale’d-Dürrü’l-Muhtâr*, c.II, 570.

582 *1923-2011 İstatistik Göstergeleri*, (TÜİK, Ankara, 2012); 33; TÜİK, *Evlenme ve Boşanma İstatistikleri 2011*, (Türkiye İstatistik Kurumu Yay., Ankara, 2012),59.

583 Arıkan, *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması* (1996), 31.

öngörülür. 1995-2005 aralığında Türkiye nüfusu %15, boşanma oranı %61 artar. TÜİK'in göstergelerine göre 1940 ile 1999 yılları arasındaki boşanma sayısı (722 bin 539) 2000 ile 2006 yılları arasında boşanma sayısı neredeyse aynıdır. Türkiye'de 2007 yılı kaba boşanma oranı binde 2.3 iken, Avrupa Birliği ülkelerinde bu oran binde 2.1'dir.⁵⁸⁴ Atalay ve arkadaşlarının yaptıkları "Türk Aile Yapısı Araştırması"nda (1988) en önemli boşanma nedenleri arasında zina (% 75.71) ve geçimsizlik (% 66.01) yer alır.⁵⁸⁵ Arıkan'ın yaptığı araştırmada(1996) evlilikleri boşanmaya sürükleyen sorunlar; sırayla eşlerin yetişme tarzlarının farklılığı (% 74.4), küçük yaşta evlenmeleri (% 64.4), dinî inanç farkı (% 62.8), eğitim farkları (% 53.4), aile büyüklerinin istememesine rağmen evlenilmesi (% 45.8)⁵⁸⁶ olarak saptanır. 2003 yılında gerçekleşen boşanmaların nedenlerine bakıldığında geçimsizlik, uyumsuzluk ve kadının terk etmesi ilk sıraları alır.⁵⁸⁷ TÜİK tarafından 2006'da yapılan "Aile Yapısı Araştırması" eşler arasında soruna neden olan konuları ev ve çocuk sorumluluğu, gelirin yeterli olmaması, harcamalar, kıskançlık, sigara alışkanlığı, giyim tarzı, iş sorunlarını eve taşıma, görüşülen kişiler, eşlerin aileleriyle ilişkileri, alkol alışkanlığı, dinî görüş farklılığı ve kumar alışkanlığı olarak sıralar.⁵⁸⁸ 2011 yılında yapılan araştırmada en önemli boşanma nedeni (%24.5) sadakatsizlik gösterilir. Ayrıca TV, dizi ve filmlerin, magazin programlarının boşanmalarda etkili olduğu (%50.2)⁵⁸⁹ (%76.2)⁵⁹⁰ oranlarıyla ifade edilir.

Türkiye'de 2001-2009 aralığında gerçekleşen boşanma nedenleri üzerine yapılan çalışmaların genel bir değerlendirmesinin yapıldığı çalışmada⁵⁹¹ zina, aldatma önemli boşanma nedenleri arasındadır. Boşanmaların % 45'inin çocuksuz ailelerde gerçekleştiği tespit edilir.⁵⁹² Boşanmanın birçok sebebi bulunur. Ancak boşanmaların özellikle geleneksel faktörlerin azaldığı ve ekonomik refahın arttığı süreçte eskiye kıyasla daha fazla yaşandığı gözlemlenir.⁵⁹³ Boşanma önce daha ziyade günah, ayıp görülerek kişiler ve toplum tarafından yadırganır, hoş karşılanmaz. Ancak süreç içerisinde boşanma normal hale gelir, boşanma oranları yükselir. 2007 yılında Konda'nın yaptığı "Gündelik Yaşam Araştırması"nda (2007) boşanmayı doğal görenler % 73.8⁵⁹⁴, üniversite son sınıf öğrencileriyle yapılan araştırmada (2007) anlaşılamayan eşler boşanmalı diyenler % 86.8, çocukları bulunanların boşanması % 61 kabul edilirken % 18.3 oranında reddedilir.⁵⁹⁵ Türkiye'de 2006-2011

584 Semra Yurtkuran Demirkan ve diğ., *Boşanma Nedenleri Araştırması*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2009), 29.

585 *Aile Yapısı Araştırması* (1988),125.

586 Arıkan, *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları*, 64.

587 http://www.nvi.gov.tr/99,Evlilik_ve_Bosanma_Istatistikleri.html.

588 <http://www.habername.com/haber/turklerin-bosanma-nedenleri-17374.html>.

589 Araştırma bulgularına göre boşanmadaki artışın ana sebepleri, sırasıyla, sadakatsizlik(%17,8), sevgi ve saygının azalması (%16,9), kadınların ekonomik özgürlüğü (%14,9),ekonomik sıkıntıların artması (%14,2), aile bağlarının zayıflaması (%12,8), TV ve gazetelerin boşanmayı kışkırtıcı/aileyi yıpratıcı yayınları (%12,7), esasen hep var olan ama gizli kalan aile problemlerinin su yüzüne çıkmasıdır (%10). Sekam, *Türkiye'de Aile- Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi*, (2011),17.

590 Küçükcan, *TOPLUMUN, KÜLTÜR POLİTİKALARI VE MEDYANIN KÜLTÜREL SÜREÇLERE ETKİ ALGISI ARAŞTIRMASI*, (2011), 118

591 Mehmet Meder, & Mustafa Gültekin, "Türkiye'de 2001-2009 Yılları Arasındaki Boşanma Eğilimleri", *H. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.17, (Güz 2012): 149-164.

592 Demirkıran vd., *Boşanma Nedenleri Araştırması*, ASAGEM, (Ankara: 2009), 33.

593 A. Rıza Abay, "Günümüzde Aile", *Uluslararası Aile Sempozyumu*, (İstanbul: Ensar Neşriyat. 2007): 90-97.

594 Konda, *Gündelik Yaşam*, (2007), 53.

595 Türktaş ve Demirkan, "Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri", 113,115.

döneminde beş yıllık dönem içinde boşanmış hane halkı üyelerinin oranı iki katından daha fazla artar. 2016 yılında 594 bin 493 olan evlenen çiftlerin sayısı, 2017’de % 4.2 azalarak 569 bin 459 olur. Boşananlar 2016’da 126 bin 164’ken 2017’de %1.8 artarak 128 bin 411 olur.⁵⁹⁶ Boşanma oranlarında son yıllardaki ülkemizdeki ciddi artış, Türk ailesinin geleneksel niteliklerini kaybettiğini gösterir. Boşanmaların ülkemizde ciddi oranda artması ve buna yönelik tedbir ve sosyal politikaların gündeme gelmesi dikkate alındığında boşanma algılarında nasıl bir değişim yaşandığı önemlidir. Bu algı değişimi, boşanmaya karşı geliştirilen tutumun farklılaşmasında, diğer bir ifadeyle boşanma olgusunun normalleşmesinde tezahür eder. Örneğin Abay ve Demir’in saha çalışmasında(2014) bu algı farklılığı açıkça gözlemlenir: 70 yaşında, İlkokul mezunu erkek katılımcı “Boşanma kesinlikle Allah’ın evini yıkmaktır. Aklının köşesinden geçmemeli. Çocuğum boşanmak istese hiç razı olmam...” derken 31 yaşında, üniversite mezunu “Boşanmak normal bir durum... Mantık ararım önce nedenine yoğunlaşırım. Sorun büyükse çocuğum da olsa onay veririm arkasında dururum...” der. Özellikle 55 yaş üzeri grup, boşanmaların dinî anlamına vurgu yaparak tercih edilmemesi gereken bir durum olduğuna dikkat çeker, gerektiğinde boşanmayı en nihayetinde çıkış yolu görmekle birlikte genç grup kadar normal bir durum olarak karşılamaz.⁵⁹⁷ Şahin’in Boğazlıyanlı kadınlara yönelttiği “Boşanmanın günah olduğu görüşüne katılır mısınız?” sorusuna kesinlikle katılıyorum ve katılıyorum yanıtını veren tek meslek grubu ev hanımlarıdır. Çalışan kadınlar arasında bu soruya olumlu cevap veren hiçbir kadına rastlanmamıştır. Bu durum, ev hanımlarının, toplumsal güvencelerinin olmayışı ve boşanmaya ilişkin toplumdaki yaygın kanaatler nedeniyle eşlerinden ayrılmaya olumsuz bir anlam yüklemeleriyle değerlendirilir.⁵⁹⁸ Çalışan bayanların ekonomik özgürlüğü, boşanmayı daha kolay düşünebilmelerine yol açar. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu verilerine göre, boşanma davalarının % 60’ı kadınlar tarafından açılıyor. Boşanan kadınların % 80’lere varan çoğunluğu, çalışan kadınlardan oluşuyor. Profesyonel iş hayatında bulunan kadınlar, ev hanımlarına göre altı kat daha fazla boşanmaya gidiyor.⁵⁹⁹

“Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması”nın sonuçlarına göre⁶⁰⁰ özellikle kültürel değişime açık kesimdeki bireylerin aile kurumuna ve eşlerin birbirlerine karşı konumuna ilişkin bakış açılarında önemli değişiklikler yaşanır. Bağımlılık kavramı yerini bağılılığa bırakır, cinsiyete dayalı evlilik içi roller başkalaşır, bu durum boşanmaya ilişkin bakış açılarını da etkiler. Yolunda gitmeyen evlilikleri sürdürmenin aile üyelerine çoğu zaman daha fazla zarar vereceği hatta evliliği sürdürmek için çocukların varlığının da yeterli olmayacağı düşünülür.⁶⁰¹ Aileden çekinilme, çevrenin baskısı, çoluk çocuğun hâli ne olacak düşüncesi, boşanma konusunda artık insanların önyargılı ve tedirgin davranmalarına neden oluşturmaz. Hatta evliliğin bozulması sonrasındaki değişimler, duygusal gelişme, yeni yetiler kazanma, benlik saygısının artışı ve yakın ilişkilerde güçlenme gibi imkânlarla

596 TÜİK, *Evlenme ve Boşanma İstatistikleri*,(2017), S.27593, 2 Mart 2018.www.tuik.gov.tr.

597 Abay ve Demir, “Aile Değerleri Üzerine Bir Karşılaştırma”, (2014):135-6.

598 İlkay Şahin, “Değişim Sürecindeki Bir Anadolu Kasabasında Kadın Dindarlığı: Boğazlıyan Örneği”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, (Ed.) Ünver Günay-Celaleddin Çelik, (Adana:Karahan Kitabevi Yay., 2006), 128.

599 Değer, “Yüksek Öğrenim Görmüş Dindar Kadınların Modernlik Anlayışı”, 148.

600 Arıkan, *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması*, (1996), 11.

601 Şule Dabanlı Bilir, “Ailelerde Boşanma Vakaları Sonucu Çocukların Geliştirdikleri Tepkiler ve Bu Tepkileri Doğuran Faktörler”,*Aile Yazıları* 3, (Ankara: 1991), 144.

ifade edilir.⁶⁰² Günümüzde boşanmanın toplumsal uzantıları eskiden olduğu gibi büyük bir kaygı uyandırmıyor. Boşanmayla sosyal utanç duygusu birbirine bağlı da algılanmıyor. İnsanların çoğu, eğer mutlu değilse, boşanmayı ya da terk etmeyi normal karşılıyor.⁶⁰³ Artan boşanma sayısı, boşanmayı normalleştirir. Normalleşme, tek ebeveynli ailelerde artışa yol açar. “Bir ebeveyn ve çocuk/çocuklardan oluşan aile” olarak tanımlanan tek ebeveynli ailelerin sayısı, son 20 yılda yaklaşık ikiye katlar. Giderek büyüyen olgu, müdahale edilmesi gereken sorun alanlarını üretir.⁶⁰⁴

Boşanmalar kentleşme hızına bağlı artar. Kırsal kesimde boşanmalar, kente nisbeten daha azdır. Kırsal alan da yaşanan değişimden etkilenmekle birlikte özellikle aile birlikteliğini koruyan ve devam ettiren toplumsal kontrol, kente göre gücünü belli ölçüde devam ettirir. Boşanma olaylarının nadir oluşu gelenekten gelen boşanmaya karşı olumsuz tavır, kadınların maddî açıdan kocalarına bağımlı olmaları ve boşandıklarında ailelerine geri dönmeleri sürecindeki tepkilere bağlanır. Geleneksel ve dinî değer kalıplarının egemen olduğu yerlerde boşanma yaygın değil, bilakis zor ve seyrek bir durumdur. Örneğin Elazığ iline bağlı Hal köyünde 1952-3 yıllarında yapılan araştırmaya göre sadece son yılda bir boşanma gerçekleşir, o da fizyolojik yetersizlik nedeniyledir.⁶⁰⁵ 2010 yılı “Aile Değerler Araştırması”nda anlaşamayan eşlerin boşanmaktan kaçınmaması % 60.6 kabul, % 21.2 reddedilir. Yaş düştükçe, eğitim düzeyi arttıkça, kırdan kente gidildikçe boşanmaya onay artar: 18-24 yaş arasında tam katılım % 23.9, 35-44 yaş arasında % 21.8, 55 yaş üstü % 19.1, eğitimsiz % 19.1, lise % 24, üniversite % 25, kırdan % 20.1, kentte % 22.3, SED düzeyi düşük olanlar %30.2, orta düzey %24.1 yüksek %18.3 oranında gerçekleşir.⁶⁰⁶

Araştırma verilerinin ortaya koyduğu gibi boşanma, parçalanmış ailelere yol açar. Yine araştırmalar suç işleme davranışıyla parçalanmış aile deneyimi arasında ilişkiler bulunduğunu destekler. Çocuk açısından parçalanmış aile deneyimi, toplumsallaşma sürecini kesintiye uğratması sebebiyle hatalı ve eksik sosyalleşmeyle etkisini gösterir.⁶⁰⁷ Boşanmanın yol açtığı aile parçalanması çocuk ya da genci hayatının geri kalanında “düşük benlik saygısı, suça yönelme, okul başarısında düşme, yoğun korku ve kaygı, evlilik ve çocuk sahibi olma konusunda olumsuz düşünme” yaşanmasına yol açar.⁶⁰⁸ Davranış modellerinin kuşaklar arasında aktarılmasıyla, ailedeki ilişki kalıpları bireyin kendi birlikteliğinde tekrarlandığından birey, ebeveyn ayrılığını kendi olası ayrılığı için bir ön deneyim olarak yaşantılar. Boşanmış ailelerin çocukları birlikteliğe kuşkuyla yaklaşır ve ayrılık olasılıkları daha fazla olur, hatta erişkin hayattaki ilişkilerinde ayrılığı bir sorun çözme aracı olarak görür.⁶⁰⁹ Sosyalleşme süreci etkisini, bireyin içinde yer aldığı toplumsal bağlarla, ortaya

602 Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik- Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, 23.

603 Twenge, *Ben Nesli*, 42.

604 Hakan Acar, “Tek Ebeveynli Ailelere Yönelik Feminist Sosyal Hizmet Müdahalesi”, *Toplum ve Sosyal Hizmet*, c. 12, S.3, (Ankara: H.Ü. Sosyal Hizmetler Yüksek Okulu Yay., 2001): 17-18.

605 Nermin Erenduğ, “Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki”, G. Ergil, *Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması Rapor-II*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971): 31-32.

606 *Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması* (2010): 95-6.

607 Joan B. Kelly, & Robert E. Emery, “Children’s Adjustment Following Divorce: Risk and Resilience Perspectives” , *Family Relations*, Vol.52, İssue,4, (2003): 352–362; Balcıoğlu, *Şiddet ve Toplum*, 177 .

608 Şengül Ilgar., “Evlilik Birlikteliğinin Bozulması- Boşanma”, *Evlilik Okulu*, (Ed.).Haluk Yavuzer, (İstanbul: Remzi Yay., 2004), 235.

609 Alper Hasanoğlu, “Boşanmanın Psikolojisi”, *Radikal*, (21.04.2013).

<http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?type=radikalyazar&articleid=1130454>.

koyar. Aile, sosyalleşme sürecinde ilk sosyalleşme rolünü yüklenir. Tek ebeveynli aile, ne çocuk ne de yetişkin için eğiten ve geliştiren bir ortam oluşturur. Tek ebeveynli yaşantıda, çocuk, anne ya da baba modelinden, ailede farklı cinsiyetlerin yerine getirdiği psikososyal destekten yoksun kalır. Günümüzde boşanmış ailelerde çocuğun mahkemeler tarafından genellikle anneye verilmesi, babanın ailedeki rolünü nafaka dışında neredeyse bütünüyle ortadan kaldırır.1996'da bir çocuğun mutlu bir şekilde büyüebilmesi için anne ve babasıyla bir arada yaşamaya ihtiyacı olduğu % 96.4, 2001'de % 94.9, 2007'de % 96.2⁶¹⁰ oranında onaylansa da günümüzde artan boşanmaya paralel çok sayıda aile ve çocuk, "olmayan baba durumunu" yaşamaktadır. Olmayan baba durumuyla suç arasında ilişki kurulur. Babasızlığın bu neslin nüfusla ilgili en zararlı eğilimini oluşturduğu düşünülür. Stacey, babasızlıkla ergenlik dönemindeki kızların hamileliği, çocukların cinsel tacize maruz kalmaları arasında ilişkiye odaklanır. Babanın boşanma ve ayrı yaşamaya bağlı aileden uzaklaşması, çocuğu kendisinden güç alacak birinden yoksun bıraktığı gibi güven duygusunu da kaybettirir. Çocuğun davranışları üzerinde denetim yapacak otorite boşluğu, çocuğu, rahata ve kontrolsüzlüğe sürükler.⁶¹¹ Baba, erkek çocuğuna ahlâkî değerleri kazandırmada aktarıcı rolü üstlenir. Baba yokluğu, erkek çocuklarının ahlâkî gelişimi üzerinde olumsuz etki yaptığı ortaya çıkar. Schenenga (1983), bir ortaokuldan babası olmayan altı çocukla babası olan on dokuz çocuğun ahlâkî yargısını karşılaştırdığında aralarında önemli fark olduğunu görür.⁶¹² Ayrıca hayatın ilk yıllarında başlayan ve uzun süre devam eden anne yokluğunun da çocuğun gelişiminde etkileri olumsuzdur.⁶¹³ Toplum, boşanmayı "Evlilik bunalımının bir tür çözümü" kabul etmekteyse de aile parçalanması, hâlâ küçük çocuklar için en önemli yoksunluk ve kaygı kaynağıdır. Boşanma sonrası koşulların çocuklarındaki kişilik zedelenmeleri, gelecekteki evliliklerini ve çocuk yetiştirmelerini olumsuz etkileyeceği gösterilir.⁶¹⁴ Arifoğlu ve Öz'ün(2008) yaptığı araştırmanın bulgularına göre, boşanmış aile çocuklarının yaşadığı sorunlar; "Durumsal düşük benlik saygısı, aile içi süreçlerde değişim, bireysel baş etmede yetersizlik ve iletişimde bozulma" olarak tespit edilir.⁶¹⁵ "Ailenin parçalanması, ebeveyn görev ve sorumluluklarının yeterince yerine getirilmemesiyle çocuğun saldırgan eğilimli olması" arasındaki ilişkiye dikkat çekilir.⁶¹⁶

Günümüzde kitle iletişim araçları özellikle de televizyon(diziler, evlendirme programları, yarışmalar ve kadın programları) ve internet, yaygın ve yoğun kullanımıyla aileyi farklı yönleriyle etkiler. Toplumdaki yaygın kanata göre, TV dizi ve filmleri aile hayatını olumsuz etkilemektedir. %78.9 oranında televizyon dizilerinde kadınların reyting kaygısıyla çoğunlukla cinsel obje olarak sunulduğunu, %79.1'i televizyonlardaki evlilik programlarının, Türk aile yapısı ve evlilik ilişkilerini olumsuz etkilediğini, %76.2'si, (kadınların %74.3'ü, erkeklerin %78'i) televizyon dizileri ve magazin

610 *Dünya Değerler Araştırması*, 28 <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

611 Şentürk, "Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler", 17.

612 Keith Schenenga, "Father Absence, The Ego İdeal and Moral Development", *Smith College Studies in Social Work*, Vol.53, No.2, (1983) :103-114.

613 "How An Absent Mother Affects Children", (Feb.25. 2018.), <https://youaremom.com/absent-mother-affects-children/>

614 Kasım Tatlılıoğlu, Nuri Demirel, "Sosyal Bir Gerçeklik Olarak Boşanma Olgusu: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Y: 4, S. 22,(Mart: 2016): 59-73

615 Berna Arifoğlu & Fatma Öz, "Boşanmış Aile Çocuklarına Hemşirelik Yaklaşımı", (76-84), *Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi*, (2008), 79.

616 "Boşanma Çocukta Saldırganlığı Arttırıyor", *Milliyet*, (14.9.2011), <http://www.milliyet.com.tr/bosanma-cocukta-saldirganligi-arttiriyor-pembelar-detay-cocuk-1286215>.

programlarının Türkiye’de boşanma oranlarının artmasında etkili olabileceği fikrini benimser.⁶¹⁷ Sekam’ın yaptığı aile araştırmasında dine inanmadığını ifade edenlerin üçte ikisi (%72,9),TV dizi ve filmlerinin aile yapımızı ve ahlâkî değerlerimizi olumsuz etkilediğini düşünür.⁶¹⁸ Vakkasoğlu’nun ifadesiyle artık ailenin reisi ne annedir ne de baba, evlerin başköşesinde oturan televizyondur. Araştırmalar toplumumuzda günde ortalama dört saat televizyon seyredildiğini ortaya koyar. Eğer televizyon karşısında harcanan bu vakitlerin yarısı aile ortamında sohbet, muhabbet ve nitelikli birlikteliklere ayrılrsa gönüllere sevgisizlik girmeyeceği de gerçektir.⁶¹⁹ TV’nin mevcut sıcak ve yakın insan ilişkilerini zayıflattığı inkâr edilemez. Gündelik hayatı, ev hayatı, çalışma hayatı, kadın erkeğin rollerinde yaptığı değişimle toplumun değerler sistemine darbe⁶²⁰ olarak değerlendirilir.

Ayrıca internet de etkisini giderek artırıyor. Sekam’ın yaptığı çalışmada (2011) aile yapısındaki ve işlevindeki değişimlerde internetin önemli bir faktör olduğu tespit edilir. Aile içi ilişkileri doğrudan etkileyen internet, aile ve eşlerin ihmal edilmesinden sanal ihanet ya da eşlerin aldatılmışlık psikolojisine girmelerine, çocukların sanal âlemde başıboş savrulmalarından bireylerin gerçek ilişkilerde bocalamaları gibi çok yönlü etkileriyle öne çıkar. İnternet kullanma sıklığının nikâhsız yaşayan komşuya, evlilik öncesi cinsel beraberliğe, evlilik dışı çocuk edinmeye, sanal evliliğe, kız veya erkek çocuğun evliliğine kimin karar vereceğine ilişkin tutumlarda belirleyici faktör olduğu tespitler arasındadır. Medya, basın ahlâkî çerçevesinde kontrol edilebilir, fakat internetin kontrol edilebilmesi çok daha zordur. İnternette istendiği yere kadar gidebilme imkânının var olması, tedbir alınmadığı takdirde toplumun her kesimini olumsuz etkileyebilecek gelişmelere sebebiyet vereceği de son derece açıktır.⁶²¹

Günümüzde boşanma oranlarının endişe verici ve ürkütücü düzeylerdeki seyri, batıdaki aile kurumunu hatırlatmaya başlamıştır. Postmodern dönemin başat boşanma nedeni, facebook, twitter, MSN gibi sanal sohbet ortamlarıyla cep telefonlarıdır. Kayseri Aile Mahkemesi Hakimi A.Akın, gelenen noktayı “Yatak odalarındaki en mahrem konularını sanal ortamlarda anlatıyorlar, her gün boşanma sayısı artıyor.” diye ifade ediyor. “İnternet ortamındaki aldatmalardan dolayı boşanmaların çok olduğunu” söyleyen Akın, boşanma davalarının daha ziyade aldatma ve şiddet nedenlerinden açıldığını, önceleri erkeklerin çok aldatırken şimdilerde bayanların daha çok aldattığını ve daha da önemlisi çok saçma nedenlerle, tuttukları takımlar farklı diye bile boşanmak isteyenlerin bulunduğu dikkat çekerek toplumdaki aile yapısını internet ve cep telefonlarının bozduğunu belirtir.⁶²² Son yıllarda boşanmalardaki yükseliş ve açılan davaların daha ziyade kadınlar tarafından açılışı⁶²³ dikkat çekicidir. Aynı zamanda kendisiyle görüştüğümüz bir bayan avukat boşanma davalarında % 60-70 oranında kadınların sadakatsizliği üzerinden açılışına dikkat çekmesi düşündürücüdür.

Boşanma oranlarının yüksekliği modern toplumların başat niteliğidir. Toplumda parçalanmış ailelerin artan yoğunluğunda bu oranlar geleneksel aileyi güçlü kılan, ekonomik, dinî ve eğitsel

617 Küçükcan, *Toplumun Kültür Politikaları ve Medyanın Kültürel Süreçlere Etki Algısı Araştırması*: 112-115,118.

618 Türkiye’de Aile(Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi), (Sekam,2011): 3-4,28.

619 Vehbi Vakkasoğlu, *Ailede Sevgi İletişimi*, (İstanbul : Nesil Yay., 2008): 141- 142.

620 Tellier, “Göç, Kültürel Farklılık ve Kentleşme Sürecinde Bolvadin İlçesi Ağılönü Örneği ve Din”,47.

621 Türkiye’de Aile(Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi): 3-4,28.

622 Facebook Yuva Yıkıyor, *Yeni Şafak* (15.08.2010).

623 Akif Poroy, *Türkiye’de Cinsellik*, (İstanbul: Alfa Yay., 2005), 41.

bağların zayıflaması ve değerlerin yitimi, ortak mülkiyetin (toprak vb. gibi) büyük çapta ortadan kalkmasıyla bağlantılıdır. Diğer taraftan geleneksel yapıdan modern toplum yapısına geçişte ailenin çok yönlü fonksiyonlarını başka kurumlara devretmesi, işlevsel kaybın çok boyutluluğunda kırılğan yapıya dönüşen niteliğinde görünür. Sanayileşmenin yol açtığı toprağa bağlı büyük ailenin kaybolan değerlerinin yerine ikame edilecek olan meçhuldür. Ailenin varlığını devam ettirebilmesi, mahremiyetini muhafaza ederken değişim ve yeniliği de kendinde barındırabilmesiyedir.⁶²⁴

Boşanmanın günümüzde artan oranı, bilhassa hukukta yaşanan değişimle ilgilidir. Ayrıca boşanmayı zorlaştıran uygulamanın terk edilmesi, bu noktada belirleyicidir.⁶²⁵ Kamu Başdenetçisi Malkoç, “Eşler tartıştığında kadın karakola telefon açıp şikayette bulunduğu koca evden uzaklaştırma alıyor...Biz eşleri barıştırmak yerine ayrılışın diye kanun çıkarmışız.” diyerek çıkarılan kanunun aileyi olumsuz etkilediğini itiraf ediyor.⁶²⁶ Ortada sağlıklı bir evliliğin bulunduğu hallerde mahkeme, boşanma kararı vermese de çeşitli sebeplerle, eşlerden birinin veya ikisinin isteği ya da ortak kararıyla, boşanma için sanki yeterli sebepler ortaya çıkmış gibi gösterilerek mahkeme yanıltılarak boşanma kararı alınabiliyor. Boşanmış medenî halden yararlanmaya çalışılıyor.⁶²⁷ Günümüzde gelir artışıyla yaşanan tüketimdeki artış, daha çok tüketmek ve daha lüks bir yaşantı sürme hususunda toplumu rekabete sürüklemiştir. Kitle iletişim araçları tükettikçe mutlu olunacağı düşüncesini yüklemek suretiyle insanı ve toplumu üretimden kanaatkârlıktan, paylaşmaktan hızla uzaklaştırıyor. İnsanlar, mutluluğu tüketim odaklı dünyalarında arıyor. Tüketmekle aranan mutluluk bulunamadığından aile içi anlaşmazlıklar ve dağılmalar ortaya çıkıyor. Nikâhsız birlikteliklere, aldatmalara toplumun kanıksamasına yol açacak yoğunlukta televizyonlarda yer veriliyor. Bu durum aile yapısını, değerleri etkiliyor. İş hayatına katılan kadının aile yaşantısında destek görmemesi, geleneksel rolünü devam ettirme beklentisi boşanma fikrine sıcak baktırıyor. Evlilikte yaşanan problemlerin çözülmesinde rol oynayacak bir aile büyüğünün modern aile yapısında bulunmayışı, boşanmaları artırıyor.⁶²⁸

Boşanmanın yaşanan hızlı seyri, bu yıl evlenen her iki çiftten birinin on yıl içinde boşanacağını, her on bir yetiştikten birinin boşanma yaşayacağı, on sekiz altındakilerinin en az yarısının ebeveynlerinin boşanacağı, her yıl bir milyondan fazla çocuğun boşanmadan etkilendiği, boşanan kadınların ikinci evliliklerini yapsalar da bunların öncekinden daha büyük risk taşıdığı, her altı çocuktan birinin üvey evlat olduğu ve üç yaşının altındaki çocukların % 29’unun her iki ebeveynle birlikte yaşadıkları tespit edilmiştir.⁶²⁹ Artık kişisel hayat, “Yeni istekler ve endişeler yaratan açık bir proje haline gelmiştir.⁶³⁰ Evlenmeden birlikte olma olasılığı, evlilik karşısında bir alternatif birlikteliktir ve artması da boşanmaları arttırmaktadır. Bilhassa erkekler için sürekli nafaka zorunluluğu nikahsız birliktelikleri tetikleyicidir. “Çiftlerin evlenme niyeti olmasa da birlikte yaşamaları

624 Tatar, “Yerleşiklik(Yuva) ve Sürgün Diyalektiği(Modern Toplumlarda Ailenin Yapısına İlişkin Bir Tahlil”): 55-6.

625 Avrupalı liderlerin baskısı sonucu zina ceza kanunlarından çıkarılır. Poroy, *Türkiye’de Cinsellik*, 68.

626 “Bizler Eşler Ayrılışın Diye Kanun Çıkarmışız”, 16.1.2019, <https://karizmahaber.com>.

627 Battal, *Boşanma Sebepleri, Bilimsel Araştırma Projesi Uygulama Sonuçları*: 22-4.

628 Vehbi Ünal, “Geleneksel Geniş Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Boşanma Sorunu ve Din,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (588-601), S.26, c.6, (2013), 595.

629 Davut İbrahimioğlu: *Evlilikte Doğru Seçim ve Ailede Mutluluk*, (İstanbul: Hayat Yay., 2004),38.

630 Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü Modern Toplumlarda Cinsellik. Aşk ve Erotizm*, 14.

kabul edilmeli” diyenler 2016’da % 25, 2017’de % 28’e yükselir.⁶³¹ Bireyciliğin ön plana çıkması, günümüzde boşanma olaylarının artmasına yol açan önemli etkenlerden birisini oluşturur. Fakat boşanmaların artışı asıl neden evlilik ve boşanmaya dair değer ve tutumların değişmesidir. Çarkoğlu’nun yaptığı araştırmada (2006) boşanmanın İslâm hukukuna göre düzenlenmesi % 78.5 oranında⁶³² Öztoprak’ın yaptığı araştırmada (2011) % 83.6 oranında reddedilir. Dindarlık düzeyinin artışı onaylamayı arttırsa da bu oran en yüksek dindarlık grubunda dahi % 25.9 düzeyindedir. Yani sadece dördte biri onay verir. Kendisini laik addeden % 8.4 oranında kesim İslâm hukukuna göre uygulamayı onaylar. Kabul edenlerin tutumu, boşanma oranlarının artması ve boşanmakta güçlük yaşayanların tepkiselliğiyle ifade edilir. Boşanmanın İslâm hukukuna göre düzenlenmesini istemeyenler, eğitim düzeyi arttıkça artar. Kabul edenler, gelir düzeyi itibarıyla alt ve orta grup arasında yer alan kişilerdir ki % 27.5 oranındadır. Onaylamayanlarda en yüksek oran orta grupta üst grup arasında yer alan kişilerdir(% 92).⁶³³ Toplumda, Şeriat’ın ne anlama geldiği konusunda gerçek bir bilgi sahibi olduğu şüphelidir. Çünkü hem yüksek derece iman eden bir milletin aynı zamanda inandığı dine karşıt olması düşünülemez. Halk arasında dine yönelik derin hissiyat bulursa da değişen toplumsal hayatla dinin içerdiği bazı ayrıntıların evlilik aktinde eşler arasında eşitsizlikten kaynaklanan zorluklar çıkarması nedeniyle toplum için tehlike arz ettiğine yer verilir.⁶³⁴ İşte tam bu noktada koşulların mı yoksa dinin mi referans alınacağı, sorunu çözümsüz bırakır.

“Dünya Değerler Araştırması”na göre (1996,2007) “Bir çocuğun mutlu bir şekilde büyüebilmesi için hem anneli hem babalı bir eve ihtiyacı”nın olduğu % 96.4 ve % 96.2 oranında kabul edilir.⁶³⁵ “Boşanma sonrası çocukların anneleriyle kalması”, 2016, 2017 ve 2018 yılları dikkate alındığında erkekler sırasıyla %41,%44,%40, bayanlar %59,%65;%59 oranında onay verir.⁶³⁶ Parçalı aile ya da tek ebeveyn ailesine karşı çıkılır ve tek ebeveyn olarak kadının uygun olduğu fikri % 8.4 oranında kabul edilir ancak boşanma oranları sürekli artış gösterir. Diğer dünya ülkelerinde durum kabullenilmeye (30.1)doğru seyrediyor. Kapitalist uygarlıkta aile, giderek yıkılma sürecine girer. Yerini barbarca anlamsızlık, benzerlik ve can sıkıntısı üreten kültür endüstrisine bırakacağı⁶³⁷ düşünülür. Endüstri toplumuyla aileye ait özel hayat alanının yerini yönetilen boş zaman alır ve toplumsallaşma ajanı medya, ailenin işlevlerini ele geçirir, toplumu yönlendiren büyük bir güç haline gelir. Ailesinden uzaklaştırılarak kültür endüstrisine yöneltilen birey, bu süreçte medyanın uyguladığı baskıyla kapitalizme eleştirel tutumundan uzaklaştırılır ve sahte mutluluklarla avutulur, aile sarsıntıları geçirirken sistem de varlığını idame ettirmektedir.⁶³⁸ Aile içinde sabrın kalmadığı, eşlerin birbirine tahammülünün en alt düzeye indiği ve evlerin otelleşmeye başladığı kimsenin gözünden kaçmıyor.

631 “Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Algısı Araştırması”, (2018),39.

632 Çarkoğlu, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, 72.

633 Öztoprak ve Ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı –Antalya Örneği*: 225-230.

634 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, 278.

635 Bkz *Dünya Değerler Araştırması* (2007),28. <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

636 *Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Algısı Araştırması*, (2018), 28.

637 Alan Swingewood, *Kitle Kültürü Efsanesi*,çev. Kansu, (İstanbul: Bilim ve Sanat:1996), 32.

638 Sezgin Kızılcıkelik, *Frankfurt Okulu- Eleştirel Teori*. (Ankara:Anı Yay.,1990.):223-230;Meral Özbek, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, 6,bsk. (İstanbul: İletişim Yay.2003), 65.

Büyük aile hızla çözülüyor, akrabalık bağları zayıflıyor. Toplum, kimlik krizi yaşıyor. Eğitim ve gelir düzeyi arttıkça toplumsal değerlere yabancılaşma ve duyarsızlaşma artıyor.⁶³⁹

Batıda boşanmayla ilgili yapılan araştırmalarda dindarlık düzeyi arttıkça, boşanma eğiliminin düştüğü, ibadetlerini düzenli yerine getirenlerin boşanmadan kaçındıkları, dinî bağlılıkları zayıf olan evli çiftlerin boşanma riski altında oldukları tespit edilir. Din boşanmayı engelleyen en önemli faktördür. Dinî davranışlar arttıkça boşanma oranları azalır. Boşanma, dinî faaliyetleri azaltır, evlilik ve çocuk yetiştirme dine yönelimi artırır.⁶⁴⁰

Çocukluk yıllarında edinilen dinî eğilim, hayatın gelişen süreçlerinde derin etkisiyle belirleyicidir. Ailenin psiko-sosyal ve pedagojik bakımdan çocuk üzerinde belirleyiciliği, dinî duygu ve düşüncenin gelişmesinde ailenin vereceği dinî eğitimin başat niteliğini vurgular. Dinî eğitimde aile yuvasının ve bilhassa annenin rolü, dinî bilgiyi çocuğa aktarmaktan ziyade çocuğun zihnî ve rûhî yetilerini işleterek dinî öğretiyi anlama ve dinî bir kavrayış kazanma hususunda hazırlamadır.⁶⁴¹ Aile bireylerinin bilhassa anne ve babanın model olarak ilk örneklikleri bu hususta önemlidir. Ebeveyn ve dinî anlatılarla aktarılan model kişilikler, değerlerin kişilikler bağlamında somutlaşan rehberliğinde son derece belirleyicidir. Zira çocuklar içinde yer aldığı ortamın değer, tutum ve davranışlarını kendiliğinden içselleştirir.⁶⁴² Dine inanıp inanmamada ailenin rolü önemlidir veriler de bunu doğrular. Dinî ibadetlerin yerine getirilmesinde büyük ölçüde etkili ailedir.⁶⁴³ Çocuğun aileyle bağının gücü, çocuğa sosyalleşme adına öğretilenlerin benimsenmesi ve uygulanması birbirleriyle orantılıdır. “Aile ve sosyal çevre üzerinden oluşturulan bilgi evreni, giderek çocuğun kişiliği, sosyal ilişkileri, tercihleri, değerleri, davranışları, kabul ve retlerinin temel kodlarını oluşturur.” Aile, sosyalleşme işleviyle bu toplumda dinî bilgilerin öğrenildiği en önemli birimdir. Ancak aileler, çocuklarının doğru dinî bilgiyi öncelikle ve özellikle eğitim ve öğretim kurumu okullardan öğrenmesi gerektiğini düşünüyor,⁶⁴⁴ okulun görevi olduğunu kabul ediyor. Kendilerini bu konuda yeterli görmüyorlar. Halbuki ailede “Bilgiden ziyade kök hafıza, aidiyet ve mensûbiyet, kimlik ve şekillendirici çabalar” etkindir. Okul, bu yapılanmayı yeniden biçimlendirir. Bugün toplum, okul sisteminin kısmen sekülerleştirici din sunumuna tâbi durumdadır.⁶⁴⁵ Leger, ailenin dinî mirası aktarma işlevindeki yaşanan değişimin altını çizer. Artık kişiyi erken yaşta miras aldığı ve sırayla gelecek nesile geçirme rolünü içeren sembolik mülklerin mirasına bağlamak için kullanılan dinî aktarımın aile yapıları zayıflar. Çağdaş dinî ortamın özelliklerinden biri, dinî kimliklerin artık miras alınmadığı veya hiç olmadığı kadar az ya da çok az olduğudur. Bu aktarımın parçalanması, sekülerleşme sürecine giren bir dizi olayın sonucudur. Sosyal ve ekonomik değişimin hızı, coğrafi ve iş hareketliliği, kültürel dönüşümler, kalıtsal dinî kimliklerin oluştuğu makûlluk yapılarını çözmüştür. Dinin bireysel hayatla sınırlandığı, farklı inanç ve dünya

639 Burhanettin Can, “Ey İman Edenler İslâm’a Girin”, *Umran Dergisi*, S.214(Ağustos 2011).

640 Nathaniel M. Lambert -David C. Dollahite, “How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve, and Overcome Marital Conflict”,(439-449), *Family Relations*,Vol.55, İssue,4, (October 2006) : 440,447-8

641 Mualla Selçuk, *Çocuğun Din Eğitiminde Dinî Motifler*, (Ankara: TDV Yay., 1990),173.

642 Jerome Kagan, “Culture, Values, and the Family”, *Developing Cultures, Essays on Cultural Change* (Ed.) Lawrence E. Harrison and Jerome Kagan. (New York: Routledge :2006): 3-4.

643 Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi*, 139.

644 “Dini Eğitim Okulda Verilmeli” Kentli İşçi Yüzde 50.88; Köylü İşçi Yüzde 50.87 Yazıcı, *Karabük’te İşçi Ailesi*, 173.

645 Necdet Subaşı, Tem.Ağus. 2014’te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

görüşlerinin karşılaştığı normatif sistemlerden kaynaklanan rekabet, aile içinde iletilen diğ referansların belirleyici gücünü büyük ölçüde zayıflatmıştır. Ailenin birey üzerindeki etkisi, dinî meselelerde bireysel seçimi ön plana çıkaran modern dinî bireyciliğin tepkisine uğramaktadır. Toplumda her insanın, her bireyin kendisi için tanımladığı inanç çizgisini kendi seçmesi gerekliliği ebeveynlerin müdahalesinin, meşrûluğunu bütünüyle ortadan kaldırmasa da ikincil rolle sınırlamaktadır.⁶⁴⁶ Gelenekselle modern değerler arasında kalan ve kendi kimliğini gerçekleştirmeye çabalayan gençler üzerinde ailenin etkisi (%48), medya ve popüler kültüre oranla (%62,1) daha düşük düzeydedir. Kitle iletişim araçlarından özellikle televizyon ve internet, gençler üzerinde etkilidir.⁶⁴⁷

Taplamacıoğlu'na göre, gençlerin dine ilgisizliklerinin temelinde, ailelerinin çocuklarına din eğitimi vermedeki yetersizliği ya da ilgisizlikleri yer alır. Ebeveynle çocukları arasındaki farklılığa bakıldığında dindarlığın aile hayatında hâlâ etkin rol oynasa da yeni neslin farklılığı da açıkça gözlenir. Örneğin yapılan çalışmalarda kuşaklar arası farklar şöyle belirlenir:

Ailenin Dindarlığı					Kendi Dindarlığı			
Dindarlık	Çok %	Orta %	az%	İlgisiz%	Çok %	Orta %	az%	İlgisiz%
Köktaş 1993	20.9	65.3	12.2	0.9	14.3	58.8	21.8	4.4
Arslantürk1998	4	73	18	1		52	22	8
Çelik 2002	20.4	62.8	13.1	3.7	15.5	70.2	8.6	5.7
Polat 2002	11.6	65.6	20.9	1.9		66.8		33.3
Yıldırım 2004	34.2	60.6		0.8	10.8	77.2		0.8
Coşkun 2005	4.6	84.1	9.4	0.5	4.6	82.3	11.3	0.9
KAP 2007	21.3	63.4		3.1	17	62.8		4.7
Arı 2008	34			3	26.4			5
Özüdoğru2009	31.3	66.5	1.9	0.2	31.8	65.8	2.2	0.2
Bener 2011	22.8	56.		21.1	18.1	58.8		23.2
Ferşadoğlu 2013	16,7	64,2	16,7		2,9	53,8	43,3	

Tablo 5 Dindarlık Karşılaştırması⁶⁴⁸

Sanayileşme, kentleşme ve teknoloji, diğ er kurumlar üzerinde olduğu gibi aile kurumunu da etkiler. Ailenin yapı, fonksiyon ve rollerindeki değışim, boşanma oranındaki artış gibi sosyal etkilerinde görünür, Boşanma, flört ilişkiyle kurulan evliliklerde daha yoğundur. Yükseköğrenim görmüş bireylerde daha fazladır.⁶⁴⁹ Aile Şurası (1990) Sosyo-Kültürel Değışme ve Gelişme komisyonunun raporunda⁶⁵⁰, Türk ailesinin, yaşanan yoğun değışime nedeniyle bir kurum olarak çözölme tehlikesiyle karşı karşıya olmadığı belirtilse de 2000 yılından itibaren başlayan boşanma oranlarındaki yükselme süreklilik kazanır. Değışen her sosyal yapının bir takım problemleri de

646 Hervieu-Leger, "In Search of Certainties:The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity":62-3

647 Sekam , *Türkiye'de Aile*,276; Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 121-2.

648 Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*,154; Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü*: 77,84; Coşkun, *Sosyal Değışme ve Dini Normlar*:160-1; Fazlı Polat, "Sosyal Değışim ve Din İlişkisi-Erzurum Örneğı", (Erzurum: 2002), 78; Yıldırım, "Trabzonda Dini Hayat",139; *Türk Gençliğinin Siyasal Tutumları Araştırma Raporu*, (Arı Hareketi, 25.9.2008), 17; Bener, "Dindarlık-Eş Seçimi":63-4; Halide Nur Özüdoğru, "Kırsal Yaşamda Kadın ve Din (Konya Örneğı)", M.Ü., *Din Sosyolojisi*, (İstanbul:2009),164; Saliha Ferşadoğlu, "15-18 Yaş Lise Öğrencisi Kızların Dini Tutum ve Davranışları" (Yalova Örneğı),2013, 45

649 Çiğdem Dürüst, "Bilişsel Çelişki Kuramına Göre Boşanmış Bireylerin Değerlendirilmesi", *Turkish International Journal of Special Education and Guidance & Counseling*, Vol. 6, No. 2,(2017),11, ANAR, Kuran'ın Anlamı İle Buluşmak Araştırması (2007): 25,30.

650 I. Aile Şurası 17-20 Aralık 1990,10 <https://ailetoplum.aile.gov.tr/uploads/pages/aile-suralari/aile1>

beraberinde getireceği, vaktiyle basit gibi görünen problemlerin zamanla büyüyerek çözülmeye neden olabilecek daha büyük problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayacağı gözardı edilemez Ailenin sağlıklı ve huzurlu olması, ailenin sağlam temeller üzerine kurulmasıyla ilişkilidir. Bu nedenle boşanma sadece boşanacak çifti etkileyen bir olgu değil, toplumun geleceğini de etkileyecek sosyal bir olgudur.

19. yüzyılın sonlarında kentteki üst sınıflar arasında batı tipi okul eğitimi ve batı tipi ev içi tarzları ve usulleri benimsenir. Batı'da eğitim görmüş reformcular arasında ideal bir aile söylemi ortaya çıkar. Bu söylem tipik ifadesini, müslüman kadınların statüsü sorununda bulur. Kadınların özgürleşmesi çağrısında bulunanlar, müslüman toplumunun Batı modeli çizgisinde dönüşümünü ve İslâmî tarzdaki erkek tahakkümünün yerine batı tarzının konması savunulur. Kadınların özgürleşmesi kisvesi altında toplumun kültürüne saldırılır. Kadının toplumsal hayattan yalıtılması –bunun simgesi örtü- devamlı eleştirilir. Bir kadın haklarını öğrenip kendi kıymetinin bilincine vardığında evlilik kocanın ve kadının mutluluğunu gerçekleştirmek için bir araç olacaktır. Bu durumda evlilik, iki insanın birbirini tamamen-bedenleriyle ve akıllarıyla- sevme eğilimine dayandırılır. Çekirdek aile, evli çiftin rüyalarını gerçekleştirerek mutluluğa erişeceği esas mekân gösterilir. 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan toplumsal ve kültürel değişiklikler, seküler modernlik için gerekli temel önkoşullardan bazılarını oluşturur. Bu koşulların başında temel toplumsal mekânların yasal tesisi vardır. Bu sayede yönetim, ulus devletin siyasi otoritesi aracılığıyla, pazarda mübadele özgürlüğü ve ailenin manevî otoritesi aracılığıyla sağlama alınır. Bu projenin merkezinde hukukla -bunu devlet cisimleştirir, üretir ve yönetir- ahlâk –ideal olarak ailenin yarattığı ve devam ettirdiği sorumlu insanın kaygısıdır bu-arasındaki ayırım vardır ve kamusal mübadele özgürlüğü ikisini de dolaylımlar. Ailelerin birleşik çıkar grubu olarak daha tarihsel perspektiflerinin aksine, bugün, bireylerin ailelerin içinde sürekli bir üretim ve kaynakların yeniden dağıtımıyla uğraşan aktif ajanlar olduğu kabul ediliyor. Bu açıdan bakıldığında, aile bu süreçlerde farklı etkinliklere ve ilgi alanlarına sahip insanların sıklıkla birbirleriyle çatışmaya başladığı bir konumdur. Küreselleşme sürecinde, hangi seçimlerin ailede üstün olanlara karşı bireye fayda sağlayacağı konusunda belirsizlik artıyor ve kimin çıkarlarının hâkim olacağı belirlenmesi giderek daha zorlaşıyor.⁶⁵¹

Aile kurumu, modern hayat tarzının yaygınlaşmasıyla zayıflar. Modern hayatın insanı bireyci, benmerkezci düşünmeye itmesi, boşanmayı kolaylaştırır. Kendine yeten, başkasının yardımına gereksinim duymayan yapının kaynağı modernitedir. Modern hayat tarzı, kişiyi bireycil davranmada vurdumduymaz hale getirir, bir başka kişinin düşüncelerine tahammül etmeyi, bir arada yaşamayı, paylaşmayı, sorumluluk almayı sorunsallaştırır. Boşanma, kültürel ve teknolojik değişmelerin aileye yansımından ibarettir. Kadın haklarının gelişmesi, eğitim düzeyinin yükselmesi, toplumsal hayata katılım evlilikte uyumu artırmaz. Ailenin hayat düzeyi yükselse de aileye rol çatışması girer. Kentlerde boşanma hızla artar. Boşanmaların artması, evlenme çağına gelen gençler için de oluşturduğu kötü örneklikte evliliğe bakışı olumsuz etkiler. Toplum hayatında hızlanma, çok yer değiştirme, çok insan tanıma olanakları, rastgele evlilikleri ve değişik din ırk ve toplumsal sınıflar

651 Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*:273-7. Trask, *Globalization and Families*,23

arası evlilikleri artırır. Duygusal temele dayalı romantik sevgiden başka ortak yanları olmayan bu tür evliliklerin ömrü kısa olsa da cezbedicidir.⁶⁵² Özellikle aile, akraba ve genellikle yakın çevrenin onayı olmadan başlatılan evlilikler, evliliğin başarı olasılığını azaltır ve boşanmalara neden olur.

9. Aile İçi Roller

Modern aile, genişlemeye imkân vermemesi ve merkezden yoksun(de-centered) aile yapılanmalarını içinde barındırmasıyla farklılaşır.⁶⁵³ Aile, temel işlevi toplumun yapı taşı olmaktan karşılıklı bireysel ihtiyaçların giderilmesine doğru değişir. Bireyselleşmenin yol açtığı değişim, bireylerin sorumluluklarını artırır, aynı zamanda kadın ve erkeklerin bireyselliklerinin daha fazla tanınmasına yol açar. Bu değişim, sınırları belirlenmiş cinsiyet rollerini bir ölçüde belirsizleştirir. Her ne kadar aile bireylerinin ortak çıkarları söz konusu olsa da zaman içinde bireyler tek tek kendi amaç ve çıkarları için çabalar. Kadın erkek eşitliği giderek daha fazla benimsenir.⁶⁵⁴ Ataerkil yapının yerini eşitliğe bırakmasıyla ifade edilen dönüşüm, aile yapısının kırılğan yapısında tezahür eder. Duman'ın dindar kadınların feminizm hakkındaki tutumları üzerine gerçekleştirdiği araştırmada(1998), erkeklerle eşit siyasal, sosyal ve hukuksal hakları elde etmek için gereken mücadeleyi vereceğini ifade edenler arasında çoğunlukla katılan hiçbir ilkökul ve ortaokul mezunu kadın yer almaz. Lise ve üniversite mezunu kadınların yarıdan fazlası her zaman ya da çoğu zaman katılımı cevabını verir.⁶⁵⁵ Eğitim düzeyinin artışı, cinsiyet farklılığına ilişkin tutumlarda liberalleşme eğilimiyle yansır.⁶⁵⁶ *Dünya Değerler Araştırması*'nda(2012) kadınların kocalarına itaati, %64 oranında onaylanır. Kadınlar %59, erkekler % 69 eğitimsizler %76, üniversiteliler %51, 18-24 yaş arası %56, elli yaş üzeri %71 oranında kabul eder.⁶⁵⁷ 2014 yılında kadınların %50.4'ü kadın ve erkeklerin birbirine eşit olduğunu, % 18.3'ü erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğunu düşünür. Eğitim ve gelir seviyesi yükseldikçe eşitliği destekleme oranı artar.⁶⁵⁸ Özkiraz'ın çalışmasında (2016) "Aile içi bireylerin farklı rolleri vardır, kadın ve erkek eşit değildir", ifadesi % 53.9 oranında kabul edilmez.⁶⁵⁹ Aile içindeki otorite yapısını anlamak için katılımcılara "Aile içinde genellikle kim karar alır?" şeklinde yöneltilen soruya(2016) %54 "Ailede ortak olarak karar alınır" seçeneği işaretlenir. Bu veri, geleneksel ataerkil aile yapısının demokratikleşme doğrultusunda bir değişim geçirmesiyle ifade edilir. Babanın karar vericiliği %27.4 oranında kalır. Bu tip aileler geleneksel değerlerin hâlâ sürdürüldüğü aileler olarak değerlendirilir.⁶⁶⁰

652 İbrahim Kır&Ömer Bülbül, "İslahiye İlçesinde Boşanma Olgusu Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme",K.S.İ.Ü.*Sosyal Bilimler Dergisi*,c.9,S.2, (2012), 102.

653 Tatar, "Yerleşiklik(Yuva) ve Sürgün Diyalektiği(Modern Toplumlarda Ailenin Yapısına İlişkin Bir Tahlil)", 51.

654 Yazıcı, *Karabük'te İşçi Ailesi*, 133.

655 Yıldız Duman, "Kadınlarımızın Feminizm Hakkındaki Tutumları", S.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Sakarya:1998), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 91.

656 İhsan Çapcıoğlu, "Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu (Kastamonu Örneği)", A.Ü., Felsefe ve Din Bilimleri,(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Ankara:2003), 117.

657 Yılmaz Esmer, Turkey Values Study 2012, Türkiye Değerler Atlası,2012, 34

658 *Türkiye'de Kadınların Sosyo-Ekonomik Durumu Araştırması*,(Mart 2014), 19.

659 Özkiraz vd., "Gaziosmanpaşa Üniversitesi Öğrencilerinin Aile Kurumuna Bakışı": 259-60.

660 Canatan, "Marmara Örneği": 478-9,493.

Sanayileşme, kentleşme ve teknolojik yapılanma, toplumsal yapıyı etkiler. Cinsiyet rollerindeki dönüşümleri hızlandırır. Farklılaşan roller, aile kurumunu derinden etkiler. Ailenin yapı ve fonksiyonlarında meydana gelen değişim, eşlerin rollerini dönüştürür. Aile bireyleri arasındaki ilişkiler değişir, zayıflar, yardımlaşma ve dayanışmanın çok önemli olduğu aile tipi, yerini bireysel çıkarların daha üstün tutulduğu aile tipine bırakır. Aile, üretim birimi olmaktan çıkar, tüketim birimi olma yolunda hızla ilerler. Toplumdaki ve ailedeki sosyal yardımlaşma ve dayanışma giderek azaldığında, ihtiyacı karşılamak üzere sanayi tipi toplumda geliştirilen başka kurumlar ailenin görevlerini üstlenir. Geleneksel geniş ailede, ailenin denetim ve kontrolünden sorumlu erkek, modern ailede, bu rolünü neredeyse bütünüyle yitirir. 1988 *Aile Yapısı Araştırması*'na göre erkeğin aile içindeki rolü, ailenin geçimini(% 94.56) ve ailenin güven ve korunma ihtiyacını(% 48.5) temin etmedir. Aile içinde erkeğin göreviyle ilgili düşüncelerde eğitim seviyesinin yükselmesine göre farklılıklar oluşur. Eğitim seviyesi yükseldikçe, aileyi geçindirme görevi erkeklere bırakılmak istenmez, erkeğin ekonomik görevlerinin azalması, yerini sosyal görevlerinin yükselmesine bırakır.⁶⁶¹ Kirman'ın araştırmasında (2005) "Ailenin geçimini sağlamak erkeğin görevidir, kadının dışarıda çalışması gerekmez" ifadesine kesin katılım % 13.2, reddedenler % 62.6'dır. Erkekler % 18.8, bayanlar % 1.8 oranında kesin katılım gösterir. Katılmayanlar erkeklerde %50, kadınlarda %88.6'dır. Ailede kararların alınmasında erkeğin etkin olmasına kesin katılım %17.5, kısmen kabul edenler % 27, kabul etmeyenler % 48.6'dır. Erkekler %21.8, bayanlar %8.8 oranında tam katılım gösterir. Ailede erkeğin etkin olmasının erkekler tarafından daha fazla kabul edilmesi ailede söz sahibi olmak istemelerine rağmen geçim koşullarının ağırlığının yükünü tek başına taşıyamamalarıyla değerlendirilir.⁶⁶² *Aile Değerler Araştırması*'nda (2010) ailenin geçiminden % 61 erkek sorumlu bulunur(% 23.4 erkek sorumlu tutulmaz). Evde son sözün erkeğe ait olması %54 oranında kabul edilir, % 29 oranında reddedilir.⁶⁶³ Aile reisinin erkek olması 1996'da % 73, 2009'da %71, 2011'de % 74 oranında kabul edilir. Erkeğin aile reisi olmasını 18-24 yaş arası % 67, 25-34 yaş arası % 75, 35-49 yaş arası % 79, 50 ve üzeri % 80 oranında onaylar. İlkokul mezunu % 81, orta-lise % 73, üniversite % 63 oranında kabul eder. Kentte %72, kırdada % 84 oranında onaylanır.⁶⁶⁴ Ailenin reissiz bırakılması, bir toplumsal mühendisliktir: "Hukuktaki son düzenlemelerle aile reissiz hale getirilmiştir. Bu durum toplum mühendisliğinin bir gereği ve beklentisi olarak algılanmalıdır."⁶⁶⁵ Dünya Değerler Araştırmasına göre (2007) "Ev kadını olmanın bir görev olması", dünya genelinde %35.3, ülkemizde %21.5 reddedilir.⁶⁶⁶ 70'li ve 80'li yıllarda ihtiyaç olduğunda kadının çalışabileceği, çalışma ortamlarının farklı olması gerekliliği süreç içerisinde büyük ölçüde değişir. 2010 *Aile Değerleri Araştırması*'nda kadının iş yerinde erkeklerle aynı ortamda çalışması % 77.1 oranında onaylanır, % 9.2 reddedilir, kararsızlar % 13.6 oranındadır. Tam katılım

661 *Türk Aile Yapısı Araştırması* (1988): 138-139 .

662 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*: 230-238

663 *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması* (ASAGEM) (2010): 102, 116,118.

664 *Dünya Değerler Araştırması*, <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>. *Türkiye Değerler Atlası* (2012).

665 Türkiye'de Aile(Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi), 37.

666 Bkz *Dünya Değerler Araştırması* (2007) . <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

eğitimsizlerde %24, ortaokul %30.2, lise %30.4 ve üniversitelilerde % 38'dir. Kentte % 29.7, kırdada %25.5, SED düzeyi düşük olanlarda % 23.6, orta kesimde %32.4, yüksek seviyede % 41.9'dur.⁶⁶⁷ Kadınların ailede erkekler gibi çalışmasını bayanlar % 70.1, erkekler % 29.1 oranında onaylar.⁶⁶⁸ Akşit'in çalışmasında(2012) "Kadının yeri evidir", ifadesi % 38.2, kadının ev dışında çalışmaması % 44.7, iş yokluğunda önceliğin erkeğe ait olması % 30.3 oranında reddedilir.⁶⁶⁹ Öğrenim durumu yükseldikçe kadın erkek ilişkilerine yönelik geleneksel değer yargılarından uzak tutum ve davranışlar artar. Uysal'a göre böyle bir sonucun ortaya çıkmasında alınan eğitimin türüne bağlı olarak değişen zihniyet yapısı ve dolayısıyla farklılaşan algılama ve değerlendirme biçimleri etkili olur.⁶⁷⁰ Giderek kadının sosyal statüsü, anne-eş rolleri yerine öğrenim düzeyi, iş ve meslek rollerine bırakır. Bu durum kadının sosyal sisteme kocasının değil, kendi statüsüyle bağlanması ve aile içindeki statüsünün yükselişiyle değerlendirilir. Kadının değişen statüsü, çocuktan beklentileri farklılaştırır, doğurganlığı etkiler. Kadının artık aile içindeki yerini sağlamlaştırmak için fazla doğum yapması gerekmediğiyle açıklanır. Kadının sosyal sistemde yeni roller üstlenmesi, çocuğa ayrılan zamanı kısıtlar ve az çocuk yapmayı zorunlu kılar.⁶⁷¹ Annenin dışarıda çalışmasından çocuklarının zarar göreceği düşüncesine kesin katılım (2012) %18, katılım %47.9, katılmama %31.1'dir.⁶⁷² Ekonomik ihtiyaçları olmasa da kadınların çalışması gerektiği(2016) %59.9 oranında kabul görür. Kararsızlar %19.6, katılmayanlar %20.5'tir. Kadın katılımcılar (erkekler %42,3; kadınlar %76.1),yüksek öğrenimliler(ilköğretim %46.8 lisansüstü %58.7), daha çok kentte yaşamış olanlar (kent %61.6. köy,kasaba %49), boşanmış ve bekarlar(boşanmış %75, bekar %62, evliler %46.7) ekonomik ihtiyacı olmasa da kadının çalışmasını daha yüksek oranda gerekli görür. İşsizlik sorunu olduğunda istihdam açısından erkeklere öncelik verilmesi %44 oranında onaylanırken %37.3 oranında işsizlik durumunda erkekler lehine pozitif ayrımcılık yapmak olarak algılanıp reddedilir. Kararsızlar da %17.8 oranındadır. Erkeğe istihdam önceliğini en düşük gelir grubu %62.5, en üst grup %44.4 oranında onaylar. Kadınlar %37.7, erkekler %52.5 oranında istihdamda erkeğe öncelik tanır. İlköğretim düzeyinde %36.3 ayrımcılık kabul etme lisansüstünde %49.2, kırdada %32.5 kentte %37.5 oranına yükselir.⁶⁷³ Canatan'ın Marmara Bölgesi örneğinde yaptığı çalışmada (2014) kadının ev dışında çalışmasıyla ilgili tutumlarda politik kimlikler arasında bir benzeşme hakimdir.⁶⁷⁴ Yapılan reformlara rağmen kadınların çalışma hayatında fazla yer almaması, kadının yerini ev, aslî işlevini de ev işi yapma, eşine ve çocuklarına bakma olarak belirleyen toplumun geleneklerin baskısından kurtulamamış olmasına bağlanır. Kadının çalışmasına yönelik tutumlarla dinî yönelim arasında ilişkinin yüksek olmadığı, toplumda kadının çalışmasıyla

667 *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması* (ASAGEM) (2010),96.

668 Özkırız vd., "Gaziosmanpaşa Üniversitesi Öğrencilerinin Aile Kurumuna Bakışı": 259-60.

669 Bahattin Akşit ve diğerleri, *Türkiye'de Dindarlık*, 512.

670 Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, (İstanbul:Dem Yay., 2006),147.

671 Metin Erol, "Geniş Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Aile içi İlişkilerde Meydana Gelen Nitelik Değişmelerinin Aile Üyeleri Üzerindeki Etkileri (Sivas Merkez İlçe Örneği)",H.Ü., Sosyoloji, (Ankara:1992), 211.

672 *Dünya Değerler Araştırması*,2012, 19. <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

673 Sekam, *Türkiye Gençlik Raporu*: 205-210.

674 Canatan, "Marmara Örneği": 478-9,493.

ilgili tutumlar dinî inançlardan etkilense de kadının çalışmasına karşı tutumların tümünün dinden kaynaklandığı söylenemez. Kadının çalışması üzerinde dinî yönelimden ziyade geleneksel cinsiyet rollerinin etkili olduğu tespit edilir.⁶⁷⁵ Kadının çalışma hayatında yer alması, gelişen endüstrileşme ve kentleşmeye bağlı erkeğin evin geçimini temin etmede tek başına yeterli olmamasının neden olduğu ekonomik zorunlulukla başlar. “20 sene evveline kadar kadınların çalışmasını ayıplardık ama şimdi mecburiyet var. Şimdi tek maaş yetmiyor, sevse de sevmese de çalışıyorlar.”⁶⁷⁶ Kadının iş gücünün “ucuz emek” ve “yardımcı aile işçisi” şeklinde tanımlanması, geleneğin egemenliğinde toplumun ve kadının kendisini öncelikli olarak eş ve anne rolünde konumlandırılmasına bağlanır. Kadının aile sorumluluğunda eş ve anne rolünde ev kadınlığını tercihi, ücretsiz aile işçiliğiyle değerlendirilir ancak iş hayatında istihdam edilen kadınların sadece % 28 oranında sosyal sigortalar kurumuna kayıtlı olması, iş akdine göre belirlenen haklardan yararlanmadığını gösterir. Çalışan kadınlarla yapılan araştırmada (2004) 38 kadından 27’si maddî zorunluluk nedeniyle çalıştıklarını, zorunluluk olmaması durumunda çalışmaktan vazgeçebileceklerini belirtir. İş ve ev sorumluluklarını yerine getirmede iş ortamında artan sorumluluklarla yaşanan dengesizlik, evlilikle meslek arasında tercihe yol açar. Kadının çalışmasına karşı tutumlarla dinî yönelim arasındaki ilişki incelendiğinde dinî yönelim düzeyiyle kadının çalışmasına karşı olumlu tutum arasında ters yönde ve zayıf bir ilişki, ortaya konur. Eğitim düzeyi yükseldikçe kadının çalışmasına karşı olumlu tutum artar, tersine dinî yönelim düzeyi azalır.⁶⁷⁷ Ersöz’ün⁶⁷⁸1995 yılında kamu kurum ve kuruluşlarında çalışan orta ve üst düzey yönetici kadınlar ve eşleri üzerine yaptığı araştırmada, ev içi sorumluluk paylaşımıyla ilgili katılımcılara yönelttiği “Evde sorumluluk paylaşımı konusunda ne düşünüyorsunuz?” sorusuna, kadınların % 61.8’i ev içi işler ortak yapılmalıdır, cevabını verir. Kadının yapacağı işlerin farklı olduğunu söyleyenler %22 düzeyinde kalır. Kadınların % 14.6’sı kadın yapamayacak durumda olduğunda erkeğin yapmasını uygun görür. Araştırmaya katılan 280 kişi içinde sadece bir kişi ev işlerinin kadına ait olduğu (% 0,4) görüşündedir. Aynı soruya erkeklerin % 39’u her işin ortak yapılması gerektiğini, % 30.4’ü kadının ve erkeğin yapacağı işlerin farklı olduğunu, % 26’sı gerektiğinde erkeğin ev işlerini yapmasının yerinde olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁹ Eşi dışarıda çalışan erkeğin ev işlerini paylaşması gerektiği (2004) % 74.2, oranında onaylanır.⁶⁸⁰

1980’lerde Atalay’ın çalışmasında eğer insanlar iş bulamıyorsa, çalışmak kadınlardan çok erkeklerin hakkı olduğu fikri %23.1 oranında reddedilir. Yaş arttıkça kabul edenler artar. Eşini çalıştıran veya çalıştırmak isteyenlerin (%5.3) gerekçesi geçim şartlarıdır, istemeyenlerin (87.1) dini

675 Leyla Kırkpınar, “Türkiye’de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın”, A.B. Hacimirzaoğlu (der.). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (Tarih Vakfı Yay., İstanbul: 1998): 13-28; Yıldız Kuzgun-Seher A. Sevim, “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki”, (14-27), *A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c: 37, S: 1, (2004): 15,25.

676 Abay ve Demir, “Aile Değerleri Üzerine Bir Karşılaştırma”, 141.

677 Kuzgun ve Sevim, “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki”: 14-27.

678 Aysel Günindi Ersöz, “Cinsiyet Rollerine İlişkin Beklenti, Tutum, Davranışlar ve Eşler Arası Sorumluluk Paylaşımı”, *Kamuda Çalışan Yönetici Kadınlar Örneği*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1999): 85, 108.

679 Değer, “Yüksek Öğrenim Görmüş Dindar Kadınların Modernlik Anlayışı”, 152.

680 Gülten Kazgan, “İstanbul Kenti Gençliği Alan Araştırması”, (der). G. Kazgan, *Gençlik Değerleri Araştırması, İstanbul Gençliği*, (2004), 66.

ve gelenekseldir.⁶⁸¹ Kadının iş hayatında yer almasına karşı çıkma giderek kırılır. 1991’de yapılan saha çalışmasında eşleri çalışmak isterse % 40 oranında karşı çıkacağını kesinlikle çalıştırmayacağını, % 26.32’si olumlu karşılayacağını belirtir.⁶⁸² Çelik’in Konya’da yaptığı araştırmada (2002) kadının çalışmayıp eşi ve çocuklarıyla meşgul olması %28.8 oranında onaylanır.⁶⁸³ 2002’de Polat’ın yaptığı çalışmada kadınların erkekler gibi her işte çalışabileceği % 77 reddedilirken %23 kabul edilir.⁶⁸⁴ 1999 yılında okul türlerinin farklılıklarının dikkate alındığı araştırmada “Kadınlar dışarıda çalışarak eve kazanç sağlamalıdır”, ifadesine imam hatip öğrencileri %55.4 kız öğrencileri %84.8 erkekler %19.3, “Kadının esas yeri evi olmalıdır”, ifadesine %51.9 katılımda kız öğrencilerin katılımı %27.2, erkeklerin %82.6’dır. Bu vb. verilerle genel olarak imam hatip okullarının en tutucu kutupta yer aldığı, ancak İmam hatip liselerindeki kız öğrencilerin normal devlet liseleri ve meslek liselerindeki öğrencilere benzer davranışlar sergiledikleri belirlenir. Dolayısıyla kız ve erkek öğrencilerin kadın sorununa yaklaşımlarında dinî ideoloji ve dinî eğitime ilaveten toplumsal cinsiyetin önemli yeri olduğu vurgulanır.⁶⁸⁵ İslâm’a göre kadının çalışmasının gerekip gerekmediği, ilahiyatçıların bu konuda fetva çıkartabilmelerinin önemsizliğine vurguyla kadının çalışmasının sadece kadının kendini ilgilendirdiğinin altı çizilir. Bu algıda bir bayanın başörtülü olması, hayatının her alanını dine referansla yorumlayacağı anlamına gelmez. Başörtülü çalışma talebi, kendi başına değerlendirilmesi gereken kadının insan haklarına ilişkin bir konudur. “Başörtülüym ve Müslümanım böyle bir talepte bulunuyorum. Ben bu talepte bulunuyorken, sen bana senin dinin böyle gerektirmiyor, diyemezsin.”⁶⁸⁶ 2004 yapılan çalışmada kadınların da çalışıp aile gelirine katkı sağlaması gerektiği % 75.4 oranında onaylanır, % 14.8 oranında reddedilir. İşsizlik olduğunda çalışmanın kadınlardan ziyade erkeklerin hakkı olduğuna katılım %36.3, katılmayanlar % 47.7’dir.⁶⁸⁷ TÜİK’in 2006 *Aile Yapısı Araştırması*’nda erkeklerin %23’ü kadınların %10’u “kadın çalışmamalıdır” görüşünü benimser. Kadınların çalışmasını uygun bulmayanların ilk gerekçesi “Kadının asıl görevinin çocuk bakımı ve ev işleri olması”dır (%62). Bu yargı erkeklerde (% 64.7) kadınlardan (% 60.7) yüksektir. Sırasıyla diğer gerekçeler %14 oranıyla “çalışma ortamlarının kadın için güvenli olmaması”(14),“gelenek göreneklerimizimize aykırı olması” (%13)dir.⁶⁸⁸ Konda’nın 2007’de yaptığı çalışmada kadınların aile bütçesine katkıda bulunmak için çalışmasını onaylamayanlar %10.7’ düzeyinde kalır, %61.7 kabul eder. Çalışıp çalışmayacağına kadının sadece kendisinin karar verebileceği % 40.3 onaylanır, % 26 reddedilir.⁶⁸⁹ 2008’de Oğuzeli’nde yapılan çalışmada kadınların iş hayatına katılmaları % 69.3 kabul edilirken % 25.2

681 Atalay, *Sanayileşme ve Sosyal Değişme*: 138-9.

682 Yazıcı, *Karabük’te İşçi Ailesi*, 132.

683 Çelik, *Şehirleşme ve Din*, 282.

684 Polat, *Sosyal Değişim ve Din İlişkisi-Erzurum Örneği*, 67.

685 Bahattin Akşit, Mustafa Şen, Mustafa Kemal Coşkun, “Modernleşme ve Eğitim: Ankara’daki Orta Öğretim Okullarındaki Öğrenci Profilleri” (57-76), Fulya Atacan, vd.. (der.) *Mübeccel Kıray için Yazılar*, (İstanbul:Bağlam Yay.,2000): 13-4; İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri....Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, (İstanbul: Tesev Yay.2007), 28.

686 Dilek Cindoğlu, *Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık : İş Hayatında Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar*,(İstanbul:Tesev Yay.,2010), 39.

687 Kazgan, “İstanbul Kenti Gençliği Alan Araştırması”, 60.

688 *Aile Yapısı Araştırması* (2006): 139-144.

689 Konda, “Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban”, (2007), 56.

reddedilir.⁶⁹⁰ *Türkiye'nin Aile Yapısı Araştırması* verilerine göre (2011)kadınların ücretli işlerde çalışması, Türkiye genelinde % 80.6 olumlu karşlanır, kentte olumlu karşılama % 82.6, kırd % 75.5'tir. İstanbul'da %86.4, Ankara'da %89.4, İzmir'de %90.5 olumlu karşlanır. Kadınların ücretli işlerde çalışmasına % 83,8'le en büyük destek 18–24 yaş arası katılımcılardan en az destek %77'lik oranla 65 yaş üzeri katılımcılardan gelir. Öğrenim düzeylerine göre konuya en büyük destek % 94,8'lik oranıyla üniversite ve lisansüstü eğitimi almış katılımcılardan, en az destek % 69,5'lik oranla okur-yazar olmayan katılımcılardan gelir. Sosyo-ekonomik statü bakımından en fazla destek üst SES grubundaki katılımcılardan (% 91,6), en az destek alt SES grubundaki katılımcılardan gelir (% 73,5).Erkekler %28.1 oranında, kadınlar %10.6 oranında çalışmaya destek vermez.⁶⁹¹ Giderek daha çok sayıda kadının farklı sektörlerde işgücüne katılması, artan kentleşme, bilginin hızla yayılması, artan eğitim imkânları ve sosyal bilincin gelişmesine bağlanır. Yapılan bir çalışmada kadınları çalışmaya yönelten en önemli faktörler, ekonomik bağımsızlık (%33.8) ve çalışmaktan hoşlanmaktır (%33.8). İşten ayrılmasında etkin faktörler ailesine zaman ayırma (%55.9) ve iş yerindeki kadına yönelik tutumlar (%17.6) olduğu saptanır. Kadınlar çalıştıkları alanlarda cinsiyetlerinden ötürü ayrımcılık yaşadıklarını(%50), mesleki açıdan çalışabilecekleri alanların sınırlı (%32.4), daha ziyade sosyal güvencesiz ya da kayıt dışı alanlarda çalıştırıldıklarını(%10.3), aynı pozisyonda çalışan erkekten daha az maaş aldıklarını (%16.2) çalışma hayatının, bir kadının iyi bir anne ve eş olmasına engel olmadığını (%63.3), eve ekonomik katkı sağladıklarını ev halkından saygı gördüklerini(%86.7) düşünüyorlar.⁶⁹² 1988 yılında boşanmış erkeklerin işgücüne katılımları %81.1'ken 2006'da %68.2'ye, düşer, boşanmış kadınlarda % 41.5'ten %42.1'e çıkmıştır. Kentsel alanlarda erkeklerde evli ve boşanmış olanlarda %7.5'luk düşüşe rağmen kadınlarda %18.3 ve %21.7'lik artış görülür.⁶⁹³

Kadının çalışma hayatına girmesi, evin geçimini sağlamanın sadece erkeğe ait bir sorumluluk olmaktan çıkması gibi yaşanan toplumsal değişmelerle birlikte geleneksel yapı, dönüşüme uğrar, geleneksel cinsiyet rollerinin geçerliliği tartışılır ve bu roller yeniden tanımlanır.⁶⁹⁴ *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması*'nda (1996) ev işinin kadın tarafından yapılması %61.2, birlikte yapılması %37.4 oranında kabul edilir.⁶⁹⁵ 2010 yılı *Aile Değerler Araştırması*'nda "Bir kadının asıl görevi çocuk bakımı ve ev işleridir." görüşü % 50.8 kabul edilir, reddedenler % 31.3'tür. Eğitimsizlerde %26, ortaokul mezunlarında %15.7, lise %14.2, üniversite %10.8, kırd % 25.2, kentte %14.9 oranında reddedilir.⁶⁹⁶ Kadınların eğitim düzeyinin yükselmesi ve toplumsal hayatta daha fazla yer almaları, bakış açılarını değiştirir. Kadınların iyi eş, iyi ev kadını ve iyi anne gibi geleneksel rol

690 Güvendi, "Geleneksel Yapının Kırılma Sürecinde Dindarlık(Oğuzeli Örneği)", 66.

691 *Türkiye'nin Aile Yapısı Araştırması*(2011), 282-3.

692 Halim Tatlı ve Beşir Koç, "Çalışan Kadın Bakış Açısıyla Kadınların İş ve Aile Yaşamında Karşılaştığı Sorunlar Hakkında Bir Uygulama", (145-170),*İktisadiyat*, c.1,S.1, (2017): 146,153-6

693 *Türkiye'de Kadınların İşgücüne Katılımında Belirleyici Etkenler ve Eğilimler*, Türkiye Cumhuriyeti Devlet Planlama Teşkilatı ve Dünya Bankası Refah ve Sosyal Politika Analitik Çalışma Programı, (Ankara:2010), 34.

694 Özge Zeybekoğlu, "Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Türk Toplumunun Erkeklik Algısı", *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*,c.1, S: 3 , (Ocak 2010), 7.

695 Arıkan, *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması*(1996), 47.

696 *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması* (2010), (ASAGEM), 99

beklentileriyle toplumsallaştırılması giderek zayıflar. Başarılı kadın deyince akıllara iyi eş ve iyi anneden ziyade⁶⁹⁷ çalışma hayatında yer alan kadın gelir.

Türk toplumunda aile ilişkilerinin hangi yönde seyrettiğine bakıldığında genel inanç kırsal ve kentsel alanda kötüye gittiği yönündedir. Kentsel bölgelerde yaşayanlar arasında bu kanaat daha yaygındır.

Görüşler	TAYA, 2006 Yerleşim Birimleri			Sekam 2011
	Türkiye	Kır	Kent	Türkiye
İyiye gidiyor	22.9	29.5	19.1	27.2
Kötüye gidiyor	55.5	46.6	60.6	41.5
Değişmiyor	12.2	12.4	12.1	22.3

Tablo 6 Aile İlişkilerinin Seyri⁶⁹⁸

Toplumda aile ilişkilerinin gittiği yön konusunda bu karamsar tablo eğitim seviyesinin yükselmesine bağlı olarak artış gösterir. İstanbul'da %61.8, Ankara'da %66.6 İzmir'de %72.8 oranında kötüye gidiş olduğu düşünülür.⁶⁹⁹ Sekam'ın çalışmasında(2011) ailenin gidişatı değerlendirildiğinde katılımcıların önemli bir kısmı (%41.5) ailenin kötüye gittiğini belirtir, erkekler (%48.1) kadınlara (%36) oranla daha kötümserdir. Bu fark, erkek kadın arasında değer farklılaşmasıyla değil, erkeğin toplumsal hayatın içerisinde daha fazla yer alması ve gidişata daha fazla tanıklık etmesiyle açıklanır. Aile kurumundaki değişimin daha hızlı ve sosyal kontrol mekanizmasının görece zayıf olduğu il merkezlerinde gidişat, daha ziyade olumsuz boyutuyla algılanır.⁷⁰⁰

Cumhuriyetin modernleşme projesinde Türk ailesi, temel bir yapı taşı olarak düşünülür. Aile yapısı, kuruluşundan işleyişine ve sona ermesine, mülkiyet ilişkilerinden miras sorunlarına, kişilerin hak ve sorumluluklarından birbirleriyle olan ilişkilerine, siyasî ve hukukî süreçlerle gerçekleştirilmeye çalışılan bir değişime konu olur. Osmanlı toplum yapısındaki aile hukukunu tanzim eden hükümler, her ne kadar İslâmî anlamda gerçek bir kod oluşturmaz. Aile yapısını hukukî normlardan ziyade pratik ahlâk şekillendirir. Türk evlenme biçimlerinin Avrupa normlarına uyum sağlamasını öngören yeni aile hukuku, süreç içerisinde zihniyet ve değerler planında yaşanacak kodsız değişime yapısal temel oluşturur. Hukuksal yapılanmaya ilaveten sosyoekonomik ve kültürel dönüşüm projesi olarak modernitenin en önemli dinamiklerinden kentleşme devreye girer. Geleneklerde, örf ve adetlerde başlayan sarsıntılı süreç, ailenin kuruluşundan aile içi ilişkilerin şekillenmesine, karı-koca ve çocukların rollerinden, aile içi kararların belirlenmesine, sorumluluk anlayış ve algılamalarına kadar pek çok hususta köklü değişime neden olur. Geleneksel aile kodları, ailenin dinî, sosyal ve kültürel işlevleri, yapısal farklılaşmaya uğrar. Geleneksel ailedeki eski yerleşik işbölümü ve roller sistemi ortadan kalkar, yerini kadının erkekle eşitlendiği, erkeğin ev işlerinde ve çocukların yetişmesinde sorumluluk almaya çalıştığı bir anlayışa bırakır.⁷⁰¹ Türkiye'de özellikle 1950'li yıllarda, toplumsal hareketliliğin en önemli göstergelerinden kırsal göç, aile üzerinde ekonomik ve sosyal bakımından

697 Kuzgun ve Sevim, "Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki", 16.

698 TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması* (2006), 47; Sekam, *Türkiye'de Aile(Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi)*,41.

699 TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması* (2006): 17-18.

700 Sekam, *Türkiye'de Aile(Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi)*,40.

701 Çelik, "Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din-Paradigmatik Anlam ve İşlev Farklılaşması": 25-35.

etkili olur, kırsal göçle birlikte aile yapısı değişir ve yeni bir toplum yapısı şekillenir. Kırsal aile, göçle birlikte kentsel ortama uyum sağlamada ciddi sorunlarla karşılaşır. Göç sonucu kırsal bölgelerde hane genişliği azalır, hanelerdeki ortalama yaş sınırı yükselir, aileler parçalanır, iş gücünün bölüşümü ve hiyerarşik yapı bozulur.⁷⁰² Yoğun göç alan kentlerde, kırsal hayatla kent hayatı arasında geçiş formları oluşur. 1991-1993 tarihleri arasında yapılan *Gecekondularda Aileler Arası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*⁷⁰³ isimli araştırma, gecekondu ailelerinde genelde geleneksel davranışların modern davranışlardan daha fazla olduğunu belirler. Gecekonduadaki akraba kümeleşmesi, geleneksel davranış kalıplarının yinelenmesine ve yeniden üretimine imkan verir. Aile, temel dayanışma işlevini kaybetmese de davranış kalıpları hızla, değerler de yavaş da olsa zamanla değişir. Kentlerdeki yoğun iş temposu ve iş yerlerinin uzaklığı, kırsal bölgelerdeki gibi daha sık bir araya gelmeyi engeller ve aile içi dayanışmayı azaltır. Azalan ilişkiler toplumu her geçen gün birbirinden uzaklaştırır ve yabancılaştırır. Zihniyet ve kültürel değişim, artan bireycilik ve rasyonalizm, din, gelenek, töre, örf ve adetlerin belirlediği aile yapısında çok boyutlu ve kapsamlı etkisiyle büyük sarsıntıyla neticelenir.

Modernizmin geleneksel olanı reddi, sonsuz ilerleme öngörüsünde anlatılmak istenen sürekli değişimle vasıflanmak için bir özgür ele duyduğu arzudur. Hiyerarşi, otorite, gelenek ve toplumun geliştirdiği normlar, modernistler tarafından tarihsel dinamizme ve göreceliğe set olsun diye geliştirilmiş yığınlar olarak görülür. İnsan etkinliklerine yeni ve genişletilmiş alanlar açmak için tarih, her şeyin görece olduğu hızlı değişimin öyküsüne sokulur. Endüstri, öncelikle üretim süreçlerinin bölünmesi ve bu süreçlerin mekanikleştirilmesi anlamına gelir. Endüstrileşmenin üretimsel süreçleri kentleşmeyi gerektirir, ekonomik değer, ölçüt haline gelir.⁷⁰⁴ Modern toplumlar, ulus-devlet olarak örgütlenirken, toplum içerisinde bireyciliğe yönelir ve mutlak bireysel özgürlük esas alınır. Böylece ahlâk, rasyonel bir inanç konusu olmaktan çıkar, öznel bir kanaat meselesi haline geldiğinden dolayı imkânsız bir pratiğe dönüşür.⁷⁰⁵ Kentlileşmenin sosyal değişme üzerindeki en önemli etkisini, birey üzerindeki sosyal kontrol mekanizmalarının azalmasıyla gösterir. Kentsel toplumlarda evlenme yaşı, beklentilerin üzerine çıkar, bu durum çocuk doğumu ve bakımını sorunsallaştırır. Modern toplumda misyonunu, toplumu istenen yönde değiştirme ve dönüştürebilme gücünden elde eden bilim, kaynağını eşitlik ve adalet ilkelerine dayandırır. Modernleşme aydınlanmanın en üstün niteliklerini uygulamaya koyan bir süreç olduğundan bu modern eğitim çevresinde bilim ve teknolojiyle inşa edilir.⁷⁰⁶ Geleneksellik modernlik arasında sarkaçlık yaşayan, modernliği içselleştirimi şöyle dursun algılamaya imkân bulamadan post-modern düşüncelerin dönüştürücü etkisine, ekonomik pazarın ve kitle iletişim araçlarının öncülüğünde küresel saldırıya maruz kalan bu toplum insanı, yaralı bilinç durumunu sürdürür.

702 Ertuğrul Güreşçi , “Türkiye’de Kırsal Göçün Aile Üzerine Etkisi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (149-161), c: 9 ,S: 17, (2012), 152.

703 Birsen Gökçe vd., *Gecekondularda Aileler arası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*, (Ankara:T.C. Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı Yay., 1993).

704 Lindbom, *Demokrasi Miti*: 30,48-9.

705 Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi (Mersin Örneği)*, 31.

706 Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş, (Ankara: Palme Yay. 2010), 21.

10. Miras

Kur'an, miras paylaşımında kadının miras payını tek bir genel ilkeye bağlamış değildir. Kadının miras paylaşımındaki farklı durumları dikkate alınmaksızın kadının mirastaki payı ikiye bir formülüne indirgenir ve bu cinsiyet ayrımcılığıyla eleştirilir. "Miras hukukunun İslâm hukukuna göre düzenlenerek erkek çocuklara daha fazla miras hakkı verilmesini onaylar mısınız?"⁷⁰⁷ diye sorularak ayrımcılığa vurgu yapılır. Yapılan çalışmalarda kadın ve erkeğe mirasın eşit verilmesi daha ziyade onaylanır.⁷⁰⁸

Miras	Tesev2000	2007	2007 Konda	2008 Bektaş	Erten2009	Sağır vd.2010
İslam'ın emrettiği gibi %	13.9	11.3	6.8	30	11.5	13.8
Eşit	81.4	86.9	92	43	36	86.2

Tablo 7 Miras Paylaşımına İlişkin Görüşler

Ailenin mirasının diğer varislerle İslâm'ın emrettiği şekilde paylaşılması (erkeğe iki kadına bir pay) üsteki tabloda da görüldüğü üzere %8⁷⁰⁹ ile %13.9⁷¹⁰ arasında onaylanmaktadır. Miras konusunda kadına ayrımcılık yapıldığı kırdı % 18.3, kentte %27 oranında onaylanır.⁷¹¹ Dindarlık düzeyi arttıkça miras hukukunun İslâm hukukuna göre düzenlenerek erkek çocuklara daha fazla miras hakkı verilmesini onaylayanlar artar. Ancak bu oran yüksek dindarlarda da üçte bir oranından daha azdır. Dindar kesim % 22.4 oranında miras hakkının İslâm hukukuna göre düzenlenmesini ister. Laik kesimde bile bu % 6.5 oranında kabul edilir. Bayanların %58'i mirasın erkek ve kız çocukları arasında eşit bölünmesi gerektiğini, bunun dışında bir uygulamanın haksızlık olacağını düşünür. Ayrıca günümüzde kız çocuk da anne ve babasına bakmakla yükümlü olduğundan ikiye bir uygulaması yanlış bulunur. İslam'ın ilk döneminde böyle bir uygulama doğru olsa da günümüz için doğru bir uygulama olmadığı belirtilir. % 26 oranında erkek çocuğun anne ve babasına bakmakla yükümlü ve ailesini geçindirmek zorunda olduğundan mirastan daha çok pay alması kanaatini taşır. % 16 oranı, din böyle diyorsa kabul etmek lazım görüşündedir. % 12, din böyle diyor ama eşit dağıtılsa daha iyi olur diye belirtir. Miras konusundaki elde edilen veriler medeni kanunun mirasla ilgili düzenlemelerinin toplumun büyük bir çoğunluğu tarafından benimsendiğini gösterir.⁷¹²

Sekülerleşme, batı söz konusu olduğunda artan eğitimin, endüstrileşmenin, modernleşmenin ve sosyal bağlamda farklılaşmanın amaçlanmayan ürünü, olarak değerlendirilse de aslında zihniyet değişiminin hayata yansımından ibarettir. Dünya görüşünde merkezin Tanrı'dan insana doğru kayışının doğal neticesidir. Aklın vahye referansı terk etmesinin, insan ve onun çevresine yansımalarıdır. Değişimi gerçekleştiren sadece bir olay değil, bir dizi olayın birlikteliğidir. Bu yetkiyi elinde bulunduranların yapısal düzenlemesiyle başlayan akabinde, dindışı sekülerleşme formlarına

707 Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı –Antalya Örneği*, 231.

708 Polat, *Sosyal Değişim ve Din İlişkisi-Erzurum Örneği*, 64 ;Köroğlu, "Diyarbakır'ın Cüngüş İlçesi Merkezi ve Köylerinde Sosyal ve Dini Hayat", 101; Konda, *Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması*, 2007, 48; Çarkoğlu & Toprak, *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*, (TESEV:2000), 73. Mahmut Bektaş, "Türk Halkının Dini ve Sosyal Meseleler Çerçevesinde Diyanete Bakışı (Erzurum Örneği)", A. Ü. Felsefe ve Din bilimleri, (Erzurum:2008), 55.

709 Konda, *Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması* 3-9 Aralık 2007.

710 Çarkoğlu ve Toprak, *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*, (Tesev:2000), 73.

711 Mustafa Orçan, *Kır ve Kent Hayatında Kadın Profili*, (Ankara:Harf Eğitim Yay. 2008), 181.

712 Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı –Antalya Örneği*:232-4,236-7.

dayanan kültürel güçlere bağlıdır.⁷¹³ Din devlet arasında ayırım, dinî geleneklerin toplum düzeyinde etkisinin yitirmesine yol açar ve böylece bireysel tercihte çoğulcu yapıya neden olur. Ancak çoğulcu yapı, her şeyden önce bir pazar konumu olması nedeniyle dinî kurumları teşhir merkezlerine, dinî gelenekleri birer tüketim malına dönüştürür. Bu durumda dinî faaliyet büyük ölçüde pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlar.⁷¹⁴ Bu durum, kutsal kozmosun objektifliğini ortadan kaldırır ve onu dinî olmayan gruplarla rekabete zorlasa dahi mantığa daha az uygun kılar, ritüel ve diğer sembolik eylemler gibi faaliyetler ya da işlevler diğer içeriklere dönüştürülür. Ev ekonomisi içindeki üretim, üretim araçlarını tekelleştiren yöneticinin merkezî kontrolüne geçer. Evlilik, çocuk yetiştirme hakkında dinî bilgi, cinsellik ve ekonomik faaliyet üzerindeki dinî yasaklar ve bir zamanlar dinî görevliler ve entelektüeller tarafından üretilen yönetimle ilgili emirler, sekülerin himayesi altında üretilir.⁷¹⁵ Sosyo-kültürel hayatın bütün kurumlarında etkili modernleşme olgusu, etkisini son kale olarak algılanan aile kurumu üzerinde, ailenin geleneksel yapısı, rolü ve işlevlerinde ortaya çıkan değişimde gösterir. Büyük bozulmaya yol açan değişiklikler arasında Fukayama, ilk sırada aile ve cinsellik alanında meydana gelen değişimleri gösterir.⁷¹⁶ Martin'e göre de elektronik medyanın gelişmesiyle bütün bağlar kopma eğilimine girer. Süreç anonim ve kişisel olmayan koşulları üretir ve yatay ilişkiler zayıflar ve dikey ilişkiler çözülür. Kurumlar büyüyen, kişisel olmayan ve mekanik uygulamalarıyla modern endüstriye, bürokrasiye ve teknik rasyonelliğe uygun hâle gelir. Kentin ekolojisi parçalanmayı teşvik eder. Aile firmaları uluslararası nitelik kazanır, küçük çiftlikler bilimsel ziraatle daha büyük birimler halinde rasyonelleşir. Bu gelişmelerle bağlantılı kent hayat tarzı, giderek daha büyük kitleyi içine alır. Bu durum Wilson'un toplumun zayıflaması, sosyal kontrolde dinî ve ahlâkî olandan teknik ve bürokratik olana değişikliklerle açıklanan sosyal sekülerleşme sürecine tekabül eder. Martin, ayrıca sosyal kontrolle bağların çözülmesi arasındaki ilişkiye atıfta bulunur. Toplumun dinî sembolleri ve hakikî ahlâk düşüncesi önemini kaybeder ve sosyal kontrol aslî sembollerden çıkarılara dayalı başvuruya dönüşür.⁷¹⁷ Böylece modern toplumlarda toplumun inşa edici faktörü dinin önemini kaybetmesiyle dinin meşrûyetine gerek duyulmaz. Din de diğer kurumlar arasında sadece bir kuruma dönüşür. Dinin dünya inşa etme potansiyeli, alt dünyaların, parçalanmış anlam evrenlerinin, çekirdek aileden öteye geçmeyen mantığa uygun gibi görülen yapılarla sınırlanır. Modern ailenin bir kurum olarak kırılğan yapısı, bu tür mantıksal gibi görünen yapılara dayanan dinin de kırılğan bir yapı olmasıyla neticelenir.⁷¹⁸

713 Demerath, "Secularization Extended: From Religious "Myth" to Cultural Commonplace", 220.

714 Berger, *The Sacred Canopy*: 134,137.

715 Fenn, "Whose Problem is it? The Question of Prediction versus Projection" *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*:4-5.

716 Francis Fukayama, *Büyük Bozulma: İnsanın Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşması*. çev.Zeynep Avcı, Aslı T. Aydemir, (İstanbul: Sabah Kitapları Yay., 1999),64.

717 Martin, *A General Theory of Secularization*, 83-87.

718 Berger, *The Sacred Canopy*: 133-34 .

C. GENÇLİK VE SEKÜLERLEŞME

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden itibaren batı tarz ve düşüncesini referans alma, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren batılaşmayı millî bir proje olarak uygulamada bir modernleşme deneyimiyle yol alır. Bir proje olarak toplumsal düzenle, bir proje olarak bireysel hayat arasında sıkı ve vazgeçilmez ilişkinin en bâriz şekilde açığa çıkması, gençlik üzerinde gerçekleşir. Ulus devletlerin kurulma aşamasında gençlik, bir yandan ulus devletler tarafından inşa edilen ilerin insan gücünü, geleceğin toplumunu simgeler. Diğer taraftan ulus devletlerin oluşum aşamasında yeni toplumları inşa eden başat aktör olarak çift cihetli bir rol üstlenir.⁷¹⁹ Modern ulus devletin toplum inşasında gençlik, modernliğin yeniliğini, gücünü ve ilerlemeyi, gelenek ve modernite ikileminde gelenekle mücadelede modern dünya görüşüne aidiyeti, yeni inşa edilecek toplumun ruhunu, temsil eder.⁷²⁰ Modern ulus devletlerin inşa sürecinde gençlik, devletin inşa ettiği bireyler ve yeni toplumu inşa eden aktörler olarak önem kazanır. Faşizm, nazizm ve komünizm gibi ideolojilerin sembolü olur, devrimlerin ve rejimin sahibi ve bekçisi kılınır. Vatan kurtarılmıştır, bu vatani koruyacak ve geliştirecek insanı yetiştirmek, ulus devletin başat görevlerinden biridir. Bu görev Cumhuriyet'in yeni insan modelini ortaya koyacaktır. Yeni insan modelini, laik eğitim sistemi hazırlayacaktır. Cumhuriyet projesine göre inşa edilen gençliğe, ülkeyi iç ve dış tehditler zuhur etmeden önce kurtarma rolü verilir. Korumak yeterli değildir, olası tehditleri önceden sezip daha koruma gerektirecek bir olgunluğa erişmeden müdahale etmekle yükümlü kılınır. Modernitenin gençliği kendine sembol seçmesi gibi Cumhuriyet de gençliği kendi sembolü kılar. Laik, kentli, batılı, eğitilmiş, geleneği terk etmiş gence Cumhuriyet emanet edilir. İdealize gençlik, kendine verilen rolü benimser ve içselleştirir. Atabek, bu rolü kendinde şöyle ifadelendirir: "Kendimizi Cumhuriyetin varlığından sorumlu tutuyorduk. Atatürk'ün Gençliğe Hitabesinin doğrudan muhataplarıydık. Cumhuriyet bir tehlikeyle karşılaştığı zaman bu ülkenin polisi var demeyeceksin, yargıcı var demeyeceksin, müdahale edeceksin."⁷²¹ Gençlik, devlet merkezli düşünecek ve hareket edecektir. Cumhuriyet'in milli eğitim politikası, iki eksen üzerine oturtulur: Bir tarafta bilim ve akılcılık prensiplerine göre batı standartlarında bir eğitim verilecek, diğer tarafta gençler bu prensiplerini içselleştirerek bu prensipler doğrultusunda hareket edecektir.⁷²² Kuvvetli cumhuriyetçi, milliyetçi ve laik vatandaş yetiştirmek, tahsilin her derecesi için gereklidir. Millete, meclise ve devlete hürmet etmek ve ettirmek en hassas vazifedir. Bilgi, vatandaşın maddî hayatta başarılı olmasını temin edecek bir cihaz haline getirilir.⁷²³

Ayrıca gençlik, siyasal rejimin değerlerinin kendisinde hayat bulduğu 'güçlü' bedeni temsil eder. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Aydınlanma Çağının etkisiyle beden eğitiminin kazandığı özel anlam, gençlerin hareketliliği açısından önemli hale gelir. Bu dönemde, gençler arasında vatanseverlik ruhunu güçlendirmek amacıyla, Almanya, Fransa, İngiltere ve Danimarka gibi ülkelerde jimnastik ve izcilik çalışmaları öne çıkar.⁷²⁴ Faucault'un altını çizdiği gibi moderniteyle birlikte

719 Lüküslü, *1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, 20.

720 Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 126.

721 Atabek, *Modern Dünyada Değer Kayması ve Gençlik*, 28.

722 Lüküslü, *1980 Sonrası Türkiye Gençliği*:27-8.

723 CHP 1931 Programı, (Ankara TBMM Matbaası), ww.tbmm.gov.tr/eyayin.

724 Gür vd., *Türkiye'nin Gençlik Profili*, (2012), 16.

gençler, zihnen ve fiziksel terbiye edilirken aynı zamanda bedenlerine de hâkim olunur. Siyasal alana dalan beden, iktidar ilişkilerinin müdahalesine uğrar, kuşatılır, damgalanır, terbiye edilir, işe koşulur, törenlere zorlanır. Bedenin siyasal kuşatılması, karmaşık ve karışık ilişkiler içinde ekonomik kullanımıyla temin edilir. Bedenin işgücü olarak oluşması, onun bir tâbiyet ilişkisine alınmasıyla sağlanır. Öyle ki ihtiyaç bu noktada özenle siyasî bir araç olarak hesaplanır, düzenlenir ve kullanılır. Bedenin yararlı hâle gelmesi ancak üretken ve tâbi kılınmasıyla olur. Beden eğitimi ve spor, modernleşmenin bir parçası olarak gençleri disipline edici ve modern ideolojiye tabi kılıcıdır.⁷²⁵ Osmanlı İmparatorluğunun çöküşünü, şehirdeki durağan hayatla açıklayan Atay, oturan, düşünen insanın, eylem insanıyla yer değiştirmesinin futbol aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini düşünür, bu fikir o günden bugüne hâkimiyetini devam ettirir. Cumhuriyet neslinin amentüsü spordur. “Sağlam kafa, sağlam vücutta bulunur” düsturu, dönemin ‘makineleşmek istiyorum’ mısralı şiirlerine de uygundur. İnsanlardan beklenen bir makine işlerliğinde ve hareketliliğinde olmalarıdır. Bu işlerliği sağlayacak olan spordur.⁷²⁶ İdarecilerin nazarında açılan bir stadyum, âdeta eğitim yuvasıdır. Zira “Türkiye’nin istikbalini idare edecek olan genç nesil, açık havada, açık meydanlarda yetişecektir.”⁷²⁷ Spor ve kültür-fizik, kamu politikalarıyla halkın tercihlerinin diğer bir rekabet alanıdır. Bu alan, ön planda komünist ve faşist gençlik hareketleri de dahil vatandaşların milli savunma ve ekonomik üretkenlik ekseninde eğitilmesi, bedensel gelişimlerinde devlet denetiminin gerçekleştirilmesi, arka planda sosyal darvinizm ve ırkın ıslahı gibi uluslararası eğilimleri hedefler.⁷²⁸

Modern toplum yapısının temel niteliği sekülerleşmeyle, dinin hayatın bütününe kuşatan niteliği, bireyin sosyal hayatına tesir etmeyecek tarzda özel hayatla sınırlandırılır. Bu sınırlandırma, İslâm’ın müntesiplerine hayatın bütününe kuşatan dünya görüşü ve hayat tarzını belirleyen ilke, değer, norm ve davranış tarzları sunumuyla sosyal olgu oluşunda sorunsallaşır. Modernitenin bilimin aracılığıyla ileri bir toplum modelini gerçekleştirme ideallerini besleyen talep gücü, dinin modern hayatın getirdiği koşullarla uygunsuzluğunu ve bilimle çelişirliğini zihinlere daha kolay yerleştirir. İlericiliği ve yeniliği temsil eden modernite karşısında dine bağlılık da gericilikle eşitlenir. Hatta günümüzde artan çıkar çatışması, gericilik ilericilik çatışmasını toplumsal hayatın en can alıcı mekânlarına taşır ve gericilik yaftasıyla damgalanma, inanç bağlılarının modern hayata katılım taleplerinde demoglesin kılıcı gibi işleve sokulur. Dine ve dindar insana bakışın modern toplumda geleneksel toplumdan farklılaşan karakteri, doğal olarak ergenin kişilik inşasında ve benlik saygısının gelişiminde dinin, en azından istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde etki eden bir faktör olmamasıyla neticelenir. Dinî değerlerle devrimlerin getirdiği değerler çatışır. “Kendilerine en ziyade gurur verecek başarıların neler olabileceği” sorusunu yanıtlayan gençlerin sadece % 1’i dinle ilgili hususlara yer verir. Hayatta başlarına gelebilecek en kötü iki şeyin neler olabileceği sorusuna yanıtların da sadece % 1’i dinî inançlarını kaybetmeyi içerir. Ayrıca gelecek etkinlik alanlarını ortaya koyan 6 etkinlik

725 Faucault, *Hapishanenin Doğuşu*: 62-3.

726 Fatma Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, 10. bsk,(İstanbul: Profil Yay., 2014), 57.

727 Korkmaz Alemdar, *Futbol ve Kültür*, 119 akt. Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, 57. Sadece eğitim sıralarına çekilen gençlik değil, herkesin disipline edilmesi ve Kemalist ideolojiye tabi olması için 6 Temmuz 1942 tarihinden itibaren sabahları radyodan yapılacak jimnastik hareketleri yayın programlarına katılma mecburiyeti getirilir, yerine getirmeyenlere ceza işlemleri uygulanır. Lüküslü, *1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, 36.

728 Findley, *Modern Türkiye Tarihi*: 260-1.

arasında dinî etkinlikler, yerel konular ve eğlencelerden sonra en son etkinlik olarak yerini alır. Ebeveyn olarak çocuklarına öğretecekleri en önemli iki şeyle ilgili soruya ahlâkî ve dinî prensipler % 31 oranına daha ziyade ahlâk noktasıyla ulaşılır.⁷²⁹

Cumhuriyet döneminde rejimin bekçiliğini üstlenen gençlik, dönemin yönetimini meşrû görmediğinde kendine biçilen misyonu yerine getirmek için siyasal aktör olarak orduyla kol kola girerek müdahaleye katılır. Rejimi koruma misyonuyla yüklü gençlik, DP'nin iktidara gelmesiyle başlattığı itirazları 1960'ta DP'nin darbeyle iktidardan uzaklaştırılmasına kadar devam ettirir. Gençlik, 27-29 Nisan olaylarıyla darbe gerekçelerinin oluşmasına ön ayak olur ve millî birlik komitesinden ödülleri de⁷³⁰ darbe sonrası alır. Darbeye giden yolda işleri kolaylaştırıcı bir işlev yerine getirdiği için darbeden sonra özgürlüğü getiren ikinci güç (birinci güç, orduydu) olarak görülür. 60'lardan 70'lere gelindiğinde üniversiteli gençlik artar, 1927'de 1660 öğrenci 1960'ta 63.051'e ulaşır.⁷³¹ 1960 öncesinde devleti koruyup kollayan idealist gençlik, 1960'larda kentli toplumsal muhalefete paralel siyasallaşmış romantik bir gençliğe dönüştürülür. Bu kez ulusa yönelik bir tehdit olarak kurgulanır. Cumhuriyet'in geleceğinin emanet edildiği gençlik, 1960 sonrasında giderek radikalleşir ve şiddet eylemlerine başvurmaktan çekinmez, rejim için 'tehlike' veya 'sorun' olur. Öğrencilik koşulları, öğrenci-öğretim üyesi ilişkileri, sınav yönetmeliği, karar alma süreçlerine katılım gibi sorunlarla başlayan öğrenci hareketleri, 1960'ların sonunda ülke sorunlarını merkezine alan bir siyasal harekete dönüşür. Dünya genelinde gençliğin öncülük ettiği 1968 hareketi değişim talebini "Başka bir dünya mümkün" sloganıyla ifade eder. 1960'lı yıllarda ülkemizde de öne çıkan sol söylem, gençliğin siyasal kimliği olmaya çalışır, politik bir aktöre dönüşür, muhalif nitelikleriyle gündeme yerleşir ve değişim isteğini ortaya koyar.⁷³² Gençlik, ideolojik aygıt olarak kullanılan eğitimi, eğitim dışında kalana ya da bırakılana karşı Bourdieu'nun kültürel sermaye sahipliğinde imtiyaz hakkını savunur. Ozankaya'nın çalışmasında eşit oy prensibine % 51.7 oranında karşı çıkar.⁷³³ Tezcan'ın araştırmasında % 44 eğitimsizlere göre daha fazla oy almayı savunur.⁷³⁴

1980'lerden itibaren dünyanın her yerinde olduğu gibi ülkemizde de gençler, yaşadıkları büyük bir depolitizasyon süreciyle gündeme taşınır. Gündelik hayatta, popüler kültürde maddî ve hedonist öğeler hızla serpilir ve gelişir. Televizyon ve radyo yayınında devlet tekeli kalkar. Kitle iletişim araçlarının sayısı artar ve kentleşmenin hızlanmasıyla 1970'lerde politik simgelerle gündeme gelen gençlik, 1980'lerde popüler kültürün etkisinde kalmaya başlar.⁷³⁵ Toplumculuk yerine bireyciliği, paylaşma yerine rekabeti, başkaldırı yerine sistemle özdeşleşmeyi tercih eden, âdeta 70'li

729 Herbert H. Hyman, Arif T. Payaslıoğlu, "Türk Yüksek Tahsil Gençliğinin Değerler Sistemi", *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c.14, (Mart 1959).

730 Lise mezunu gençlere yedek subaylık ve öğretmenlik hakkının verilmesi, Türkiye Milli Gençlik Teşkilatı'na radyoda yayın yapma imkanı verilmesi gibi.

731 Lüküslü, *1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, 63.

732 Amerika Birleşik Devletleri, İtalya, Fransa gibi batılı ülkelerde başlayan 1968 Hareketi olarak tanımlanan süreç, domino etkisi yaratır, dünyanın neredeyse her ülkesinde etkisini gösterir. Samet İnanır, "Bildığımız Gençliğin Sonu", *Birikim*, S.196, Ağustos 2005. Gençliğin yöneldiği hedef sosyalist çağdaşlaşmadır. Ömer Laçiner, "1960 Sonrası Kemalizm", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.* c.13, 772.

733 Özer Ozankaya, *Üniversite Öğrencilerinin Siyasal Yönelimleri*, 53, akt.Lüküslü, *1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, 67.

734 Mahmut Tezcan, "Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türkiye'deki Gençlik", 145, akt. Lüküslü, *1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, 67.

735 Tezcan, "Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türkiye'deki Gençlik": 96-97; *Türkiye ve Avrupa'da Gençlik*. (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı): 94-103.

yılların devrimci gençlik tipinin antitezi bir karakter belirir. Adının Yuppie olarak konulması 80'li yılların ortalarında gerçekleşir.⁷³⁶

'80-90' ekseninde ziyadesiyle politik olan gençlik İslâmî gençliktir, bu döneme 'Depolitizasyonun lâle devri' olarak bakılır. Bu dönemde İslâmî gençlik üniversitelerden atılır, başörtüsü sorununda dışlanır ve diğer pek çok bildik yollarla terbiye edilmeye çalışılır.⁷³⁷ 'Nilüfer Narlı'nın *İslâmcı Üniversite Gençliği* adlı araştırmasına göre İslâmcı gençlerin % 80'i İslâm devletinin kurulmasından yanadır, % 20'si bu konuda kararsızdır. % 42'si bir cemaat üyesidir, % 67'si uygulamadaki İslâm'ın gerçek İslâm olmadığını, neredeyse hemen hepsi, modern hayata karşı olduğunu belirtir. Sinemayı, sporu, müziği narkoz etkisi oluşturduklarını görme eğiliminde olduklarını ifade eder.⁷³⁸

90'larda saflar belirginleşmeye başlar. Anlamlar, referanslar, değerler yeniden harmanlanır, yeni bileşimler hâlinde yavaş yavaş vücut bulur. Toplum, modernitenin kurallarına göre şekillenirken, bir yandan da modern öncesi toplumsal yapılarla ilişkisini sürdürür. Bu ikisi birbirini etkiler ve ortaya etkileşimin gerçekleşme biçimlerine göre çok farklılaşmış kimlikler ortaya çıkar. 90'ların gençliği, genelde "sentezciler" ve "püristler" olarak ayrıştırılır. Ezici ağırlığı, modernlik ve gelenek arasında bir tür sentez kurmak isteyenler oluşturur. Modern ve gelenekçi püristler arkadan gelir.⁷³⁹ "1990'ların Gençliği" araştırması, bütün tektipçi, toptancı, kategorize edici eğilimlere karşın, gençlerin kimliklerinin önemli ölçüde içiçe geçen özellikler taşıdığını ortaya koyar. Atatürkçüler müslümanlar aynı müzikleri dinler, ekonomik hayata yöneldiklerinde aynı yatırım araçlarını kullanmayı hayal eder. Milliyetçiler, biraz müslüman, biraz solcu, Atatürkçüler hem liberal hem müslümandır. Buna rağmen keskinleşen toplumsal-kültürel farklılıklar ve buralardan ortaya çıkan mücadeleler ve ideolojileşen hayat, paylaşılanlardan çok farklılıkları ön plana çıkarır. Güç şemsiye kimliklerde değil, bayrak kimliklerde görülür -Müslümanlıkta değil, İslâmcılıkta, milliyetçilikte değil, ülkücülükte, solculukta değil, sosyalistliktedir- 90'lı yılların gençliği, 80'lerin duyarsız-apolitik diye nitelenen gençliğinden farklı bir boyutta 70'lerin kutuplaşmış gençliğine benzer.⁷⁴⁰ Türkiye Cumhuriyeti'ne "eşit yurttaş" şeklinde aidiyet sadece modernleşmenin girebildiği sosyal kesimlerde, sosyal olarak üstte ve konum itibarıyla çevreye karşı merkezde yer alanlarda gerçekleşmiş görünür. Modernleşme projesinin en önemli hedeflerinden topluma "yurttaş" tarzında aidiyetin en azından gençler düzeyinde tamamıyla

736 Yuppilik, bencillik, bireycilik, parayla, malıyla övünmektir, olabildiğince tüketmek olağan karşılır Yuppilerin vakti kısıtlıdır, zamanla yarışmak ideolojinin bir parçasıdır. Arabanın en hızlısına, bilgisayarın en çabuk işlem yapanına, seyyar telefonun en gelişkinine sahip olmalıdır. Giyiminde tüketim ve yatırım unsurları birbirini tamamlayıcıdır. En seçkin markaları taşımanın hazzı yanında, uyandırdığı imaj, ona yeni iş kapıları açabilir, basamakları tırmanma hızını arttırabilir. Yuppilerin statüsü, en güzide barlara takılmayı, en şaşaalı tatil yerlerinde bulunmayı, mümkünse tekne sahibi olmayı, kayak yapmayı, yurtdışına uzanabilmeyi gerektirir. Farklı bir talebi yoktur ama diğer yuppileri görüp enformasyon alışverişi yapabileceği, Neredeydin? Sorusuna gere gere cevap verebileceği bir yerlerde bulunmak yuppiliğin gereğidir. Hayri Kozanoğlu, "80'lerden 90'lara Yuppiler", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c.15: 740-1.

737 İnanır, "Bildığımız Gençliğin Sonu". *Birikim*, S.196, (Ağustos 2005).

738 Nokta Dergisi, 22-28 Ağustos, 1993 akt. Batuhan, "Laiklik Teması Üzerine Çeşitlemeler", 145.

739 *Türkiye'de 90'ların Gençliği*, İMV-SAM İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Sosyal Araştırmalar Merkezi, (İstanbul: Yeni Yüzyıl Kitaplığı, 1995),29.

740 *1990'ların Gençliği*, 3.

başarılamadığı anlaşılır. Zira gençlerin büyük çoğunluğu kendilerini müslüman(%43)kimliğiyle tanımlar. Gençler kendilerine hiç uygun olmayan kimliğin ateistlik(%74)olduğunu belirtir.⁷⁴¹

Türkiye’de yaşanan hızlı kentleşme, kitle iletişim araçlarındaki değişim ve yaygınlaşma, ulaşımın kolaylaşmasıyla birlikte gençler, geleneksel dinî sosyalleşme süreçlerinden farklı bir dinî sosyalleşme süreci geçirir, geleneksel değer ve inançlar çözülür, hayat tarzı anlamında büyük değişiklikler gerçekleşir. Kentsel bölgede dayanışmanın zayıflayan ya da şekli esaslar altında süren niteliği, gençliğin ahlâkî yönlerini törpüler, faydacı ve maddî hedefli davranışları daha ön plana çıkarır. Özerklik eğilimindeki artış, sorumluluk artışı, kişilik gelişimi ve objektif değer hükümlerine sahiplikte pozitif etkiyle ifade edilse de hür ortamın, sınırları kaldıramayan yaygınlığı, kimlik krizine de davetiye çıkarır. Genelde, kent ortamları anomî, barınma ve beslenme, uyuşturucu madde alışkanlığı, cinsel serbestlik, yeterli olmayan rehberlik, boş zamanlarını değerlendirme imkânlarının yetersizliği gibi gençlik problemleriyle tanınır.⁷⁴² Sanayileşme ve kentleşme sürecinde aile, değişen toplumsal yapı, toplumsal kurum ve ilişkilerle gencin sosyalleşmesinde birincil yerini ikincil kurumlara bırakır. Gencin çevresinin genişlemesi, sosyalleşme çevre ve araçlarının değişimi, onun düşünce, değer, inanç ve davranışlarını da etkiler. Bireyin özdeşim kurduğu kişilerin değişmesi, onun farklı roller takınmasına, duygu ve düşüncelerinin değişmesine aynı zamanda dinî algılama ve ona yaklaşımı da değişir. Arkadaş grupları ve yapılan öğretimin içeriği, gençlerin dinî hayatı üzerinde etkilidir, bu etki tek yönlü ve boyutlu bir etkilenme de değildir. Bireyin dinî açıdan kişisel geçmişi, geleceğe yönelik bireysel, sosyal ve meslekî tasarımları, ailesinden edindikleriyle aile dışından edindiği dinî bilgiler arasında farklılıklar, bu çatışmayı nasıl çözümleyeceği, içinde bulunduğu epistemik cemaatin biçimlendirici etkisi vb. hususlar ferdin kişilik özellikleriyle harmanlanarak onun dinî yaşantısında etkili olur.⁷⁴³

1993’ yılında yapılan çalışmada üniversite öğrencileri “Din, insanın hayatına başka türlü sahip olamayacağı bir gaye ve anlam verir,” görüşüne % 62 oranında katılır.⁷⁴⁴ “1990’ların Gençliği” araştırmasında hayatın anlamını Allah’ta bulanlar % 7 oranındadır. Hayatın anlamını zenginlikte, gelenek-ahlâkta, yurt, toplum düzeni gibi kavramlarda bulanların oranı oldukça düşüktür. Gençlerin üçte biri, hayatın anlamını inandığı ideallerde bulur. Liseli (%35) ve üniversiteli gençlik(%41) için inanılan idealler daha ağır basar. Hayatın anlamını yalnızca kendilerinde bulanların oranı % 11’dir. Hayatın anlamını ailede bulanlar (%14) daha çok çalışan kesim içindedir(%22). Eşitlik mücadelesi, gençlerin % 9’a yakını için hayatın anlam kazanmasının başlıca unsurudur. Gençlerin % 4’ü için var olmak anlamsızdır. Ancak bu durumda intihar etmek gerekmez.⁷⁴⁵ “Türk Gençliği 98 Araştırması”nda

741 1990’ların Gençliği, 31. Bunu ilerici(%31), Atatürkçü(%29), laik(%23), İslâmcı(%22), milliyetçi(%22), dindar(%19), kemalist(%18), ülkücü(%18), sosyalist (%15), devrimci (%13.4), feminist(%5.4), komünist(%3.5), ateist(%1.4) takip eder. Hiç uygun olmayan kimlik sırasıyla komünist(%59), feminist(%43), ülkücü(%36) devrimci(%31), muhafazakar(%16,7), İslâmcı(%10,3) takip eder.

742 Mustafa Erkal, *Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişme*, (Ankara: Mayaş Yay., 1984), 40.

743 Vassilis Saroglou, “Adolescents’ Social Development and the Role of Religion Coherence at the Detriment of Openness”, G.Trommsdorff&X.Chen (Ed.), *Values, Religion and Culture in Adolescent Development*, (Cambridge, UK: Cambridge University Pres: 2012): 391-423.

744 Koştaş; *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 68.

745 1990’ların Gençliği , 26.

gençlerin % 21.1'i hayatı anlamlı kılan ilk üç değer arasında din ve inanç kavramlarına yer verir.⁷⁴⁶ Hayatta bir anlam ve amaç arayan genç için din, benlik kimliğini oluşturucu ve dünyayı anlama ihtiyacını tatmin edecek zihinsel açıklık sağlayıcı rolüyle önemlidir. Söylemsel düzeyde dindar gençlere sıkça rastlanır, anlam seviyesinde dinden faydalananların sayısı her zaman düzenli yaşayanlardan daha fazladır.⁷⁴⁷

90'lı yılların gençliği giderek siyasal, toplumsal, kültürel hayatı yenileyen, ilerleten bir güç değil, piyasayı yenileyen, canlandıran bir güç olarak tanımlanır ve piyasa koşullarında vücut bulan kurumlar medya yoluyla bu tanımın nitelikleri dayatılmaya başlanır. Bu yeni tanımın kapsamında genç, okulda ve okul dışında aldığı eğitim vasıtasıyla içerisinde yer alacağı piyasada karşılaçağı sorunları çözümlenebilecek altyapıya sahip, tahsiliyle aynı anda çalıştığından 'sistem'i içeriden de bilen, umut ve özgüvenle piyasada hak ettiğine inandığı pozisyonu elde etmeye koşullanır, tüketim kapasitesi yüksek ve kendisini tükettikleri aracılığıyla tanımlayan canlı dinamik insan olarak konumlandırılır.⁷⁴⁸ 1960'lı ve 70'li yılların toplumcu, dayanışmacı, paylaşımcı, dünya görüşüne sahip yaratıcı genç kuşakların 2000'li yıllara gelindiğinde bireyci, hazzcı ve egoist bir dünya görüşüne sahip kapitalizmin en önemli tüketici kitlesi hâline gelmesi, kapitalizmin küreselleşmesiyle ilgilidir. Kültürel küreselleşme, teknolojinin ve medya ağının gücünde, her toplumu kültürel bilgi üretimini elinde bulunduran güçlü ülkelerin kültürel kodları ve kültür modellerinin etkisine maruz bırakır. Ülkemizde bu etki 1980'ler sonrası neo liberalizm dalgasıyla yaşanmaya başlar. Her yaş grubunun bilhassa da gençliğin enerjisi, zamanı, gücü tv, telefon ve internet aracılığıyla kapitalist kültür tarafından teslim alınır. Oyun, eğlence ve iletişim etkinliği adı altında kültür bombardımanına tutulur. Kendi benliğine ve kültürüne yabancılaştırılır. Yoğun kültür bombardımanına maruz kalan gençlik, kendi kültürüne güven yitirir. Yabancı kültürleri taklide yönelir. Aslında yaşanan bir tür kimlik bunalımıdır. Gençlik, içinde bulunduğu kültürel ortamdaki aradığını bulamadığı gibi rahat da değildir. Ancak yaşanan bunalımın sürüklediği nokta, yabancılaşmış tutum ve davranışlar olur. Maruz kaldığı kültür bombardımanı ile cinsel özgürlük, maddî açıdan rahat bir gelecek arzusu gibi sınır tanımayan ihtiraslar içinde kalan genç, dinî yasaklamaları dikkate almayan seküler hayatı içeren sosyal çevreye adapte olmakta zorlanmaz. Çünkü gençliğe tevdi edilen rol, "Pop yıldızlarının hayat hikâyelerinin ötesinde, birkaç jean markası. Modalaşmış birkaç jest ve mimik ve birkaç argo kelime"dir.⁷⁴⁹ Gençlerin dünyalarını kuşatan tek etkinliğin tüketim olması ve bu bağlamda gençlerin zihin ve ruh dünyalarında bir türlü dolduramadıkları anlam boşluğuna eşlik eden yabancılaşma duygusu, kendisini saldırganlık, depresyon, madde bağımlılığı ve hatta intiharlara varan düzeylerde nevrotik sapkın davranışlar şeklinde ortaya koyar. Gençlerin çoğu teknolojiye evet, kültürel yozlaşmaya hayır sloganını destekler gözüktür. Gençler çok kültürlülük kavramıyla ulaşılmak istenenin dünyayı tek düşünce ve tek tip

746 *Türk Gençliği 98. Suskun Kitle Büyüteç Altında*, (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yay., 1999), 50.

747 Hayati Hökelekli; *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002): 18–19.

748 Samet İnanır, "Bildığımız Gençliğin Sonu", *Birikim*, S.196, (Ağustos 2005).

749 Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, 39.

insan/insanlar modeli olduğunu görmez. Bu nedenle her geçen gün ben farklıyım ve değerliyim anlayışı yerini hepimiz aynı toplumun/aynı köyün insanlarıyız anlayışına bırakır.⁷⁵⁰

Gençler hakkında yapılan araştırmalar, gençlerin işyerine, aileye ve eğitim yapısına tepki olarak belirli gruptaki ürünlere ilgileriyle tanımlanmaya doğru bir değişme süreci geçirdiklerini gösterir. Özellikle kitle üretiminin çok çeşitli tüketim ürünlerinin hedef kitlesi olarak gençleri seçmesiyle gençlerin tüketim tercihleri ve boş zaman etkinlikleri büyük ölçüde yetişkinlerden farklılaşır. Bu ürünler ya gençlerin tükettiği ürünlerdir ya da onların aidiyet duyduğu grupların davranış biçimlerine, stillerine ve yaş özelliklerine gönderme yapan simgelerle yüklüdür. Bu simgelerin, imajların ve stillerin önemi, popüler ürünlerin tüketiminin, belirli gruba ait olma amacıyla yapılmasından kaynaklanır. Giyimde moda türlerini takip etmek, popüler müzik türleri, jöle kullanma, çerez türü ürünleri satın almak ve fast food beslenme alışkanlığı gençlik grubunun temel eğilimleridir.⁷⁵¹ 1979 yılında sevgiye verdiği öncelik 1997’de para ve zenginliğe bırakır. Geleceğinden kaygı duysa da parayla istediğini elde edebileceğini düşünür.⁷⁵²

Millî Görüş geleneğinden gelen bir partinin iktidarı esnasında İslâmî kesimin sorunları daha rahat dile getirilmeye ve çözüm yolları aranmaya başlanır. Ancak 28 Şubat 1997 postmodern darbesi, İslâmî kesimin keskinleşen taleplerini törpüler ve onları tekrar kendi içine kapatır. Sonraki dönemde söylemleri daha ılımlı ve yumuşak bir biçim alır. Çocukluğu 1990’lı yıllara denk gelen genç kesim ya tamamen dinî eğitimden uzak kalır (ailenin verebildiği ve okullardaki din kültürü ve ahlâk bilgisi dersleri ölçüsünde) ya da çeşitli dinî grupların kontrol ve yönlendirmelerinde dinî eğitimini alır. Bu nedenle 2010’larda gençlerin yaşadığı dinî pratikler, dinî hayat tarzı ya da dindarlıkları en genel anlamıyla bir cemaat ya da tarikat dindarlığıyla ifadelendirilir.⁷⁵³ 2000’li yıllarda gençler, geleneksel ekseninde tarikat ve cemaat kültürüne, modern ekseninde kitle iletişim araçlarında popüler aydın kesimine dayalı bir bilgi kaynağına başvurur. Düşünce ve alışkanlık bakımından belirsizlik ve çeşitlilik gözlenir. İslâm devletinin gerekliliğinde odaklanma, bu yolda eğitim ve parti, gösteri gibi yasal yöntemlere başvurulur. İslâm devletinde çok partili sistemin yerini % 31-33 gerekli bulup % 28 onaylamamaları, % 40 kadınların seçme ve seçilme hakkını savunup % 26 tersini düşünmeleri, gençlerin gelenek ve modernizm karşısında eleştirel ve seçici tutum içinde olduğunun göstergesi, şiddet yanlısı eğilimlerinin yokluğuna dair yaygın kanının yanlışlığıyla sunulur.⁷⁵⁴

2000’li yılların dindar üniversite gençliği arasında cool tavra ilişkin bazı eğilimler tespit edilir. Bir gençlik durumu olarak cool olmaya referans veren Saktanber, İslâmcı gençliği incelediği çalışmasında, İslâmcı gençlerin toplum içinde özellikle de İslâmcı olmayan kişilerle aynı ortamda bulduklarında, ciddi ve serinkanlı bir tavır sergilemeye dikkat ettiklerini belirtir. Yüksek sesle gülmek, kaba şakalar yapmak, birbirine sarılmak, başkalarıyla alay etmek gibi davranışlara İslâmcı gençlik arasında pek rastlanmaz. Savunmacı olmasa da mesafeli bir duruşu tercih etmelerinden dolayı

750 Mustafa Can, “Küreselleşme, Eğitim Sistemleri ve Üniversite Gençliği”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (229-244), S.24, (2008), 242.

751 Michael R. Solomon, G. Bamossy ve S. Askegaard, *Consumer Behaviors*, (London: Prentice Hall Inc, 1999): 354-370.

752 İbrahim Armağan, *21. Yüzyıl Eşiğinde Türkiye Gençliği*. (Ankara: Kırkırsaklılar Vakfı Usadem, 2004.): 82-90,126-140.

753 Avcı, *İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında*, 122.

754 Kadir Canatan, *Din ve Laiklik*, (İstanbul:İnsan Yay.,1997), 158.

Batılaşmış Türk gençliği arasındaki cool olma durumuna tekabül ettirilir.⁷⁵⁵ İslâmi gençliğin de kimlik problemlerinin üstesinden gelebilmek için pazarlıklara giriştikleri, müslümanlığı her türlü sosyal ittifakta muhafaza etmeye yönelik sabit bir kimlik tecrübesi nedeniyle Fiske'nin savunduğu tarzda göçebe öznelliklere yol açmasa da entelektüellikle popüler kültür, egemenle itaat eden arasındaki konumlarıyla bir tür göçebelik yaşadıkları öne sürülür.⁷⁵⁶

Sekam tarafından Türkiye genelinde yapılan gençlik araştırmasının bulgularına göre gençlerin % 72'si kendini biraz modern biraz da geleneksel nitelendirir (kendilerini modern olarak niteleyenler % 12, geleneksel niteleyenler % 16). Böyle melez bir durumu temsil eden bu tanımlama, gençlerin “*ne o ne de bu*” olamadıklarını gösterir. Bu tanımlama, bireyin kimlik, kişilik, toplumsal değerler, uyum ve denge itibarıyla sorunlar yaşadığına işaret eder. Toplumsal beklentilerle bireysel arzular arasında yaşanan çatışma, modernlikle geleneksellik arasında oluşturduğu şizofren bilinç yarılmasıyla kimlik kargaşasına dönüşür. Müslüman, Türk ve T.C.Vatandaşlığı arasında kimlik tercihi, kimlik karmaşasıyla boğuştuğunu ifade eder.⁷⁵⁷ Gençlerin yaşadığı kimlik zemininin kayganlığı aidiyet duygusunun zayıflaması, artan bireyselleşmeyle kendini gösterir. yeni nesille ilgili en ciddi sorunlarından birisinin kimlik krizi olduğunu ortaya koyar. Dinî, millî ve ahlâkî değerlerin bireyin davranışlarına rehber olma özelliğini yitirmesi nedeniyle gençlerin yaşadığı krizdir. Hazza dayalı bir hayatla tüketim kültürünün bir parçası olunur. İç dünyadaki zenginliklere odaklanmadan sadece mekanik bir hayatın sıradan bir dişlisi hâline gelinir. Böylece ne tam modern ne de tam geleneksel olabilen gençler, gündelik hayatın zorluklarıyla başa çıkabilmek için faydacı (pragmatik) bir dindarlığa yönelir.⁷⁵⁸

İslâmi kesim ekonomik seviyesi yükseldiğinden, toplumun ekonomik seviyesi yüksek diğer kesimin alanlarına kaymaya ve aynı ortamları paylaşmaya başlar. Özellikle vakıf üniversitelerinde okuyan dindar gençler önyargılı bakışların kendilerini ötekileştirdiğinden ve üniversite hayatında karşılaştıkları en büyük sıkıntının dışlanmaları ve ötekileştirilmeleri olduğundan yakınır. Çok sayıda genç, sırf dışlanmamak için dinî kimliklerini sakladıklarını, bazılarının böylesine bir psikolojik baskı sonucunda kimliklerini kaybettiklerini dile getirirler.⁷⁵⁹ Gençlik hem kendi çevrelerinden hem de laik kesimden gelen baskılarla karşı karşıya kalır. Sosyal çevrenin yapmış olduğu baskılar öğrencileri temel dinî ibadetlerinden, dinî alışkanlıklarından uzaklaştırır. Baskının derecesi ve ölçüsü öncelikle cinsiyet noktasında farklılaşır. Dindar bayan öğrenciler üniversitelerde ve toplumun diğer alanlarında doğrudan ve psikolojik baskılarla, tepkilerle karşı karşıya kalır. Baskıyla karşı karşıya kalan öğrenciler, “taktikler” olarak değerlendirilebilecek bir takım davranışlarla, bu çevrelerden edindikleri

755 Ayşe Saktanber, “Türkiye'nin İslamcı Gençliği”, *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*, , Haz. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, 2. bsk.(İstanbul:Metis Yay., 2005), 271.

756 Ayşe Saktanber, “Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz”, (259-275),*Kültür Fragmanları, Türkiye'de Gündelik Hayat*, haz. Deniz Kandiyoti-Ayşe Saktanber, çev. Zeynep Yelçe, (İstanbul: Metis Yay., İstanbul: 2002), 272; John Fiske, *Understanding Popular Culture*, 6.bsk., (Londra ve New York: Routledge, 1994), 24. Fiske, karmaşık bir sosyal yapı içinde bulunan insanların gündelik hayatın getirdiği sorunlarla baş edebilmek ve toplumsal ittifaklarını anın ihtiyaçlarına göre yönlendirebilmek için göçebe öznellikler geliştirmek zorunda kaldıklarına yer verir.

757 Türkiye Gençlik Raporu, *Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri* (Özet Rapor), (Sekam Yay.,Mayıs 2016): 23-4.

758 Mustafa Tekin, “Popüler Kültür ve Gençlik”, *Dini Hayat*, S.25 Haziran 2015, 44; Bkz. George Ritzer, *Toplumun Mc Donalâştırılması*, 2.bsk, çev. Şen Süer Kaya, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2011): 49-50.

759 Avcı, *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında*, 181.

çıklarlarını korumak amacıyla farklılıklarını törpüleyerek uyum sağlamaya çalışır.⁷⁶⁰ Uyum sağlayamayanlar, içinde buldukları bu çevrelerden dışlanmayla karşı karşıya kalır. Dindarlıklarını istedikleri gibi yaşayamayan öğrenciler hem ait oldukları dinî gruplar içinde hem de diğer sosyal çevrelerinde tam olarak her iki tarafa da dâhil olamayan bir “arafta olma” durumu sergiler.

Gelişen kitle iletişim araçları, kültür endüstrisinin etkisini hızlandırır. Gençlik dindarlığının sanal dindarlık, elektronik dindarlık gibi yeni görüntü ve formları ortaya çıkar, yeniden üretilir ve modernleşerek varlığını sürdürür. Bireyselleşme, dinî-geleneksel ağların çözülmesi, rasyonel tutum, geleneksel ve dinî olandan uzaklaşma yanında gençlik dönemindeki dinî yaşantının en önemli özelliklerinden biri korku-ümit, eleştiri-kabul, inanma-inkar etme arasında gidip gelen çift uçluluktur. Farklı kişilik yapıları, ihtiyaç, beklenti ve kaygıların farklılaşması, farklı aile ve sosyal yapılar beraberinde farklı dindarlık anlayış ve tecrübelerini getirir. Gençlerin inanma konusundaki şüphesi, kararsız ve inanmama tutumları yetişkinlere göre yüksektir.⁷⁶¹

Ülkemizde yapılan çok sayıda araştırma gençlerin %30’unun dinî şüphe yaşadıklarını gösterir. Gençliğin din üzerindeki şüpheleri önce ibadet şekilleri üzerinde toplanır. (camiye gitmek, günde beş vakit namaz kılmak, anlamadığı dilden Kur’ân okuyup dua etmek, ağır çalışma günlerinde oruç tutmak gibi). Sonra şüphe dinin muhtevasına geçer. (Allah’ın ve insanın mahiyeti, günah, ölümden sonra hayat, kaza ve kader gibi). Gençlerde dinî şüphe ve çatışmaların ortaya çıkmasında din eğitiminin yetersizliği, uygunsuz ve başarısız dinî sosyalleşme etkilidir. Günlük olaylar ve bazı bilimsel teorilerle dinî inanç ve öğretiler arasındaki çelişki, dindarların ve din görevlilerin tutum ve davranışları ve dinî konularda rehbersizlik sayılır.⁷⁶² Geleneksel toplumlarda asla şüpheye düşülmeyecek gerçekler olarak kabul edilen din, seküler dünya görüşü benimsendiğinde “tercih”, “menfaat” ya da “görüşe” dönüşür. Kesinlik şüpheye dönüştüğünde insanların kolaylıkla anlaşmazlığa düşebileceği “öznelleşmiş” fikirler olarak toplumsal hayatta gücünü ve etkisini kaybetmiş bir tablo sergiler. Dinin modern hayatın getirdiği koşullara uygun olmadığı, bilimle çeliştiği ve inanan kişilerin gerici olduğu görüşlerini savunan kimselerin sayısı günümüzde az değildir. Dinin ve dindar insana bakışın geçirdiği bu değişim, doğal olarak ergenin şekillenmesinde ya da benlik saygısının gelişiminde dinin, en azından istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde etki eden bir faktör olmaması sonucunu doğurur.

Sekülerleşme sürecinde gençlerin karşı karşıya olduğu önemli problem, dine yabancılaşmadır. Genç kendi kültürüne anlam veremediğinde, kültürel değerleriyle kendisini belirli bir ölçüde özdeşleştiremediğinde ve hayatını bu değerlere göre dizayn edemediğinde kültürel yabancılaşma kaçınılmazdır. Gencin dine yabancılaşması ya yaşana gelen dinî hayata karşı tepkiye dönüşür ya da dinî konularda şüphe duyma, dinden uzaklaşma, dini unutma, dine tepki duyma gibi şekillerde kendini gösterir. Dine tepkiye dönüşen yabancılaşmada genç, dini yorumlama ve yaşantı bakımından anne ve babasıyla çatışır. Bu durum, dinin amacı dışında yanlış öğrenilmesine dayandırılır. İkinci yabancılaşma ailelerden gelen taklidi din eğitimi, dinin amacı dışında öğrenilip yaşanması (ifrat-tefrit),

760 Örneğin; barındığı cemaat evinden uzaklaştırılmamak için istemediği halde toplantı ve sohbetlere katılmak, namaz kılmak gibi. Ya da bir öğrencinin arkadaşlık ortamından dışlanmamak için dindarlığını gizlemeye çalışması gibi.

761 Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat: İzmir Örneği*:77-106; Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 215; Arslantürk, *Kutsal’ın Dönüşü, Yeni Toplum Arayışları*: 80-1.

762 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006): 271-276.

camilerin çağın gerekleri doğrultusunda din eğitimi vermedeki eksikliği, dini dünya görüşünü çok rahat bir şekilde anlatan kitapların azlığı ve dinî kitapların dilinin anlaşılmasındaki güçlüğü bağlanır.⁷⁶³

İslâm dini, bir müslümanın en genel ve en yalın haliyle “Amentü”de formüle edilen iman esaslarına dil ve kalple tasdikini bekler. Bu inanç ilkelerinin bilinmesi, kabul edilmesi, içselleştirilmesi ve hayat tarzına dökülmesi dinin talebidir. Bu ilkeleri kabul ve tasdik; düşünce, eylem, davranış ve tutumları yönlendiren merkeziliğinde bir dünya görüşü ve hayat tarzı görünümüyle insan hayatının bütününe kuşatır. Dolayısıyla dindarlığın aslî temelini oluşturan bu ilkelere bağlılık, teslimiyet, insanın İlahi varlık, doğa ve diğer insanlarla ilişkilerinde tecessüm eder.

Dinî inanç, sadece inanmayı, dinî bir hükmü kabul etmeyi değil, inandığı varlığın bildirdiklerine göre hareket etmeyi kısaca iman, amel etmeyi gerektirir. Eğitim düzeyi yükseldikçe inanma tutumunda bir azalma görülür, inanmama tutumuysa artar. Köktaş’ın (1993) İzmir ve çevre ilçelerinde yürüttüğü araştırma sonuçlarına göre Allah’a inanç, üniversite öğrencileri ve üniversite mezunları arasında en düşük oranları (%84.9, % 86.5) gösterir, inanmama da yine bu iki grup arasında en yüksek orana ulaşır.⁷⁶⁴ Münir Koştaş’ın Ankara ve Gazi Üniversitesinin çeşitli fakülte ve bölümlerinden öğrencileri içeren 723 öğrenci üzerinde uyguladığı *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış* adlı araştırmasına göre Allah’a kesinlikle inanan öğrencilerin oranı % 60’dır, bu konuda sorunları bulunanlar % 22 ve deistik inanç % 2 oranındadır. Her türlü inanca karşı olma % 4 ve inanmayan % 8 ve Allah’ın varlığına ilgisiz % 4 ile % 16 düzeyindedir. Allah’ın varlığı hususunda kararlarda belirleyici faktörler itibariyle aile ilk sırada yer alır. Okunan kitaplar, arkadaş grupları diğer önemli faktörler olarak işlev görür.⁷⁶⁵ Arslantürk’ün araştırmasında(1998) Allah’ın varlığına ve evrenin O’nun tarafından yaratılmasına inananlar % 81, inanmayanlar % 4.9, şüpheleri olanlar % 14 oranındadır. Aynı çalışmada Peygamberlik % 80 kabul edilirken % 14 oranında reddedilir, ahiret inancı % 84 oranında onaylanırken % 12 oranında reddedilir. Dinin Allah tarafından konulmuş dünya ve ahiret nizamı olduğu % 59, insan düşüncesinin ürünü olduğu % 11, dinin gerekli olmakla birlikte alanının bu dünya değil, ahiret olduğu % 11 oranında kabul edilir.⁷⁶⁶ Orhan Türkdoğan’ın, *Kapitalistleşme Sürecinde Öğrenci Beklentileri*, adlı araştırmasında örneklemin % 36.7’si Allah’a kulluğu % 38.6’sı iyilik yapmayı ve % 7.7’si de çalgınca eğlenmeyi(hedonizmi) hayatın gayesi olarak gösterir ve % 6’sı ise hayatı anlamsız bulur. Öğrencilerden % 81.3’ü dini bir ihtiyaç olarak ifade ederken % 11’i dinin ihtiyaç olmasını reddeder. Örneklemin % 42’si sosyal devlet, % 17.5’i İslamî devlet, % 22’si de liberal bir devlet talebini ortaya koyar.⁷⁶⁷ Köy gençliği üzerinde yapılmış bir çalışma(1980) değişimin hızını göstergeler, araştırmacı, gençlerin ‘inanyor musunuz?’ sorusunu dahi tuhaf karşıladıklarını belirtir.⁷⁶⁸ Oysa artık az inananlar, inancından şüphe edenler, dine ilgisizler ve dini reddedenler söz konusudur. Dini reddedenler en az % onluk bir oran teşkil eder.⁷⁶⁹ Eğitim

763 Bkz. Mehmet Aydın, *Gençlik ve Dini Hayat*, (Ankara: TDV Yay., 1997) ,233.

764 Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*: 78, 215.

765 Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 215.

766 Arslantürk, *Kutsal’ın Dönüşü, Yeni Toplum Araştırmaları*:78- 81; 2002 yılında Polat’ın Erzurum’daki çalışmasında dinin gerekli bulunması yüzde 93.8, gereksiz diyenler, 6.3’tür. Polat, “Sosyal Değişim ve Din İlişkisi-Erzurum Örneği”, 65.

767 Orhan Türkdoğan, “Kapitalistleşme Sürecinde Öğrenci Beklentileri”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, S.114, (Haziran 1996).

768 Beşir Atalay, *Köy Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.,1979), 125.

769 *Türk Gençliği* 98, *Suskun Kitle Büyüteç Altında*: 72-73.

düzeyindeki farklılaşmaya paralel peygambere inanma tutumunda farklı düzeylerde tutumların ortaya çıkması, kentleşme sürecinde eğitim faktörünün inanç boyutundaki etkisini gösterir. %94'ü Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul eder; % 6'sı onun farklı özellikleri olmakla beraber sadece bir insan olarak görür.⁷⁷⁰ Yaman'ın araştırmasında (2008) gözle görülmeyen varlıklara inanma % 13.4 oranında akılsızlık addedilirken kararsızlar(12.8) da dikkate alındığında dörtte bir oranına ulaşır.⁷⁷¹ Allah'ın varlığına iman 1998'de % 87, 2002'de % 84, 2007'de % 80 ve 2008'de % 85'dir. Cennet ve cehennemin varlığına iman, sırayla 1998'de % 87, 2002'de % 82, 2007'de % 70 ve 2008'de % 74'dir. Kıyamet ve mahşer gününün varlığına inanç 1998'de % 87, 2002'de % 84, 2007'de % 70 ve 2008'de % 74'dir. Üniversite öğrencilerinin en az % 80'i ve ortalama olarak % 85 oranla Allah'ın varlığına inandığını ifade eder. 1998 ve 2002 yıllarındaki verilerle 2007 ve 2008 yıllarındaki sonuçlar karşılaştırıldığında, 1998-2002 yılları verileri, cennet-cehennem ve mahşer gününün varlığına inanç, yaklaşık % 85 civarında iken, bu değerlere inanç düzeyi 2007-2008'de ortalama % 73 seviyesine geriler. 1998'de Allah'ın varlığını kabul edenlerin ortalama % 87'si aynı zamanda cennet ve cehennemle kıyamet gününün varlığına inanırken % 13 kadarı bir şekilde cennet ve cehennemle kıyamet gününün varlığını reddeder. 2007 ve 2008 verilerinde kendini dindar görmeyenler, sırasıyla % 70 ve %73 "Allah'ın" varlığını, % 57 ve 55 ile cennet ve cehennemin varlığını ve % 51 ve %49 ile mahşer-hesap gününün varlığını kabul eder ve bunlara inanır.⁷⁷² Asıl olan dünya değil, ahiret için hazırlık olduğu(2005) toplam % 35.3 oranında onaylanır. Katılmayanlar % 54.1 ve kararsızlar % 10.6 oranındadır.⁷⁷³ Yaman'ın lise öğrencileriyle gerçekleştirdiği çalışmada(2008) "insan bu dünyaya bir kez geliyor, dilediği gibi yaşmalıdır", ifadesine % 35 katılım gösterilir, kararsızlar (%16) da düşünüldüğünde % ellileri geçer. Yine İnsanın cenneti de cehennemi de bu dünyadır, ölünce her şey biter düşüncesine % 10.9 oranındaki katılım kararsızlar da dikkate alındığında % 23'lere yükselir.⁷⁷⁴ Dünyayı ahiretin tarlası görme algılayışı gençler arasında varlığını kısmen korur. Sosyo-ekonomik düzey itibariyle alt tabakalardan üst tabakalara doğru gidildikçe Allah'a kesin inanç kategorisinde belirgin bir düşüş görülür. Allah'a kesinlikle inanan gençler, üst tabakalarda en düşük orandadır. (%11,5).⁷⁷⁵ İbrahim Gürses'in *Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyo-Psikolojik Bir Araştırma* adlı çalışmasında(2001) sosyo-ekonomik açıdan üst tabakaya gidildikçe daha dogmatik ve önyargılı bir inanca sahip oldukları verilerle ortaya konur.⁷⁷⁶ Gelir durumu yükseldikçe din duygusu zayıflar. Bazı çalışmalarda gelir durumu itibariyle önemli bir farklılık ortaya çıkmaz. Ancak en düşük gelir grubundan üst gelir grubuna doğru küçük de olsa oran farkı bulunur.⁷⁷⁷ Gelir düzeyi düşük

770 Güllü, "Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argincık Örneği": 147-8.

771 Yaman, "İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı", 71.

772 M.Kayhan Mutlu& Yavuz Kahraman, "Değişim Yönetimi: Üniversite Öğrencilerinin İnanç Sistemindeki Değişimler", *Yönetim ve Ekonomi*: C.19,S.2, (2012):224-226.

773 Kemaleddin Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, (Ankara:Alter Yay., 2005), 135.

774 Yaman, "İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı": 65-6.

775 Güllü, "Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argincık Örneği",143; Yaman, "İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı", 109.

776 İbrahim Gürses; *Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyo-psikolojik Bir Araştırma*, (Bursa: Arasta Yay., 2001), 143.

777 Yaman, "İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı",109; Ulu, "Üniversite Gençliğinin Dini İnanış ve Davranışları-Erciyes Üniversitesi Örneği", 100.

öğrencilerin üniversite ortamında daha fazla değişim yaşadığı doğrulanır.⁷⁷⁸ Erdentuğ, geleneksel kır toplumlarında genç kuşakta özellikle erkeklerde dinî inançlardan dünyevîleşmeye doğru hızlı bir eğilim olduğunu belirtir.⁷⁷⁹ Eserpek'e göre genç kuşağın ibadetlere yöneliminde sosyal kontrolün rolü önemlidir. Erzurum'un iki köyünde yapılan araştırmada gençlerin, köy dışına çıktıkları zaman, namaz ve oruç ibadetini yerine getirmedikleri gözlemlenir. Ayrıca kırsal alanda da dinî normlardan sapmanın normlaştığı da gözlenir. Kırsal alanda da gençlerin sadece cuma namazı kılmaları normlaşmış haldedir.⁷⁸⁰ Karasahin tarafından 2006 yılında Gördes'te yapılan araştırmada genç kuşakta sosyal ilişkilerde gözlenen dünyevîleşme sürecinin; kitle iletişim, ulaşım araçları, teknolojik yenilikler, tarımsal üretim, ekonomi, tüketim kalıpları, kılık kıyafet vb. gibi maddî kültür alanlarında ilçe merkezinden köylere doğru daha hızlı bir şekilde sirayet ettiği tespit edilir. Rızık, tevekkül veya kader anlayışı yerini çalışma, kar ve yarar anlayışlarına bırakır. Yine kitle iletişim araçlarındaki dinî programlar yerine haber, spor, magazin, eğlence gibi programlar veya filmler, ilgilerini daha fazla çeker.⁷⁸¹

Toplumumuzdaki diğer insanların dindarlığında olduğu gibi üniversiteli gençlerin dindarlıklarında da dinin inanç esaslarını benimseme nispeten yüksek olmasına rağmen, davranış (ibadet) boyutunda aynı derecede dindar olmadıkları,⁷⁸² düzenli şekilde yapılması istenen “vakte ve şekle bağlı ibadetlerde” belirgin bir gerilemenin yaşandığı gözlenir. Düzenli namaz kılan, yani inandığı varlıkla ilişkisini kesmeyen gençlerin sayısı oldukça düşüktür. Oruç tutma beş vakit namaz kılmaya göre daha yüksek düzey gösterir. Dine inandığı halde dinî pratiklere az ilgi gösteren veya tamamen ilgisiz kalan ya da ibadet etmesem de kalbimdeki iman bana yeter diyen kişilerin sayısı azımsanmayacak düzeydedir. Bayyigit (1989), üniversite öğrencilerinin Allah inancı konusunda olumlu ve rasyonel bir tavır sergilediklerini, ancak kader, ahiret ve meleklerle iman hususunda ciddi sorunları olduğu, üniversiter çevrede din bilim-çatışmasının şüpheli tutum ortaya çıkardığı, bu durumunun din eğitiminin yetersizliğinden kaynaklandığı, gençlerin dinî bilgi konusunda kendilerini yetersiz görüp ihtiyaç duyduklarını, gençlerin ibadete olumlu yaklaştıklarını, bununla birlikte namaz ve oruç gibi ibadetlerin ifasında ilgisiz tutum takındıklarını, bu konuda çevre faktörünün belirleyici olduğunu tespit eder.⁷⁸³ 2006 yılında Erciyes Üniversitesi öğrencileriyle yapılan araştırmada gençlerin % 78'i vicdan yani iç temizliğinin ibadetlerden daha önemli olduğunu düşünür. Öğrencilerin % 67'si dindar olmanın temel şartının ibadet etmekten ziyade ahlâkî bir hayat sürmek olduğunu söyler. İbadetlerin tam olarak yerine getirilmediği sürece Allah'a inanmanın bir anlamı olmayacağını kesinlikle düşünenler %10'dur. Dindarlığın göstergelerinin sadece ibadetler olmadığı, önemli olanın iç temizliği olduğu % 56.4 oranında, dindarlıkta ibadetlerden ziyade ahlâkî hayatın önemli olduğu %

778 Ulu, “Üniversite Gençliğinin Dini İnanış ve Davranışları-Erciyes Üniversitesi Örneği”, 136.

779 Erdentuğ, *Türkiye Türk Toplumlarında Kültürel Antropolojik (Etnolojik) İncelemeler*, 23.

780 Altan Eserpek, *Sosyal Kontrol, Sapma ve Sosyal Değişme Erzurum'un İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, (Ankara: A.Ü. Eğitim Fak. Yay.,1979): 175-176.

781 Karasahin, “Gördes ve Çevresinde Dini Hayat”, 185.

782 Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, 67 ; Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, (İstanbul:Dem Yay., 2004),162; Kımtır, “Üniversiteli Gençlerde Dindarlık İle Benlik Saygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, 54.

783 Mehmet Bayyigit, “Üniversite Gençliği'nin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma”, U. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), (Bursa: 1989): 172-3.

40.9 oranında düşünülür.⁷⁸⁴ %11 oranında bilimin gelişmesiyle dine ihtiyacın ortadan kalkacağı, % 14 oranında dine reform düşünülür. 100 kişiden 43'ü siyasi olmayan bir din talep eder.⁷⁸⁵ Dinin bir tercih meselesi olduğu (2005) % 87.3 oranında kabul edilir, % 7.5 oranında reddedilir. % 64.1 oranında İslam'ın insan hayatını düzenleme noktasında çok fazla istekli ve kuralcı olduğu,⁷⁸⁶ "Dini yaşamın en iyi yolu, dini, özel hayat içinde yaşamak" olduğu %79.3 oranında kabul edilir. Sosyal hayat ve yönetimde dinî hükümlerin uygulandığı bir ortam içinde yaşamak % 8.8 oranında onaylanır (2007).⁷⁸⁷ Dinin, emir ve yasaklarıyla insanların hayatına gereksiz kısıtlamalar getirdiği % 20.5 oranında kabul edilir, kararsızlar da dahil edildiğinde bu oran % 34.9'a yükselir. Devleti yönetenlerin dindar kimseler olmasından rahatsız gençlerin % 26.2'li oranı kararsızlar da dikkate alındığında % 47'e çıkar (2008).⁷⁸⁸

Dünyevi problemlerin bilim tarafından çözülebileceği, dine gerek olmadığı % 30.98 oranında onaylanır (1995).⁷⁸⁹ Toplumsal hayatta dinin etkin olmasının bazı problemleri beraberinde getireceği % 62.6 oranında onaylanır. 348 öğrencinin 218'ine göre dinin sosyal hayatta etkinliği sorun oluşturmaktadır. % 64.1 oranında İslâm'ın, insan hayatını düzenleme noktasında çok fazla istekli ve kuralcı olduğu düşünülür. Bilimsel gelişmeler karşısında dinin etkinliğinin giderek ortadan kalkacağına % 19.2 oranında, bilimsel buluşların ve gelişmelerin dinle çatıştığı % 25.4 oranında (2005),⁷⁹⁰ bilim ilerledikçe dinin önemini kaybedeceği, sonunda herhangi bir dine de ihtiyaç kalmayacağı % 14.7 oranında kabul edilir. Kararsızlar da (%15,7) dâhil edildiğinde oran üçte bir yaklaşır.(%30.4). (2008) ⁷⁹¹ Dinin bilimle çatıştığına kesinlikle katılanlar dörtte bir oranındadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin dörtte birinden fazlasının fikir beyan etmemesi dikkate alındığında zihinlerdeki karmaşıklığın yoğunluğu daha net ortaya çıkar. Öneriyi kesinlikle reddeden 106 öğrenciden inanan ve ibadetlerini tamamıyla yerine getirdiğini beyan eden öğrencilerin 29'u yani yarısı bile değildir. Bilime çok fazla inanıp dine yeterince inanılmadığı % 23 oranında onaylanır. Kararsızlar da dikkate alındığında yüzde kırkları aşar. Yani her dört ya da üç kişiden biri dinden çok bilime inandığımızı düşünür. Dünyanın barıştan ziyade çatışmaya yol açtığı % 46 oranında kabul edilir, % 18 de kararsızdır.⁷⁹²

Koştaş'ın çalışmasında (1995) dinin insan hayatına başka türlü sahip olamayacağı bir gaye ve anlam verdiği % 62.1 oranında onaylanır, kararsızlar % 14 oranındadır.⁷⁹³ Dini yeni gelişmelere açık bir şekilde çağın gereklerine göre yaşamak gerektiği % 72.4 oranında onaylanır. (2005)⁷⁹⁴ Kirman'ın araştırmasında. (2005) öğrencilerin % 96.2 oranında inanması, ibadetlerini düzenli uygulamada % 18.1 oranında yaşantıda karşılık bulur. Dinin insan hayatına anlam kazandırdığı % 95.4 oranında kabul

784 Ulu, "Üniversite Gençliğinin Dini İnanış Ve Davranışları-Erciyes Üniversitesi Örneği": 104,122,124-125, 133.

785 Arslantürk, *Kutsal'ın Dönüşü*: 79,85,94.

786 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*: 122-3.192-3.

787 Gülen, "Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi(Ankara Örneği)", 149.

788 Yaman, "İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı": 55, 71-2.

789 Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*: 91-2.

790 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*: 165,169-70, 190,192.

791 Yaman, "İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı", 72.

792 Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, (2009), 13.

793 Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 68.

794 Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 133.

edilirken % 55 ibadet edilmese de kalp temizliği yeterli görülür, % 34.4 oranında sadece kalp temizliği yeterli görünmese de bu ibadet olarak uygulama bulmaz. % 62.6. dinin toplumsal hayatta etkin olmasının bazı problemleri beraberinde getireceği, % 75.3 dinin devlet işlerine müdahale etmemesini, % 19.2'si bilimsel gelişmeler karşısında dinin etkinliğinin ortadan kalkacağını düşünür.⁷⁹⁵ Dinin emir ve yasaklarını yerine getirmekten ziyade Allah'a iman etmek (2005) iyi bir müslüman için önemli oranda yeterli görülür.(37.9)⁷⁹⁶ Herkesin kendi anladığı dilde ibadetini yapması % 57 kabul edilirken karşı çıkanlar % 20 (18.8)'yi bulmaz. (2008)⁷⁹⁷

Bayyigit'in (1989) araştırmasında düzenli namaz kılanlar % 27.9, hiç kılmayanlar % 24.5, Cuma namazını düzenli kılanlar % 62.3, hiç kılmayanlar % 10, hacca asla gitmeyecek olanlar % 10.9'dur.⁷⁹⁸ Genç için ibadet etmek zordur, ibadet etmeye vakti de yoktur⁷⁹⁹:

Gençken ibadet etmek zor geliyor. Çünkü o kadar çok zevkli ve ilgimizi çeken şey var ki, maç olmazsa internet, internet olmazsa kız arkadaşlar veya kankalar, bilgisayar oyununa bir daldık mı zaten saatlerce basından kalkamıyoruz, ya da sohbete bir girdik mi chatte tamam artık. Yani bunları bırakıp da ne bileyim ibadet etmek zor geliyor açıkçası. Ama emekli olduktan sonra yaşlanınca herhalde daha rahat yaparım bütün ibadetlerimi.

SEKAM'ın 81 ilde 352 yerleşim biriminde, 15-28 yaş grubuna yönelik yaptığı *Türkiye Gençlik Raporu: Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri* başlıklı araştırma, Türkiye 'de kavram karmaşası ve kafa karışıklığının ciddî boyutlara ulaştığını ortaya koyar. Gençlerin % 61'i "Allah'ın varlığına kesinlikle inanır, %18'i "inanır", %13'ünün "şüpheleri vardır", % 9'u ise "inanmaz." Kendisini ateist olarak niteleyenlerin % 13.3'ü, düzenli beş vakit namaz kıldığını belirtirken, kendisini İslâmcı olarak tanımlayan gençlerin % 17.8'i hiç namaz kılmadığını ifade eder. Komünist gençlerin % 9.8'i de beş vakit namaz kıldığını belirtir. Atatürkçü gençlerin % 51'i, ülkücü gençlerin % 58'i, İslâmcı gençlerin % 63'ü, feminist gençlerin % 36'sı, ateist gençlerin % 43'ü düzenli cuma namazını kıldığını belirtir. Oruç ibadetini farklı siyasi kimliklerden gençlerin % 90'lara varan oranda gerçekleştirdiği ortaya çıkar. İslâmcı gençlerin % 90'ı, ülkücü gençlerin % 89'u, sosyalist gençlerin % 80'i, Atatürkçü gençlerin % 84'ü, ateist gençlerin % 59'u oruç tuttuğunu ifade eder. Araştırma sonuçlarına göre, ateist gençlerin % 61'i Allah'a inanıyor, % 59'u düzenli oruç tutuyor, % 13'ü düzenli beş vakit namaz kılıyor, % 43'ü cuma namazına gidiyor. Kendisini İslâmcı olarak tanımlayan gençlerin % 17.8'i ise hiç namaz kılmıyor.⁸⁰⁰ Yapılan araştırma verileri ülkemizde insan unsurunda değerler ekseninde bir geriye gidişi gösterir. Sekam Yönetim Kurulu Başkanı Burhanettin Can'a göre, 15-28 yaş grubu, kavramlara son derece yüzeysel vakıf, sloganik bakıyor, muhtevasını da bilmiyor, sosyal medya üzerinden hoşuna giden şeyi alıyor. Batıda yaygın olduğu ifade edilen ateist müslümanlar artık ülkemizde de kendini duyuruyor. Can, batıda olduğu gibi ülkemizde gelinen bu hâli şöyle yorumluyor:

İki medeniyet değerleri burada çatışıyor. Batı kültürünün medeniyet değerleriyle bu toplumun sahip olduğu İslâm kültürünün çatışması var. İnsanları en çok diziler, reklâmlar, bilgisayar oyunları ve internet etkiliyor. İnterneti sürekli kullananlar, toplumsal, dinî ve aile değerlerine en az bağlı

795 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*:128-9,135,165,190-1,194-5.

796 Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 141.

797 Yaman, "İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı":71-2.

798 Bayyigit, "Üniversite Gençliği'nin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma",

799 Güllü, "Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argıcık Örneği-",176.

800 Sekam, *Türkiye Gençlik Raporu: Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*:35-40

olanlar... Türkiye'de eğitim düzeyi yükseldikçe, yine zenginleştikçe, kırdan kente geldikçe toplumsal, dinî ve aile değerlerine bağlılık azalıyor. Bu şunu gösteriyor; Türkiye'de yanlış bir eğitim ve kentleşme politikası var.⁸⁰¹

2007 ve 2008 yıllarındaki anket uygulaması esnasında üniversitelilerle yapılan mülakatlarda “Din nedir?” sorusu sorulduğunda din; “İnsanları kardeş görmedir”, “Dürüstlük ve âdil olmaktır”, “Kul hakkı yememektir”, “Dindarlık bağnazlık değildir”, “Dedikodu yapmamaktır”, “Aşırı gitmemektir”, “Dindarlık iyi insan olmaktır”, “Ezan sesi hep benim hoşuma gider”, “Anarşiyi önler”, “Hırsızlığı önler.” şeklinde cevaplandırılır. Araştırmaya katılan öğrencilere “Siz kendiniz dindar mısınız ”sorusu sorulduğunda, yaklaşık % 50’si, “Hayır, ben dindar değilim” der. Bir ölçüde, dinden kaçış anlamına gelebilecek bu cevabın nedenleri irdelendiğinde bu şekilde düşüncelerinin algılarındaki dindar insanın olumsuz kişilik özelliklerine sahip olduğu belirlenir. Dindar insan algısını ölçmek amacıyla, 2008 yılında, ODTÜ ve Eskişehir Anadolu Üniversiteleri öğrencilerinden oluşan 138 öğrenciyle kişiye özel ortamlarda anket çalışması yapılır. Çok dindarın nitelikleri sırasıyla kaderci (9.73), cinsel konularda tutucu (8.14), dürüst (6.63), fırsatçı-uyanık (6.58), maddiyatçı (6.55), mütevâzi (6.34), âdil (6.0) hırslı (5.98), öfke kontrol (5.75), bencil (5.34), kibirli (5.27), açık fikirli (5.15), rasyonel (4.95), kadın özgürlüğü(3.83) olarak tanımlanır. Az dindarın belirgin nitelikleri rasyonel (8.83), kadın özgürlüğü (8.18), açık fikirli (8.40), bencil (7.98), âdil (7.41), fırsatçı-uyanık (7.40), hırslı (7.16), dürüst (7.01), kibir (6.87), maddiyatçı (6.77), mütevâzi (6.62), öfke kontrol (6.56), cinsel konularda tutucu (5.51), kaderci (4.72)dir. Dindar insanın en belirgin özelliği “kadercilik”tir. “Kadercilik”, hayatta başarısız olmanın, tembel olmanın ve bireyin kendi beceriksizliğini, rasyonel, akılcı davranamamasını örtmek için kullanılan bir mekanizma olarak yorumlanır. Rekabete ve başarılı olmaya endeksli günümüz hayat tarzı, kimliğin ifadesinde değer maddî başarılarla dayanması ve bireyin kimliğini maddî başarılarla ortaya koyması ve maddî başarılar elde ettiğinde kendisinin bir değer ifade ettiğini kabul etmesi dindarı karşıt değerlerle tanımlamada redde sürükler. İslâm inancının kader anlayışı üniversiteli öğrenciler tarafından tembellik ve uyuşukluk olarak algılanır. Üniversitelilerin verdikleri cevaplara göre, az dindar insanın en belirgin özelliklerinden biri kadın-erkek eşitliğini ve kadınların özgürlüğünü olumlu karşılamalarıdır. Öğrenciler dindar insanların bu eşitliğe ve özgürlüğe karşı çıkacağını düşünür. Benzer şekilde, az dindar insanların hem rasyonel düşünce sistemine sahip oldukları hem de açık fikirli oldukları düşünülürken, dindar insanların rasyonel düşünceden ve açık fikirli olmaktan uzak oldukları öngörülür. Kur’an-ı Kerim’de varlıkları anlama ve keşfetmede, yeniliklere ulaşma ve onların hayata uygulanmasında ve daha birçok konuda defalarca aklı kullanmak emredilir. Üniversite öğrencilerinin çoğunluğunun dindar insanın rasyonel düşünceden ve açık fikirli olmaktan uzak olduğunu düşünmesi, yaşanan sosyalleşme süreciyle ilgilidir. Tüm bu bulgular, “dindar olma” ile “bir üniversitelinin sahip olması gereken özelliklerin birbirleriyle çelişkili oldukları düşüncesi yaygın ölçüde kabul edildiğini” ortaya koyar. Üniversiteliler

801 http://www.radikal.com.tr/turkiye/ateist_genclerin_yuzde_61i_allaha_inaniyor-1163599.

İslâm inancının esaslarını kabul etmelerine rağmen, kendilerini “dindar olarak tanımlamamaları” dindarlığa yükledikleri anlamla ilgilidir. Günlük hayatta dindarların kadınların mâkûl ölçüde özgür olmasını istemediği şeklinde bir düşünce sistemi üniversiteliler için hâkim düşüncedir. Gençlerin dimağında İslâm Dini ile ilgili bu tür imajlar, bazı etkili entellerin yaptığı, öğretmen-imam çatışması, mahalle baskısı tartışmaları, İslâm’ın siyasallaştırılması, laik-anti laik, yaradılış-evrim kutuplaşmaları, bilim-din çatışmasının oluşturduğu bilgi kirliliğine bağlanır.⁸⁰² Ulu’nun 2013 yılında gerçekleştirdiği alan çalışmasında üniversite öğrencilerinin müslümanlar hakkındaki olumsuz kişisel tutumlarında Hukuk fakültesi öğrencileri ilk sırada ilahiyat fakültesi öğrencileri ikinci sırada gelir.⁸⁰³ Yine diğer bir araştırmada gençlere göre günümüz müslümanlarının en belirgin özellikleri “İnançlarını yaşamamaları ve dinî vazifelerini yerine getirmemeleridir.” İncanın yaşanmaması ve dinin talep ettiği davranışların yerine getirilmemesi “Adı müslüman”, “Sözde müslüman”, “Kimlik müslümanı”, “Gerçek müslüman değil” ifadeleriyle vurgulanır. Dine karşı samimiyetsizliğin ifadesi olarak da “Dinin istismar edilerek kişisel gayeler için kullanılması”, “Dinin amaç değil, araç olarak algılanması, hatta siyasete alet edilmesi”; Müslümanların düşünce ve davranışlarının birbirinden farklı olması da “Samimiyetsiz, riyâkar ve gösteriş meraklısı” ifadeleriyle dile getirilir. Gençlere göre günümüz müslümanları doğru bir din bilgisine sahip değildir. “Bilmediğimiz için yaşamıyoruz” ya da “yaşamadığımız için bilmiyoruz” ifadelerinde bilmeme ve yaşanmama arasındaki ilişkiyle dile getirilir. Allah sevgisi ve korkusunun kişiliği güdüleyici bir faktör olmaktan çıkması, yine bir kısım genç tarafından dile getirilir. Gençlere göre dini hayatla ilgili ortaya çıkan eksiklikler ve dinin samimi bir şekilde yaşanmaması, ahlâkî hayatta ve sosyal değerlerde zayıflama ve gevşemeyle neticelenmektedir. Bu çerçevede günümüz müslümanları gençliğin nazarında “güvenilmez, sahtekar ve dürüst değil”, “bencil, çıkarıcı ve menfaatçi”, “ahlâkî değerlerini yitirmiş” olarak tanımlanır. Gençlere göre müslümanlar sadece “bilgisiz ve cahil değil”, aynı zamanda “bilinçsiz, şuursuz ve amaçsız” “bağnaz, dogmatik ve katı” “hoşgörüsüz ve önyargılı”, “gerici ve çağdışı”, “korkak ve pasif”, “vurdumduymaz ve nemelazımcı”, “tembel”dir. Gençlere göre müslümanlar “birlik ve beraberlik içinde değil, bölünmüş ve parçalanmış” bir görüntü arz etmektedir. “Baskı altında ezilen ve dışlanan”, “Kimliğini yitirmeye başlamış”, “Asimile olmaya yüz tutmuş”, “Kültürel açıdan yozlaşmış” ve “Kimlik krizi yaşayan” gibi olumsuz niteliklerle vasıflandırılır. Gençler, en fazla “İncasını yaşamayan”(%31.49), “Sözde müslüman”(%30.21) olarak telakki eder.⁸⁰⁴ Gençlerde dindarlığın en temel ölçütü”, “rasyonel bir bakışa sahip olmak”tır.

Gümüşhane Üniversitesine bağlı dört farklı fakültede lisans düzeyinde eğitim gören 279 öğrenci üzerinde 2013-Şubat ayında gerçekleştirilen araştırmada öğrencilerin en dindarları en küçük grubu (% 1.8) teşkil eder. Yaklaşık yarısına yakını (%51.6) kendilerini “dindar” (% 36.9)kendilerini

802 Mutlu ve Kahraman, “Değişim Yönetimi: Üniversite Öğrencilerinin İnanç Sistemindeki Değişimler”: 231-3.

803 Ulu, “Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma-Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği”, (2013), 131.

804 Asım Yapıcı, “Algısal Açından Müslüman Kimliği ve Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo- Psikolojisi*, (ed). Ü. Günay, C. Çelik, (Adana: Karahan Kitabevi,2006): 217-234.

“biraz dindar”, % 9.7 oranında bir öğrenci grubu da dindar olmadıklarını ifade etmişlerdir.⁸⁰⁵ Avcı’nın araştırmasında gençlerin % 51.7’si dine bağlı olduğunu, % 32.9 oranında inansa da hiç bağlı olmadığını, % 3.7 oranında inanç sahibi olmadığını ifade eder.⁸⁰⁶ Gençler, kötü alışkanlıklardan kendilerini koruyabilecek en önemli şeyin İslâm dininin etkili öğütleri olduğuna % 13.4 oranında inanmaz, % 12.2 kararsızlar da dâhil edildiğinde katılan deneklerin dörtte biri dinin gençleri kötü alışkanlıklardan koruyacağını düşünmez. Gençlerin % 63’ü dini, yeni gelişmelere açık bir şekilde çağın gereklerine uygun yaşamayı gerekli görür.⁸⁰⁷ Avcı’nın yaptığı çalışmada Ammerman’ın kültürel değişim içindeki bir toplumda değerlerini inşa eden gençliğin en büyük karmaşıklık yaşadığını belirttiği gibi gençlerin en önemli değer algısı “kendi için konforlu bir hayat” (%29.8) olur bunu “diğer dünyayı kazanmak” (%28.2) izler. En çok sahip olmak istediği ekonomik bağımsızlıktır (%44.9). Bunu iyi bir aile kurmak izler (%26.9). Gençliğin en büyük kaygısı gelecektir (48.3). Onu ahlâkî çöküntü (19.6) ve her şeye boş vermişlik (18.5) takip eder.⁸⁰⁸

Gençlerin dinle ilişkisi Amerika’daki Christian Smith’in “Ahlâkî Terapik Deizm”⁸⁰⁹ adını verdiği durumu çağırıyor. Dini tutum olarak “Kendimi orta kesimde tanımlayabilirim” diyor üniversiteli bayan: Domuz eti yemiyor, namaz da kılmıyor. Ezan okurken müziği kapatabiliyor. Gündelik hayatı yaşarken din pek aklına gelmiyor. Ama vize dönemi geldiğinde duayı eksik etmiyor, dindar değilim ama ilgisiz de değilim diyor diğer öğrenci. Cumaya gidiyor hayatını dine göre ayarlamıyor bunun için de bir pişmanlık hissetmiyor, hayatını yaşıyor her şeyin değiştiği bir âlemde tek şey vicdan oluyor. Doğruyla yanlış ayırt etmek için bir kitaba bakmak yerine vicdana bakılmasını daha yerinde buluyor. Cumaya gitmekle kiliseye gitmek arasında herhangi bir fark da görmüyor. Kendini dindar olarak tanımlayan bayan üniversite öğrencisi, günlük hayatını dine göre ayarladığını söylüyor. Namaz kılmıyor, örtü takmıyor, içki de içiyor, pişmanlık da duymuyor. Eylemlerinin evleneceği kişiye göre değişeceğini umuyor. İman etmek ibadeti kapsar diyen diğer bir öğrenci günde bir vakit namaz kıyor. “Memlekette daha dindardım İstanbul’un hızlı ve yoğun temposu gündelik hayatını dini kurallara göre yaşamama engel oluyor...Allah’ın niyetlerimize baktığını düşünmeye başladım. Bu da ibadet düzenine etki ediyor...” diyor. Kent hayatının dini yaşantıyı engelleyen niteliğine vurgu yapıyor.⁸¹⁰ Kent hayatında oluşturulan algıya göre biçimlenme şöyle dile getiriliyor:

Modern kent yaşamı ... dinimizi olumsuz etkiliyor. Diğerleri gibi olmak zorundaymışız gibi, onlar gibi yaşamalymışız gibi bir algı oluşturuluyor. Batının değerleri, kültürü egemen kılınmaya çalışılıyor. Aslında Hristiyan görünümlü Müslümanlarız. Modern, çağdaş olduğumuza inandırmak için onlar gibi davranmaya zorlanıyoruz.⁸¹¹

805 Saffet Kartopu, “Narsisizmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği”, *International Journal of Social Science*, Vol.6. No 6. (June, 2013): 625-649.

806 Avcı, *Toplumsal Değerler ve Gençlik* : 118,120,125,127,132,135.

807 Ulu, “Üniversite Gençliğinin Dini İnanış ve Davranışları-Erciyes Üniversitesi Örneği”, 126.

808 Avcı, *Toplumsal Değerler ve Gençlik* :118,120,125,127,132,135.

809 Smith, “Is Moralistic Therapeutic Deism The New Religion of American Youth?”: 64- 65.

810 A.Çağlar Deniz, *Öğrenci İşi, Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği*, (İstanbul: İletişim Yay., 2012): 188-254-259.

811 İrem B.T.Paker, “Yeni Muhafazakar Gençlik Kültürü: İzmir’deki Üniversiteli Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma”, E.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), (İzmir: 2017), 179.

Modernitenin en önemli niteliği stigmadır. Dışlanmadan uzak kalabilmek için dinle ilişkide değişime geçiliyor. Ortamın etkisi gencin üzerinde daha ziyade olumsuz etkisiyle tezahür ediyor:

Dindarlığımıza ilişkin çevreden gelen baskılarla ilk lise dönemimde karşılaştım. Arkadaşlarım önce müzikle ilgilendiğim ve gitar çaldığım için benimle arkadaşlık yapıyorlardı. Ama namaz kıldığımı öğrendiklerinde yavaş yavaş uzaklaşıyorlardı. Üniversiteye başladığımda ise önce üniversitenin amatör müzik grubuna katıldım ve çok başarılı bir grup haline geldik. Ama ilkokuldan beri hiç aksatmadığım namazlarımı kılmamaya ve stüdyo çalışmalarının olduğu zamanlarda oruçlarımı tutmamaya başladım. Nedeni ise dışlanma korkusu ve gruptan çıkarılmaktı.⁸¹²

Kent hayatı, sosyal yaptırıma imkân tanımıyor, eğitim ortamının cinsiyetsiz yapılması gençlerin arzularına göre yaşamasına imkân sağlıyor. Kent olmasa da eğitim sistemi normları değiştiriyor: “Ailem ilçede yaşıyor. Çok küçük bir yer ama oraya açılan üniversite birimleri oradaki sosyal yaşamı bile değiştirdi. Kız ve erkeklerin el ele dolaşmasından, ilçe gençleri feyz aldılar burada kimse kimseyi tanımıyor ve bunun verdiği rahatlıkla insanlar daha rahat davranabiliyorlar.”⁸¹³

Gençler, İslâm’ın geçerli olduğu bir toplumda yaşanmadığına vurguyla İslâm’ın ancak bireysel yaşanabileceği kanaatini paylaşır. Genç tesettürlü öğrenci, dini bilgi-hayat pratiğini “Hepimiz İslâmiyeti aynı şekilde anlasaydık ve aynı hassasiyetlere sahip olsaydık, o zaman getirelim İslâm düzeninde yaşayalım. Ama yaşadığımız toplum öyle bir toplum değil. O yüzden dinin emirleri devlet emirleri olmamalı...” Herkes nasıl istiyorsa öyle yaşmalıdır: “Başımı örtmek istiyorsam örtmeliyim, siz de içki içmek istiyorsanız içmelisiniz.” Kur’an ilkelerinin modern dönemde geçerli olamayacağı vurgulanıyor: “Hangi dönemde o hükümlerin uygulandığı önemli. Mesela miras hukukundaki kimi hükümler, şahitlik gibi, bu tür hükümlerin geçerli olduğunu düşünmüyorum. İnancım kadın ve erkeği eşit görmeme engel değil. Dini öyle yorumluyorum...İslâm hukukunun olmadığı yerde İslâm bireysel olarak yaşanır.”

Metropol kent, içerdiği her türlü imkân ve her çeşit mekânla karşıtlara da yer açıyor. Sayıları az olsa da karşıt dünya görüşleri dinî dünya görüşünü sahiplenme ve onda derinleşmeye sevk edebiliyor: “İnsan karşıt biriyle karşılaştığında kendi fikirlerinde keskinleşiyor. Mesela komünist insanları gördükçe, üniversitede İslâm’a daha çok bağlanıyorum...”. Diğer bir öğrenci metropolde her şeyin uç noktalarda yaşanmasının, hadsizliğin normale, fitrî olana dönüşe de yol verebildiğinin altını çiziyor. Bu tür aslî kimliğe dönüş, aile ve önceki sosyal ortamın temin ettiği birikimle gerçekleşiyor. “Burada her şeyi uçlarda yaşıyorsunuz, ...beni keskinleştiriyor, düşüncelerimi keskinleştiriyor, her şeyi tam anlamıyla daha açık okuyorsunuz, daha çok görüyorsunuz. Yaşam tarzlarınızın birbirine çok zıt olduğunu farkına varıyorsunuz.”⁸¹⁴

İslâm toplumları açısından en önemli sorun sekülerleşmedir. Özellikle de sanayileşme, kentleşme ve iletişim teknolojisinin gelişmesi sonucu meydana gelen toplumsal ve kültürel değişme, toplumun her kesimini etkilediği gibi özellikle toplumun en dinamik kesimi gençlik üzerinde köklü değişiklikleri tetikler. İnsan, değerleriyle yaşar, toplumlar değerleriyle var olur. Gelişimin gerisinde kalan değerler içi boş bir kalıp olur ya da değişerek daha başka anlam kazanır.⁸¹⁵ Batılaşma süreciyle

812 Deniz, *Öğrenci İşi, Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği*: 211-2.

813 Deniz, *Öğrenci İşi, Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği*: 319-20.

814 Deniz, *Öğrenci İşi, Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği*: 188-190.

815 Atabek, *Modern Dünyada Değer Kayması ve Gençlik*, 14.

birlikte ülke, bir değer değişimine zorlanır. Din ve geleneklerden beslenen değer anlayışı, yerini Batılı değerlere bırakır. Bu değerler kaynağını akıl ve bilimin yanısıra tahrif olmuş Hristiyanlık'tan alır. Zihniyetin, kültürün ve dünya görüşünün aslî ve ortak kaynağını teşkil eden değerlerdeki farklılık, yeni bir zihniyet, kültür ve dünya görüşünü salık verir. Değerler arasındaki çelişkinin, gerilimler oluşturacağı, toplumsal huzursuzluklar doğuracağı açıktır. Geleneksel ortamdan üniversite ortamına geçişte bu gerilim, kendini daha güçlü ve belirgin hissettirir. Ortamların farklı değerler dizgesi, önce değer boşluğuna, akabinde bu boşluğu dolduran ideolojik düşüncelere ve neticede yabancılaşmaya yol açar.⁸¹⁶ İdeolojinin total yapısı ve farklılıklara tahammülsüzlüğü dikkate alındığında, önce gençler arasında kamplaşma, bu kamplaşmanın yol açacağı kaygı ve güvensizlik, en sonunda da yabancılaşmayla neticelenir. Anomi de denilen, düzenin bireylere yabancılaşması, aslında bir tür kuralsızlıktır. Birey, davranışlarına yön veren bir değerler ağıyla alışageldiği beklentilerden oluşan bir referans çerçevesi içinde yaşar. Bireye ya da gençlere davranışlarında ve başkalarıyla ilişkilerinde bir referans çerçevesi sağlayan bu değer ve kurallar, gücünü ve anlamını yitirmeye başladığında toplum bir kuralsızlık (anomi) durumuyla karşı karşıya kalır.⁸¹⁷ Toplumsal mekanizmaların giderek sekülerleşmesi, davranışın merkezileşmesine yol açar; adeta eğitim, okuma, bireysel çıkış ve kurtuluş yolu, 'üniversite bitirme' bir toplumsal ayrıcalık kazanma olarak algılanır.⁸¹⁸ Kızlar üniversiteyi, otonom bir kimlik kazanmanın asli ortamı görür.⁸¹⁹ Sanayileşme, kentleşme ve özellikle modern eğitim, insan davranışlarında belli bir rasyonelleşmeyi birlikte getirir, bunun doğal sonucu, geleneksel dini inançların gevşemesi, tevekkül ve teslimiyet duygusunun yerini "insan kendi kaderini kendi çizer" şeklindeki daha akılcı bir zihniyete bırakmasıdır.⁸²⁰

Gençlerin işledikleri suçların başında ekonomik kaynaklı suçlar gelir. 15-17 yaş grubunda temel suç, hırsızlıktır. 1999-2003 yılları arasında cevaevine giren hükümlüler arasında en hızlı artış 11-15; 16-18 ve 19-21 yaş grubundaki gençlere aittir.⁸²¹ Gençlerin uyuşturucu kullanımı, hırsızlık, şiddet eğilimi, çeteleşme gibi bir tabloda artık "daha çok" yer aldığı % 73.7'si tarafından onaylanır. Gençlerin bu tür olayların içinde daha çok yer almasından % 44 eğitim, % 36 aile, % 35 cezaların hafifliği, % 30 TV dizileri, % 25 inanç/ahlâk eksikliği sorumlu tutulur. Gençler, eğitim ve TV dizilerini, yaşlılar aileleri sorumlu tutar.⁸²² İstanbul'daki liseliler arasında yapılan bir ankete göre öğrencilerin % 32'si alkolü, %9'u da uyuşturucuyu hayatlarında en az bir kere kullanmıştır. Psikiyatrist Dilbaz'ın belirttiği rakamlara göre uyuşturucu tedavisi görenlerin sayısı 10 yılda 17 kat artmıştır.⁸²³ Türkiye'de 2012 yılında 3 bin 377 çocuk madde bağımlılığı tedavisine başlamıştır.⁸²⁴

816 Mustafa Erkal, "Toplumda Bir Sosyal Grup Olarak Gençlik", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, S:43, (1987), 370.

817 Doğu Ergil, "Yabancılaşma ve Siyasal Eylem: Siyasal Eylemcilerin Toplumsal Nitelikleri" A.Ü.S.B.F. Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllığı (1977-1978), (Ankara: 1979), 253.

818 Musa Şahin & Recep Yıldız, "Liseli Gençliğin Üniversite Algılaması ve Gelecek Tasarımı", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 14, (85-104), 86; Fahrettin Korkmaz, "Lise Öğrencilerinin "Üniversite" Kavramına İlişkin Metaforik Algıların İncelemesi", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c.2, S.1, (187-204), (Yaz 2013), 187.

819 Ayşegül Yaraman, *Türkiye'de Kadınların Siyasal Temsili*, (İstanbul: Bağlam Yay.,1999), 17 .

820 Günay, *Erzurum'da Dini Hayat*, 87.

821 *İstatistiklerle Türkiye'de Gençlik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Gençlik Çalışmaları Birimi, (2007): 78-79.

822 A&G Araştırma Şirketi; 17-18 Şubat 2007.

823 "Dindarlık ve Dünyevilik Ekseninde Ahlak ve İktidar", (*Yeni Asya*, 25.Şubat 2014).

http://www.yeniasya.com.tr/politika/dindarlik-ve-dunyevilik-ekseninde-ahlak-ve-iktidar_170778.

Gençlerin çoğunluğunun alkol kullanma girişimi, merak nedeniyle bir deney niteliği taşır. Genellikle çevre bu konuda etkilidir. Bir arkadaş ikramı ve arkadaş grubuyla bir şeyi kullanmak amacıyla bir arada olma, grubun içinde olma, alkol kullanımını teşvik edicidir. Genç, hayata alıştığını kanıtlamak ve otoriteye karşı çıkmış olmak için içer. İçki içmek cesareti, aynı zamanda, erkekliği ve yetişkinliği simgeler.⁸²⁵ Uyuşturucu her grup genç için önemli bir sorundur.⁸²⁶ Yapılan araştırmalara göre bilhassa lise düzeyindeki gençlerde esrar kullanımı, artış göstermektedir.⁸²⁷ 2003 yılında Birleşmiş Milletler Uyuşturucu ve Suç Ofisi Madde Kullanımı Küresel Değerlendirme Programı tarafından desteklenen *Türkiye'de Sağlık Hizmetleri, Eğitim ve Toplumsal Girişimle Madde Kullanımının Önlenmesi Madde Kullanımı Üzerine Ulusal Değerlendirme Çalışması* adlı araştırmayla Türkiye'de altı büyük kentte 1987 doğumlu ortaöğretim kurumlarında okuyan öğrenciler arasında alkol ve madde kullanımı alışkanlığı değerlendirildiğinde, öğrencilerin % 20'lik bir bölümünün son 30 gün içinde değişik miktarlarda alkol aldıklarını belirtir. Yayınlanan bu araştırma raporu sonucuna göre Türkiye'deki öğrencilerin sigara, alkol ve esrar kullanımının Avrupa'daki akranlarına göre düşük olduğu ancak elde edilen rakamların hiç de göz ardı edilemeyecek oranda olduğu kabul edilir. Üniversitelilerde dikkati çeken bir özellik içki ve cinselliğin öteki gruplara oranla ağırlık taşımasıdır.⁸²⁸ "TUBİM tarafından hazırlanan 'Avrupa Uyuşturucu ve Uyuşturucu Bağımlılığı İzleme Merkezi (EMCDDA) 2009 yıllık raporunda' 2006'da 2bin 853, 2007'de 2 bin492, 2008'de 2 bin 145 uyuşturucu bağımlısının tedavi gördüğü, bunların yaş ortalaması 29.75, en küçük yaşın 11 olduğu kaydedilir. Eğitim durumları ilkökul % 33.1, ortaokul % 28.4, lise % 28.7, yüksekokul bitirenlerin oranı % 6'dır. 2007'de madde kullanımı nedeniyle 139 olan ölüm sayısı % 14'lük artışla 2008'de 159'a yükselir. Durumun vahimliği karşısında manevi seferberlik çağrıları yapılır.⁸²⁹ "Uyuşturucu ve Bağımlılıkla Mücadele Platformu Başkanı Y.Öney", Türkiye'nin sentetik uyuşturucuya bağlı ölümlerde Avrupa ülkeleri arasında birinci olduğunu ve uyuşturucu kullanımının 9 yaş sınırına kadar indiğini belirtir.

Toplumumuzda alkol, uyuşturucu ve bağımlılık yapan maddelerin kullanımındaki artışa yetkililer dikkat çekiyor. Pozitivizm-pragmatizm eksenli öğretimin ahlâkın dinle ilgisi nedeniyle gayrî ahlâkiliğin desteklenişine ve millî eğitimin öğretime dayalı karakterinin eğitim, değer ve terbiye kısmını ihmalinin ahlâki yozlaşmada etkisi vurgulanıyor. Türk gençliğinin ahlâkî açıdan yaşadığı soruna dikkat çekilerek, alkol alma yaşının 11'lere düştüğü ve araştırmaların ilköğretim öğrencileri arasında en az bir kez alkol kullananların oranının % 15.4, ortaöğretimde % 45-50, üniversitelerde ise % 43 olduğu kaydediliyor.⁸³⁰ Ege Üniversitesi Fen Fakültesinde okuyan 300 öğrenci üzerinde yapılan araştırmada öğrencilerin % 76'sının alkol kullandığı, % 8.8'inin alkol bağımlısı, % 14'ünün alkol kötüye kullanımının olduğu saptanmıştır. Alkol bağımlılığı oranının 17-19 yaş grubundaki

824 "Türkiye'de 2012 Yılında 3 Bin 377 Çocuk Madde Bağımlılığı Tedavisine Başladı."

<http://www.Cnnturk.Com/2013/Saglik/10/17/Urkuten.Tablo/727496.0/17.10.2013>.

825 Tezcan, *Gençlik Sosyolojisi ve Antropolojisi Araştırmaları*, 187.

826 Hasan Soygüzel, *Gençlik ve Gençlik Sorunları*, 7.

827 Tezcan, *Gençlik Sosyolojisi ve Antropolojisi Araştırmaları*, 194.

828 Türkiye'de Sağlık Hizmetleri, Eğitim ve Toplumsal Girişimle Madde Kullanımının Önlenmesi, Madde Kullanımı Üzerine Ulusal Değerlendirme Çalışması, Birleşmiş Milletler Uyuşturucu ve Suç Ofisi, (2003).

829 "Gençlik S.O.S. Veriyor", *Vakit*, 12.1.2010, 10.

830 "Ahlak Şurası Toplanıyor", *Vakit*, 15.1.2010, 17.

öğrencilerde daha yüksek olduğu ve alkol kullanımının yurtdışı kalan öğrencilerde en düşük düzeyde olduğu, sonuçta üniversite öğrencilerinde alkol kullanımı ve bağımlılığının yüksek olduğu belirlenir.⁸³¹

Gençlerin, geçmişte evlilik yaşı erkendir. Gençler büyük ölçüde kendi çevreleri içinde evlenirler. Evlenmelerde görücü usûlü yaygındır. Eşlerini seçmede aile, gencin üzerinde etkilidir. Gençlerin yetişkinlere saygınlığı, çok yaygın bir davranıştır.⁸³² Ailenin eş tercihinde etkisi giderek sona ererken flört yaşantı da adeta normlaşır. Evlilik öncesi kız-erkek ilişkilerine kızlar, erkeklerden daha olumlu bakar. 2008 yılında gerçekleştirilen araştırmada gençlerin % 82'sinin sevgilisi olmuş ya da vardır. Üniversite mezunları % 89.9, üniversite mezunlarını 86.2 ile üniversite öğrencileri, % 84'le lise mezunları, 81.3'le lise öğrencileri, % 19.1'le ortaokul mezunları ve son olarak % 75.1'le ilköğretim mezunları takip eder.⁸³³ Öğrencilerin %15.7'lik bir kısmı cinsel tecrübe kazanmak ve evliliğe hazırlanmak için cinsel deneyimin şart aldığına inanıyor. % 11.7'lik bir kısım kararsızlık yaşıyor.⁸³⁴ 16-24 yaş arası gençlerin bekâr olanların % 27'si, sözlü/nişanlı olanların da % 31.9'unun cinsel ilişki yaşamış olduğu tespit edilir. Üniversite öğrencilerinin % 36.1'inin, lise öğrencilerinin % 13.3'ünün cinsel ilişki tecrübesi olmuştur.⁸³⁵ Öğrencilerin % 69.2'lik bir kısmı, zinadan (evlilik dışı cinsel ilişki) din yasakladığı için uzak kalır. % 17.8'lik bir kısmı bu konuda zıt görüş belirtirken, % 13,1'lik bir kısım kararsızdır. % 14'lük bir kısım ise evlilik bağı olmadan da kadın ve erkeğin bir arada yaşayabileceği görüşünü savunur. Gençlerin % 20-25'i genç bir kızla erkeğin istedikleri şartta aynı evde yaşayabileceğini bildirir. Kendisini İslamcı olarak gören gençlerin % 21.2'si (%6,3'ü kesinlikle + %14,9'u katılır) buna katılır, % 12,9'u kararsız, katılmayanlar % 65.9'dur (%27,7'si katılmaz % 38,2'si kesinlikle katılmaz).⁸³⁶ Gençler, erkek çocuğun eşcinsel olmasını ya da para karşılığı cinsel ilişkiye girmesini hoş karşılamaz. Erkek ve kız çocukların eşcinsel olmasını kabul eden kız öğrenci oranı yüksektir. Evli olmaksızın cinsel ilişkiye girmesini kabul edilebilir görür.⁸³⁷ Öğrencilerin % 13.6'sı evlilik ve eş seçiminde dinî inanç ve değerlerin kendisini bağlamadığını belirtir. % 9.6'lık bir kısım ise bu konuda kararsız kalır. Öğrencilerin % 26.2'lik bir kısmı evleneceği kişiyi seçerken ilk önce dindar ve ahlâklı olmasına önem vermez. Öğrencilerin % 32.7 si başka bir dine inanan veya herhangi bir inancı olmayan bir kişiyle evlenebileceğini söyler. %18.5'lik bir kısım ise henüz bir karar verememiştir.⁸³⁸ Aileye değer verme, her grup genç için önemli bir değerdir. Ancak en önemli sorunlar arasında aileyle sorunlar ve kuşaklararası iletişimsizlik yer alır. Gençlerin bir kısmı ailelerinin dine bağlılığını kendilerine yeterince aşılamaadıklarını düşünür. Aile içi sorunlar ve kuşaklararası iletişimsizlik en önemli sorun olarak belirtilir (işsizlik ve eğitimden önce).⁸³⁹ Ailenin ilk sırada sorun olması, ailenin yanısıra gençleri sosyalleştirecek kurumların eksikliğini gösterir.

831 Şenay Yiğit & Leyla Khorshid, "Ege Üniversitesi Fen Fakültesi Öğrencilerinde Alkol Kullanımı ve Bağımlılığı", *Bağımlılık Dergisi*, 2006, c: 7, S: 1, (24-30), www.bagimlilik.net.

832 Tezcan, *Gençlik Sosyolojisi ve Antropolojisi Araştırmaları*: 99, 102.

833 Türkiye "Gençlik Halleri" Araştırması, Yaşama Dair Vakıf, (2008), 31.

834 Gümüş, "Dini Kanaatler Açısından Üniversite Gençliğinde Kız-Erkek İlişkileri (Marmara Üniversitesi Örneği)", 85

835 Türkiye "Gençlik Halleri" Araştırması, (2008): 31-2.

836 Gümüş, "Dini Kanaatler Açısından Üniversite Gençliğinde Kız-Erkek İlişkileri": 84-5, 88.

837 "1990'ların Gençliği", 28. <https://docplayer.biz.tr/2388149-1990-larin-gencligi-icindekiler.html>.

838 Gümüş, "Dini Kanaatler Açısından Üniversite Gençliğinde Kız-Erkek İlişkileri": 81-2, 85.

839 Soygüzel, *Gençlik ve Gençlik Sorunları*, 7.

Toplumda yaygınlaştırılmaya ve özellikle bilinçli politik kararlar sonucu örgütlenmeye çalışılan cinsellik, düşünemeyen ve üretemeyen kitleler oluşturmak için ideal bir araçtır. Cinselliğin bilinçli bir şekilde pompalanması, özellikle gelişen genç nesiller üzerinde oldukça etkin kılınmaya çalışılan bir silahtır. Yoğun cinsel duygu ve ortamların tazyiki altında kalan genç kuşaklar, duygusal arayışlara girer, düşünme ve akletme yetileri geri planda kalır. Böylece kapitalist sistemin devamiyeti için gerekli olan düşünemeyen ve üretemeyen bir kitle, sağlam bir tüketici profili ortaya çıkar. Eğitimin her kademesinde sınavlara endeksli, bir yarış atı gibi koşullandırılan gençlik yoğun sınav sendromu ve fobisi altında zamanını güya dinlenme amaçlı kurgulanmış konsantre cinsel atmosferli mekanlarda geçirir. Türlü cinayetler, sokakları mesken tutmuş tinerci ve gaspçılar, yaşanan değer çatışması ve değer boşluğunun neticesidir. Ortaya çıkan manzara sistemin bilinçli olarak kurguladığı bir tezgâh olmasa dahi sistemin kendisinin ve üzerine yaslandığı çarpık değerlerinin doğal bir ürünüdür.⁸⁴⁰

Gençlerin kişilikleri üzerinde en önemli etkiyi kitle iletişim araçları özellikle televizyon ve internet gösteriyor. Teknolojiyle iç içe olan gençlik, vaktinin büyük bir çoğunluğunu televizyon ya da bilgisayar başında geçiriyor. Sık sık cep telefonu değiştirip üzüntü ve sevinçlerini bile kısa mesaj şablonlarıyla birbirlerine iletiyor. Marka ve moda akımlarıyla kendine kimlik oluşturmaya çalışıyor. Kitle iletişim araçları, özellikle etkiye çok açık ergenlik döneminde kurmacaya dayalı içeriklerin gerçek gibi algılanmasına neden oluyor. Gençlerin görüş ve dünya algılarını olumsuz etkiliyor, izleyicilere diziler ve filmler aracılığıyla farklı hayat tarzlarını seçenek olarak sunuyor, bunların gerçek gibi algılanmasına yol açıyor.⁸⁴¹ Söylemi büyük oranda görsel imajla yansıtan televizyon, konuşmayı sözcüklerle değil, görüntülerle aktarır. Kültür, her iletişim aracıyla yeniden yaratılır. Dilin kendisi gibi her araç düşünceye, ifadeye ve duyarlılığa yeni bir yönelim kazandırmak suretiyle benzersiz bir söylem tarzını ortaya çıkartır. McLuhan bu nedenle “araç mesajdır”der. Her iletişim aracı, zihinleri düzenleyip dünyaya ilişkin deneyimi bütünleştirmeye yönelir. Böylece bilince ve toplumsal kurumlara melez biçimler kabul ettirmeye çalışır. Dindarlık, fazilet ve güzellik kavramlarını da etkiler. Hakikate ilişkin düşünceleri tanımlama ve düzenleme biçimlerinde daima kendine yer bulur.⁸⁴²Yapılan araştırmalar gençlerin klasik mecralardan gitgide uzaklaştıkları, hayatlarının internette geçtiğini, teknolojik dönüşümle birlikte hayata bakış açılarının, değerlerinin, tüketim alışkanlıklarının, sosyalleşme biçiminin değiştiği, medyayı da hızla ve çoklu tükettikleri ortaya konur. Haftada 40 saatten fazla zamanlarını online geçiren gençler için internet “yokluğunda yaşamayacakları bir şey” anlamına gelir. Üniversite gençliği, televizyon başında geçirdiği zamanın 3 katını internette dolaşarak geçirir. Gençlerin dikkatlerini toplayıp konsantre oldukları tek zaman e-maillerini kontrol ettikleri ve online oyun oynadıkları saatlerdir.⁸⁴³ Günümüz⁸⁴⁴ 14-20 yaş arası 754 kişiden 76’sının (%10.1) internet

840 Tok, “Ahlak Çökerse Altında Kim Kalır?”, *Haksöz Dergisi*, S: 196 - Temmuz 2007.

841 Meral Serarşlan, “Sinema Öldürüyor Televizyon Diriltiyor: Türk Sinemasının ve TV Dizilerinin Ağalık Sistemini ve Ağayı Tanımlama Biçimi”, *Selçuk İletişim*, c.4, S.4, (2007): 17-27.

842 Neil Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence*, çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,1994):16,19,24,27.

843 15- 25 yaş grubu arasında yürütülen araştırmada 15 yaştan düşük olan genç adayların hayatlarında, internet çok belirgindir. Kızların %88’i, erkeklerin %97’si internet kullanır. *Türkiye’de Gençlerin Katılımı*, Konda Araştırma, (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., Ocak 2014), 37; Gençler internet ve televizyon başında her gün yaklaşık 6 saat geçirir. Televizyonda en çok diziler seyredilir “Kültür Üniversitesi Türk Gençliğini Araştırdı” 25 Mayıs 2011

bağımlısı ve 199(%26.4) kişinin de olası bağımlı (risk altında) olduğunu belirtir. Gençlik döneminin kendine özgü yalnızlık, kuşak çatışması, içine kapanma ve tepkisellik gibi özellikleri, gençlerin internete bağımlı hale gelmelerine etki eden faktörler olarak değerlendirilir. Gencin kendini çok mutlu hissettiği ortam internet ortamıdır. Bu ortamda kimse ona ne yapacağını söylemiyor, internette sonsuz bir özgürlük buluyor. Kendi adını ve gerçek kimliğini kullanmadığından kendini daha güvende hissediyor. Artık gençlik internet gençliğidir. Bu nedenle internet ve MSN gencin hayatta asla vazgeçemeyeceği şeylerden biri haline gelmiştir. “Aç durmayı hayal edebilirim ama internetsiz bir akşam geçiremiyorum.” ifadesi gençliğin durumunu netleştirir. İnternet bağımlılığı(netkolizm) uyuşturucu bağımlılığı gibi gündemi işgal ediyor. Sınırsız ve denetimsiz internet kullanımının aile ve çevreleriyle iletişim kopukluklarına yol açtığı ve sosyalleşme süreçlerini olumsuz etkilediği sık sık vurgulanıyor. Hatta internet ücretini ödeyemediği için ailesiyle ve internet kafe sahipleriyle sıkıntı yasayan çok sayıda genç olduğu kaydediliyor. İnternet parası için saatini telefonunu satanlar oluyor. İnternette, geçirilen vaktin yarısını anne-baba ve kardeşleriyle geçirilmiyor, internette çıkınca karamsar bir psikoloji içerisine giriliyor. Adeta gençler için internet sanal dünya değil, gerçek dünya.⁸⁴⁵ Toplumun yaşadığı hızlı sosyal değişim, henüz gencin gelişmemiş ve oturmamış değer yargılarıyla onu değişim girdabına sarıyor. Bu değişim gençleri çoğu zaman kendileri için neyin en doğru olduğunu bilememe durumuna getiriyor, kendilerine ve başkalarına güvenlerini sarsıyor, onları başıboşluk ve anlamsız duygular içine itiyor.⁸⁴⁶

Gençliğin şu an en büyük problemi nedir? sorusuna gençler “Zaman israfı” diye cevaplıyor. “Zaman, gençlik döneminde eldeki en büyük sermaye. İşte önemli olan bu sermayenin nasıl harcandığı. Yaşadığımız çağın eğitim felsefesinin de tesiriyle çok fazla şey biliyor ama bunların çok azını gerçekten öğrenip uygulamaya koyuyoruz.” Bunları da içeren daha büyük problem, “Yol göstericileri rehber edinmeme”, “gönül sofralarında bulunmama”. “Maddî ilimlerin yanında gönlülleri doyuracak manevî ilimlerle dolu ortamlardan uzak kalma”, “günün materyalist mantığından/bakış açısından kurtulamama.” Gençlerin asıl problemi, idealsizlik, şuursuzluk. Neyi, niçin yaptığını hayata ne için geldiğini ve amacını idrak edememek:

Biz gençler özellikle şu dönemde nereye gideceğini bilmeyen en küçük esintide bile savrulan gemiler misali amaçsızız. Bilgisayarın, tabletin, telefonun başında sabahlayan gençler aracı amaç edinmemiş

<http://www.egitimtercihi.com/gundem/3002-turkiye-nin-en-kapsaml-genclik-arast-rmas-sonuclar.html> ; *Gençlik ve Sosyal Medya Araştırma Raporu*, (Ed. Dr. Mehmet Bulut), T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı, Eğitim, Kültür ve Araştırma Yayın No:79, Gençlik Araştırmaları Yayın No:4, 2013:16-17 ; Ankara Gazi ve Malatya İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi evreninde, Facebook kullanan öğrencilerden basit tesadüfî örneklem yöntemiyle 10 Aralık-20 Aralık 2014 tarihleri arasında üç farklı bölümde (gazetecilik, halkla ilişkiler, radyo-televizyon) toplam 273 öğrenci üzerinde gerçekleştirilen araştırmada Ankara’da eğitimlerini sürdüren öğrenciler ortalama 232 dakika (3saat52dk) çevrimiçi zaman geçirirken, Malatya İnönü Üniversitesi öğrencileri internete ortalama 182 dakika (3saat2dk) ayırdıklarını belirtir. Facebook’u günlük hayatının önemli bir parçasıdır’ diyen öğrencilerin oranı yüzde 50 seviyelerindeyken aynı ortamı, günlük hayatın streslerinden kurtulmak ve rahatlamak’ amacıyla kullanan öğrencilerin oranı da dikkate değerdir. Umur Işık -Hasan Topbaş, “Facebook ve Bağımlılık: Medya , Bağımlılığı Araştırması”, *International Journal of Social Science* No: 38,(319-336), 330.

844 Selim Günüş, “İnternet Bağımlılık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve bazı Demografik Değişkenler İle İnternet Bağımlılığı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, Yüzüncü Yıl Üniv. Eğitim Bilimleri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Van:2009):88-89.

845 Güllü, “Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argıcık Örneği”, 128.

846 Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, (Özgür Yay., İstanbul:1989):16-17.

midir? Batıl inanışlara gönülden bağlanan, uyuşturucu bataklığındaki gençler tam da bu bilinçsizliğin bir sonucu değil midir? Tüm bunların sonunda şu söylenebilir: Gençlere bir navigasyon lazımdır.⁸⁴⁷

D. YAŞLILIĞIN SEKÜLERLEŞMESİ

Modern dönemde kendini en derinden sorun olarak hissettiren olgulardan biri yaşlılıktır.⁸⁴⁸ Aslında yaşlılık, çocukluk, gençlik gibi insan hayatının gelişim ve değişim dönemlerinden biridir. Yaşlılığı bir hayat dönemi olmasından ziyade onu sorunlu kılan, modern dönemin insana bakışındaki zihniyet dönüşümüdür. Her yaşın, her dönemin kendine göre zorlukları bulunur ve o yaşın, o dönemin içine girenler tarafından da hissedilir. Ancak insan hayatının belli bir dönemini daha ziyade sorunlu kılan, insanın kendisi ve çevresiyle ilgili varoluş düzeninde üstlendiği sorumluluğu unutmaması ya da unutturulmasının yol açtığı genel gidişatın aksamasından kaynaklanır. Yine hiçbir dönem sorunsuz, su gibi akıp gitmez. Belki de yaşlılığı sorunlu kılan, hayat sürecindeki beklentilerin biriken ve ihmal edilen yekûnlarıyla yaptığı tesirin yoğunluğuna dayanır.

Yaşlanma, ayrıcalıksız her canlıda görülür. Hastalık söz konusu olmaksızın zamana bağlı ortaya çıkar yani süreğen ve evrenseldir. Anatomik yapı ve fizyolojik işlev değişikliklerine, her işlevde azalmaya neden olur. İnsan biyolojisinde değişmelere göre organizmanın verimliliğinde bir azalma, çevreye uyum sağlayabilme yetisinde bir dengesizlik ve bunların getirisinde bakım ve tıbbî yardıma gereksinimin en yüksek oranda tezahür ettiği bir süreci oluşturur. “Hücre kaybı, metabolizmadaki yavaşlama, beslenme, enfeksiyonlar, yetersiz fiziksel ve zihinsel aktivite gibi çevresel etkenlerle oluşan veya eşzamanlı gelişen mutasyonlar, hatalı genler ve mutajenler” yaşlanmayı hızlandırır.⁸⁴⁹ Ancak yaşlılık, bir hastalık değil, kendine has özellikleriyle fizyolojik bir süreçtir. Kişilerin fiziksel yetileri yaşla birlikte azalır. Bu durum yaşlıların fonksiyonel bağımsızlıklarını kısıtlar. Bazı hastalıklar ve çevresel faktörler, hayatlarına getirdiği yeni koşullara uyum sağlamalarını güçleştirir.⁸⁵⁰ Diğer bir ifadeyle, sağlığı onu terk eder. Eski gücü kalmaz. Gücü kendisine bakmaya bile yetersiz hâle gelir. Hareket yetisi azalır. Yardım eden, etkin, veren biri değil, yardım alan, edilgen ve alan biri olur. Bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle sağlık alanında tanı ve tedavi yöntemleri gelişir. Hastalıkların önceden teşhisi ve erken dönem tedaviyle gelişmeden önlenmesi, belli

847 “Gençlik Konusuna Gençler Ne Diyor? Gençlerle Soruşturma Dini Hayat”, *Aile*, S.25 Haziran 2015: 80-1.

<https://www2.diyabet.gov.tr/DiniYay%C4%B1nlarGenelMudurlugu/DergiDokumanlar/Aile/2015/mayis.pdf>

848 Batıda yaşlılığın sekülerleşmesi akılcılığın ön plana çıktığı 17. yüzyılda başlar ve 18. yüzyılda hızlanır. Kilise, yaşlılığı kişinin tinsel olarak içe dönüp ölüme hazırlandığı bir süreç, püriten ahlak, tensel arzuların yok olduğu ve birikimin öne çıktığı bir dönem olarak olumlasa da yaşlılık bu yüzyılda doğal ve saptanabilir nedenlerden kaynaklanan, beden maddiliğine ilişkin bir olgu olarak algılanmaya başlar. 18. yüzyılda yaşlılar, çocukları eğitecek, onlara bilgi aktaracak, ailenin birliğini ve devamını sağlayacak kişiler olarak değer kazanır. Ayrıca, yaşlıların birikmiş paraya ve mülke sahip olması onları burjuva ahlakı içinde değerli kılar. Yoksul ve çalışamaz durumdaki yaşlılar, ilk defa bu dönemde devlet tarafından korunmaya alınır. Yaşlıların emekli maaşıyla tanışması 18. yüzyılın sonunda gerçekleşir. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra değişen ekonomik sistemle fabrikalarda uzun saatler boyunca etkin şekilde çalışabilecek aktif genç nüfusa olan ihtiyaç, üretim süreci dışındaki yaşlıları ekonomik bağlamda değersizleştirir, ölüm gibi yaşlılık da toplumsal sürecin dışına itilir. İnsan hayatının kronolojik yaş dilimlerine ayrılması 19. yüzyılda gerçekleşir. Toplum yeni politikalarla sayılabilir, sınıflandırılıp denetlenilebilir bir nüfusa dönüştürülür. Dolayısıyla yaşlılık da devlet müdahalesini gerektiren ayrı bir sosyal kategori olur. 19. yüzyılın ikinci yarısında da tıbbileştirilmiş, biyolojik faktörlerin belirlediği bir fiziksel çöküş, bir anomali olarak değerlendirilmeye başlar. Yaşar Çabuklu, *Toplumsalın Sınırlarında Beden*, (İstanbul: Kanat Kitap, 2004): 68-70.

849 G. Özer Ergün vd., “Adana Huzurevi’nde Yaşayan Yaşlılar İle Aile Hekimliği Polikliniği’ne Başvuran Yaşlıların Medikososyal Özelliklerinin Değerlendirilmesi”, (89-94), *Geriatrics*, c.6,S.3, (2003), 90.

850 Tahsin Gökhan Telatar&Hilal Özcebe, “Yaşlı Nüfus ve Yaşam Kalitelerinin Yükseltmesi”, (162-165), *Türk Geriatri Dergisi*,c.7,S.3,(2004), 163.

bir ölçüde mümkün olabilmekle birlikte “Her nefis ölümü tadacaktır.” buyruğunda ölümden kaçışın imkânsızlığında ölüm kaygısı ve korkusu, bu dönemde kendini daha yoğun hissettirebilir. Ayrıca birey, yaşlılıkta varlığını derinden yaralayan çok sayıda olayla karşı karşıya kalır. Sadece sağlığını değil, hayatında yer alan önemli insanları, yakınlarını yitirir. Çocukları evden ayrılır. Arkadaşları, yakınları, tanıdıkları ve hatta eşi ölecek onu terk eder.⁸⁵¹ Her türlü sorunun ötesinde yaşlılık, insanın ruhsal açıdan olgunlaştığı ve genel itibarıyla bireyde sükûnetin hâkim olduğu dönemdir. Bazı yetersizliklerin ortaya çıkmasına karşın ilerlemiş yaşın en büyük avantajı, “Kristalize yetilerin gelişmiş olması”dır. Bunlar, insanın hayatı boyunca geliştirdiklerinin özüdür ve yaşlılık bir anlamda “Aktif ve bilinçli” bir hayatın da başlangıcıdır.⁸⁵²

Kur’an, yaşlılık dönemini insan hayatının tabii bir parçası görür. Kur’an’da insanın yaratılışından, bu yaratılışın gayesinden, insanın dünyaya geliş evrelerinden, doğum sonrası ve çocuğun annesi tarafından büyütülüp yetiştirilmesinden, anne baba haklarından bahsedilir. Yaşlılık dönemine vurgu yapılır, insan, düşünmeye çağrılır. Zamanın akışında, insanın ömründen gidene dikkat çekilir. Gidenin, eksilenin hüsrarla sonuçlanmaması, kazanca dönüşmesinin yolu gösterilir. İslâm’ın yaşlılığa yönelik bakış açısı, insan anlayışında şekillenir. Yaşlılığa sadece acizlik ve biçareliğiyle değil, saygınlık ve olgunluğuyla yaklaşır. Genellikle insanın dünya hayatının son demleri, dünyanın gelip geçiciliği, ilâhî hesabın ve yargılamanın yakınlığı gibi temalarla ele alır. İnsandaki güç ve kuvvetin geçiciliği vurgulanır. Yaşlılar, bilgelikleriyle ve toplumsal sorumluluklarıyla öne çıkarılır, eğitici ve uyarıcı rolleri üzerinde durulur. Yaşlıların hürmete layık oldukları ve onlara hürmet etmenin gerekliliği dini bir gereklilik olarak vurgulanır. (Kur’an: 17:23; 16:70;22:5; 30:54;31:14-15)

Yaşlılığın kaçınılmaz bir süreç olmasından ziyade günümüzde her zamankinden farklı şekilde sorun olmasıdır asıl mesele. Gelişmiş ülkelerde daha yüksek oranlarda olmak üzere dünyadaki neredeyse her ülkenin yaşlı nüfusunda sürekli artış söz konusudur. İnsan için yeryüzünde bulunma süreci, beklenen ortalama hayat süresi, toplumların çoğunda 65 yaşın üzerine çıkmıştır. Doğum oranı düşmüş, yaşlı nüfusun genel nüfus içindeki oranı artmıştır. Sorun, aslında bozulan çok boyutlu bir düzenin içine girilen bir dengesizliğin sadece görünen bir yüzüdür. Bilim ve teknolojiadaki gelişmeler sonucu, hayat koşulları iyileşir. Sağlık hizmetlerinin etkinliği ve yaygınlığı artar. Beslenme koşulları, daha iyiye doğru gider. Genel sağlık koşulları düzelir, hastalıkların tanı ve tedavisi gelişir. Bu tür gelişmeler, ortalama hayat beklentisinin yükselmesine neden olur. Sanayileşmeyle birlikte değişen hayat algılaması, yaşa atfedilen anlamı değiştirir. Yaş artık kronolojik bir sıralama birimi olarak çok fazla anlam ifade etmiyor, kültürel bir olgu olarak ön plana çıkıyor. “İnsanın bedensel ve ruhsal yapısının, var olan fiziksel ve zihinsel kapasitelerinin azalmasını ifade eden bir dönem”⁸⁵³ olarak tanımlanıyor. Nüfus yaşlanması, sağlıktan sosyal güvenliğe, çevreyle ilgili konulardan eğitime, iş olanaklarına, sosyal-kültürel faaliyetlere ve aile hayatına kadar toplumun bütün yönlerini etkiliyor.

851 Burhanettin Kaya, “Yaşlılık ve Depresyon I. Tanı ve Değerlendirme”, *Geriatry*, c.2.S.2,(1999),78.

852 Yeşim Gökçe-Kutsal, “Yaşlanan Dünya, Yaşlanan Toplum, Yaşlanan İnsan”
http://www.thb.hacettepe.edu.tr/arsiv/2003/sayi_3-4/baslik1.pdf.

853 Aylin G. Baran ve diğerleri, “Yaşlı ve Aile İlişkileri Araştırması:Ankara Örneği”,(Ankara: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yay., 2005), 27-28; Banu Metin, *Dünyada ve Türkiye’de Yaşlanma Sorunu*,(Ankara:Gazi Kitebevi, 2016): 4-6.

Gelişmiş ülkelerde daha ziyade görünen yaşlanma olgusu, artık gelişmiş ülkeler kadar gelişmekte olan ülkeler açısından da değerlendirilmesi gereken bir konudur. Dünya Sağlık Örgütü'nün istatistiklerine göre 1970'de dünyada 60 yaş ve üzerindeki yaklaşık 291 milyon kişi, toplam nüfusun % 8'ini teşkil ederken⁸⁵⁴ 2000 yılı verileri, dünyada 612 milyon yaşlı bireyin olduğunu ve yaşlı nüfusun artış hızının % 1.5 olduğunu gösterir. 2015 yılı itibariyle dünyanın daha gelişmiş bölgelerinde 65 ve üzeri yaştakilerin nüfus içindeki payları % 17.4'e ulaşmıştır.⁸⁵⁵ Gelişmiş ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de yaşlı nüfusun toplum içindeki payı giderek artıyor. Türkiye'de 65 yaş ve üzeri nüfusun oranı 1945 yılında % 3.3, 1955'te % 3.4, 1965'te % 4.0, 1975'te % 4.6, 1985'te % 4.2, 1990'da % 4.3, 2000'de %5.7, 2007'de %7.1, 2010'da %7.2, 2013'te %7.7, 2015'te %8.2'dir. 2023'te %10.2, 2050'de %20.8 olacağı tahmin edilmektedir. Ülkemizde 1945–2015 yılları arasındaki 70 yıllık dönemde 65 yaş ve üzeri nüfusun toplam nüfus içindeki payı % 3.3'ten % 8.2'ye yükselmiştir.⁸⁵⁶ Verilere göre Türkiye kısa bir süre sonra çok yaşlı toplum kategorisine girecektir. Doğum oranındaki azalma, nüfusun yaşlanmasıyla neticelenir. Bunun anlamı, bakıma ihtiyacı yaşlı sayısındaki artıştır. Sanayi toplumlarında ailelerin daha az çocuk sahibi olma ve insanların daha uzun süre yaşama olgularından hareketle bu iki uzun dönemli eğilimin neticesi nüfusun grileşmesidir.⁸⁵⁷ Gelişmiş ülkelerin 1970'li yıllarda karşı karşıya kaldıkları yaşlanmaya ilişkin sorunlarla ülkemiz yeni karşılaşıyor. İleri endüstri ülkeleriyle mukayesede 65 yaş ve üstü nüfus oranının ülkemizde nispeten düşüklüğü, hatta kısa bir süre önce sorun olarak da algılanmaması, geleneksel değerlerin bütünüyle çözümlenmesine, akrabalık sistemi içinde halledilebilen niteliğine dayanır.

Modernleşme süreciyle birlikte girilen toplumsal değişim sürecinden belki de en olumsuz etkilenen kesimin yaşlı nüfus olması, bilhassa toplumun aslı birimi aile yapısında ortaya çıkan değişikliklerden kaynaklanır. Modernleşme süreci, endüstrileşme, kentleşme, bireyselleşme, rasyonelleşme, teknolojik gelişmeyle aile kurumunda önemli değişikliklere yol açar. Yaşlıların aile içi statüsünün değişmesine neden olur. Bu süreç ailenin işlevinde ve hayat tarzında önemli farklılıklara yol açar. Yaşlı, aile içindeki yerini, önemini, gücünü ve otoritesini geniş ölçüde kaybeder. Modern dönemde yaşlılığın sorun olarak kendini daha derinden hissettirmesi, daha ziyade kentleşmeyle birlikte geniş ailenin yerini çekirdek aileye bırakmasıyla yaşlıların hayatlarını çocuklarından ayrı idame ettirmek zorunda kalmalarına dayanır. Modernleşme süreci, insanlığa batı merkezli bir bakış açısını telkin eder. Geleneksel toplum yapılarını tahrip eder. Dinî ve kültürel değerleri aşındırır. Toplumda otoriteyi yeniden tanımlar. Değerlerdeki değişim, fertlerin birbirine bakışını değiştirir. Böylelikle eskiden kendisine danışılan, saygı duyulan, sözlü kültürün taşıyıcısı ve toplumsal hafıza rolündeki yaşlıların toplumsal hayattaki yeri, yeniden tanımlanır. Hızlı bilgi akışı ve değişimi, bilgilerini geçersiz kılar. Gençlere danışmanlık yapabilmesi azalır. Yaşadığı deneyimleri aracılığıyla kazandığı

854 Metin, *Dünyada ve Türkiye'de Yaşlanma Sorunu*,135; Nurşen Adak, "Yaşlıların Gayri Resmi Bakıcıları: Kadınlar", (81-90), *Aile ve Toplum Eğitim Kültür ve Araştırma Dergisi* , Y:5,c.2, S.6, (Ekim-Aralık 2003), 82; Şeref Gülseren-Hikmet Koçyiğit-A. Erol- H. Bay-Savaş Kültür-Asuman Memiş, Nükhet Vural, "Huzurevinde Yaşamakta Olan Bir Grup Yaşlıda Bilişsel İşlevler, Ruhsal Bozukluklar, Depresif Belirti Düzeyi ve Yaşam Kalitesi",(133-140),*Geriatric*,c.3,S.4, (2000), 134.

855 Melek Özer&Özlem Özsoy Karabulut, "Yaşlılarda Yaşam Doyumu",(72-74),*Geriatric*,c.6,S.2: (2003),73. Metin, *Dünyada ve Türkiye'de Yaşlanma Sorunu*,10.

856 Metin, *Dünyada ve Türkiye'de Yaşlanma Sorunu*,135.

857 Giddens, *Sosyoloji*, 220.

bilgelik, hayat tarzları ve toplumsal değerler, büyük ölçüde değiştiğinden anlamsız kalır. Geleneksel toplumlardaki konumunu ve değerini kaybeder. Bir işe yaramadığı düşüncesini geliştirir. Halbuki yaşlı, ümmeti içindeki Peygamber gibidir. Aile yapısındaki değişim, yaşlının aile içi statüsünü değiştirir. Aileler, yaşlıların ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalır. Üretimin ve maddî değerlerin önde olduğu toplumsal yapıda yaşlılar, üretim unsuru olmaktan çıkar. Adeta demode haline dönüşür. Yaşlı, modern toplumda, geleneksel toplumdaki aileyi temsil etme gücünü, dolayısıyla aile ilişkilerini yönlendirme inisiyatifini kaybeder. Modern toplumlarda yaşlılık statüsü, sembolik bir öneme indirgenir. Çok sayıda yaşlılık statüsü oluşur. Statüsel farklılık, rol potansiyelinden kaynaklanır. Bireyin rol potansiyeli, işgal ettiği statüye atfedilen toplumsal önemi ve saygınlığı belirler. Teknolojik gelişme, işbölümü, kentleşme, bireysel ihtiyaçların karşılanabilmesine yönelik kurumsal mekanizmaların artması ve yaygınlaşması, yaşlılık statüsünden beklenen rolleri azaltır. Geleneksel toplumlarda yaşlıya atfedilen saygınlık ve önem, nitelikli bireyler düzeyine indirgenir. Genetik ve duygusal bağıllıklar çerçevesinde dikkate alınır hale gelir.⁸⁵⁸

Modern dönem, yaşlıyı alıştığı ortamdan uzaklaştırır. Yaşlı evinde hayatını idame ettirme imkânını kaybeder, her zamanki düzeninin dışında bir düzende yaşamaya mecbur kalır. Bu mekân, “İnsan ve ilişki yitimleri”, “Alternatiflerin azalması”, “Yenilik arayacak olanakların ve enerjinin kısıtlı olması” ve “Uyum sağlama esnekliğinin azalması” nedeniyle üstesinden gelinmesi güç yaş tepkilerine neden olur. Diğer insanlara güveni azalır. Şiddete maruz kalmadan korkar. Maddî destekleri azalır. Bu durum, onu toplumdan yalıtır. Yalnızlık ve yabancılaşma duygularını belirginleştirir. Günlük hayatını sürdürürebilmek için başkalarının yardımına gereksinim duyar. Genelde yalnız kalır ve çevreden soyutlanır. Kendini değersiz, işlevlerini yitirmiş ve güçsüz hisseder. Bunlar, depresyon yaşamasına neden olur. Modern toplumun rasyonelleşme niteliği, yaşlılığı ayrı profesyonel kurumlarla sınıflandırılma içine alır. Kentleşmeyle birlikte geleneksel değer yargılarının değişmesiyle neredeyse kentteki ailede yaşlı insana yer kalmaz. Halbuki Peygamber, “Güçsüz ve düşkünleri bana getirin, onların ihtiyaçlarını karşılayayım. Çünkü siz ancak içinizdeki güçsüzler sayesinde yardım görüyor ve rızıklandırılıyorsunuz,”⁸⁵⁹ buyurur.

Kent, ne hayat tarzı ne de mekân itibariyle ailede yaşlı insana yer bırakır. Aile, anne baba ve çocuklardan oluşan küçük birime dönüşür. Yaşlıyı sadece mekân itibariyle değil, ilişkisel olarak da dışarıda bırakır. Çalışma koşulları değişir. Emeklilik sistemi uygulanır. Bunlar iş paylaşımına dayalı toplumsal yapıdaki yaşlılığı, verimsizlik ve rolsüzlükle tanımlanan bir hayat dönemine dönüştürür. Yaşlıyı toplumsal üretim dışında bırakır.⁸⁶⁰ Teknolojik alandaki ilerlemeler, yaşlı nüfusun çalışma hayatının iyice dışında kalmasına yol açar. Bilgi ve tecrübenin artık değeri yoktur. Yaşlı ve kendisini yaşlı görenler dışlanır. Toplum idaresinde söz hakkı gençliğe devredilir. Yıllardır aile içinde söz sahibi yaşlılar, kentlerde hayat koşullarının güçleşmesiyle ailelere yük olur. Ekonomik koşulların zorlu olduğu ailelerde bu durum daha da belirgindir. Yaşlı insanların toplum üzerinde bir yük teşkil ettiği

858 Metin Özkul&İşıl Kalaycı,“Türkiye’de Yaşlılık Çalışmaları”, *Sosyoloji Konferansları*,No:52 (2015):262,265-6.

859 Tirmizi,Cihad, 21,24

860 İsmail Tufan, *Türkiye’de Yaşlılara Şiddet: I. Türkiye Gerontoloji Atlası’ndan (GeroAtlas) Bir Kesit.* (Antalya:Gero Yay., 2011), 15.

“Dünya Değerler Araştırması” (2012) verilerine göre % 26.2 oranında kabul edilir.⁸⁶¹ Yaşlı birey, aile içinde eskiden olduğu gibi ekonomik ve manevî hayat yükünü paylaşamaz. Bu durum, aile içindeki samimî duyguların yitmesine, hürmetin ve saygının zayıflamasına neden olur. Kentlerin hayat koşullarında yeni aile modeline uyum sağlayamayan yaşlının hayatı, uyumsuzluk ve mutsuzlukla neticelenir. Hatta sanayi kentlerinde mutsuz olduğu söylenebilecek sadece yaşlı değil, her yaş grubunu içeren insandır. Yaşlının daha istisna durumu, üretime ve tüketime kapitalist sistemin gerektirdiği kadar katkıda bulunmamasından kaynaklanır. Kapitalist pazarın kendisi için planladığı şekilde tüketmesinin ötesinde bir kıymetinin olmadığı bir toplumsal anlayışta, yaşlanıp üretmediği, tüketime de katkısının çok az olduğu bir yaşta değerini neredeyse bütünüyle yitirir. Oysa insanın değer verilmediği, sevilmediği ve değer verecek, sevecek kimseleri de bulunmadığı bir dünyada mutlu olması mümkün değildir.⁸⁶²

Modernleşme sürecinde toplumsal hayat yeniden tanımlanır. Gençlik olabildiğince yüceltilirken, yaşlılık itici ve sevimsiz bir özellik kazanır. Gençlik ve dinçlik övülür, yaşlılık bazen açık, bazen gizli küçümsenir, en azından bu izlenim kuvvetle hissettirilir. Yaşlının bile övüldüğü ve çabaladığı yegâne değer gençlik haline getirilir. Postmodern döneme gelindiğinde eksik üretici yaşlı, eksik tüketiciye dönüşür.⁸⁶³ Yüceltilen değer genç kalmak olduğundan yaşlanmayı geciktirmek hatta tersine çevirmek bir dizi yeni uygulama gerektirir. Artık yaşlıya düşen Rabbi'nin rızasını daha fazla kazanmak ve tarihte yaşananlara tanıklığını yeni nesile aktarmak değil, aktif ve formda kalabilmek için diyetten spora, giyimden geçirilecek mekana, anti-aging kremler kullanmaktan tıbbın saçtığı mucizelere kavuşmak için bıçak altına yatmaya kadar bir dizi uygulamayı içeren yeni hayat tarzıyla genç kalmaya, genç gözükmeye çalışmaktır.⁸⁶⁴ Kapitalist sistem tüketim ağını genişletmek adına ne yaşlıyı ne erkeği ne çocuğu ne dindarı tüketim çarkının dışarısında bırakır. Artık yaşlanma kronolojik olarak ele alınmaz, önemli olan insanın kendini hissettiği yaştır. Kendini genç hissetmek, gençlik kültürüne dâhil olmayı gerektirir. Yaşlıların duygusal olarak toplumsal hayatın dışına itilmesi denilebilecek bu süreç, aslında kutsal değerlerin, maddî karşılığı olmayan olguların hayatımızdaki değerinin azalmasıyla paraleldir. Buna; niteliğin, ruhun, ebedî hayatın anlam kaybı da denilebilir. Aslında bu, toplumlar arasındaki ciddi dengesizlikleri yansıtan bir ayna özelliği de taşır. Geri kalmış ülkelerde çocuklarla gençler aklıktan ve sefaletten kırılırken, bu insanların hakkı olan maddî kaynaklar, başka toplumlarda yaşlılığı geciktirmenin, hatta ölümü engellemenin yollarını araştırmak üzere tahsis edilir.⁸⁶⁵

Küreselleşmeyle birlikte kozmopolit hayat tarzlarının yaygınlaşması, yerel kültür unsurlarında erozyona sebep olur. Bu süreç ailede ve buna bağlı değerlerde değişimleri daha da arttırır. Yaşlıların bakım ve korunmasında kamunun sorumluluğu ön plana çıkar. Süreç, yaşlıların aile ortamı dışında farklı kurumlara(huzurevleri) yerleştirilmesiyle neticelenir. Yaşlılığın sosyal problem olarak

861 *Dünya Değerler Araştırması*(2012), Study #WV6_Results Turkey 2012_v2018091,81.

862 Mehmet Bekâroğlu, “Yaşlılık Döneminin Ruhsal Sorunları Aile ve Toplum Eğitimi”, *Kültür ve Araştırma Dergisi* , (99-102),Y.1, c.1, S.1, (Mart:1991),102; Yaşar Çabuklu, *Toplumsalın Sınırında Beden*, (İstanbul: Kanat Kitap, 2004): 74-5.

863 Çabuklu, *Toplumsalın Sınırında Beden*: 74-75.

864 Sorun yaşlının diyet ve spor yapması değil, bunları yapıp sağlıklı kalmakla ölüm arasında karşılık oluşturmaktır. Bkz.

865 Muhammet A. Köroğlu& Cemile Z. Köroğlu, “Değişen Yaşlılık Olgusu ve İslamî Perspektiften Değerlendirilmesi” *International Journal of Social Science*, No: 48, (Summer II 2016), 233.

konusulması 1970’li yıllardan sonra ilk Cumhuriyet çocuklarının yaşlanmasıyla başlar. İlk başta sadece gayri-müslim azınlıkların kurduğu huzurevleri varken 1980 sonrası yurt çapında devletin finanse ettiği huzurevleri, özel sektör tarafından yatırım yapılarak geliştirilir. Aileleri olmayan veya aileleriyle beraber yaşama imkanı olmayan yaşlılar, özel veya kamuya ait huzur evlerinde hayatlarını sürdürmeye başlar. Sosyal hizmet anlayışı, geleneksel toplumda dinî değerler ve toplumsal normlarla desteklenirken modern toplumda bu görev kurumlara devredilir. Bakanlığın verilerine göre, Kasım 2016 itibarıyla bakanlığa bağlı 14 bin 439 kapasiteli 140 huzureviyle Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezi’nde 13 bin 159 kişiye hizmet sunuluyor. Ayrıca 9 bin 514 kapasiteli 170 özel huzurevinde de 6 bin 659 yaşlının bakımı gerçekleştiriliyor. Bu kapsamda hâlihazırda bakanlığa bağlı ve özel huzurevlerinde toplamda 19 bin 818 kişi kalıyor. Türkiye’de yaşlı olarak tanımlanan 65 yaş üstü nüfusun bütün nüfusa oranı % 8 oranındayken, 2050’de bu oranın % 21’i bulması öngörülüyor. Bu öngörüden hareketle ve artan ihtiyaçlara bağlı, yaşlı vatandaşlara yönelik *Ulusal Yaşlanma Uygulama Programı* kapsamında yeni uygulamaları hayata geçiren bakanlık, binlerce yaşlıyı evde ailelerinin yanında ve huzurevlerinde destekleme kararı almıştır.⁸⁶⁶

Bugün yaşlı insanlarda görülen günümüze özgü sorunların çoğu, mevcut toplumsal ilişkilerden kaynaklanır. Günümüzde ilişkilerde sorunlar artmış, aile yardımı olmadığından halledilmesi de zorlaşmıştır. İnsanın zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmaması durumunda asgari denge dahi kurulamaz hâle gelmiştir. Bu ihtiyaçların bir kısmı yeme-içme barınma gibi maddidir. Maddî ihtiyaçlar dışında insanın benlik emellerini gerçekleştirebilmesi, kendine saygı duyabilmesi, değerli, iyi, seven, sevilen, güvenli, tanınan ve güçlü olması, psikolojik açıdan doyum sağlayabilmesi için toplumda işe yaradığını hissetmesi, geçmişe, şu ana ve en önemlisi geleceğine güvenle bakabilmesi gerekir. Geçmişte geleneksel geniş aile içerisinde yaşlı birey, sorumluluk alır, aile içerisinde belli işlevleri yerine getirir, özellikle yeni neslin yetişmesinde aktif rol alır, hayatının sonuna kadar işe yaradığını hisseder. Artık değişen yapısıyla ailede yaşlının yeri, neredeyse yoktur. Yaşanan değer değişimiyle insanın değeri, ürettiği ve tükettiğine karşılık gelince yaşlılık, üretime katkısızlıkta sadece tüketici olarak aileye ve topluma yüke dönüşmüştür. Üretmeyip hâlâ tükettiğinden dolayı değerli ve güçlü olmadığı bir dönemde sevecek ve paylaşacak bir ailesi de yoksa, ne benlik emelleri gerçekleşebilir ne öz saygı varlığını koruyabilir. Bir de hayat, yaşama ve çürüme kanunlarından ibaret kılınmış, yani hayatı, bu dünya hayatıyla sınırlayan bir dünya görüşüne sahip olduğunda geline nokta mutsuzluktur, depresyondur. Batı toplumunun uzun süredir yaşadığı, bizim de hızla sürüklendiğimiz nokta burasıdır.⁸⁶⁷

Geleneksel toplumda, anne babaya saygı ve bakım, akraba komşu ve hastaları ziyaret, onlarla yardım ve dayanışma içinde olma, yaşlılara saygı, misafire hürmet, yiyecek, araç gereç ve iş gücü paylaşımı, diğerkâmlık, cömertlik gibi değerler önemlidir. Örneğin, anne babaya bakmama, toplumsal eleştiriyi karşılık bulur, ayıplanır, kınanır. Gençlerin yaşlılara yönelik saygısızlık eylemleri, azarlama,

⁸⁶⁶Türkiye’de 19 bin 818 kişi huzurevinde kalıyor. *Milliyet*,(15.01.2017). <http://www.milliyet.com.tr/turkiye-de-19-bin-818-kisi-siyaset-2378848>.

⁸⁶⁷ Bekâröğlü, "Yaşlılık Döneminin Ruhsal Sorunları Aile ve Toplum Eğitimi", 100.

uyarma hatta şiddetle cezalandırılır.⁸⁶⁸ Köylerde ve ilçelerde yaşlı anne baba, yalnız bırakılmaz, çocuklardan biri onların yanında kalarak bakımını üstlenir.⁸⁶⁹ Yaşlandıklarında ve bakıma muhtaç olduklarında huzurevlerine kapatılmaz,, kendileri bakmayıp parayla başkalarına baktırılmaz.⁸⁷⁰ Ancak hayat, para ve mülk kazanma hırsı üzerine inşa edilince, üretmeyen ve sadece tüketici konumundaki yaşlılara ne kadar ilgi gösterileceği artan huzurevlerinin sayısında izlenebilir.

Yaşlının bakımını sorunsallaştıran, değer değişiminde odaklı hayat tarzındaki değişimdir. Çalışma hayatının farklılaşması, kadının iş hayatına katılımı, geçmişte olduğundan daha fazla özerklik ve hak talep etmesi, sadece çocuk doğumunu ve bakımını değil, yaşlı bakımını da etkiler. Kadın ve erkeğin birbirine karşı konumları, bağlılıkları farklılaşır, bu da geleneksel aile yapısında önemli değişimlere sebep olur. Her dönemin kendine özgü sorunları olmakla birlikte yaşlılık, fiziksel güçsüzlük, fiziksel ve sosyal aktivite eksikliği, artan sağlık sorunlarıyla bakımı en yoğun hissettiren bir dönem olması nedeniyle ailenin bakım işlevini ön plana çıkarır. Kadının çalışma hayatına katılması ailedeki yaşlı bakımını daha da sorunsallaştırır. Devlet, bu konuda yaşlı bakım evleri ve huzur evleriyle devreye girmiş olsa da ailenin yerinin herhangi bir kurum tarafından giderilmesinin imkânsızlığında yaşlıların aile ortamında tutulması ve ihtiyaç duyulan hizmetlerde devletin dışarıdan destek vermesi, yaşlılık problemine en elverişli yol olarak bakılır. Yaşlının aile içinde bakımı, çocuğun sosyalleşmesinde doğrudan etkilidir. Çocukların aile büyüklerinin olduğu ortamlarda daha iyi yetişeceği (%77.8) düşünülür. ancak eğitim düzeyi arttıkça daha iyi yetişemeyeceği düşüncesi artar.⁸⁷¹ Aynı zamanda yaşlı torun ilişkisi, yaşlı açısından duygusal yakınlık, psikolojik ve ruhsal sorunların azalması, hayata anlam verme, hayattan mutluluk duyma, fiziksel ve psikolojik sorunları azaltan etkisinde önemlidir. İslâm ana-babadan birisi veya her ikisi yanlarımızda yaşlılığa erişecek olursa onlara ‘öf’ bile demeyin, ikazıyla yaşlılara yönelik ilginin nasıllığını ifadelendirir. Evlerin bereketi, başların tacı ve çocukların örnek şahsiyetleri yaşlılar, modern süreçte huzurevlerine terk edilir. Diğer bir ifadeyle kökler kaybedilir.

Araştırmalar, karmaşık toplumların çoğunda yaşlıların önemli bir bölümünün yalnızlıktan ve terkedilmişlikten yakındıklarını ortaya koyuyor. Yalnız yaşamının bireyin hayatına getirdiği olumsuzluklar; güvensizlik, korku, depresyon, yakın ilişki özlemi ve gelecek kaygısı biçimindedir. Duygusal bağlılıklar veya sosyal bağların yokluğunda yalnızlık daha sık görülür. Araştırmalar huzurevinde kalan yaşlıların toplum içinde yaşayan akranlarına oranla daha fazla yalnızlık duygusuna kapıldıklarını gösterir. Tel ve arkadaşlarının (2006) yaptığı çalışmada, evde ve kurumda yaşayan yaşlıların yarısından fazlasının günlük yaşam aktivitelerinde bağımsız olduğu, her iki grupta da bireylerin yalnızlık yaşadığı ve kurumda yaşayan bireylerin yalnızlık düzeyinin evde yaşayan yaşlılardan daha yüksek olduğu saptanır.⁸⁷² Yaşlının çevresindeki eş, aile ve arkadaşlarından oluşan sosyal ağ, yararlı ve etkili destek sağlar. Sosyal destek sonucu ortaya çıkan saygınlık, moral artışına ve

868 Hakkı Kardeş, *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat*, A. Ü. Felsefe ve Din Bilimleri, (Ankara:2006), 145.

869 Köroğlu, “Diyarbakır’ın Cüngüş İlçesi Merkezi ve Köylerinde Sosyal ve Dini Hayat”, 34.

870 Topkara, “Vakıfkebir’de Sosyal ve Dini Yapı”, 58.

871 *Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması* (ASAGEM) (2010), 66.

872 Havva Tel, Hatice Tel ve Selma Sabancıoğulları, “Evde ve Kurumda Yaşayan 60 Yaş ve Üzeri Bireylerin Günlük Yaşam Aktivitelerini Sürdürme ve Yalnızlık Yaşama Durumu”, (34-40), *Türk Geriatri Dergisi*, c.9, S.1, (2006), 39.

hayattan duyulan memnuniyete, stres verici olaylarla baş etmeye, olumlu katkılarda bulunur. Aile üyelerinden gelen destek, yaşlı bireyin bağımsızlığını devam ettirme, akut ve kronik hastalıklarla baş etme yeteneğini kolaylaştırır. Yaşlı bireylerin aile içinde kendilerini en iyi, en rahat, en güvenli ellerde hissettikleri dikkate alındığında hedef yaşlıyı mümkün olduğunca kendi yaşam çevresinde tutabilmeyi sağlayabilmektir.

Elbette hayat sorunsuz değildir. Geçmişte geleneksel büyük ailede de yaşlı insanlar sorundan bütünüyle uzak değildi. Geleneksel büyük ailede de yaşlı insanların sorunları vardı fakat bugün çekirdek ve parçalanmış ailelerde yaşanan boyutta bir sorundan söz edilemediği gibi yaşanan sorunların her zaman aile içinde halledilebilme imkanı yani sorunların, ailenin diğer üyeleri tarafından paylaşılması ve çözülebilmesi mümkündür. Bugünün aksine neredeyse her yaşta üyeyi içinde barındıran geleneksel ailede sadece nimetler değil, külfetler de paylaşılır, insan, hayatı boyunca bir şekilde sorumluluk üstlenir, işlevsiz kalmaz, kendini işi biten, işe yaramayan, kenara atılan, istenmeyen kişi algılamasına girmezdi. Oysa çekirdek ailenin bile tehdit altında olduğu günümüz ilişkilerinde, yaşlı insanın, geçinebileceği maaşı ve kalabileceği bir evi bulursa da genellikle ne paylaşacağı ne de destek göreceği bir ailesi vardır. Ayrıca doğayla da ilişkilerini değiştiren modern insanın günlük hayatı kolaylaştırma iddialarında üretim ve tüketimde sınır tanımayışında bozulan denge, sadece sorumluluğuna bırakılmış canlı varlıkların tehdit altına girmesiyle de sınırlı kalmaz. Ulaştığı noktada yine kendisine yönelerek gündeme taşıdığı yeni sağlık sorunlarıyla bilhassa yaşlıların hayatını güçleştirmiştir.⁸⁷³

Yaşam süresindeki artış, yaşlı sayısındaki paralel bir artışa ve aynı bağlamda yaşlıya yönelik şiddet, suistimal ve ihmalin de yükselişine neden olur. Aile, her zaman sevgi, saygı, güven, dayanışma, işbirliği ve hoşgörünün hâkim olduğu bir ortam değildir. Ailenin yaşlılara yönelik üstlendiği sorumluluk, daima gönüllü değildir, alternatiflerin yokluğunda bir tür zorunluluk olarak ortaya çıkar. Geleneksel aileden modern aileye geçişte kuşaklar arasındaki çatışmalar, şiddetlenir. Kuşaklar arasındaki dayanışma temelli ilişki, giderek yerini çift kutuplu niteliğini hatırlatmada çatışmaya bırakır. Aynı zamanda kurumlarda da yaşlılar, şiddete maruz kalır. Aile ortamında yaşlılara yönelik artan şiddet, ihmal ve suistimalin temelinde zorlu hayat koşullarının ve bu koşulların oluşturduğu sosyal yapıların olumsuz boyutlarının uzantısıdır. İşsizlik, iş hayatındaki gerginlik, yoksulluk, hastalık, bakıma muhtaçlık, sosyal yetersizlik, aile ilişkilerini etkilediği gibi yaşlılara yönelik ilişkide de etkisini gösterir. Türkiye’de yapılan bir çalışmada, örneklemin % 42’sinin son beş yıl içinde ailede fiziksel şiddete maruz kaldığı tespit edilmiştir. % 66’sı psikolojik şiddet mağdurudur. Yaklaşık % 46’sı sözlü şiddete ve % 54’nün mimik ve jestlerle şiddete maruz kaldığı saptanmıştır. Araştırmacının, ailede yaşlıya yönelik şiddetin güncel bir toplumsal sorun olduğunu ileri sürmesi de bu nedenledir. Örneklemin % 55’i gelirinin olduğunu ifade etmesine rağmen %66’sı gelirini istediği gibi kullanmadığını, %32’si mal varlığının bulunmasına rağmen bunların %77’si malının tasarrufunu özgürce yapamadığını, %40’ı mal varlığını aile üyelerine devrettiğini ve yine %57’si mal varlığının

873 Bekâroğlu, “Yaşlılık Döneminin Ruhsal Sorunları Aile ve Toplum Eğitimi”, 99. Bkz. Fatma Öz, “Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık Psikososyal Açısından Gözden Geçirme”, (17-28), *Kriz Dergisi* c.10, S.2,(2002), 20.

paylaşımı konusunda aile üyelerinden baskı gördüğünü ifade etmiştir.⁸⁷⁴ Yaşlıya uygulanan şiddet nedenlerine gelince “Gençlerin sosyal hayatını engellemesi” (% 47.3), “Yaşlının yük olarak görülmesi” (% 14,5), “Yaşlının cahil olması” (% 9.5), “Ekonomik yetersizlik” (% 8.6), “Yaşlının bakımının zor olması” (% 8.2), “Yaşlının asabi olması” (% 7.3) ve “Ekonomik yetersizlik” (% 4.5) olarak saptanmıştır.⁸⁷⁵

Yapılan araştırmalarda elde edilen verilere göre huzurevlerinde kalan yaşlılar, daha ziyade 65-79 yaş grubu arasındadır.⁸⁷⁶ Huzurevinde kalabilmek için sağlıklı yaşlı olma, ön koşuldur. Ülkemizde, özellikle resmî huzurevleri, terk edilmiş bireylerin barındığı yerlerdir.⁸⁷⁷ Huzurevine gelmeden önce ikamet edilen yer daha ziyade büyük kentlerdir. Ancak ilçelerden ve köylerden gelenler de mevcuttur. Örneğin yapılan bir araştırmada % 51.6’sının büyük kentlerde (İstanbul, İzmir, Adana), % 16.4’ünün il merkezleri ya da merkez ilçelerde, % 17.6’sının ilçelerde ve % 14.5’inin ise köylerde ikamet ettikleri saptanır. Büyük kentlerde hayat koşullarının daha ağır olması, bireylerin birbirlerine yabancılaşmaları ve yaşlının toplumsal hayatın dışına itilmesi gibi olumsuz etkenler, yaşlıların huzurevlerinde daha uzun süre kalmasına yol açar.⁸⁷⁸

DPT tarafından Türkiye genelinde yapılan bir araştırmada yaşlıların yaklaşık %36’sının çocuklarıyla % 63’ünün kendi evinde ayrı yaşadığı % l’inin ise akrabalarının yanında ya da kurumlarda yaşamlarını sürdürdükleri saptanır. Kır kent karşılaştırılmasında kentte yaşlıların % 70’inin kendi evlerinde yalnız yaşadıkları kırsal kesimde bu oranın % 5 olduğu görülür.⁸⁷⁹ Ancak hızlı kentleşme ve batılı değerlerin yaygınlaşması bu dağılımı da giderek batıdakine benzeter.⁸⁸⁰ 2006 Aile Yapısı Araştırmasında 60 yaşın altındaki bireylere “Kendinize bakamayacak kadar yaşlandığınızda nasıl yaşamayı düşünürsünüz?” sorusuna çoğunluk yaşlılıklarında çocuklarının yanında yaşamak istediğini (%55), %18’i evinde bakım hizmeti alacağını, %9.3’ü huzurevine gideceğini söyler. Kentte huzurevine gideceğini söyleyenler %10.9, kırsal kesimde %6.2 oranındadır. Güneydoğuda %2.3’lük oran Batı Marmarada %14.3’e yükselir. Huzurevine giderim diyenler daha ziyade dağılmış aile mensuplarıdır. Huzurevi tercih nedenleri “Çocuklarına yük olmamak”(55.2), “Çocuklarının birlikte yaşamak istememesi”(15.2), “Daha rahat imkan” (%11), “Tek başına yaşamak istememesi”(8.4), “Bakacak kimsesinin olmayacağı”(6.7) ve “Gelinin yada damadının birlikte yaşamak istememesi”(3) gösterilir.⁸⁸¹

874 İsmail Tufan, *Türkiye’de Yaşlılara Şiddet: I. Türkiye Gerontoloji Atlası’ndan (GeroAtlas) Bir Kesit*. (Antalya: Gero Yay., 2011).

875 Işık Kalaycı, “Kadına, Çocuğa ve Yaşlıya Yönelik Şiddet Üzerine Deneme Yazıları”, (Ed.) H.Hüseyin Çalı, Murat Delice, Mustafa Özgüler, *Yaşlılara Karşı Uygulanan Şiddet, Suistimal ve İhmale İlişkin Yaşlıların Görüşleri: Süleyman Demirel Üniversitesi Araştırma Uygulama Hastanesi Örneği*. (Ankara: Polis Akademisi Yay., 2013): 97-114.

876 Birsen Altay&İlknur A. Avcı, “Huzurevinde Yaşayan Yaşlılarda Özbakım Gücü ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki” (275-282), *Dicle Tıp Dergisi*, c.36, S.4, (2009), 277; Reyhan M. Sarı&Ayşe Sağsöz, “Sürdürülebilir Kent Yaşamı Bağlamında Huzurevi Konumu ve Kullanıcı Tercihleri”, (1-14), *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, (2011), c.4, S. (1-2), 1, 5, 14.

877 Akın Konak& Yasemin Çiğdem, “Yaşlılık Olgusu: Sivas Huzurevi Örneği”, (23-63), *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* c. 29, S.1, (Mayıs 2005), 59.

878 Sarı ve Sağsöz, “Kent Yaşamı Bağlamında Huzurevi”: 5,12.

879 D.P.T., *Türk Aile Yapısı Araştırması*, (Ankara: Sosyal Planlama Genel Müdürlüğü, Nisan. 1992).

880 Nurşen Adak, “Yaşlıların Gayri Resmî Bakıcıları”, *Aile ve Toplum*, Y.5,c.2,S.6,(Ekim-Aralık 2013), 88.

881 TAYA, *Türkiye Aile Yapısı Araştırması* (2006), (Ankara, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü): 190-6.

Huzurevleri sadece çocukları olmayan yaşlıları değil, çocukları olan yaşlıları da barındırır.⁸⁸² Bir kısmı memnun olsa da⁸⁸³ bu memnuniyetler ev ortamında yaşantıların daha kötü olmasından, çaresizlikten kaynaklanır. Yani bu mecburi bir memnunnluktur. Yapılan araştırmaların sonuçları, yaşlıların huzurevinde kalmak istemediklerini, kurum bakımından ziyade ev ortamında aileleriyle birlikte yaşamak istediklerini ortaya koyuyor. Yaşlıların huzurevlerinde kendilerini soyutlanmış hissettikleri, yalnızlık ve tüketilmişlik duygularına kapıldıkları ve ruhsal sorunlarının arttığı, kurumsal bakımdan yeme, içme, yatma ve temizlik gibi konularda memnun oldukları halde yine de kendi evlerinde kalmayı tercih ettikleri, çalışmaların bulguları arasındadır.⁸⁸⁴ Onat (2004) tarafından Ankara’da yapılan araştırmada görüşülen 1300 yaşlı kişiden % 91.7’i huzurevinde kalmayı istemediklerini belirtir.⁸⁸⁵ Huzurevleriyle ilgili yapılan araştırmalarda, bireylerin çoğunun kuruma gelme nedenleri “Yalnızlık”, “Çocukları tarafından kabul edilmeme” ve “Aileye yük olmak istememe” olarak belirlenir.⁸⁸⁶ Kaner’in yaptığı araştırmada kurumda kalma nedeni, “Kendi bakımını tek başına yapamama” (erkek 22.5 kadın 15.9), “Hiç kimsenin olmaması” (33.8 / 36.5), “Aile tarafından kabul edilmeme” (8.8/ 7.9), “Aileye yük olmak istememe”(30/33.3.)⁸⁸⁷ belirtilir. Akgül’ün araştırmasında eş ve çocukları olan yaşlılardan % 28.2’si çocuklarının ekonomik durumlarının iyi olduğunu, ancak onlarla ilgilenmediklerini; % 23.3’ü çocuklarının eşlerinin olumsuz tutum takındıklarını, % 7.8’i çocuklarına yük olmak istemediklerini, % 2.9’u çocuklarının ekonomik durumlarının iyi olmadığını, % 1.9’u kendileriyle ilgilenecek çocukları olmadığını, % 1.9’uysa eşinden kurtulmak için huzurevinde

882 Konak ve Çiğdem, “Yaşlılık Olgusu: Sivas Huzurevi Örneği”, 48.

883 Konak ve Çiğdem, “Yaşlılık Olgusu: Sivas Huzurevi Örneği”, 50; Şeref Gülseren vd. “Huzurevinde Yaşamakta Olan Bir Grup Yaşlıda Bilişsel İşlevler, Ruhsal Bozukluklar, Depresif Belirti Düzeyi ve Yaşam Kalitesi”, (133-140), *Geriatrici*, c.3, S.4, (2000), 138.

884 Beşir Atalay ve ark., *Türk Aile Yapısı Araştırması*, (Ankara: D.P.T. Yay., 1992); TAYA, *Türkiye Aile Yapısı Araştırması* (2006): 190-6; Naile Bilgili, “Yaşlı Bireye Bakım Veren Ailelerin Yaşadıkları Sorunların Belirlenmesi”, H.Ü. Sağlık Bilimleri Enstitüsü, (Ankara:2000), (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Vedia Emiroğlu, *Yaşlılık ve Yaşlıların Sosyal Uyumu*, (Ankara: Şafak Matbaacılık, 1995); Bireylerin huzur evinde kalmak istemelerinin sebeplerine gelince yüzde 55,1 çocuklarına yük olmak istemez, % 15,6 çocuklarının kendiyile yaşamak istemeyeceğini düşünür. % 11’i huzur evinde imkânların daha iyi olacağını, %6,7’si bakacak kimsesi olmayacağını, % 3,0 gelinim/ damadım benimle birlikte yaşamak istemeyebilir diye düşünür. *Türkiye Aile Yapısı Araştırması*, ASAGEM, (2006), 26; 60 yaş ve üzeri yaşlıların çocuklarından ayrı yaşamak isteme sebepleri şöyledir; % 2,6 gelininin/damadının/ torunlarının kendini istememesi, %3,5’i çocuklarının onu istememesi, % 16,8’i çocuklarıyla kalmak istememesi, % 25,3’ü eşyle birbirlerine yetebilmeleri, %28,7’si yaşadığı çevreyi değiştirmek istememesidir. Konak- Çiğdem, “Yaşlılık Olgusu: Sivas Huzurevi Örneği”,53. Kurumlardaki görevlilerin %22.2’si yaşlıların bakacak kimsesi olmadığından, %22.2’si bakacak kimsesi olduğu halde yaşlıların onlarla kalmak istemedikleri için, %22.2’si kalacak yeri ve ekonomik durum uygun olduğu halde kendisine hizmet sunulacak bir ortam olmaması nedeniyle, %5.55’i ekonomik nedenlerle, %16.6’sı kendisine bakmadıkları gerekçesiyle, %11’i sağlık nedeniyle kurumları tercih ettikleri tespit edilir.

885 Ümit Onat, *Yaşlanma ve Sosyal Hizmet, Yaşlılık Gerçeği*. (H.Ü. Geriatrik Bilimler Araştırma Merkezi), (Ankara: H.Ü. Hastaneleri Basımevi, 2004); Melek Ardahan, “Yaşlılık ve Huzurevi”, *Aile ve Toplum Eğitim, Kültür ve Araştırma Dergisi*, (Ocak-Şubat-Mart 2010), Y:11,c.5, S.20, 28.

886 Gülfizar S. Varma, Nalan K.Oğuzhanoglu, Tarkan Amuk, Figen Ateşçi, “Huzurevindeki Yaşlılarda Depresyon Sıklığı ve İlişkili Risk Etmenleri”, (25-32), *Klinik Psikiyatri*, S.11, (2008),27; Dilek Çevik, “Sökmen Huzurevinde Kalan Yaşlıların Huzurevindeki Yaşamlarına İlişkin Algıları”, M. Ü. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Halk Eğitimi, (İstanbul: 2008),63; Diğer bir araştırmada huzur evinde kalmak isteme nedenlerini kadınların yüzde 12,82’si, erkeklerin yüzde 15,38’i hiç kimsesi olmasını, erkeklerin % 12,82’si, kadınların % 7,69’u yalnız yaşamasını, kadınların % 7,69’u, erkeklerin % 20,51’i çocuklarıyla kalmasına eşlerin (gelin yada damat) razı olmaması, erkeklerin % 7,69’u kadınların % 2,56’sı kendi istekleriyle huzur evinde kalmak istediklerini söylemişlerdir. Evde yaşama nedenlerinden bazıları ise şöyledir; (sırasıyla kır ve kent) başka bir imkanı olmadığı % 9.4, 7.5, yalnız yaşamasını çocukları istemediği için % 12.1, 18.6, gelenek ve görenekleri böyle gerektirdiği için % 15.6, 14.4, çocuklarıyla birbirine destek olmak %17.6,18.1, çocuklarıyla birlikte yaşamaktan mutlu olmak % 22.3, 23,7 (*Türkiye Aile Yapısı Araştırması*, ASAGEM, 2006), 27.

887 Gülşah Kaner, “Huzurevinde Yaşayan Yaşlı Bireylerde Görülen Depresif Bulgular Üzerine Günlük Yaşam Etkinliklerindeki Bağımlılık Düzeyinin Etkisi”, D.E.Ü. Halk Sağlığı, (İzmir:2009), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 16.

yaşadıklarını belirtir.⁸⁸⁸ Yaşlılıkla ilgili geniş kapsamlı araştırmalar yapan ülkelere göre çok sayıda yaşlının kurumsal hizmetleri tercih etme nedeni, güçsüzlük ve/veya muhtaçlık olmayıp yaşadıkları ortamlarda yaşamlarını sürdürebilecekleri destek hizmetlerin yetersiz olması ya da bulunmayışıdır.⁸⁸⁹ Yaşlılardan bir kısmı zarurete dayalı huzurevini tercih ederken, bazıları ailesi olduğu halde huzurevinde kalmak istemektedir. Ailesi olduğu halde huzurevinde kalmaya karar veren yaşlılar, çekirdek aile tipine dönüşen Türk toplumunda, yaşlının aile reisi olmaktan çıkması, etrafına yük olmaya başlaması, eşin vefatıyla oluşan yeni koşullar sebebiyle huzurevini tercih etmektedir.⁸⁹⁰ Ancak huzurevinde kalmasa da yaşlılar, dışsal uzaklıkla içsel yakınlık olarak ifade edilebilecek çocuklarından mekânsal bağımsız ama duygusal yakınlık tarzında, her an ulaşabilecekleri bir hayat biçimini tercih etmektedir.

Huzurevinde kalan bireylerin önemli bir bölümü, (kadınların %27.5'i erkeklerin %57.5'i) kendi yakınlarının huzurevinde kalmalarını kesinlikle istemediklerini belirtmişlerdir. Yaşlıların çoğunluğunun (%58.83) huzurevinde kalmak zorunda olmalarından dolayı mutsuz oldukları, yaşlıların önemli bir kısmının (%54.54 oranında) yakınları tarafından aranıp sorulmamaktan üzüntü duydukları, en çok rahatsız eden şeyleri belirtmeleri istendiğinde hemen hepsinin, hastalık, yalnızlık ve ilgisizlikten şikâyetçi oldukları görülür. Yaşlılar, sağlık, maddî, aile bireylerinin ilgisizliği, huzurevinde kalıyor olma, yakınlarını özlemeleri dolayısıyla sorunları olduklarını belirtmişlerdir.⁸⁹¹ "Buralarda sürünüyoruz." ifadesi de buralarda kalmalarındaki hissiyatlarını ifadelendirir.⁸⁹²

Yaşlıların günlük yaşam etkinliklerinin değerlendirildiği araştırmalarda, yaşlıların çoğunluğunun akrabalarıyla düzenli görüşmediği, akrabalarla düzenli görüşme sıklığının olmamasının yaşlıların ruh sağlığını olumsuz yönde etkilediği tespit edilir.⁸⁹³ Huzurevinde kalan yaşlıların yarıya yakın kısmı (%46. 5) yakınlarının kendileriyle hiç ilgilenmediğini, 'bazen' ilgilendiğini söyleyenler (%35), 'çoğu zaman' ilgi görenler (%10.7) ve 'her zaman' ilgilenenler (%7,8) oranındadır. Yapılan mülakatlarda yaşlılar yakınlarının ilgisizliğinden, kendilerini huzurevine bırakıp bir daha aramadıklarından yakınmışlardır.⁸⁹⁴ Araştırmada yaşlıların çocuklarından destek almasının pozitif ilişkilerin devamını sağladığı, torunlarla olumlu ilişkilerin yeni düşünceleri öğrenme, duygu alış veriş, kişiliğin zenginleşmesi, gurur duyma, sorumluluk duygusu, hoşlanma ve zevk alma gibi konularda

888 Mehmet Akgül, "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk ilişkisi- Konya Huzurevi Örneği", (19-56.), *Dini Araştırmaları*; c. 7, S. 19, (2014), 24.

889 Bülent Durgun&Yıldız Tümerdem, "Kentleşme ve Yaşlılara Sunulan Hizmetler",(115-120),*Geriatry*,c.2,S.3. (1999), 120.

890 "Yaşlılara Sunulan Sosyal Hizmetlerin Değerlendirilmesi", *Özet Rapor*, (Başbakanlık Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü Sosyal Hizmetler Çocuk Esirgeme Kurumu, 2006), 13.

891 Konak ve Çiğdem, "Sivas Huzurevi Örneği", 57.

892 Ayşe Yıldız, "Yaşlılık ve Yaşlı Bakışı: Ömür Dedğin Programı Örneği", S.Ü.Sosyoloji, (Konya, 2013), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 34.

893 Rukuye Aylaz, Gülsen Güneş, Leyla Karaoğlu, "Huzurevinde Yaşayan Yaşlıların Sosyal Sağlık Durumları ve Günlük Yaşam Aktivitelerinin Değerlendirilmesi", *İnönü Tıp Fakültesi Dergisi*,c.12,S.3.(2005):177-183, Kadınların %18'i, erkeklerin %36,36'sı çocuklarının ziyaretlerine geldiklerini, erkeklerin %31,81'i, kadınların %13,63'ü çocuklarının ziyaretine gelmedikleri belirtir. Kadınların %16,66' si, erkeklerin %16,66'sı haftada bir, erkeklerin %33,33'ü, kadınların %8,33'ü ayda bir, kadınların %8,33'ü, erkeklerin %16,66'sı yılda bir, çocuklarının kendilerini ziyaret ettiklerini belirtir. Kadınların %8,33'ü,erkeklerin %8,33'ü yakınlarının çok sık ziyarete geldiklerini, erkeklerin %10'u kadınların %5'i nadiren ziyarete geldiklerini, kadınların %10'u erkeklerin %10'u ara sıra telefonla aradıklarını, erkeklerin %18,33'ü, kadınların %8,33'ü akraba, eş- dost ve yakınlarının arayıp sormadıklarını belirtir Konak- Çiğdem, "Sivas Huzurevi Örneği", 56.

894 Akgül, *Konya Huzurevi Örneği- Dini Araştırmaları*, 39.

karşılıklı duygusal bağları kuvvetlendirdiği, yaşlıların kendilerini daha genç ve danışılan bir kişi olduklarını hissetmelerini sağladığı belirlenir. Literatürde aile üyelerinden gelen desteğin, yaşlı bireyin bağımsızlığını devam ettirme yeteneğini, akut ve kronik hastalıkla baş etme yeteneğini kolaylaştırdığı tespit edilir.⁸⁹⁵ İnsanın sosyal bir varlık olarak diğerleriyle etkileşimini ve iletişimini devam ettirmesi, zihni sağlığını muhafaza etmesinde tıpkı bedeninin fiziksel olarak sağlıklı kalmasında besini gerektirdiği gibi zorunluluk gösterir. Yaşlı bireylerde sosyal izolasyon, sık görülen bir psikososyal sorundur. Yaşlı bireylerin sosyal yönden izole olmasını önlemede en önemli faktör, yaşlının içinde bulunduğu sosyal ağ ve algıladığı aile desteğidir.⁸⁹⁶ Kurumsal yapılarda sunulan hizmetlerde yaşlıların eksikliğini duyduğu en belirgin unsur; % 95’le sevgi, ilgi, hoşgörü, sosyal ve kültürel faaliyetlerin eksikliğiyle, bu konularda kendilerine yardımcı uzmanların yeterli sayıda bulunmaması olarak saptanmıştır.⁸⁹⁷

Huzurevindeki yaşamın yol açtığı bir diğer sorun depresyondur.⁸⁹⁸ Depresyon yaşlı nüfusu etkileyen yaygın psikiyatrik bozukluklardan biridir. Örneğin bir araştırmada huzurevinde kalanların % 40.8’nin, evlerde kalanlarınsa % 28.7’sinin depresyon yaşadığı tespit edilir. Yaşlıların en az depresyon oranı, eşi ve çocuklarıyla birlikte yaşayan yaşlılarda bulunur. Huzurevlerinde yaşamını sürdüren yaşlıların çocuğu olanların(%51) olmayanlara göre(%27) depresyon oranı yüksektir. Bu durum terk edilmiş duygusundan kaynaklanır.⁸⁹⁹ “Bir Allah’ım var başka kimsem yok. Çoluk çocuk var ama yok diyorum, aramadıktan sormadıktan sonra.”⁹⁰⁰ ifadeleri bu duyguyu yansıtır. Ziyaretçisi gelme ve/veya evci çıkma gibi durumlarda depresyonun daha az görüldüğü belirlenir. Dolayısıyla sosyal ilişki kurulan bireylerin sayısındaki artışın depresyon sıklığını azalttığı anlaşılır. Bireylere, kendilerini nasıl hissettikleri sorulur ve psikolojik değerlendirmeden alınan sonuçlara paralellik göstererek huzurevinde yaşayanların % 34’ü, doğal çevrede yaşayanların % 16’sı, kendilerini kötü hissettiklerini ifade eder. Özellikle, huzurevinde yaşayan yaşlılarda fazla olmak üzere motivasyon eksikliği, depresyon ve sosyal iletişimde yetersizlik gözlenir.⁹⁰¹ Yapılan bir araştırmada yaşlıların % 21.4’ü intiharı düşünür.⁹⁰² Yazıcı’nın çalışmasında kurumdaki bireylerin yaşlılığı değerlendirmeleri istendiğinde büyük çoğunluğu, yaşlılığı kötü bir durum olarak ifade eder.⁹⁰³ “İhtiyarlık maskaralık,... Yaşlılık rezillik... Ayağın tutmaz sürüklersin, gözün görmez, elinde değnek ile yer bulacaksın diye

895 Serap Özer ve Çiçek Fadiloğlu, “65 Yaş ve Üzeri Bir Grup Yaşlının Aile Sağlıklarının, Sosyal Ağlarının ve Algıladıkları Aile Destek Sistemlerinin Değerlendirilmesi” (158-164), *Turkish Journal of Geriatrics*, c.9, S.3, (2006), 163.

896 Özer ve Fadiloğlu, “65 Yaş ve Üzeri Bir Grup Yaşlının Aile Destek Sistemlerinin Değerlendirilmesi”, 162.

897 Bülent Durgun&Yıldız Tümerdem, “Kentleşme ve Yaşlılara Sunulan Hizmetler”, *Geriatry*, c.2,S.3, (1999), 119.

898 Toplum içinde yaşayan yaşlıların yaklaşık %15’inde depresyon semptomları, %2-4’ünde majör depresyon görülür. Huzurevlerinde yaşlıların yaklaşık %40’ında depresyon semptomları, %20’sinde de majör depresyon görülür.Bayık vd,“Huzurevinde Yaşayan Yaşlılarda Depresyonun İncelenmesi”,*Ulusal Yaşlılık Kongresi Bildiriler*, (132-140), (Ankara, 2001),134;Tedavi ve bakım ortamlarında depresyon sıklığı, toplumda görülme sıklığından daha yüksektir. Çeşitli nedenlerle doktora başvuran hastaların %15’inde, bakımevlerinde kalanların %25’inde depresyon tespit edilir. Depresyon düzeylerine bakıldığında %13.6’ sında depresyon yok, %19.8’inde olası depresyon, %66.7’sinde depresyon vardır.

899 Mehmet Bekaroğlu, "Çekirdek Aile Gerçeği ve Yaşlılık", I.Aile Şurası Bildirileri, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, (Ankara:1990): 279-284.

900 Yıldız, “Yaşlılık ve Yaşlı Bakışı: Ömür Dediğin Programı Örneği”, 44.

901 Kerem- Meriç vd., “Ev Ortamında ve Huzurevinde Yaşayan Yaşlılar”, 111.

902 Akgül, “Konya Huzurevi Örneği”, 39.

903 Özer& Fadiloğlu, “65 Yaş ve Üzeri Bir Grup Yaşlının Aile Destek Sistemlerinin Değerlendirilmesi”, *Turkish*, 163.

uğraşırın, çok zor”.⁹⁰⁴ Bunun nedeni aile ortamından uzak olmaları, bakıma ihtiyaç duymalarıdır. Aile ilişkilerinin iyi olması, yaşlıların sosyalleşmelerine, kaliteli, daha aktif bir hayat sürmelerine ve de aile bütünlüklerinin korunmasına katkı sağlayabileceği açıktır.

Ülkemizde, yakın zamanlara kadar yaşlıların kurumlarda yaşaması düşüncesi zihinlerde yer etmiş değildi. Yaşlıların aile ve yakınları dışında resmî bakım sistemine başvuruları, çok istisnai hallerdi. Aile farklı kuşakları içinde barındırmasıyla gayri resmî bakım sistemi olarak olağan bir şekilde sorunları kendi içinde çözerek işlemekteydi. Fakat bu durum, modern algılamada yaşlıların çocuklarını bir sosyal sigorta kurumu olarak algılamalarıyla değerlendirildi. Yaşlıların, “Allah oralara düşürmesin, oğlum bana bakar,” biçimindeki⁹⁰⁵ ifadeleri bunun göstergeleri addedildi. Yaşlıların çocuklarına yönelik bu tür algılarının kaynağında kültürel değerler yer alıyordu. Algıların değiştirilmesi değerlerin değiştirilmesiyle gerçekleştirildi. Muasır medeniyet algısı, bilim-teknoloji-sanayileşme noktasına kilitlenince, asıl amaç, insan unutuldu. Daha uzun, kolay ve rahat yaşama adı altında ortaya konulan çabalar, hayatı zora sokacak sayısız risk faktörünün üretilmesiyle neticelendi. Daha da önemlisi, insan mutluluğunun en temel ve vazgeçilmez koşullarından aile, âdeta yok olma noktasına getirildi. Hayat koşulları iyileşti, sağlık hizmetlerinin etkinliği arttı, ortalama hayat süresi uzadı, ancak artan yaşlı nüfusu, sorun oluşturdu. Çekirdek aileyle yaşlı insanların sorunları aile dışına taşı ve yaşlı nüfus, bütün dünyada en önemli toplumsal sorunlardan biri hâline geldi. Artık Türkiye’de de huzurevi sayısının ve yaşlılara hizmet sunan kurumların yetersizliği sıklıkla dile getiriliyor. Eski Türk sosyal yapısında huzurevi sayısının az olması, o günün toplum yapısında bu tür kurumlara ihtiyaç duyulmamasından kaynaklanıyordu. Her aile ve yakın akraba çevresi, kendi yaşlısına bakıyor, yaşlısına sahip çıkmayı bir zorunluluk olarak algılıyordu. Aynı anlayış bugün de özellikle dinle ve tarihî kökleriyle irtibatı zayıflamamış, geleneksel kültür kalıplarının fazla yıpranmadığı bölgelerde, belli ölçüde devam ediyor. *Türkiye’de Aile* adlı çalışmada “Anne ve baba gibi aile büyüklerinin de sizinle aynı evde yaşamasını ister misiniz?” sorusuna katılımcıların büyük çoğunluğu (%40,4) anne-baba gibi aile büyükleriyle aynı evde yaşamayı istemediğini ifade etmiştir. Kararsızlık içerisinde olanlar da dikkate alındığında (%24,4) bu oran %64,8 oranına yükselir.⁹⁰⁶ 2016 yılında yapılan çalışmada bireylerin % 37,6’sı yaşlandıklarında çocuklarının yanında kalmayı, %29,4’ü evde bakım hizmeti almayı ve %11’i huzurevine gitmeyi istemiştir.⁹⁰⁷

Huzurevlerinde yaşlının kendisini evinde gibi hissetmesi amaçlanmasına rağmen, buralarda yaşlıların uyması gereken bazı kurallar ve kısıtlamalar bulunuyor. Diğer taraftan yaşlı sayısının çokluğu, kurumun sosyal yapısı, ekonomik yapısı ve fiziksel koşulları sebebiyle bu amaca ulaşmak kolay da değildir.⁹⁰⁸ İnsan ne ekerse onu biçtiğinden modern toplum, kreşi ektirip huzurevi biçtirir. İnsan kişisel hayatının çevriminde yaşlandığında adeta çocuklaşır. Bakıma, şefkate ve sıcak aile ortamına muhtaç olur. Çocuklarının ihtiyaçları için koşuşturan anne baba gün geldiğinde evlatlarına muhtaç kalır. Çalışma hayatı, daha çok gelir ve kariyer diye kreşe verilen çocuklar, büyüdüklerinde

904 Yıldız, “Yaşlılık ve Yaşlı Bakışı: Ömür Dediğin Programı Örneği”, 29.

905 Adak, “Yaşlıların Gayri Resmi Bakıcıları”, 86.

906 *Türkiye’de Aile, (Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi)*, 34.

907 <https://www.dunya.com/yasam/tuik-aile-yapisi-arastirmasini-sonuclarini-acikladi-haberi-346207>, (18.01.2017).

908 Fatma Arpacı, *Farklı Boyutlarıyla Yaşlılık*, (Ankara:Türkiye İşçi Emeklileri Derneği Eğitim ve Kültür Yay.. 2005), 117.

anne ve babalarını huzurevine vermekten çekinmez. Dün çalışmak veya kariyer yapmak zorundalığında kreşe terk edilen çocuklar, ebeveynlerine karşı aynı nedeni (çalışmak ve kariyer yapmak) öne sürerek “Kusura bakmayın biz de çalışmak veya kariyer yapmak zorundayız, sizinle uğraşamayız,” demekten çekinmez.

Yaşlanma ve ölüm, her yaratılmışın başına gelecek değişmeyen bir kanundur. Dünya ne kadar sıkıntılı ve acılı olsa da insan yine de sonunda ölümlü bitecek hayatı, daha az sıkıntılı yaşamanın yollarını arar. Ölümden kaçılmaz, ancak yaşlanma geciktirilebilir. Yahut yaşlılıkta ortaya çıkan sıkıntılar ve hastalıklar asgarîye indirilebilir. Bilim adamları yaşlanmayla vücutta meydana gelen değişimleri açıklamaya çalışıyor hatta zamanı tekrar geriye çevirmek için yollar arıyorlar. Tarih sahnesinde ölümsüzlük iksiri bulduklarını iddia eden sayısız bilge kişi ve sihirbaza rastlamak mümkünse de ne varki onların hiçbirisi buldukları bu iksirle hayatta kalmayı başarabilmiş değildir. Sağlığın korunması ve geliştirilmesine dair yaşam kalitesi, son yıllarda önemi giderek artan bir konu. Modern insan, ebediliği dünyada arıyor, ahiretiyse ya yok sayıyor ya da unutupuyor. Bu da insanın en temel zaafı. Ebedilik arzusu, günümüzde yaşlanmak istememe ve ölüm yaşının geciktirilmesi şeklinde tezahür ediyor. İşlevleri çok uzun yaşama, yaşlanmayı durdurma ya da geciktirme olan güzellik ve gençlik endüstrisinin, modern dünyanın neredeyse tapınakları haline gelmesi de bu nedenledir. Post modern tıbbın başlıca uğraşısı, yaşlanmayı tersine çevirmektir. Artık yaşlılar, gençliğin ve sağlığın bir su gibi hızla akıp gitmesi ve hayatın imtihan olmasının daha iyi farkındalığında Rahman’ın rızası için daha fazla çabalayan, dünya meşgalesinde hayatın yıpratıldığının inançta dirildiği bedenler değil, vücudunun bir kısmını her an yeniden inşa eden, hayata tüketim yoluyla sıkıca sarılan aktif bedenlerdir.⁹⁰⁹ Koenig, yaşlılığın olumsuzluk nitelikleriyle baş edebilmenin en önemli yolunun dine bağlılık olduğuna ve yapılan çalışmaların da bunu doğruladığına dikkat çekiyor.⁹¹⁰ Bir yandan çağdaş endüstri toplumu, insan için yaşlılık diye yeni bir dönem oluşturur. Hatta bu, yaşlıların süper-tüketici haline gelmeleri gibi bir tehlikeyi de içerir. Yaşlılık, sahip olduğu bütün özgür zamanlarıyla zamanı öldüren, pasif bir süper tüketicilik haline dönüştürülür. Diğer taraftan modern toplumun oluşturduğu farklılaşma süreci içinde ailenin çekirdek aileye dönüşmesi ve ailenin çalışma hayatı sebebiyle bu hizmeti verememesi sonucunda huzurevleri, ortaya çıkar. Modern yaşlıdan kendi sorumluluğunu taşıması, kimseye yük olmaması beklenir. Bundan dolayı modern yaşlı, modern bir kurumdan yardım talep eder. Huzurevleri sayı ve nitelik açısından bir toplumun gelişmişlik düzeyini değil, modernleşme süreciyle geleneksel değerler sistemi ve buna bağlı yaşlının bakımı ve korunmasına ilişkin toplum kültürünün erozyona uğradığını gösterir.

E. EĞİTİM VE SEKÜLERLEŞME

Batı Avrupa’da moderniteyle başlayan ve daha sonra bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal dönüşümlerin en önemli aygıtlarından birisi eğitim sistemi ve okul olur. Eğitime toplumsal dönüşüm projesinde merkezî bir rol verilir. Bu rolle, eğitim mekanizması bu projenin gerektirdiği insan ve aydın

909 Nurten Çakır, “Dünyevileşmek ya da Dünya ve Ahiret Dengesini Bozmak”, Haksöz Dergisi, S.203, (Şubat 2008).

910 Harold G. Koenig & Andrew J. Weaver, *Pastoral Care of Older Adults*, (Minneapolis:Fortress Pres, 1998):16-22.

tipinin üretilmesinde bir araç görülür. Eğitim, ideolojilerin kendilerini yeniden ürettikleri en önemli alan haline gelir. Eğitimle ilgili bu süreç, modern devletin ortaya çıkması ve kiliseyi kendine rakip görmesiyle, modern devletin kendi çıkarlarını gerçekleştirecek okulları desteklemeye başlamasıyla gelişir. Modern devletin yükselişiyle gelişen milli eğitim sistemi, bu devlete vatandaş yetiştirmeyi üstlenir, insan aklının dogmatik denetlenmesi ve bastırılması amacıyla dizayn edilir.⁹¹¹ Yönetim ve eğitim, insan gücünün iki temel hedefidir, eğitim bu hedefte yönetimden daha güçlüdür. Yönetim, her zaman yönetilenlerin görüşüne dayanmak zorundaysa da eğitim, insanların düşünce biçimlerini değiştirmede aslı güçtür. Modern devletin eğitim planı, daha ziyade özgül hukuk ve ahlâk kavramlarını zihinlere yerleştirerek siyaset ve toplum düzenini idame ettirme, millî ruh ve vatanseverlik duygusunun oluşturulmasına yöneliktir. Bunlar, din ve geleneğin etkisine yönelik devletin aldığı önlemlerdir. Sadece ülkemizde değil, Nazi Almanyası'nda ve Birleşik Devletler'de okul, aleni siyasî bir denetim örgütü haline getirilir. Bilinçli olarak insanları değiştirmeyi ve şekillendirmeyi tasarılar. 20. yüzyılda bütün siyasî gruplar, “ideolojilerini yayma” ve “ideallerindeki modern bireyi biçimlendirmede” okulu kullanır. Okul eğitimine verilen bu destek, Ferrer'in ifadesiyle “iktidarlarının neredeyse tamamen okula dayandığını herkesten çok daha iyi bilmelerinden” kaynaklanır.⁹¹²

Modern eğitim sistemine geçilmesi, sekülerleşme sürecinin en önemli adımlarından biridir.⁹¹³ Sekülerleşme süreci, bir toplumsal değişim sürecidir ve eğitim, en önemli sekülerleştirici aygıt işlevi görür. Ulus devletlerin, sosyal yapı ve kurumlara istedikleri şekli verebilmeleri bakımından sekülerlik işlevseldir. Sekülerlik, ulus devletlerin sıkı gözetim ve denetimi altında her alanda sürdürülür. Ancak eğitimde sekülerlik, içerik olarak bilginin sekülerleşmesiyle ilgilidir. “Kurumlara dinî olmayan bir nitelik vermeyi amaçlayan bir doktrin” şeklinde tanımlanan sekülerlik, Fransızca kurum(l'institution) kavramıyla, özelde okulları da içerir. Eğitime ideal millete erişmede zihniyet değiştirme işlevi yüklenir. Elbette okul, amacı insanın dünya görüşünü biçimlendirecek tek modern kurum değildir. Ayrıca “aile hayatının, askerliğin, hastalıkla mücadelenin ve medyanın gizli müfredatı”, insanın dünyasını-düşüncesini, dilini ve taleplerini-kurumsal yönetmede etkin role sahiptir. Okulun, eleştirel yargı oluşturma birincil işlevine sahip olduğuna inanıldığından, insanları daha derinden ve daha sistematik bir şekilde köleleştireceği düşünülür. Eğitimin modern dünyadaki dönüştürücü işlevinin önemi, homojenleştirici ve bir kalıba dökücü olmasıdır. Ivan Illich'in, “Okulsuz toplum” önerisi, devletin eğitim kurumlarında oluşturmaya çalıştığı insan modeliyle ilgilidir. Illich, modern dönemde “yenidünya kilisesi” olarak değerlendirdiği okulu, değişen işlevini de hem uyuşturucunun temin edilmesine hem de insanın, yaşam süresince işinde hizmet eden bir bilgi endüstrisi olmasıyla ifadelendirir.⁹¹⁴

911 Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 349.

912 Joel Spring, *Özgür Eğitim*, çev. Ayşen Ekmekçi, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,1991): 7,9-10, 22.

913 Jeffrey A. Milligan, “Islamization or Secularization? Educational Reform and the Search for Peace in the Southern Philippines”, *Current Issues in Comparative Education*, Columbia University, Vol.7, No.1, (15 Dec., 2004):30-8.

914 Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, 2.bsk, çev. M.Özay, (İstanbul: Şule Yay.,2006),65; Bruce-Yearley, *The Sage Dictionary of Sociology* : 65,68.

1.Eğitimin Değişen Hedefi ve Nitelikleri

Cumhuriyet döneminde de yeni toplum-yeni insan modeli oluşturmada en önemli işlev eğitim-öğretime verilir. Batılaşma, sistematik bir resmî ideoloji haline dönüşür, zihni ve kurumsal araçlarını oluşturur. Batılaşma hareketinin ve bu süreçte bireylere bir ulus kimliği kazandırma çabasının en önemli araçlarından biri, mevcut eğitim sisteminin reforme edilerek batıya uygun eğitim sistemlerinin okullarda uygulanması olur.⁹¹⁵ Yeni devletin teşekkülünde inkılâpların hedefi ve bu hedefte eğitimin rolü, “Türk milletinin hayat tarzının değiştirilmesi, çağdaş medeniyete uygun bir yaşam ve kültür düzeyine çıkartılmasıdır”.⁹¹⁶ İnkılâbın genel hedefi, “topyekûn kalkınma”; buna ulaşmanın yolu da topyekûn eğitim”olarak belirlenir.⁹¹⁷ Eğitim sisteminden beklenen, dinî ve geleneksel sadakat kalıplarından özgürleştirecek bilim, ulus ve ilerleme gibi temel nitelikleri sınıksız sahiplenecek bağımsız fikirli, özgür ruhlu, entelektüel anlamda yetkin ve duygusal bakımdan olgun, modern genç kuşaklar yetiştirmesidir.⁹¹⁸ Cumhuriyet’in kurucuları, eğitimi “modernliğe sadık homojen bir ulus yaratma sürecinde laik vatandaşlar yetiştirme”⁹¹⁹ ve “ulusal birliğin temellerini atmada gerekli dil ve kültür birliğinin oluşturulduğu alan” olarak kavrar. Eğitim reformları aracılığıyla laik ve milliyetçi değerler geliştirmeye⁹²⁰ çalışırlar. Bu süreçte İslâm, ulusal sınırları göz ardı etmesi dolayısıyla, ulus kimliğinin yaratılması çabalarıyla çelişkili görülür.⁹²¹ Eğitimi ve laik olma, din, gelenek perspektifi dışında bakabilmeye özdeşleştirilir.⁹²² Cumhuriyet’in kurucuları ve onların mirasçı kadrolarına göre eğitim, muasır medeniyet düzeyine erişmenin en önemli vüsitalarından biridir. Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak, kültürel açıdan “Boş inançlara dayalı dinsel dünya görüşünün egemen olduğu bir topluma, hayatta en hakiki mürşit(in) ilim olduğunu öğretmek”⁹²³ şeklinde formüle edilir. Akşit, Cumhuriyet’in eğitim üzerinden modernleşme projesini şöyle ifade eder: “İlkokuldan başlayarak eğitimi yaygınlaştırarak kadın ve erkek nüfusu belli bir eğitimden geçirmek...O eğitimin hedefi laik bir devlet ile birlikte yaşayacak seküler bir toplum yaratmak.”⁹²⁴ Eğitim kurumlarının modern gereklilik doğrultusunda düzenlenmesi yoluyla bireylere aktarılabilmesi düşüncesi, eğitim alanını siyasal projenin parçası haline getirir. Modernleşme sürecinin ve bu süreçte yaşanan kırdan kente göç ve buna bağlı gerçekleşen kentleşmenin yarattığı büyük dönüşüm, eğitimi toplumsal ve siyasal mücadelenin en yoğun yaşandığı alanlardan biri haline getirir.⁹²⁵

915 Bahattin Akşit & Mehmet K. Coşkun “Türkiye’nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları”,(394-410), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (Ed.), Y. Aktay, (İstanbul:İletişim Yay., 2004), 395.

916 İbrahim A.Çubukçu,“Halifelik, Din ve Laiklik”, *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*,(115-136),(Ankara:Atatürk Araştırma Merkezi, 2008), 117.

917 Fatma Acun, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Eğitimin Hedefi: Mektep ile Hayat Arasındaki Çin Seddi Kaldırılmalı”, *Eğitim*, (Ekim-Kasım 2006),27. www.yunus.hacettepe.edu.tr.

918 Ayşe Güneş Ayata ve Feride Acar, “Disiplin Başarı ve İstikrar”, (101-123), Haz. Deniz Kandiyoti-Ayşe Saktanber, *Kültür Fragmanları Türkiye’de Gündelik Hayat* , çev. Zeynep Yelçe, (İstanbul:Metis Yay., 2003), 102.

919 Eric Rouleau,“Turkey: Beyond Atatürk”, *Foreign Policy*, (70-88), No:103, (Summer, 1996),71.

920 Elizabeth Özdalga, “Education in the Name of ‘Order and Progress’, Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey”, (414-438), *The Muslim World*, Vol.89, No.(3-4), (July-October 1999), 419.

921 Ronnie Margulies & Ergin Yıldızoğlu,“The Political Uses of Islam in Turkey”,(12-17), *Middle East Research and Information*, Vol.18, (July-August :1988), 13.

922 Aydın, “Amacımız Devletin Bekası”, *Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar*, 132; Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 140.

923 Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*,114.

924 Bahattin Akşit: “Laikler Başörtüsüne Muhalefet Etmenin Hata Olduğunu Anladı”, (F. Özkan, *Star*, 15 Ekim 2012).

925 Akşit ve Coşkun, “Türkiye’nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları” ,396.

Modernleşmeyle okula verilen önem, merkezî iktidar tarafından bilinçli olarak tasarlanmış, planlanmış ve denetlenen yönetilen toplum varsayımına dayanır. Sekülerleşme sürecinde eğitime biçilen yurttaşları biçimlendirme ve onların davranışlarına yön verme hak ve ödevinin temelinde Aydınlanma düşüncesi bulunur. Akıl Çağı'ndan başlayarak okul fikrinin, eğitim fikriyle ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmesi, toplumun ve insanî ortamın bütünüyle bireylerin rasyonel toplum yaşamı sanatını öğreneceği, içselleştireceği ve uygulayacağı tarzda biçimlendirilmesi anlamına gelir. Eğitim, toplumsal kurumların tümünün bir işlevine, günlük hayatın bir yönüne, toplumu aklın sesine göre tasarlanmanın bütüncül etkisine dönüşür. Bu yeni işlevinde eğitim, devletin yurttaşlarını biçimlendirme ve onların davranışlarına yön verme hakkını ve ödevini, yönetilen bir toplum kavramını ve uygulamasını gösterir. Fransız Devrimi de merkezi iktidar tarafından bilinçli olarak tasarlanan, planlanan, denetlenen, yönetilen toplum fikrini hararetle savunur. Eğitime modern toplumda biçilen rol, akıl çağı'nın ürettiği ve Aydınlanma Çağı'nın sürdürdüğü bir söylemin ürünüdür.⁹²⁶

Osmanlı'da olduğu gibi batıda da ne eski çağlarda ne de Ortaçağ'da devlet eğitim kurumuyla ilgilenir. Rönesans'tan önce eğitimle sadece kilise ilgilenir. Zorunlu yaygın eğitim hareketine kadar devlet, eğitim alanında sürekli ve belirleyici bir rol üstlenmez. Batı Avrupa'da eğitimin, kilisenin denetiminden ulus devletin boyunduruğuna girmesi, Aydınlanma felsefesiyedir. Aydınlanma düşünürlerine göre, Avrupa, Ortaçağ'daki batıl itikatlar ve bağınazlık dönemini geride bırakmıştır. Bu bağınazlığın yıkılışında, din karşısında kesin zaferi bilim kazanır. Modern bilime göre, evren temelde büyük, fakat oldukça basit ve düzenli bir mekanizmadır. İnsan davranışı, bu düzenli evrenin bir parçasıdır, öndeyiye ve kontrole elverişlidir, insan ve içinde yaşadığı toplum bu bilgi ışığında sonsuza kadar geliştirilebilir.

Dönüşüm projesinde merkezî rol verilen eğitim mekanizması, projenin gerektirdiği aydın prototipinin üretilmesinde araç kılınır. Modernite, aydınlanma kavramıyla halkı aydınlatma amacı taşımaz. Aristokrat sınıf için gerçek anlamıyla kullanılan aydınlanma, halk yığınları için sadece eğitimidir. Bu eğitim, moderniteye uygun bahçıvanlar yetiştirmek, koşulsuz itaati öğretmek üzerine yapılandırılır. Ortaya çıktığı mekân olarak önce Avrupa'yı ardından da dünyanın geri kalanını bahçe kültürüne dönüştüren modernizm, pozitivist insan ve toplum fethinde ehlileştirilmiş, eğitilmiş kişilerin yürütebileceği bir mühendislik çalışmasını gerektirir. Çünkü üretiminin devamlılığında tasarımı ve nezareti zorunlu kılan bahçe kültürü, ihmal ve dalgınlığın yol açacağı yokluğunda temizlemek ve denetim altına almak zorunda kaldığı duruma dönüşle neticelenebilir.⁹²⁷

Cumhuriyetle girilen değişim sürecinde, değişmeyi rasyonel unsurlar belirlemez. Gelenekten kopmanın ön şartı olarak pozitivist bilim ideolojisi benimsenir. Pozitivizm, toplum mühendisliğine kapı aralamada elverişliliğiyle klasik geleneği reddetmenin biricik aracı görülür. Toplum, pozitivizmin çizdiği doğru evrim şemasının dışındaydı, yanlış yaşıyordu ve değiştirilmeliydi. "Hepimiz pozitivizmi ideoloji olarak benimsemiş bir eğitim sisteminin ürünleriyiz." diyen Arslan, devletin resmî ideolojisini

926 Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, çev. K.

Atakay, (İstanbul: Metis Yay., 1996): 86-87; Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*: 84-9.

927 Kendini yeniden üretebilmesinde bahçe tasarımına sürekli bir güven imkânsızlığı, kendi kaynaklarıyla da kendini yeniden üretme konusunda bahçeye yönelik güvensizlik, dayatılan düzenin kırılmasında yabancı otların varlığıyla bahçıvanın nezaret ve gözetiminin sürekliliğini gerektirir. Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, 65.

özetle şöyle izah eder: Türkiye Cumhuriyeti devletinin resmî ideolojisi, pozitivist bilim ideolojisidir. Modern eğitim sisteminin temelinde pozitivist bilim ideolojisi bulunur. Türk eğitim sisteminin Cumhuriyet tarihi boyunca benimsediği ideal, eğitim kurumlarında pozitivist ideolojiye uygun bir insan tipi, bir homo-pozitivismus yetiştirmektir. Türkiye'de ortalama insan, klasik geleneğin göbeğinde dünyaya gelir (aile) ve sonra pozitivist ideolojiye gönüllü bir geçiş yapar (okul). Böylece okul, klasik gelenekten kopmanın yoludur. Burada yani okulda önce pozitivist ideolojiyle gelenekten kopulur, sonra modern, materyalist, idealist, İslâmcı, milliyetçi vb. olunur. Diğer bir ifadeyle önce pozitivist olunur akabinde materyalist, idealist, modern vb. olunur. Ülkemizde mevcut bütün modern entelektüel akımların kaynağında pozitivism vardır. Çünkü pozitivism gelenekten kopmanın biricik yoludur. Tarihi süreç göstermektedir ki ülkemizde batıya ilk açılanlar kendi toplumlarından devrıldıkları geleneğe pozitivist bilim ideolojisiyle karşı çıkmışlardır. Her ne kadar bugüne kadar okumuşlarla toplum arasındaki kopukluk veya çatışma, yanlış şekilde “kuşak çatışması” ve “aydın-halk kopukluğu” diye ifade edilse de aslında bu “klasik geleneğe” “pozitivist ideoloji” arasındaki çatışmadır. Okumuşlarla halk arasındaki mesafe, pozitivismle klasik gelenek arasındaki uçurumdur.⁹²⁸

Cumhuriyet'i Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayıran en önemli özellik, din ve devlet işlerini ayırmasıdır. Dinî devlet, o dönemin tabiriyle, ladînî devlete dönüşür. Bunun anlamı, dünyevî işlerde artık akla ve ilme müracaat edileceğidir. Cumhuriyet'in inkılâpçılarına göre, yeni fikirler ve yeni anlayışlar, en iyi, yeni nesiller tarafından benimsenir. Bu nedenle, inkılâbın yeni anlayışa sahip nesiller yetiştirmesi gerekir. Yeni nesiller, yeni anlayışa sahip okullarda yetiştirilecektir. Yeni okullar, ancak yeni eğitim anlayışı ve yeni eğitim sistemiyle kurulabilir. İnkılâba sahip çıkacak, yeni hayat tarzını ve anlayışını benimseyecek nesilleri yetiştirmek ancak yeni eğitim sistemiyle mümkün olabilecektir.⁹²⁹ Beklentiler bu biçimde belirlenince, yeni eğitim sisteminin uygulanacağı okullara büyük vazifeler yüklenir, okullar âdetâ “değişimin kilit noktaları” telâkki edilir. Cumhuriyet'in yeni nesillerini okullarda yetiştirme, okulları değişimin katalizörü olarak görme, eğitimin temel çizgisini oluşturur. Bu çizgi doğrultusunda okullara yüklenen rol, en ince teferruatına kadar belirlenir, okulların teşkilatı değiştirilerek eğitim ve öğretim usûlleri, yeni esaslara bağlanır. 1926 yılında Maârif Vekaleti'ne sunulan raporda, okulların vazifeleri özetle şöyle ifade edilir: Laik Türkiye Cumhuriyeti'nin bilinçli vatandaşları olarak yeni nesle, gerekli bilgiyi, düşüncüyü, ahlâkî, siyasî anlayış ve alışkanlıkları kazandırmak; yeni nesli, yeni toplum düzeni ve halk devletinin kurucuları ve savunucuları yetiştirmektir. Okullara ve burada yetişecek yeni nesle düşen vazife, “Gençler, Cumhuriyeti biz kurduk, onu yaşatacak ve yüceltecek sizlersiniz”, sözünde yankılanır.⁹³⁰

Osmanlı'nın son döneminde pozitif bilimlerin açılan mektep ve rüştiyelere kaydırılmasıyla din eğitimi ve öğretimi kurumları hâline getirilen medreseler, yeni idari dönemde eğitim programlarından tamamen kaldırılır. Sözde medrese skolâstîği, ilerleyen zamanın ortaya attığı çağdaş problemleri

928 Arslan, *Epistemik Cemaat*: xiv-xv.

929 Acun, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Eğitimin Hedefi”, 28.

930 *Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekaleti, İlkmektep Müfredat Programı*, (İstanbul:Devlet Matbaası,1930):78-9; Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Tarihi*, (Ankara: Binbaşıoğlu Yay., 1976): 176-7.

çözecek durumda değildir.⁹³¹ Eğitim ve reform el ele yürür. Daha kurtuluş mücadelesi devam ederken toplanan Maârif Kongresi'nde belirlenen eğitim politikalarına göre okullar; teknoloji, tarım, hukuk, giyim, din gibi her alanda, yeni devrim ilkelerini öğretecek biçimde örgütlenecektir.⁹³² Eğitimin amacı, yeni kuşakları Türk milletine ve devletine sadık yetiştirmek ve onları Türk milletiyle devletine düşman olanlarla mücadeleye hazır hale getirmektir. Görecekları tahsilin sınırı ne olursa olsun, çocuklara ve gençlere her şeyden evvel öğretilmesi gereken Türkiye'nin istiklaline, kendi benliğine, milli geleneklerine düşman bütün unsurlarla mücadele etmektir.⁹³³ Yeni neslin gelecekte yaşayacağı toplumsal, iktisadî ve kültürel ortam bütünüyle farklı olacağından okulun en önemli vazifesi, yeni nesle, laik Türkiye Cumhuriyeti'nin şuurlu vatandaşları olmak için gereken bilgileri, fikrî, ahlâkî, siyasî telâkkî ve alışkanlıkları kazandırmaktır. Ulusal hükümet denetimi altındaki eğitim sistemi, yönetimin buyruklarına boyun eğecek, şahsî çıkarlarına aykırı ve akıl dışı olduğunda da onun otoritesini destekleyecek, doğru ya da yanlış olsa da benim ülkem türünden milliyetçi bir görüşü benimseyecek vatandaş üretmeye yönelik girişime yol açar.⁹³⁴ Eğitim aracılığında bireylere kendi yeti ve ilgilerini keşfetme fırsatı tanımak yerine, belirli kurallar dizisiyle onları otoriteye itaat etme eğilimi kazandırmaya çalışılır. Dolayısıyla öğrenme yaklaşımları, modelleri, sınıf ortamları ve programlar vs. bireyin merakını tetiklemek yerine onları belirli bir kalıba sokmak için tasarlanır.⁹³⁵ Foucault'nun deyişiyle, okulda yapılan ilk büyük disiplin işlemlerinden biri, "Karmaşık, yararsız veya tehlikeli kalabalıkları düzenli çokluklar haline dönüştüren 'canlı tablolar'ın oluşturulmasıdır."⁹³⁶ Öznenin disipliner pratiklerle, nesneleştirici disiplinlerin bir nesnesi olarak iktidarın otomatik işleyişini sağlayan, sadece bireylerin verimlilik durumlarıyla ilgilenen okul/eğitim kurumları, insanî kurumlar olmaktan ziyade iktidarın bireyleri etkin bir biçimde kontrol ettiği, izlediği kurumlar haline gelir.

Eğitim kurumlarına yönelik sekülerleştirme girişimi, öncelikle dinin okullar üzerindeki sosyal etkisini kırmakla başlar. Bu nedenle Ozouf okula, dinin boyunduruğunu kıran ve bağımsız hâle gelen bireyleri ayakta ve bir arada tutacak din gibi yeni bir inanç sistemi oluşturma misyonu yükler.⁹³⁷ Okulun modern dönemde işlevi değişir. Batıda nasıl okul, kilise kurumunun yerini aldıysa Cumhuriyet döneminde de kiliseyle özdeşleştirilen dinin etkisinin ortadan kaldırılmasına yönelir.

2.Tevhid-i Tedrisat

Türkiye'de eğitim sorunu, genel anlamda 1924'te yürürlüğe girdirilen Tevhid-i Tedrisât Yasası'yla başlar. Erken Cumhuriyet liderleri ve aydınları, Fransız jakoben laikliğinin ve pozitivist toplum mühendisliğinin talepkârlarından olur. Cumhuriyet'in laikleştirici ve sekülerleştirici inkılâplarından üçü 3 Mart 1924'te kabul edilir. Öğretim birliğiyle şöhret bulan Tevhid-i Tedrisât

931 Mustafa Öcal, *20.Yüzyılda Türkiye'de Din Eğitimi (Ders Notları)*,(Bursa:2002): 72-3; Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 13.

932 Arnold J. Toynbee', *Türkiye I(Bir Devletin Yeniden Doğuşu)*, (İstanbul: Cumhuriyet, 1999), 110.

933 Salih Omurtak&Hasan A.Yücel vd., *Atatürk*, (İstanbul:Milli Eğitim Basımevi, 1970): 210-1; Turhan Feyzioğlu vd.,*Atatürk Yolu*, (İstanbul: Otomarsan Kültür Yay., 1981), 292.

934 Spring, *Özgür Eğitim*, 3.

935 Ufuk Coşkun, "Otoriter Eğitimden Organik Eğitime" , (5.01.2013) .

<http://www.sivildusunce.com/Otoriter-egitimden-organik-egitime.html>

936 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M.A.Kılıçbay,(Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 224.

937 Jean Bauberot, *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*, çev. Alev Er, (İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.,2009): 18, 45-6.

gereğince, bütün okullar bütçe, teşkilât ve personelleriyle Maarif Vekâleti'ne bağlanır. Kanunda medreselerin kapatılması zikredilmez. Fakat kanunun kabulünün akabinde Bakan Vasıf Çınar'ın ilk icraatı medreselerin kapısına kilit vurmaktır. Farklı eğitim kurumları (başta medreseler ve tekkeler) batıl hurafelerin ve muzır fikirlerin kaynağı addedilir ve bunlardan bir an önce kurtulmak, 'halkı kurtarmak!' için harekete geçilir. Bu kurtuluşa şöyle dikkat çekilir:⁹³⁸

Tevhid-i Tedrisât kanunundan sonra birbirini müteakip neşredilen muhtelif kanunlarla batıl hurafelerin ve muzır fikirlerin kaynakları da kurutulmuş, bu sûretle Türkiye'de asırlardan beri fertlerin ilmî zihniyetle düşünmelerine engel olan âmiller birer birer ortadan kaldırılarak Türkiye'nin manevî havası temizlenmiştir.

Atay'a göre Kur'an'ın "muâmelât" âyetleri "mensuh" olduğu ve "zaman ile ahkâmın" değişmesi gerektiği eskiden beri biliniyor. Fakat ulûm-ı akliyye'yi kapısından kovan ve yalnız ulûm-ı şerîyye'yi öğreten medrese, toplumun bütün dünya işleri üzerinde egemen olmaya çalışmış ve batıya dönük bütün gelişmeleri önlemeğe kalkışmaktan vazgeçmemiştir.⁹³⁹ Oysa Mustafa Kemâl 5 Şubat 1923'de Konya'ya gider, Darülhilâfe Medresesi'ni teftiş eder; Fransızca, hadîs, fıkıh, coğrafya derslerinde talebeyle uzun uzadıya meşgul olur, sohbet eder ve derslerde talebenin en asrî mefkûrelerle yürüdüğünü görmeye memnun olur ve medreseden ayrılırken şöyle der:⁹⁴⁰

Memnuniyetle görüyorum ki, tedris ve tederrüs cidden hakikat-ı diniye dairesindedir. İnşaaallah memleketimizi, milletimizi ihya edecek asrî ve hakikî ulema -faziletkâr müderrislerimiz sayesinde olacaklardır. Kıymetli ve hakikî ulemamızın mevkiî yüksektir. Ulemamızın ve erbab-ı ilim ve irfanımızın himmeti ve irşatlarıyla inşaallah İbn Rüşd'ler, İbn Sina'lar, Fârâbî'ler, İmamı Gazâlî'ler milletimizin içinden çıkarak, bu asrın tekâmülâtıyla mücehhez olarak, ihya-yı hakikat-ı diniye eyliyeceklerdir. Aksekili Ahmet Hamdi Efendi'yi tebrik ve kendilerine teşekkür ederim. Meşhuratımdan âtiyen memleket için memnunum.

Kanunla ihtisasa yönelik eğitim veren bütün eğitim kurumları devlete bağlanır, devletin denetimi haricindeki bütün eğitim süreçleri, bilfiil yasaklanır. Aslında sorun, "19. yüzyıl sonlarında Avrupa entelektüel dünyasının büyük yanılgısı dinlerin sonunun geldiği ideolojisi" ve bu ideoloji, sorgulanmaksızın Türkiye'de yeni toplumsal yapının inşasında uygulanır. Sadece eğitim sürecinde değil, bütün kamusal alanda din, devre dışı bırakılır. Bu durumda yerine ikame olunabilecek bir diğer değerlerin itinayla yükseltilmesi, "monist bir kültür kuramı"nın yerleştirilmesini zarûri hale getirir. Bu zarûriyeti en iyi karşılayabilecek araç, monist ruhlu bir eğitim dünyasıdır. Tevhid-i Tedrisat Kanunuyla inşa edilmeye çalışılan bu ruh şöyle izah edilir: "Terbiye ve tedrisatı tevhid etmedikçe aynı fikirde, aynı zihniyette fertlerden mürekkep bir millet yaratmaya imkân arama abesle iştilal",⁹⁴¹ olacaktır. Yani tedrisatın birleştirilmesi, eğitimde çoğulculuğun ve çeşitliliğe imkan verilmemesi değil, tekçi ve standart temel eğitim felsefesi üretmeyi hedefler. Böylece bireyselliğe, özgünlüğe vurgu yapan modern söylem, farklılığı bütünüyle yok eder.

938 İhsan Sungu, "Tevhid-i Tedrisat", *Belleten*, c.2, S.7-8, Temmuz-I. Teşrin, 1938, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994),431; Mustafa Gündüz, "Tevhid-i Tedrisât'ın 'Monist Ruh'u", *Zaman*,(27.12.2012).

939 Falih Rıfıkı Atay, *Atatürkçülük Nedir?* (İstanbul: Ak Yay., 1969), 2.

940 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 2*, (İstanbul: Risale Basın Yay., 1987), 364.

941 Sungu, "Tevhid-i Tedrisat",431; Gündüz, *Tevhid-i Tedrisât'ın 'Monist Ruh'u*", *Zaman*, (27.12.2012).

3 Mart 1924'e kadar çok başlı olan eğitim-öğretim,⁹⁴² Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte tek bir çatı altında toplanır. Modernlikte eğitim alanında söz sahibi devlettir. Sözde Tevhid-i Tedrisat Kanunuyla çok başlılık zapturapt altına alınır. Eğitim kurumlarının Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanması, zapturapt için yeterli değildir. Yeterli olsa azınlıklarıyla Türk okulları arasında fark olmaması gerekir. Diğer taraftan askerî okullar da vardır. İdâdîler liseye çevrilse de 1925 yılında çıkarılan bir kanunla bütün askerî okullar yeniden Milli Savunma Bakanlığı'na bağlanır. Aynı gün Halifelik, Şeriye ve Evkaf Vekâleti kaldırılır. Ayrıca Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 30 Kasım 1925'te çıkarılacak Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması Kanunuyla 1 Kasım 1928'de çıkarılacak Yeni Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun'a, hâsılı devrimlerinin hemen hepsine altyapı oluşturur. İlkokullardan Kur'an, ortaokul ve liselerden Arapça, Farsça dersleri, 1930-39 arası da kademeli olarak din dersleri bu kanundan alınan güçle kaldırılır. Öğretim birliği kanunu açık biçimde "Fikirde, zihniyette aynı fertlerden mürekkep bir millet inşa etme" amacını taşır. Osmanlı, eğitimi öğrencilerin ait oldukları imparatorlukla doğrudan bir özdeşleşmesini temin etmenin ve imparatorluğa yeni bir sadakat temeli oluşturmanın aracı⁹⁴³ görmüşken Cumhuriyet'in kurucuları eğitim reformları aracılığıyla "laik ve milliyetçi değerleri geliştirmeye"⁹⁴⁴ çalışır.

Modernleşme/sekülerleşme süreciyle birlikte okul, siyasal iktidarlar için kitlelere ulaşmanın ve onları denetim altında tutmanın bir aracı kurumu olarak işlev görür. Resmî ideolojinin üretildiği bir mekân haline gelir. Modern okulla birlikte ulus devlet ideolojisi temelinde vatandaşın/yurttaşın inşa edilmesine ve iktidarın bilinçlerde ve kimliklerde inşa edilerek meşrûlaştırılmasına geçilir. Sekülerleşmenin, modernleşmenin kaçınılmaz bir gerekliliği olarak kodlanarak zihinlere yerleştirilmesi, zorunlu eğitimle temin edilmeye çalışılır. Okulun yaygınlaşması, geleneksel toplumun öğütülmesinde çok büyük etken olur. "Yeni insanı" oluşturmak isteyen devrimler, babaların ve büyükbabaların çocuklarına karşı rolüne soyunur. Yeni neslin, üçüncü şahısların nüfûzundan korunmaları için yazının ve okumanın efendisi olmaları gerekir. Bu, geleneksel toplumda herkesin birbiri üzerinde yardımlaşma yoluyla kurduğu doğal denetimi değiştirmeyi gaye edinir.⁹⁴⁵ Daha da önemlisi yeni bir alfabenin kabulü, maziyle bütün bağı koparmaya yöneliktir. Eğitim ücretsiz bir hizmetmiş gibi takdim edilir, devlet eğitimi tekeline alır ve eğitim kurumlarını kendi gayeleri doğrultusunda tasarlar ve yönlendirir. Finansmanını temin ettiği ve tek elden kumanda ettiği, yol haritasını çizdiği eğitim kurumlarından kendine sadık birer vatandaş yetişmesini bekler. Devlet, bürokrasiye itaatte kusur etmeyen ve resmî ideoloji doğrultusunda bir hayat anlayışı geliştiren bir gençlik ister.⁹⁴⁶

942 Enderun denilen Devletin Saray Okulu vardır, Saray dışında orta ve yüksek öğretim medreselerde yapılır. Medreseler çeşitli vakıflara, inanç ve meslek gruplarına aittir. Tanzimat ve sonrası dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda çok çeşitli okul türleri mevcuttur, Batının model alınmasıyla önce ibtidâî denilen modern ilkokullar açılır. Bunu rüştiye'ler (ortaokul), idâdî'ler (yüksek okula hazırlık okulu), sultanî'ler (lise), yüksek okullar izler. 1900'da Darülfünûn (üniversite) açılır. Okullarla daha ziyade şahıs ve gruplar ilgilenirler.

943 Corinne L. Blake, "Imperial Classroom; Islam, the State, and Education in the Late Otoman Empire", *the Middle East Journal*, c.56, No.4, (Autumn 2002), 728.

944 Özdalga, "Education in the Name of 'Order and Progress'", 419.

945 Bauberot, *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*: 23-5.

946 Hiçbir devlet, hangi "değerlerin" çocuklara aşılanacağını şansa bırakmaz.bkz. Ufuk Coşkun, "Devlet Eğitimden Elini Çekmeli", *Yeni Şafak*, (1 Ocak 2013).

Kemalistler, açıkça Türk etnik milliyetçiliği ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çok etnik unsurlu, çok-dinli ve İslâmî yönelimli değerlerinin yerini alacak yeni bir milliyetçi değerler kümesi üzerine bina edilmiş yeni bir Türk ulus-devleti inşa etmek ister. Ankara'nın düşüncesinde Arap ve İslâm kültürüne yönelik belirgin bir kötüleme söylemi egemendir. İslâm kültürü, Türklerin geri kalmışlığının ve zayıflığının kaynağı görülür, yeni aydınlanmış bir Türkiye'nin yükselişi, ancak öteki uçtan olacaktır.⁹⁴⁷ Kemalist reformların başlamasıyla din, siyasal hayattan ve eğitimden uzaklaştırılır, enternasyonal nitelik taşıdığı, Türk olmadığı için reddedilir. 1924 yılında yapılan bir konuşmada millî eğitimin dinî eğitime ve enternasyonalist eğitime karşıtlığı, onların her birinin hedef ve amaçlarının farklılığında ifade edilir. Milletın geri kalmasından o güne kadarki eğitim sistemi sorumlu tutulur. Millî terbiye programından kastedilen eski dönemin batıl inançlarından ve doğuştan sahip olunan özelliklerle hiç ilgisi olmayan yabancı fikirlerden, Doğu'dan ve Batı'dan gelebilen tüm etkilerden tamamen uzak, millî ve tarihî özellikle uyumlu bir kültürdür. Çocuklara ve gençlere telkin edilmesi gereken varlığı, hakkı ve birliğiyle çatışan yabancı öğelerle mücadele etme ve ulusal fikirleri her karşıt düşünceye karşı şiddetle ve fedakârca muhafaza etmektir.⁹⁴⁸

Batılama hareketinin her aşaması, Osmanlı'nın gerilemesinden dini sorumlu tutan söylemin cüretini artırdıkça, bundan sorumlu tutulan kesim ulema, büyük baskılar altında tutulur ve Batılama paralel ulema, sürekli zayıflar. Cumhuriyet yönetimiyle birlikte Türkiye'de medreselerin kapatılması ve modem laik eğitimin gelişmesi, medreseleri özellikle entelektüel açıdan etkisiz hale getirir. Tevhid-i Tedrisat döneminde İslamiyet'in kurumsal varlığı yaklaşık olarak sona erer, sadece tarikat ağları ve simgesel kodlar düzeyinde varlığını devam ettirir.⁹⁴⁹

Badley'in, yeni okulların gayesi, hayata hazırlamak değil, fakat bu hayatı doğrudan doğruya yaşatmak görüşünün doğruluğuna kanaat getiren dönemin idarecileri, Amerika'dan pedagog ve pragmatist filozof Dewey'i Türkiye'ye getirir. Maarif Vekâleti'nin yeniden teşkilatlandırılmasında ve eğitim prensiplerinin belirlenmesinde pragmatist görüşlerinden istifade edilir. Dewey'in "Mektep ile hayat arasındaki Çin Seddi kalkmalıdır."cümlesinde ifadesini bulan pragmatist görüşleri doğrultusunda, daha şahsi ve tüketime yönelik olduğu belirtilen Osmanlı eğitiminin aksine, yeni eğitimin sosyal, katılımcı ve doğrudan üretime yönelik olması planlanır. Sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitlenin çocukları bir örnek olmalı, farklılık okula yansımamalıdır. Millî eğitimin amacı, bireyi bir yandan çarkların dönmesine katkıda bulunabilecek hünere ve nadiren de yaratıcılığa kavuştururken, öte yandan sisteme uyum sağlayacak bir yapıyla yoğurmaktır.⁹⁵⁰

Devletin eğitim sistemini yeniden kurması, "Osmanlı toplumunda devletin eğitim işlerinde sorumluluk almaması", "dine dayalı eğitimin devletin gereksinim duyduğu bürokrat, asker ve aydınların yetişmesini sağlayamaması" ve "Batı toplumlarında hızla gerçekleşen bilimsel-teknik yeniliklerin Osmanlı'da gerçekleştirilememesi", "devletin çöküşünü durdurmak ve toplumun yeniden üretimini sağlamak" amacına dayandırılır. Reformlar, bu hedeflere varmak ve dinî muhalefeti kontrol

947 Fuller, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti* (Yükselen Bölgesel Aktör), 68.

948 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, c.II, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2006): 19-20.

949 Bahattin Akşit, "Türkiye'de İslami Eğitim: Osmanlı'nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyette İmam Hatip Okulları", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, Haz. Richard Tapper, (İstanbul:Sarmal Yay., 1991), 125.

950 Ali Sirmen, "İslamcı Tüketim Toplumu", <http://www.kemalistler.org/ali-sirmen-islamci-tuketim-toplumu.html>.

amacıyla yapılır.⁹⁵¹ Eğitim sistemindeki çoğulcu yapıyı eleştiren Gökalp, bunu ahlâkî krizin ve anominin temel sebeplerinden biri görmüş ve gerçek bir ulus inşasında mektep ve medrese kurumlarının birleştirilmesini savunmuştur.⁹⁵² Ülkenin bütününde aynı eğitim sistemi ve müfredatların uygulanması, okuryazarlık düzeyini yükseltmeyi, laik ve milliyetçi değerleri geliştirmeyi amaç edinir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu, öğretimde birliği sağlamaz, böyle bir birliğin sağlanması istenmiş de değildir. Yabancıların ve azınlıkların okulları eskisi gibidir, varlıklarını aynen devam ettirir. Kanunun sağladığı, okulların devletin ideolojik aygıtlarına dönüşmesidir. Artık ne velinin ne de öğrencinin sözü geçer ne de talepleri dikkate alınır. Eğitimi-öğretimi belirleyen sadece devlettir; dayatmacı, ırkçı ve militarist bir sistemdir.

CHP'nin özellikle 1927'den itibaren aslî niteliği ve doktrini “Tek, totaliter ve kapsayıcı”dır. Milliyetçiliği komünizme karşı tek silah gören parti, can çekişmekte olduğunu düşündüğü liberal devletin yerini millî devletin alacağını düşünerek sadece komünizme ve sosyalizme karşı değil, aynı zamanda liberalizme karşı tek ve totaliter milliyetçiliği savunur, sosyalizm ve liberalizm dışında üçüncü yol olma iddiası taşır.⁹⁵³ 1931 yılında toplanan kongrede kabul edilen programa göre eğitimin her düzeyinde hedef “Kuvvetli cumhuriyetçi, milliyetçi ve laik vatandaş yetiştirmek” “Türk milletine, Türkiye Büyük Millet Meclisine ve Türkiye Devletine hürmet etmek ve ettirmek”⁹⁵⁴ olarak belirlenir. Eğitimin ufku, milliyetçilikle sınırlanır, eğitim dar bir kalıba sıkıştırılır. Öngörülen eğitim, ilk ve orta öğretimden yüksek öğretime tek tip ve tekçi bir eğitimidir. Hedef Türk devletine itaat eden ve başkalarını itaat ettirecek yurttaşlar yetiştirmektir. Partinin ideolojisini devletin askerlerine dönüşecek ölçüde içselleştiren milliyetçi öğrenciler yetiştirmek, yabancı düşmanlığına dayalı bir eğitimi gerektirir. Eğitim, her türlü hurafeden ve yabancı fikirlerden uzak, üstün, millî ve vatanperver olacaktır.⁹⁵⁵ İnönü, öğretmenlerden beklenen millî terbiyeyi izah ederken onun “dinî” değil, “millî”, “beynelmilel” değil, “millî” olmasını ısrarla vurgular. Dinî ve beynelmilel terbiye, millî terbiyenin zıddıdır.⁹⁵⁶ Yücel, Türk millî eğitim sisteminin ideolojik çerçevesini, ciheti ve cepeleri her ne olursa olsun, Atatürk'e, onun koyduğu ilkelere bağlanan inanç sistemi, Kemalizmin, dışında kalanın kendileri için zararlı olduğunu, bunların okula sokulmadığı gibi memlekete de sokulmaması gerektiğiyle ifadelendirir.⁹⁵⁷

Eğitim, bireylerin toplum tarafından toplumsallaştırılması anlamına gelir. Bireylerin toplum tarafından asimile edilmesi, toplumun varlığı için zorunludur.⁹⁵⁸ Totaliter ve tek bir ideolojiye bağlı otoriter rejimlerde bir diğer okul türü, parti okullarıdır. CHP, 1931 yılında partinin ideallerini halka

951 Bkz. Ümit C. Sakallıoğlu, “Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol.28, No.2, (May.1996): 231-251.

952 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (Ankara: MEB Yay., 1977),68.

953 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, (İstanbul:Doğan Kardeş Yay.,1952): 570- 571.

954 Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku*. c. 3, (İstanbul: İletişim Yay., 1992), 71.

955 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*,71; Kaplan, *Türk Millî Eğitim İdeolojisi*: 173-174.

956 Kaplan, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*,143.

957 Hasan A. Yücel, *Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1993),235.

958 Kaplan, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*,148.

anlatacak hatipler yetiştirmek için Halk Hatipleri Teşkilatını kurar.⁹⁵⁹ Köy Enstitüleri ve Halkevleri gibi kurumlar, toplum mühendisliği bağlamında siyasal toplumsallaştırma işlevi üstlenir. 1940'lı yılların başında kurulan Köy Enstitüleri projesi, Cangızbay'ın da altını çizdiği üzere⁹⁶⁰ bir eğitim politikası çerçevesinin ötesinde, direkt bir iktidar stratejisidir. Yücel, Enstitüleri “Bir arı kovana halinde tam bir aile görüşü ile kendi ihtiyaçlarına cevap vermek mihveri etrafında işleyen bir insan fabrikası”na benzetir.⁹⁶¹ Köy Enstitülerinin öğretmene yüklediği misyon “İnkılâp misyonerliği, Cumhuriyet imamlığı”dır. Bu enstitüler, köylüye devrim göstermenin en kestirme, en ucuz, en mütevazî yoludur.⁹⁶²

CHP'nin eğitim programının totaliter milliyetçi karakteri, 1920'lerden 1940'ların ortalarına kadar sistemli şekilde devam eder. Program, hurafelerden uzak bir eğitim öngörür, bununla dinî düşünceler ima edilir. Programda dinin yerine bir başka mukaddes cevher, Türk tarihinin milliyetçi yorumu, dinin kutsallığı yerine milliyetçiliğin, yeni ulusal dinin kutsallığı konulur. Rejimin tek partisi CHP'nin belirlediği bu sistemde eğitimin yayılması, milliyetçi doğmanın yayılması anlamına gelir.⁹⁶³

Modernleşme ve ulus devletleşme süreçleriyle birlikte devletin belirlediği eğitim, insanlar için zorunlu bir durum haline gelir ve okullar, devlet ideolojilerinin en önemli mekanizmalarından biri olarak çalışmaya başlar.⁹⁶⁴ Sürecin bu şekilde gelişmesi ve kurumlaşmasıyla Milli Eğitim bizzat kendisi bir ideoloji haline gelir.⁹⁶⁵ Hatta toplumsallaşma, bir eğitim süreci olur, ideolojik bir içeriğe sahip olur ve her toplumsallaşma bir siyasal toplumsallaşma olur. Okul, aile ortamının yanlışlarını düzeltebilecek güçlü bir sosyalizasyon kurumu olarak işlev görecektir, özgür ve sorumlu birey gerçekleştirmenin yolu ve yeri ya da geleneksel halk kalabalığından korunmanın tapınağı, birey olmayı bireye dönüştürebilen, evrensel olmayı sağlayacak⁹⁶⁶ yeni neslin ailenin aracılığı olmaksızın, birey-toplum arasındaki doğrudan ilişkilerin temellerini ve kurallarını öğreneceği yegâne yer olacaktır. Okul eğitimiyle aile içi hiyerarşi zayıflayacak, aileyi ilgilendiren kararlarda yaşlıların ve özellikle aile başkanı erkeğin üstünlüğü sona erip eşitliğe gidilecek, bu durumda ailenin işlevleri de değişecektir.⁹⁶⁷ Okulun modern öncesi iyi müslüman oluşturma işlevi, laik sistemle laik ve milliyetçi insanlar oluşturmaya dönüşür. Bilhassa dinin eğitim alanındaki toplumsal rol ve yeri, devlet ve sivil toplum ilişkisi bağlamında, bu alandaki değişim ve farklılaşmaları ortaya koymaya yöneliktir.⁹⁶⁸ Okula, Avrupa'daki Ortaçağ sonrası dönüşümün en önemli kapatılma mekânlarından biri olarak bakan Foucault, modernleşme sürecinin en önemli boyutlarından “Büyük Kapatılma”ya dikkat çeker. Ona

959 Sovyet Rusya'da Parti-Sovyet Okulları partinin ideolojisini halka yaymakla, ajitatörleri ve propagandacıları yetiştirmekle görevli kuruluşlardır. Sefa Şimşek, *Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi: Halkevleri*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2000), 21.

960 Kadir Cangızbay “Türk Solu ve Köy Enstitüleri”, *Türk Yurdu*, c. 25, S. 217, (2005), 27.

961 Yücel, *Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler*, 63. Batı'nın çağdaş medeniyeti, ana baba ve okuldaki öğretmenlerle birlikte çocuklara ilk kez Halkevi'nde gösterilir, 1950'de kapatıldıklarında yaklaşık beş bin halkevi vardı. Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, (Ankara: Kültür Bakanlığı:1993), 38

962 Sabahattin Eyüboğlu, *Köy Enstitüleri Üzerine*, (İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yay. 1999), 6.

963 Kaplan, *Türk Millî Eğitim İdeolojisi*: 174,178.

964 Spring, *Özgür Eğitim*: 11-2 ;Kürşat Bumin, *Batı'da Devlet ve Çocuk*, (İstanbul: Alan Yay., 1983), 6.

965 Mustafa Erdoğan, “Eğitim, Üniversite ve Sivil Toplum”, (135-138), *Sivil Toplum*, S:12 (İstanbul: Ekim-Aralık 2005), 135.

966 Bauberot, *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*: 35,39.

967 Özbay, *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus*, 63.

968 Bauberot, *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*, 47.

göre delilerin akıl hastanelerine, suçluların hapishanelere kapatıldığı dönemde, çocuklar da okullara kapatılır, böylece üretim sürecine dâhil olamayanlar disiplin altına alınır.⁹⁶⁹ Büyük Kapatılma sürecinde, bedenler de disiplin altında tutularak kitleler üzerinde iktidar üretilir. Bu bağlamda modernleşme, insanların eğitilmesi, gözetim altında tutulması ve bunlar vasıtasıyla iktidar ilişkileri üzerinden normlar oluşturarak toplumu disipline etmektir. Bumin de ulus devletlerin toplumda okula biçtiği konumla ülkenin topyekün okula dönüştüğüne yer verir. İktidarı ellerinde tutanlar için, kitlenin eğitilmesi en önemli görevdir.⁹⁷⁰ Okula devletin ideolojik aygıtları arasında yer veren Althusser'e göre diğer devlet aygıtları kilise ve ordu gibi okul da çok sayıda beceri üretir. Bunu yönetici ideolojiye boyun eğilecek ve bu ideolojinin pratiğini hakim kılacak biçimde yapar.⁹⁷¹ Hobsbawm,⁹⁷² devletlerin millet imajıyla mirasını yaymak, millete bağlılık duygusu aşlamak, genellikle bu amaçla gelenekler, hatta milletler icat ederek herkesi ülkeye ve bayrağa bağlamak, kendi halklarıyla iletişim kurmak için gün geçtikçe güçlenen aygıtlardan, öncelikle ilkokullardan yararlandıklarının altını çizer. Daha ilkokul sıralarında belirli bir propagandanın tesirinde kalmaya başlanır, yaş ilerledikçe aynı telkinlerle büyütülen nesiller, o propagandayı adeta bir gerçek gibi benimser.⁹⁷³

Tevhid-i Tedrisat Kanunu sonrasında okul programlarında din dersi yeniden düzenlenir. Din dersi, ilkokul programlarında Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri adıyla 2, 3, 4 ve 5. sınıflarda ikişer saat; lise programlarının birinci devresinin 2. ve 3. sınıflarında (günümüz 6. ve 7. sınıfları) Din Bilgisi adıyla birer saat yer alır. Reform sürecinde sosyal taban hassasiyetleri gözetilir, ilkokullarda din eğitimi müfredatında köy ve şehir ayırımına gidilir. 1927-1928 eğitim öğretim yılından itibaren din dersi şehir ilkokullarının 3,4 ve 5. sınıflarında birer saat yer alır. 1929 yılında aynı sınıflarda birer saattir fakat sınavsızdır. 1930 yılında ilkokullardaki bu ders, sadece arzu eden öğrencilere perşembe günleri öğleden sonra yarım saat verilir. Köy ilkokullarında 3. sınıfta perşembe günleri yarım saat olarak 1939 yılına kadar devam eder. Laik eğitim sistemi içinde "Dinin devlet okullarında yerinin olmadığı anlayışıyla"⁹⁷⁴ din dersi, 1924 yılından sonra lise, 1927 yılından sonra ortaokul, 1929 ile 1931 yılları arasında kademeli olarak ilkokul ve öğretmen okulu, 1939 yılından itibaren de köy ilkokullarının programından çıkarılır.⁹⁷⁵

Tevhidi Tedrisat Kanunuyla mevcut dinî öğretim kurumları tamamen kapatılır. Kanunun kabul edildiği yıl, ülke genelinde din görevlisi yetiştirme amacıyla açılan, laikliği kurucu ilke olarak benimseyen yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasî ve idarî yapısıyla dindar vatandaşların toplumsal taleplerini uzlaştırmaya yönelik bir "Cumhuriyet Projesi" olarak ortaya çıkan 29 İmam Hatip Okulu,

969 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*: 106-7; Disiplin, "İtaatin alışkanlık haline dönmesi sürecidir." Richard Sennett, *Otorite*. çev. K. Durand (İstanbul:Ayrıntı Yay., 2005), 99.

970 Bumin, *Battı'da Devlet ve Çocuk*,10.

971 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, (İstanbul:İthaki Yay., 2003): 23-4.

972 Eric Hobsbawm, *Kısa 20.Yüzyıl Aşırılıklar Çağı1914-1991*,çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: Everest Yay.,2006),115.

973 "Öğren yavrum ki On Temmuz bayramların en büyüğü, Esir millet böyle bir gün zincirini kırdı, söktü. Ondandır evvel geçen günler, bilsen ne siyahtı. Millet her iyiliğini düşünecek padişahı; Halbuki o zaman sultan, insan değil, canavardı, Canlar yakar, kan dökerdi, millet ondan pek bizardı! gibi yazılar okuma kitaplarında yer alıyordu". Nihal Atsız, "Makaleler", *Ocak Dergisi* , S.11. (1 Mayıs 1956).

974 Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, (Ankara : Emel Matbaacılık, 1980), 45.

975 Öcal, *20.Yüzyılda Türkiye'de Din Eğitimi* :230-4, Hasan A. Yücel, *Türkiye'de Ortaöğretim*, (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938): 163-173.

öğrenciden ilgi görmediği iddiasında bir ara sayısı ikiye indirilir. 1933 yılında, Darülfünun'un kapatıldığı ve üniversite reformunun yapıldığı yıl, öğrenci bulamayıp kapatılır.⁹⁷⁶

Yasanın kabulüyle İslâm, 1950'ye kadar neredeyse 25 yıl süreyle devreden çıkarılır. Bu tarih kesiti içinde bir Rusya bir de Türkiye, dini sosyal bir müessese olarak kabul etmez. Din yerine laiklik ikâme edilerek büyük tarihî boşluk yaratılır. Bu sürede en az iki kuşak manevî köklerinden koparılır.⁹⁷⁷ Dayatmacı modernleştirme sürecinde aile ortamının verdikleri yanlış kabul edilir, aile eğitimiyle kazanılan bilgi ve davranışların bütünüyle ortadan kaldırılması hedeflenir. Modern eğitim kurumlarının açılmasıyla ailenin vazgeçilmez üyesi çocuk, "aile" ekseninden "devlet" eksenine çekilir. Geleneksel eğitimdeki ailenin çocuk üzerindeki fonksiyonları ve medreselerde var olan eğitimdeki kişiye bağlı yön kırılır, okullara devredilmeye çalışılır. İlk planda ailelerin çocuklarını okullara göndermeyişinin altında yatan en önemli neden, okulların çocukları aile gözetiminden uzaklaştırması ve laik eğitimi esas almasıdır. Halk, devletin resmi kurumsal eğitiminde çocuklar "dinsiz" yetişiyor diye çocuklarını yeni modern kurumlara göndermek istemez ve okula göndermemek için çeşitli bahaneler üretir. Hatta itildiği güvensizlikte 1924'te açılan İmama Hatip Mekteplerine de rağbet etmez.⁹⁷⁸ Pakdil, ailelerin çocuklarını yeni eğitim sisteminden uzak tutmasını kendi ailesi örneğinde ifadelendirirken eğitimin çocuk, insan ve ulus için sürekli ileri doğru, yapıcı bir devinim olması gerekirken böyle olmadığını, tufanın büyük küçük demeden herkesten parçalar düşürüp geriye inmeli bir yığın bıraktığını, zamanın da bu inmeli yığının tozlarını mütemediyen çevreye serptiğini belirterek ilkokula yollanmayışının bir savunma mı yoksa bir kaçış mı bir bozgun mu olduğunu sorgular. Ailenin çocuğunu okula göndermemesi, resmî öğreti karşısında yenik düşmesi, kalenin savunulmadan düşmesidir. Yapılması gereken tersine kalelerin elbirliğiyle sağlamlaştırılmasıdır.⁹⁷⁹

1940'lı yıllara gelindiğinde din eğitimi hizmetlerini ifa edebilecek din adamı bulunmaz. Halk, çocuklarına dinî bilgi verecek sorumlu bir kaynak bulamayınca bu ihtiyacı, imkân bulduğu her yerden karşılamaya girişir. Din eğitim-öğretimi, bu dönemde düzensiz bir şekilde, çoğu zaman ve çoğu yerde gizli sürdürülür. Din elden gidiyor anlayışı yerleştiğinde gerçek hurafe ayırımı yapılmaksızın elde kalana bağlanılır.⁹⁸⁰ Millî Eğitim Bakanlığı 430 No'lu kanunla taahhüt eylediği vazifeyi yapmaz, yapamaz ve Diyanet İşleri Başkanlığını (DİB) yakinen ilgilendiren dinî vazifelerde istihdam edilecek hiçbir eleman vermez ve Başkanlık da din adamları yetiştirecek meslekî bir müesseseye sahip

976 bkz. Öcal, *20.Yüzyılda Türkiye'de Din Eğitimi* :211-229 ;1927'de Şuray-ı Devlet (Danıştay) kararıyla din hizmetlerinin devlet memuriyetinden çıkarılması, İmam ve Hatip Mektebi mezunlarına resmi görev verilmemesi, hoca ve talebelerine sosyal baskı uygulanarak bu mektepler talebesiz bırakıldığının altını çizen Öcal, kanun gereği bu mekteplerin resmen açılmış olmasına rağmen fiilen faaliyete devam etmelerinin de istenmediğini belirtir. Mustafa Öcal; "İmam ve Hatip Mektepleri, Mezunlarından Bazıları ile Yapılan Mülâkatlar ve Şehâdetname Örnekleri", (51-101),*U.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 12, S. 2, (2003):70-72; Mustafa Öcal, "Künye Defterleri"ne Göre İstanbul İmam ve Hatip Mektebi (1924-1930),*İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, S 2, (2008): 175-232.

977 Orhan Türkoğan, *Millî Kültür Modernleşme ve İslam*, (İstanbul: Birleşik Yay., 1986), 291.

978 Suat Cebeci, "İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi",(111-120), *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,c.1,S.1, (1995),117; 1950'li yıllarda ilkokul, 60'lı yıllarda orta-lise, 70'li yıllarda üniversite düzeyinde toplumsal hareketliliğin ve değişimin bir uzantısı olarak yaşanan kırılma "Müslümanların rejim karşısında boyun eğmesi" olarak yorumlanır. İsmail Kara, "12 Eylül Sonrası Din", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.12, (İstanbul: İletişim Yay.,1996), 411.

979 Nuri Pakdil, *Bir Yazarın Notları III*,(Ankara: Edebiyat Yay., 1981): 71-2.

980 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yay.,1993),100; Jaeschke,*Yeni Türkiye'de İslâmlık*: 155-156; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 413.

olmadığından memleketin birçok yerinde hakikî ve münevver bir din adamı bulmak şöyle dursun, camilerde mihraba geçerek halka namaz kıldırarak, minbere çıkıp hutbe okuyacak bir imam ve hatip bile bulunamaz. Hattâ bazı köylerde, ölenlerin teşhiz ve tekfiniyle ebedî istirahatlarına tevdi gibi en basit dinî bir vazifeyi îfa edecek kimseler dahi bulunmaz ve cenazeler kaldırılmadan günlerce ortada kalır.⁹⁸¹

2.Dünya savaşı sonrası Türkiye’de din eğitimi konusu tekrar gündeme gelir ve tartışmaya açılır. Tek parti yönetimi sonrasında iktidara gelen yeni siyasal anlayışla din eğitimine el atılır. 24 Aralık 1946’da konu Büyük Millet Meclisi’nde enine boyuna ele alınır. Akabinde basında geniş yer bulur. Laiklikte din eğitiminin yeri neydi? Nasıl yer almalıydı, zorunlu mu yoksa seçmeli mi olmalıydı? Denetim yetkisi kime ait olacaktı: Milli Eğitim Bakanlığı(MEB) mı yoksa DİB mi? Neticede bir uzlaşmaya varılır.⁹⁸² Yüksek öğretim hariç, bütün öğretim kurumlarında din eğitimine yer verilecektir. Dönemin son CHP hükümeti (Günaltay Hükümeti), Türk inkılâbının ana prensiplerini titizlikle savunmaya devam edeceklerini vurgulasa da yönelen politika, rejimin din eğitimi politikasından köklü bir dönüş anlamına gelir. Vatandaşın vicdan hürriyetini, diğer hürriyetler gibi mukaddes tanıdıklarını, din öğretimini isteğe bağlı esasında, vatandaşların çocuklarına din bilgisi verme haklarını kullanmaları için gereken imkânları hazırlayacaklarını belirten Günaltay Hükümeti, bu kritik adıma müsamaha edilemeyecek hususları “laiklik prensibinden ayrılmama” “din perdesi altında milleti asırlar boyunca uyuşturmuş hurafelerin yeni baştan belirmesine asla meydan vermeme”,“dinin siyasete ve şahsi menfaatlere alet edilmesine müsamaha etmeme” şeklinde belirler.⁹⁸³

1946 yılında, TBMM’de okullarda din dersinin okutulması teklifi, yaklaşan tehlikeye karşı sadece bir tedbir mahiyetindedir. Bu ders bir “Ahlâk ve moral dersi” olarak düşünülür. Ahlâki değerler o dönemde dünya milletlerinin ortak endişe ve çalışmaları arasında yer alır ve değerler çözülmesi özellikle Avrupa’nın en büyük kâbusu haline gelmiş haldedir. Türkiye, din derslerini bu tehlikeye karşı bir tedbir olarak uygulamaya koymak ister. Yine de okullarda din dersine yer verilmesi, laik devlet anlayışına uygun olmayacağı düşüncesiyle, müfredat programına Fransa örneğine uygun “Muhâsebât-ı Ahlâkiye” dersi konulma kararına varılır. Karar. Eğitim Şurasının uygulamasına kadar geciktirilir ve bu süre içinde Yurttaşlık Bilgisi dersi içinde benzer konuların işlenmesi yeterli görülür. Tıpkı Fransa’da olduğu gibi din ve ahlâk derslerinin yerini ahlâk ve yurttaşlık derslerinin alması, ilköğretimin sekülerleştirilmesi yolunda önemli bir adımdır. Hatta Fransa’da laikleştirilme girişimlerinde dinî simgelerin bulundurulmaya devam edilmesi karşısında “Laikliği laikleştiririm” sloganıyla ahlâk ders programlarından Tanrı’ya karşı görevlerin çıkartılması talep edildiği gibi⁹⁸⁴Ataç, dilin de dini kavramlardan arındırılması gerektiğini savunur. Zira, bir öğrenci İmam-Hatip Lisesi’ne gitmese bile, günlük dilimize yerleşen helal, haram, iman, küfür, abdest, namaz, zekat, hac, cennet,

981 Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*,c.2, 368.

982 Ömer R., Doğrul, “Hakiki Laikliğe Doğru: Vicdan Terbiyesi Nerede Verilir?” *Selamet Dergisi*, c.1, S.16, (5 Eylül 1947), 3.

983 Tunaya, *Türkiye’de Siyasi Partiler*,150; Kaplan, *Türk Milli Eğitim İdeolojisi*, 212.

984 Bauberot, *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*: 18,20.

cehennem, ahiret, kıyamet, vs. kavramlarla bile İslâm'ı öğrenebilir. Öyleyse dilimiz behemehal İslâmî kavram ve anlamlardan arındırılarak sekülerize edilmelidir.⁹⁸⁵

1948'de ilkokulların 4.ve 5. sınıflarına isteğe bağlı, program dışı Din Bilgisi dersi konur, 1949 öğretim yılından itibaren de öğretime başlanır. 1949'da ilkokulların 4. ve 5. sınıflarında program ve ders saatleri dışında ve öğrenci velisinin isteğine bağlı haftada ikişer saat din dersi okutulmaya başlar. 1950 eğitim-öğretim yılından itibaren İlkokullarda din bilgisi dersi, programa dahil edilir. Ders 1956 yılında isteğe bağlı ortaokulların 1. ve 2. sınıflarına, 1967–68 eğitim-öğretim yılından itibaren, lise ve dengi okulların 1. ve 2. sınıflarına, 1976–1977 eğitim-öğretim yılından itibaren ortaokul 3. sınıflarla lise ve dengi okulların 3. sınıflarına yaygınlaştırılır.⁹⁸⁶ İsteğe bağlı din derslerine halkın teveccühü yüksektir. M.E.B.'nin tespitine göre din derslerine devam edenlerin oranı yaklaşık % 99 düzeyindedir.⁹⁸⁷ Ekim 1950'de ders talebinde gidilen değişiklikle çocuklarına din dersi verilmesini isteyen veliler değil, istemeyen veliler okul idaresine yazılı başvuruda bulunacaktır. Din öğretime ilişkin bu ilkeler, dinin tekrar okul sistemi içerisine sokulması ve böylece Kemalist rejimin 1920'lerin sonlarıyla 1930'larda eğitim alanında gerçekleştirdiği en önemli reformun ortadan kaldırılması olarak değerlendirilir.⁹⁸⁸ 1948 yılında başlayan ilkokul 4.sınıftan lise son sınıfa kadar isteğe bağlı din dersi alabilme imkânı, 1982–83 Eğitim-Öğretim yılına kadar devam eder. Ülkenin bölünüp parçalanma noktasına getirildiği ve darbeye neticelenen süreç, ilk ve orta öğretim kurumlarında din ve ahlâk öğretimi zorunluluğuna yol açar. 1980 Anayasanın 24. maddesi gereği ilk ve öğretim kurumlarında isteğe bağlı okutulan Din Bilgisi dersiyle 1974-1975 eğitim-öğretim yılından itibaren zorunlu okutulan Ahlâk Dersleri birleştirilerek Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi adını alır; İlkokul 4. ve 5. sınıflarla ortaokul 1. 2. ve 3. sınıflarında haftada ikişer saat, Lise 1. 2. ve 3. sınıflarında birer saatlik zorunlu ders hâlini alır. 1982 Anayasasıyla birlikte okullarda zorunlu ders olarak okutulmaya başlanan DKAB dersi, din hakkında genel bilgi vermeyi amaçlar; tarihî, nesnel ve objektif bir din eğitimi tasarımıdır.⁹⁸⁹ Din Kültürü ve Ahlâk Öğretiminden hedef iyi vatandaş yetiştirilmesi,⁹⁹⁰ bireylerin çeşitli dinler hakkındaki bilgilerinin arttırılmasıdır. Anayasasının 24. maddesi zorunlu din öğretimiyle isteğe bağlı din eğitimi birbirinden ayırır.⁹⁹¹ Zorunlu DKAB dersiyle isteğe bağlı din eğitimi, birbirinin alternatif ve tamamlayıcısı değildir. Bilakis bunlar iki farklı alandaki ihtiyacı karşılamak üzere anayasada yer verilir. Ancak bu anayasal haklar gündeme gelip uygulanma imkânı bulamaz, tartışmalar da gündemden düşmez. Çünkü mevcut DKAB dersleri, ne din eğitimi talebinde bulunanları

985 Lütfü Özşahin, "Bir Başka Açıdan Laisizm", (*Yenişafak*, 12 Mayıs 2004).

986 Öcal, *Türkiye'de Din Eğitimi*: 289,291-2.

987 İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi,1966),31.

988 Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 414.

989 İhsan Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi: Zorunlu Mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli Mi Olmalı?", (243-256),*Tünav Bilim Dergisi* , c.2, S.2, (2009),246.

990 Recai Doğan-Cemal Tosun, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, İlköğretim 4.ve 5. Sınıflar İçin, (Ankara: Pegem Yay., 2002), 3.

991 Anayasanın 24. maddesine göre "Din ve ahlâk eğitimi ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarında okulların zorunlu dersleri arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitimi ve öğretimi ancak kişinin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcilerinin talebine bağlıdır." ikinci paragrafta göre isteğe bağlı din eğitimi, "İnanılan dinin eğitimi"dir. Bu eğitim, bir dinin müntesiplerini yetiştirme ve onların kendi dinleriyle ilgili inanç ve ibadetlerini artırmayı gaye edinir.

tatmin eder ne de bu dersten rahatsız olanların rahatsızlığını giderebilir.⁹⁹² Laik yapılanmada din derslerine yer verilir ancak bu bir dinin öğretimi değil, dinin insanlık tarihinde sembolik ve mitolojik olaylar zinciri olarak görülmesini temin edecek bir bilgi edindirmedi. Doktrinler, mitolojik olaylar sadece okulda öğretilmesi gerekli tarihsel gerçekler olarak kalmalıdır. Bu gerçekliklere bir değer yükleyerek değerlendirmeye gidilemez. Devlet okullarının başat sorumluluğu, dinî olayların ve doktrinlerin anlatılması, onların her türlü siyasî tutumdan sakındırmasıdır. Aklın halka mal edilmesi, ancak geleneksel dinlerin gölgesinden kurtuluşu sağlayan ortamla mümkün görülür. Dinle bilim arasındaki ayrımın vurgulanma gereği, Fransa’da vahiy kelimesinin dahi tırnak içinde kullanımını gerektirdiği gibi⁹⁹³ eğitimde din derslerine yer verilmesi, bilim etiğine aykırı görülür. Millî birliği sapık ideolojilerin saldırılarından koparmak, millî ve manevî değerleri yetişen nesle aşılacak gerekçelerine dayatılan okullarda zorunlu din dersleri; yobazlığa davetiye çıkarma, laiklik karşıtı gençler yetiştirmek şeklinde okunur. Bunlara göre ahlâklı olmak müslüman ya da dindar olmayı gerektirmediği gibi dindar kişi ahlâksız ve dinsiz kişi de çok ahlâklı olabilir. Ahlâkı dine bağlamak “akıl almaz bir bilgisizlik belirtisi” addedilir. Ayrıca sekiz yıl okutulan din dersinin gençleri daha ahlâklı yaptığına dair ortada bir emare görülmediği ileri sürülür.⁹⁹⁴

Demokrat Parti laikliği “Din aleyhtarlığı” değil, “din özgürlüğü” yorumuyla kabul eder. Din hürriyetini diğer hürriyetler gibi insanlığın mukaddes haklarından tanır. Bu görüşüne uygun olarak da din öğretimi ve din adamları yetiştirilmesi konusunda uzmanlar tarafından bir program hazırlanmasını öngörür. Demokrat Partiye göre, din adamı yetiştirecek kurumlar, üniversite içinde yer almalı ve özerk olmalıdır.⁹⁹⁵ Din öğretimine ilişkin bu ilkeler, dini tekrar okul sistemi içerisine sokma ve böylece Kemalist rejimin 1920’lerin sonlarıyla 1930’larda eğitim alanında gerçekleştirdiği en önemli reformu ortadan kaldırma olarak anlaşılır.⁹⁹⁶

1949 yılında İmam-Hatip kursları olarak açılma denemeleri yapılır ve 1950’lerde ortaokul ve daha sonra lise kısmı açılan İmam-Hatip okulları, 1960’lar ve 1970’lerde hızla büyür ve meslek okulları içinde genel liselere alternatif bir konuma yükselir. İmam-hatip okullarında öğrenilecek ilk şey, lâisizmin bizzat Müslümanlığın da kurtuluş davası olduğudur.⁹⁹⁷ İmam-hatip okullarına yüklenen misyon, “resmî” din anlayışının egemen kılınmasına hizmet eden bir rol oynamasıdır. Buralarda yetişen “aydın” din adamları, DİB’in personel ihtiyacını karşılayacağı gibi “yobaz”, “mürteci” çevrelerin toplum üzerindeki etkilerini de yok edecektir.⁹⁹⁸ İmam-Hatip okullarından mezun öğrencilerin yüksek eğitim alma hakkı, açılma nedeni dayanak gösterilerek (meslekî bir eğitim vererek “aydın” din adamları, imam ve hatipler yetiştirme) 1974 yılına kadar “Yüksek İslam Enstitüsü”yle

992 Din dersleri ve din derslerinin mecburi kılınması laikliğe kesin aykırıdır. Bülent Tanör, “Laiklik, Cumhuriyet, Demokrasi”, (23-35).*Laiklik ve Demokrasi*, (Ed): İ. Ö. Kaboğlu, (Ankara: İmge Yay.,2001), 30.

993 Henri Pena-Ruiz, *Laiklik Nedir?*çev. Ümran Derkunt, (İstanbul: Gendaş Kültür, 2007): 68-9,86.

994 Hüseyin Batuhan, “Laiklik Teması Üzerine Çeşitlemeler”, (135-8), *Laiklik, Cogito*, S.1, (Yaz 1994), 135.

995 Tunaya, *Türkiye’de Siyasî Partiler*:663-4. Bkz. Sevgi Kocaçimen, *Demokrat Parti Döneminde TBMM’de Laiklik Tartışmaları*,(İstanbul:Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yay.,2008).

996 Kaplan, *Türk Milli Eğitim İdeolojisi*: 202-3.

997 Atay, *Çankaya*, 208.

998 Cafer Solgun, “Diyanet’in Dini: Devlet (6) 12 Eylül’ün Diyanet’i” , <http://www.taraf.com.tr/haber/12-eylul-un-diyaneti.html>. (02.07.2013) .

sınırlanır.⁹⁹⁹ Halkın bu tür dinî eğitim veren okullara talebindeki artış, sadece ülkemizde değil, bütün dünyada görülmeye başlanan ve kimilerinin modernleşmeye, kimilerinin küreselleşmeye, kimilerininse “çevre”nin “merkez”e karşı gösterdiği bir tepkiyle açıklamaya çalıştığı dinî ve geleneksel davranışlardaki artışa bağlanır. Ayrıca, Türkiye’nin özgül koşulları dikkate alındığında, sosyo-ekonomik yapının dönüşmesine koşut, sınıfsal yapının dönüşmesinin bu gidişatı etkilediği düşünülür.¹⁰⁰⁰ İmam-Hatip Okullarının cazibesi, verdiği dinî eğitim kadar modernleşme tecrübesinin yol açtığı kimlik yabancılaşmasına ve değer bunalımına dirençli bir nesil yetiştirilmesiyle ilgilidir. Kentleşmenin getirdiği ivmeyle çocuklarını eğitime yönlendiren ailelerin, aile-içi kültür aktarımıyla ters olmayan eğitim arayışına girmeleri İmam- Hatipleri bir çekim alanına dönüştürür. Bir önceki dönemde modernleşme sürecini radikal ve ideolojik bir kopuş gören, aydın prototipinin eğitim tekeline direnen ve kız çocuklarını evde eğitmeye yönelen halk, İmam-Hatiplere yeni bir alternatif olarak yönelir. Bu okulların sayısı 1960’lar ve 1970’ler boyunca hızla artar. 1980’lerde bu okulların hedeflenenenden daha hızlı ve geniş olduğu tartışılmaya başlanır. Bu okullardan üniversitelere giren erkek öğrencilerin görünürlüğü olmadığı için dikkat çekmez. Ancak başörtülü İmam-Hatip lisesi mezunu kızların üniversitelerde görünmesiyle birlikte “başörtüsü” tartışmaları gündeme yerleşir ve bu okulların siyasal İslâmcı militan yetiştirdiği savları, laik kesim tarafından ortaya sürülür. Bazı siyasî partilerin bu öğrencilere sahip çıkması, konu etrafındaki kutuplaşmayı tırmandırır. 1996 yılında siyasal İslâm’ı temsil ettiği ileri sürülen partinin bir koalisyon çerçevesinde iktidara gelmesiyle İmam-Hatip ve “başörtüsü” tartışmaları doruğa çıkar. Bu tartışmalar söz konusu partinin önderliğini yaptığı koalisyon iktidarının düşmesine de yol açar. Yeni kurulan hükümetin hazırladığı zorunlu ve kesintisiz ilköğretim süresini sekiz yıla çıkaran yasa, 1997 yılında yasalaşır ve bu yasa çerçevesinde İmam-Hatip okullarının orta kısmı kapanır. Üniversiteye geçişin önü kapandığı için de liselere kayıtlar, hızla düşer. Aslında 8 yıllık zorunlu eğitim, ilkokul ve ortaokul düzeyinde yeniden “türdeşliğe”, “bir örneklığe”, “eğitimin birleştirilmesine” atılan adımdır.¹⁰⁰¹

1997-1998 öğretim yılında, Ankara’daki üç normal devlet lisesi, iki Anadolu lisesi, dört teknik meslek lisesi, üç İmam-Hatip lisesi, iki özel lise ve beş cemaatlere dayalı özel lise olmak üzere 19 okulda gerçekleştirilen çalışmada elde edilen veriler, yirmi yıl önceyle karşılaştırıldığında İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin anne ve babalarının eğitim seviyesinin yükseldiği, Bourdieu’nun deyişiyle kültürel sermayesinin daha yüksek katmanları da içine almaya başladığı, yani daha fazla kentli özellikler gösterdiği bu noktada, ekonomik gelişmedeki ilerlemelerin, kentleşme, kültürel sekülerleşme sonucunda dini eğilimleri destekleyen toplumsal tabanın eriyeceğine ilişkin modernist varsayım yanlışlanır.¹⁰⁰² Din görevlisi ihtiyacını karşılama amacıyla açılmış olan bu okulların tarihi

999 Akşit ve Coşkun, “Türkiye’nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları” (394-410), 402.

1000 Bahattin Akşit, Mustafa Şen & Mustafa K. Coşkun, “Modernleşme ve Eğitim: Ankara’daki Ortaöğretim Okullarındaki Öğrenci Profilleri”, F. Atacan-F. Ercan-H. Kurtuluş-M. Türkay, (Ed.), *Mübeccel Kiray İçin Yazılar*, (İstanbul:Bağlam Yay., 2000): 57-76.

1001 Akşit ve Coşkun, “Türkiye’nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları”: 404,408 ; Ezan’ın Türkçe okunması, İmam Hatip Okullarının kapatılması, DİB’nin faaliyet alanlarının daraltılması, tarikat ve cemaatlerin kontrol altına alınması, sarıklı cüppeli dolaşanların engellenmesi gibi rejimin temel politikalarına siyasî karar mekanizmalarından asker sivil bürokrat kesimden, aydınlardan ve basın yayın kuruluşlarından talepler yükselir. Kara, “12 Eylül Sonrası Din”,411;

1002 Akşit ve Coşkun, “Türkiye’nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları”: 405,410.

süreçte işlevlerinin kuruluş amacını aşarak dinî kültürü yaşatma ve dinî kimliği koruma misyonunu yerine getirir hale gelmesi¹⁰⁰³ laik kanadın endişelerini arttırır.

1997-2002 yılları arasında uygulanan politikalar aracılığıyla devlet, İmam-Hatip liseleri üzerindeki kontrolünü artırır, gelişip büyümelerini engeller. Bu politikalar, Comte'un "düzen ve ilerleme" anlayışının Cumhuriyet'in ilk yıllarında olduğu gibi hâkim olmasının ve bu anlayışın Türkiye'nin eğitimli orta sınıfı tarafından ve medyanın belli bir kesimi tarafından desteklenmesinin neticesidir.¹⁰⁰⁴ Bu okulların medreselerin devamı olduğu, öğrencilerinin modernlik ve düzen karşıtı oldukları, dolayısıyla laik düzen için bir tehdit oluşturdukları yönündeki karşı söylemler, devlet politikalarında etkili olur. İmam-Hatip okulları karşıtlığı sadece laik kesimlerde bulunmaz. Tarikatlardan bazıları bu okullardan mezun imamların arkasında kılınan namazın geçerli olmadığını iddia ederek bu okullara karşı çıkar.

2003-2004 yılından itibaren etkiler hafifler hatta 4+4+4 sistemiyle tersine dönmüş gibi görünse de¹⁰⁰⁵ İmam-Hatip Okulları, dindar nesil yetiştirme düşüncesi adına şüphe uyandırmaya devam eder. Devletin din üzerinde kontrol mekanizması olarak kurulan bu okulların AKP döneminde işlevlerinin yeni modern muhafazakar entelektüel oluşturmada bir aygıt olarak yeniden dizayn edildiği öne sürülür. Modern eğitim sisteminin vatandaş oluşturma hedefinin AKP'yle yerini bireyi bir topluluk içinde tanımlayan postmodernizmle tutarlılığa bıraktığı iddia edilir.¹⁰⁰⁶ Yapılan bir çalışmada imam-hatip okullarının açılması, % 38.4 olumlu, % 22.2 kısmen olumlu, % 25.7 olumsuz karşılanır ve % 13.7 bu konuda bir fikri olmadığını ifade eder.¹⁰⁰⁷ Bu tür okulların farklılığı, kazandırdığı bütüncül dünya görüşüyle ifade edilse de¹⁰⁰⁸ İHL öğrencilerinin %29.1'i (%13.2+ kararsız % 15.9)öğretmenlerinin %50.4'ü (%24.5+%25.9) okullarının dinî değerlere sahip bireyler yetiştirdiğini düşünmez, öğrencilerin %45.2'si okulda aldığı din eğitimini kendi için yeterli bulmaz. Öğretmenlerin %70.9'u okullarındaki din öğretimini yüzeysel bulur (%46.3+%24.6kararsız), %72.1'i (%41.5+kararsız%30.6) çağın gerektirdiği din görevlileri yetiştirdiğini onaylamaz. Okul öğrencilerinde ahlâk dışı davranışların azlığını üçte ikisi düşünmez(%42.8'i inanmaz, kararsızlar da eklendiğinde bu oran %66.3'e yükselir).Tercih etme imkanı olsa aynı okulu tercih edeceğini ifade edenler öğrencilerin yarısıdır(%50).¹⁰⁰⁹ Nicelik olarak artışın niteliksel bir paralellik göstermediğini, buraların da bozulduğunu, diğer okullardan farkı kalmadığını, verilen din eğitiminin etkili olmadığını seslendirenler sadece öğrenciler de¹⁰¹⁰değildir, buralarda görev yapan öğretmenler ve çocuğunu bu okullara gönderen veliler de¹⁰¹¹ sözkonusu bozulmayı vurgulamaktadır.

1003 Cebeci, "İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı", 112.

1004 Özdalga, "Education in the Name of 'Order and Prodress', Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey": 436-437.

1005 Akşit ve Coşkun, "Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları": 394-5, 405.

1006 M.Kemal Coşkun-Burcu Şentürk, "The Growth İslamic Education in Turkey:The AKP's Policies Toward İmam Hatip Schools, (Ed.)K.İnal,Güliz A. *Neoliberal Transformation of Education in Turkey: Political Political and Ideological Analysis of Educational Reforms in the Age of the AKP*,(New York: Palgrave Macmillan, 2012),165.

1007 İbrahim Turan, "Değişen Toplumda Din Eğitimi Algısı: Samsun Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.13,S.2, (2013):79-80.

1008 Güneş-Ayata, ve Acar, "Disiplin, Başarı ve İstikrar" ,106.

1009 İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam Hatip Liseleleri,Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, (İstanbul: Çınar Matbaacılık,2017):37,48,56,86-7.

1010 Ü. Betül Kanburoğlu, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik ve Kurum Algıları: "Öteki" Olmadan "İmam Hatipli"

3.Yüksek Öğretim

Modern uygarlığı diğerlerinden farklılaştıran en önemli nitelik, bilgiyle iktidar arasındaki evliliktir. Modern iktidar, aydınlanma ve rehberliği bilim alanında arar, modern bilgi Comte'un ifadesinde "Eylem gücüne sahip olmak için bilmek"tir. Bilginin ve onun uygulayıcıları, kurumsal merkeziliği ele geçirir. Bu merkezilik bir yandan hâkimiyeti, otorite ve disipline çevirmek için meşrûluk(Weber), bir yönetme formülü(Gaetano Mosca) ya da merkezî değerler kümesine(Parsons) bel bağlayan bir ulusal devlete; diğer yandan toplumun tekil üyelerini toplumsal olarak kararlaştırılmış rolleri yerine getirecek ve bu rollere riayet etmeye istekli toplumsal varlıklar hâlinde biçimlendirmek anlamına gelen kültür pratiğine(eğitim) demirler. Üniversite bunların gerçekleştirilmesi için işlevsel kılımdır. Üniversiteler bu işlevleriyle toplumsal bütünleşmeye araç değerlerin oluşturulduğu ve bunları yayacak ve toplumsal becerilere dönüştürecek eğitimcilerin eğitildikleri hayat mekânıdır.¹⁰¹² Fransa'da üniversitenin kurulması, laikliğin inşasında ilk eşiği oluşturması gibi¹⁰¹³ Darülfünun kapatılmasıyla da bu yolda ilk adım atılır.

Türkiye'de genel anlamda eğitim sorunu, Tevhidi Tedrisat Yasası'yla başlar. Bu çerçevede yükseköğretim sorununun başlangıcı da 31 Mayıs 1933 tarihli 'İstanbul Darülfünun'un ilgasına ve Maarif Vekâleti'nce yeni bir üniversite kurulmasına dair kanuna dayanır. 'İstanbul Darülfünun "yeni rejimin taleplerine cevap veremediği ve devrimlerin bekçisi olamadığı" gerekçesiyle kapatılır ve yerine İstanbul Üniversitesi kurulur. Dönemin Maârif Bakanı Raşit Galip kapatılma gerekçesini şöyle beyan eder:¹⁰¹⁴

Memlekette büyük inkılaplar oldu. Darülfünun bunlara karşı bîtaraf kaldı. Hukukta radikal değişiklikler oldu, yeni bir tarih telakkisi ve millî bir hareket halinde tüm ülkeyi sardı, harf inkılâbı oldu, öz dil başladı, Darülfünun hiç tınmadı. Bu yüzden inkılaplardan bu kadar uzak duran bir müesseseye daha uzun bir müddet tevdi edilemezdi...

1933 üniversite Reformunun asıl amacı parti denetimi dışında kalan bir baskı grubu olarak "üniversiteyi siyasallaştırarak bilim dışı alana itip, parti devlet politikası içine çekmek"tir.¹⁰¹⁵ Cumhuriyet taraftarı kılmanın yolu, yüksek öğretimden geçecektir. "Bu çocuk, eğer sekiz yıllık eğitimden sonra okula da devam etmezse bu çocuğu Cumhuriyet'in yanına çekemezsin."¹⁰¹⁶ ifadesinde yüksek öğretim, din karşıtlığıyla ifade edilir. Siyasal iktidar, üniversitelerden, bilim ve özgün düşünce üretmelerini değil, inkılâpları korumaların ve resmî ideoloji doğrultusunda faaliyet yürütmelerini bekler. Üniversiteler, akıl ve bilim öncülüğünde "çağdaş, ilerici, laik ve Kemalist nesiller" yetiştirmek gayesiyle düzenlenir. Üniversiteler, toplumsal çoğulculukla tutarlı, bireysel özgürlüklerin gelişmesine

Olmak Mümkün mü?",100. Yılda İmam Hatip Liseleri, Değerler Eğitim Merkezi, 384.

1011 "Eskiden İmam hatip'e girdiğin zaman o havayı teneffüs edebiliyordun. Öğrenci öğretmenini gördüğü zaman ceketini ilikleyip kenara çekiliyordu. Şimdi ben kapıda çocukla karşılıyorum yüz yüze geliyoruz ay pardon diyorum, önemli değil hocam diyor. Bu başarıya çok başarılıyız. Belki bir sürü doktor, avukat, hakim çıkacak ama bizim özlediğimiz nesil değil bu. Onu her yerden kazanabilirdik". İbrahim Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 12/10:59,68 vd.

1012 Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011):159-60.

1013 Bauberot, *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*, 49.

1014 Ufuk Coşkun, "Devlet Eğitimi Elini Çekmeli", (1.1.2013). <http://m.marmarayerehaber.com/Ufuk-Coskun/12875>.

1015 Bkz. Nurşen Mazıcı, "Öncesi ve Sonrasıyla 1933 Üniversite Reformu", *Birikim Dergisi*, (S.76.Ağustos 1995).

1016 Aydın, "Amacımız Devletin Bekası", *Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar*, 47.

imkân veren, eleştirel düşünceyi geliştiren, bilimde, sanatta, teknolojide yenilikler ortaya koyan mekânlar yerine, “siyasetin ideolojik manevra alanı” olarak tasarlanır.¹⁰¹⁷ “Türk inkılâbının ideolojisini üniversite yapacaktır.”¹⁰¹⁸ Yine 1998’lerde üniversiteler, askeriye ve siyasal iktidarın rejimi kontrol altında tutmak uğruna yönlendirildiği kurumlara dönüşür.¹⁰¹⁹ Eğitimin ideolojik bir aygıt olarak kullanımı, her dönemde işleme konur. 28 Şubat da bir tür yeni devrim hamlesidir ve en büyük operasyonu eğitim alanında gerçekleştirir.¹⁰²⁰

Cumhuriyetin kurulması ve halifelüğün kaldırılmasıyla başlayan Türk Devriminin en önemli hedefi, İslâm’ın liderlik mekanizmasından yoksun bırakılması, kendi başına bir siyasî odak olmaktan çıkarılması ve eğitimin birleştirilmesi adı altında, din eğitimi veren kurumların lağvedilmesidir. Din eğitimi, bir dinin arkasındaki tarihsel ve kurumsallaşmış bilgi ve tecrübe birikimini nesillere aktarma, bu yolla o dinin toplumsal varlığını belli bir tarihsel sürekliliğe, geleneğe sahip kılma işlevi görür. Daha yüksek seviyedeki din eğitiminden gaye, o dinin daha yüksek bilgi ve anlayışının yeniden üretimi ve o dinin cemaatinin liderliğini yürütecek kadroların yetiştirilmesidir. Tevhid-i Tedrisat, İslâm’ın kitlelesel eğitimini üstlenen kurumları hedefleyen bir kampanyaya girişmekle yetinmez, din etrafında örgütlenmiş bir cemaatin oluşum şartlarını da yok etmeye yönelir. Din eğitimi kurumlarının 1933 yılındaki Üniversite Reformuna kadar kademeli bir biçimde lağvedilmesi, sivil ayağında tekke ve zaviyelerin kapatılması yoluyla devlete bağımlı olmayan sivil-dinî oluşumların varoluş şartlarının ortadan kaldırılması, bu sürecin resmi eksenini oluşturur. Dinin veya din cemaatinin her türlü “kendi-için” varolma şartlarının giderilmesi ve bu mücadelenin sivil düzeye nüfuz etmedeki başarısızlığı oranında, ortaya çıkmaktan hiçbir zaman geri durmayan sivil-dinî oluşumların yol açtığı gerilim, bu iki cepheli mücadelenin neticesidir. Devletin baştaki laiklik anlayışı ve uygulamalarının sağcı bir popülizmle birleşerek varoluş şartlarını kendine özgü yollarla bulması, bu tür oluşumlarla sağlanır. Her şeye rağmen var kalmak veya yeniden ortaya çıkmakta ısrar eden bu tür oluşumların lider kadroları, dinin şu veya bu alt-yorumunun bilgi ve anlam birikiminin, geleneğinin gerektirdiği eğitim formasyonundan yoksun kalır. Ellili yıllardan itibaren İlahiyat Fakülteleri tekrar açılır, ancak buradan yetişen hocalar, İslâm adına bir kimlik ve bilinç oluşturmak, kitleleri bu kimlik bilinciyle yönlendirmek veya var olan bir İslâmi kitleye önderlik yapmak, bir çeşit ulema rolünü ikame etmek

1017 Coşkun, “Devlet Eğitimden Elini Çekmeli” ,(1.1.2013).

1018 Kaplan, *Türk Millî Eğitim İdeolojisi*, 181.

1019 Ülkemizde ordu-eğitim ilişkisi bilhassa önemlidir. 28 Şubat sürecinde Genelkurmay İkinci Başkanı olarak görev yapan Orgeneral Çevik Bir, İmam Hatip Liselerinin şube açmasını engellemek amacıyla hükümete uyarı yazıları gönderir. Çevik Bir, 14 Temmuz 1998 tarihli Yüksek Öğrenim Kurumu'na (YÖK) gönderdiği yazıda; 'İrticai grupların istismarı' için ÖSS sisteminde değişiklikler yapılmasını ister, Kemal Gürüz başkanlığındaki YÖK bütün meslek liselerinin önünü tıkayan bir uygulamayı başlatır. Coşkun, “Devlet Eğitimden Elini Çekmeli”,(1 Ocak 2013).

1020 28 Şubat darbesi, Cumhuriyet tarihi boyunca ekonomik ve sınıfsal bakımdan ayrıcalıklı kesimin, bürokrasinin ve devletle organik ilişki içinde büyük sermayenin, yeni gelişen toplumsal güçlere karşı giriştiği bir tasfiye operasyonudur. Bekir B. Özipek, “28 Şubat ve İslâmcılar”, (640-651), (Ed.)Yasin Aktay, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, İslâmcılık*, c. 6,(İstanbul: İletişim Yay., 2005), 641;Hanoğlu, Katsayısı değişikliği üzerinde kopan fırtınadan hareketle ,sembollerle temsil edilen bir çatışmanın derinliğini gösterir. Fransız İhtilâli’yle 1905 arasındaki dönemi "İki Fransa" terimi gibi var olan "İki Türkiye", çeşitli semboller aracılığıyla yapılan bir toplumsal savaşın kutuplarını meydana getirir. "İki Türkiye"arasındaki kavganın gerek Fransız geçmişinden ve gerekse de günümüzdeki Amerikan toplumundan farklı yönü, mücadelenin, kendi Ortodoksluğunu yaratan Türk laikliğinin temelinin meydana getirdiği ideolojik yapının aldığı şekil nedeniyle, bir dinler savaşı halini almasıdır.Hanoğlu, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, 24.

gibi rollere münhasıran ve göze çaracak bir biçimde soyunmaz.¹⁰²¹ Dini seçkinlerin acziyetleri ve komplekslerinin yanısıra halk dindarlığına yönelik mücadelelerine yer veren Subaşı, İslâmî geleneğin, kendi sahil mecrasında ilerlemediğini vurgular:

İlahiyat evreninden beslenen dini seçkinlerin kişisel acziyetleri hüznün vericidir. Batı karşısındaki kompleksleri derinlikli bir bilgilenmeye yönelmekten çok yüzeysel ilgiler ve kopyacı dikkatlerle sınırlıdır. Halk İslâmî cesaretini dünya bilgisiyle mesafesine bağlayarak geliştirmektedir. Bugün çökertilmeye çalışılan halk dindarlığıdır. Hem şehirli seçkinler hem de İslâmcı yönelimler halk arasında gezinen dinselî hedef edinmişlerdir.¹⁰²²

İlahiyat fakültelerinin yeterli donanıma sahip din adamları yetiştirmediğine (% 65.6) dindar kesim % 57.7, laik kesim % 72.4 oranında katılır. Bu katılım yüksek dindarlık düzeyinde % 92.6, düşük düzeyde % 58 oranındadır. Devletin din adamı yetiştirmesi konusunda görev üstlenmesi % 43.4 oranında kabul edilmez, dindar kesim %28.4, laik kesim %56.4 oranında onaylamaz. Dindarlık düzeyi yüksek olanlar % 25.2 kabul etmez.¹⁰²³ *Dünya Değerler Araştırması*'nda din adamları ve dini liderlere tam güven 2007'de %27.8, biraz güven % 42.6, pek güvenmeyen %19.2, hiç güvenmeyen %8.5'tir. 2012'de sırasıyla oranlar %35.5, %36.8, %16.5 ve %8.5'tir.¹⁰²⁴ Ulu'nun 2013 yılında üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada üniversite ortamında dinî yaşantılarının zayıfladığını belirten öğrencilerin(%20.4) %37'yle en fazlasını ilahiyat fakültesi öğrencileri oluşturur. Üniversitenin dini hayata etkisinin sorgulandığı yedi yıl önceki çalışmada % 17 oranında öğrenci, dini yaşantısının zayıfladığını belirtir. Üniversite ortamının dini yaşantısına olumsuz etkisinin olduğunu ve üniversitede dini anlayış ve yaşayış bakımından gerilediğini belirten öğrencilerden Mimarlık Fakültesi ilk sırada İlahiyat Fakültesi öğrencileri ikinci sırada, İletişim Fakültesi öğrencileri son sırada yer almıştır.¹⁰²⁵ Üniversitelerin bilhassa kadın-erkek ilişkilerinde önemli bir dönüştürücü etkiye sahip olduğu tespit edilir.¹⁰²⁶

İslâm, beşikten mezara eğitimi zorunlu kılar. İslâm dünyasında tarihsel süreçte kadınlar, farklı nedenlerle eğitimden uzak tutulur. Diğer taraftan dinî geleneğin kadını erkeğin karşısında değersizleştirdiği iddialarına rağmen modern yapılanmada kadının giyiminde dinî ilkelere sadakati, eğitimden engellenmesine yol açar. Ne gariptir ki bir yandan eğitimden uzak bırakılmasıyla gerçek kimliğini ortaya koyamadığı ileri sürülen kadın, diğer yandan kimliğini kazanacağı düşünülen alandan yine engellenir. Hâlbuki bir toplumun modernleşme düzeyinin en önemli göstergelerinden biri örgün

1021 Yasin Aktay, "İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu", (101-135), *Milel ve Nihal*, c.9, S.3, 127; Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkani*, (İstanbul: İletişim Yay.,1999): 225-7.

1022 Necdet Subaşı, Tem.Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

1023 Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı, -Antalya Örneği*: 197-207.

1024 *Dünya Değerler Araştırması*: 49, 66.

1025 Günlük aktivitelerinde Allah'ın rehberliğine ihtiyaç duymayanların(%11.4) en büyük bölümünü(%5.2) ilahiyat fakültesi öğrencileri oluşturur. Allaha inanmak anlamsızdır ifadesine yine ilahiyat fakültesi öğrencileri %28.3 oranında kesin katılım gösterir. Aynı şekilde Allah'ın varlığı konusunda ciddi şüpheleri bulunduğunu belirten ilahiyat öğrencilerinin oranı %28.3'tür. Mustafa Ulu, "Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma", E.Ü.S.B.E, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Kayseri: 2013): 89-90,177,196,207; Mustafa Ulu, "Üniversite Gençliğinin Dini İnanış ve Davranışları-Erciyes Üniversitesi Örneği", E.Ü.S.B.E, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Kayseri: 2006), 565.

1026 "Üniversite gelmeden önce burası bir kapalı kutuydu. Geldikten sonra bir açılım oldu. Örneğin moda konusunda. Giyim şekilleri değişti. Kafeler açıldı, mağazalar açıldı. Yerel gençlerin olanakları arttı. Daha önce kız ve erkek birlikte gezemezdi, yadırganırdı. Şu an bu açıdan daha rahat." Serka, *TRA2 Bölgesi Gençlik Araştırması*, (Kars 2018), 139.

eğitime katılım oranıdır. Örgün eğitimden bir toplumun üyelerini belli tarzda şekillendirme işlevi beklenir. Aileden sonra okul, en önemli sosyalleştirici alan olarak konumlanırsa da eğitimin bu işlevine pek güvenilirmez ve kadının ailedeki sosyalleştirici rolünün önceliğinde eğitimden uzak tutulması, modernleşme sürecinin işleminde daha kazançlı görülür. Modernleşme sürecinde devlet destekli eğitimden hedeflenen en önemli işlev, kültürel değişimin gerçekleştirilmesidir. Fakat kadınların eğitim alanına katılımında bu işlevin gerçekleştirileceği beklenmez. Özellikle kadının yüksek öğretim noktasında engellendiği düşünülürken sorun daha da paradokslaşır. Çünkü söz konusu değişim ve dönüşümün bilhassa üniversite ortamında tecrübe edildiği araştırma verileriyle de desteklenir.¹⁰²⁷ Devlet, bir yandan zorunlu din dersi koyar, diğer yandan üniversitelerde başörtüsünü yasaklar. Bu çelişki gibi görünse de dine bu tür müdahale biçimiyle onu kontrolü altında tutmak, kendine uygun formatlamak ve kullanmak ister.¹⁰²⁸ Fransız sosyolog Bourdieu, temel işlevi düzenleme, düzen verme (ordination) olan okul sayesinde toplumda kalıcı bir düzen bağıntısının nasıl kurulduğunu “Maxwell Cini”¹⁰²⁹ fikriyle ortaya koyar. Buna göre okul, mevcut iktidar düzenini, birbirine eşit olmayan kültürel sermayeyle donanmış öğrenciler arasındaki farkı koruyarak sağlar, okul da aynı işleyişle çalışır.

Batının eğitimin temelini, inanca değil, akla ve bilime oturtmak için 500 yıl kendi içinde mücadele verdiğine, demokrasinin de ancak böyle bir oluşumda soluk alıp vermeye başladığına dikkat çekilerek Türkiye’de imam hatip okullarının öğrencilerine üniversite kapıları açılmasıyla Tevhidi Tedrisat’la atılan eğitim temelini yıkılmakta olduğu öne sürülür. İnanç, kendi kutsal mekânından çıkıp üniversiteye girdiğinde akılla inanç çatışacak ve Türkiye İran gibi olacaktır.¹⁰³⁰ Kıvanç’a göre, eğitim sisteminin yaptığı tek şey, genç kuşakların zihinlerini tarumar etmek, özgüvenlerini yerle bir etmek, kültürel kimliklerini darmadağın etmektir. Böyle bir eğitim sistemi, ancak sömürgecilerin pençesinde yüzyıllarca inleyen, kişilikleri, kültürleri, özgüvenleri yerle bir edilen ülkelerde görülebilir. Kurulan eğitim sistemi düşünmeyi öğretmesi gerekir ancak ulus devlet projesi düşünme öğretime karşı çalışır. Öyle ki daha ilkökul sınırlarından başlanarak insanın düşünce damarları kesilir.¹⁰³¹ Ferrer, millî okulları örgütleyenlerin bireyin yüceltilmesini değil, bilakis köleleştirilmesini istediklerini belirterek bugünün okulundan herhangi bir şey ümit etmenin boş olduğunu söyler.¹⁰³² Mannheim’e göre, sekülerleşmeyle birlikte alimler, yaşadığı çağın sorunlarına kesin çözümler formüle etme imtiyazlarını kaybetmiş, otoritelerinin aşınması nedeniyle üniversiteler, resmi kurumlar ve medyada istihdam arayışında çeşitli yeterlik belgesi edinmelerini gerektiren bir pazar içerisine girmeye mecbur kalan bir toplumsal gruba dönüşmüştür. Modern üniversite de emek gücünün orta sınıf dilimine düşük

1027 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 39.

1028 İftar Gözaydın: “Türkiye’de Din Yükselen Bir Olgu” (Neşe Düzel, Pazartesi Konuşmaları, *Taraf*. 20.12.2010).

1029 Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 2. bsk. (İstanbul: Hil Yay., 2006):36-7 Maxwell Cini” fikri, fizikçi Maxwell’in az ya da çok sıcak, yani az ya da çok hareketli tanecikler arasında bir cin olduğunu hayal etmesi ve bu cinin tanecikleri ayırarak en hızlılarını ısıtı artan bir kaba, en yavaşlarını da ısıtı azalan bir kaba atması düşüncesini temel alarak oluşturulmuştur.

1030“Dinde ne bilim vardır...Ne de demokrasi...İnanca kutsal mekânından ve vicdan kapsamından kopararak akıl ve bilim öğretimi yerine kullanmak en büyük cinayettir. İmam okullarını meslek okulu olmaktan çıkararak temel öğretime eşleştirip özdeşleştirmek, Atatürk Cumhuriyetinin, Öğretim Birliği Devrimi’nin, demokrasinin ve uygarlığın mezarını kazmak demektir... Türkiye’de dincilerin amaçları ve hedefleri, öteden beri, gençliği akıl ve bilimle yetiştirip özdeşleştirecek yerde; sorgu sual, eleştiri tanımayan inanç köleliğine dönüştürmekti.. AKP iktidarının YÜK’ü şimdi bu yolda bir büyük adım attı.” İ. Selçuk, “İnanç Üniversiteye Girerse Ne Olur?”, *Cumhuriyet* 23 Temmuz 2009.

1031 Ümit Kıvanç: “Türkiye’nin Temel Meselesi Riyadır”, *Taraf*, (08.03.2010).

1032 Spring, *Özgür Eğitim*, 11.

kalite sertifikalar üreten bir eğitim fabrikasına dönüşmüştür.¹⁰³³ Weber'e göre, devlet, toplumda meşrû şiddetin tekeli elinde bulunduran aygıttır. Sanayi insanı, bir tür dev akvaryum veya solunum odasına benzeyen, özel bir biçimde sınırlandırılmış ve inşa edilmiş birimlerde yaşar. Bu odalar inşa edilip çalışılır hale gelmelidir. Bu odalarda veya dev havuzlardaki havanın veya sıvının bakımı otomatik değildir. Özel bir bitkiye ihtiyaç vardır. Bu bitkinin de adı ulusal eğitim ve iletişim sistemidir. Tek etkin bakıcısı ve koruyucusu da devlettir. Gellner, gelişmekte olan ülkelerde bir merkez tarafından teminat altına alınan eğitim ilkesinin kağıt üstünde kalan niteliklerin abartılmasını eleştirerek “diploma hastalığı” adını verdiği durumdan kurtuluş olmadığını altını çizer. Örgün eğitim, modern toplumun etkin bir biçimde işleyişinde çok önemli rol oynar. Ulus kendini var edebilmek için gelenek icat edilir, oldukça hayali eskiye ait olduğu sanılan birtakım saf nitelikler gündeme taşınır. Ulusal bir toplum Durkheim'in dediği dinî ibadet yoluyla kendi imajına değil, bilakis kendine tapınır. Toplum artık tapınmak için dinî semboller kullanmaz onun yerine kendi çarkını döndüren bir üst kültür, kendinin idame ettirdiği, koruduğu ve yeniden canlandırdığını zannettiği bir folk kültürden ancak stilize ederek aldığı türkü ve dansla kutlama törenleri yapar. Bu çerçevede ulusçuluk, “halkın çoğunluğunun veya bütünüünün hayatına alt kültürlerin hâkim olduğu bir toplumda genel anlamda bir üst kültürün dayatılmasıdır.” Bir ulusa belirleyici bir kimlik sağlama rolünde din bütünüyle dönüştürülür.¹⁰³⁴

4. Ders Kitapları

Türkiye'de Milli Eğitim müfredatları, hâkim ulus devlet ideolojisini temel alarak oluşturulur, ders kitapları ve medya gibi araçlarla söz konusu anlayış, sürekli yeniden üretilir.¹⁰³⁵ Karpat, Ortadoğu'nun ve Türkiye'nin sorununun eğitim olduğunun altını çizer. Ancak eğitimin okul kurmak, öğretmen yetiştirmek olarak görülmemesi gerektiğini de vurgular. Çünkü değişmeyen şey okul kitaplarının muhtevasıdır. “Aynı ezbercilik, tepeden inme fikirler”.¹⁰³⁶ Türkiye Cumhuriyetinin okullarında okutulan tarih ders kitaplarının tasarımları dikkat çekicidir. 1932 yılında Milli Eğitim Bakanlığının çıkarttığı dört kitaptan türeyen bu kitaplar içerik olarak neredeyse hiç değişmez. Bu tasarımda öğrenmek, ezberlemek demektir ve gerçeğe efsane arasındaki sınır bulanıktır.¹⁰³⁷ Cumhuriyetin ilk yıllarında okutulan tarih kitaplarında büyük yoğunluk eski Türk tarihi üzerinde toplanır. Dünya tarihi etraflıca anlatılırken Osmanlı tarihine son derece ilgisiz kalınır.¹⁰³⁸ Kemalist-eğilimli tarih öğretimi, genelde İslâm dünyası, özelde Arap dünyasıyla ilgili düşüncesi olumsuzdur. Gençler, müslüman dünyayı geri kalmışlık ve aşırılıkçılıkla ilişkilendirecek tarzda yetiştirilir. Bölge hakkında bilgide daha ziyade ideoloji ve önyargıya dayanılır. Aras'ın¹⁰³⁹ dediği gibi, Türkiye'nin Orta Doğu algısı, Kemalist elitlerin yarattığı kendi öz-imajının aynadaki yansımından ibarettir. Bu kendi

1033 Bryan S.Turner, *Klasik Sosyoloji*, (İstanbul:İletişim Yay.,2014): 217-8.

1034 Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B. Behar Ersanlı -G.Göksu Özdoğan,(İstanbul: İnsan Yay.,1992): 22,62-3,98, 105-9, 132.

1035 Mahmut H.Akın,“Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde Gençlik-Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma”, (Konya:2009), 198.

1036 Kemal Karpat, “Kendine Güvenen Bir Türkiye AB'yi Güçlendirir” , (*Zaman*, 16 Temmuz 2006).

1037 Pope, *Çıplak Türkiye*, 20.

1038 Büşra B. Ersanlı, *İktidar ve Tarih Türkiye'de “Resmî Tarih“ Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, (İstanbul:Afa Yay.,1992): 98-118.

1039 Bülent Aras, *Turkey and the Greater Middle East*, (İstanbul: Tasam Publications, 2004):17-24.

imajı ve elitlerin kendilerine yönelik tehdit algılamaları dayalı paranoid eğilimler, Türk dış politikasını şekillendirir.¹⁰⁴⁰

Ulus devlet inşasında insanların önceki yapıya sadakatlerinden uzaklaşması ve yeni yapıya bağlanması beklenir ki bu beklenti daha ziyade okullarda yoğunlaştırılmış eğitim programlarıyla gerçekleştirilir. Toplumun politik sadakatinin yeni bir yönetime yönlendirilmesinde eğitim ideolojisi bağlamında öğretilen şeyler, öğretmenler, ders kitapları v.b. araçlarla öğrencilere iletir. Modernleşmeyle bireyin ve bir bütün olarak toplumun siyasal nitelik kazanarak yurttaş (vatandaş) olması beklendiğinden modernleşmeyle birlikte çocuk, öğretmenler ve ders kitaplarının yardımıyla mevcut seküler iktidar sistemlerine itaat eden “yurttaşlar” haline gelir: “Ders kitaplarının muhtevası ve müfredat programları siyasal iktidar tarafından belirlenmekte ve böylece siyasal iktidar, ders kitapları aracılığıyla, ideolojisini geniş kitlelere ulaştırma imkânlarını bulmaktadır.”¹⁰⁴¹Zorunlu okuma kapsamına giren ders kitapları, yurttaşlar tarafından resmî eğitimleri boyunca yaygın bir şekilde kullanılır. Ders kitaplarının ve eğitim programlarının (müfredatların) ilke olarak kamusal çıkarlara hizmet etmeleri beklendiğinden bunların “tartışmalı” olmalarına nadiren izin verilir.¹⁰⁴² Cumhuriyetin kurulmasından sonra, müfredatın ana temalarından birini “ülkeyi diğer devletlerden ayıran bir tarih öyküsü” oluşturmak olur. Ders kitaplarında ulusun tarihi tek bir modele göre düzenlenir: “Kırsal göçebelerin göçü ve anavatanları Anadolu’ya yerleşmeleri, kültürel ve siyasî yükselişle gelen altın çağın ardından, Osmanlı Sultanlığının yönetiminde sürekli bir düşüş (“Karanlık Devirler”) ve günümüz cumhuriyet siyasî rejimiyle gelen yeniden canlanma.” Geçmiş, özün tanımlanmasına göre oluşturulur. Tarihi oluşturan, değişmeyen tarihselleştirilmiş özdeki zamana ait değişimlerdir. Yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde okul müfredatında, batı medeniyetinin kökeninin Türk insanıyla ırksal ve zihinsel benzeştiği vurgulanır. Ulusun laik ve maddeci görüşü gereği, Türk tarihi hem Avrupa’nın hem Türk’ün geçmişine aittir. 1930’larda, ders kitapları İslâm’ı Türk özünün fark edilmesini engelleyen yabancı (Arap) bir milliyetçilik hareketine indirger. Sonrasında sadece okuma kitapları, toplumsal bir kimlik olarak değil, kişisel ve özel bir inanç sistemi olarak verir. Her iki şekilde de İslâm inancına bağlı olanlar, 19. yüzyılda Osmanlı devleti ve batı arasındaki siyasî ve iktisadî uçurumdan sorumlu tutulur. İnançları gereği “bağnaz” ve “gerici” olarak nitelendirilir. Bu laik tarihî öykü, 80 sonrası yedinci sınıf din dersi kitaplarında yer almaz. İslâm’la Türk insanı arasındaki doğal uyuma yer verilir. Türk insanının özü, değerler sistemi, İslâm’a bağlanır. Okuma kitapları, Şamanizm, Manihaizm ve Budizm’deki eski inançların Türklerin özüne uymadığını vurgular. Kitaptaki resimler, Türkiye’deki camiler ve tarihi yerlerle sınırlıdır. Kabe’ye, diğer kutsal yerlere, Arap alfabesine, takvimine yer verilmez. Yedinci sınıf din dersi kitabında “Türk” olmayan müslüman düşünürlere ve başka toplumdaki düşüncelere yer verilmez. Maksat, İslâmî mirasla çağdaş bilimler arasında güçlü duygusal bağ oluşturmak, gençlerin atalarının İslâm’ı kabul ederek başlattıkları bilimsel geleneği izlediklerini düşünmelerini sağlamak, mirası Türk insanının dünyada bir daha üstünlük kazanacağı şekilde

1040 Fuller, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti*, 43.

1041 Nuri Doğan, *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, (İstanbul: Bağlam Yay., 1994), 15.

1042 Teun A. Van Dijk, “Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları”, (315-375), *Medya, İktidar ve İdeoloji*, (der. ve çev. Mehmet Küçük), 3. bsk, (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2005): 358-9.

iyileştirmektedir. Bu dinî tarihi öyküde, bir yandan bilimle din, diğer yandan da çağdaşlık ulusçulukla birleştirilir. Dinî eğitimin müfredattan çıkarıldığı dönemde, İslâm'ın laik bir dünya görüşüyle ne denli uyumlu olduğu vurgulanır. Hz. Muhammed, Türk toplumunun laikleşmesini teşvik edecek şekilde yeniden biçimlendirilir. Din dersi kitabında Atatürk, Hz. Muhammed'in evrensel İslâmî toplulukla karizmatik özelliklerini paylaşmakla kalmaz, kişiliği de İslâmî miras ve müslümanlar arasında arabulucuk yapar. Atatürk'ün İslâm'a derin bağlılığıyla, devlete adanmışlık ve iyi vatandaşlık arasındaki ilişki somutlaştırılır. Ders kitabı Atatürk'ün "İslâm dinini Allah'ın bütün buyrukları ve yasaklarıyla birlikte tam olarak kabul ettiğini ve bunların uygulanmasını gerekli gördüğünü" ileri sürer. Din dersi kitabının amacı, öğrencilerin İslâm'ı devletin onayladığı biçimiyle tam anlamıyla özdeşleşmelerini sağlamaktır. Yedinci sınıf din dersi kitabı, inananları kaderciliği bırakmaları ve daha mantıklı, dinç bir İslâm'ı yaşamlarına sokmaları konusunda uyarır. İslâm'ın temizlikte, çalışmada ve sosyal düzendeki rolü önemli ölçüde vurgulanır ve kaderciliğe kapılma olasılığı yüksek köylülere odaklanılır. Din dersleri, uzun vadeli üç devlet ülküsünü desteklemek üzere tasarlanmıştır: Türk ulusuyla ve onun muhteşem tarihiyle özdeşleşme, ekonomik ve teknolojik çağdaşlaşma ve devlet otoritelerine itaat etme. Din dersi kitabı, bu üç ülküyü Türk insanının İslâmî mirasına bağlar. Kişiliği, ülküleri ve hayat öyküsüyle Atatürk'ü dinle ulusu başarılı şekilde birleştirmiş olarak temsil eder, yirminci yüzyıl devlet adamının, yedinci yüzyılda yaşamış Peygamber'in evrensel dini çağrılarından bir ulusal toplum oluşturma başarısını göstermeye çabalar. 1980 sonrası Türkiye'sinde devlet politikaları gençliğin bilimsel çağdaşlık, ulusal birlik ve mantıklı inanç çevresinde toplanması anlamına geldiğinden, ders kitabı, İslâm'ın en mantıklı, en sonuncu ve en mükemmel din olduğunu Atatürk'ten yaptığı alıntıyla ortaya koyar.¹⁰⁴³

1980 yılındaki hükümet darbesinden itibaren, "Türk-İslam Sentezi" savunucuları, kendi sosyal ve siyasi ülkülerini okul ders kitaplarına yerleştirir. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 2" adlı yedinci sınıf din kitabı analiz edildiğinde laik cumhuriyetçi söylem ve dinî söylem karşıtı, milliyetçi bir din görüşü ifade ettiği tespit edilir. Bu tespit, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 2 adlı din dersi kitabının, Türk insanının İslâm'a yönelik doğalarından gelen ruhânî yakınlığı, Türklerin İslâm ve dünya medeniyetlerine büyük katkıları; Atatürk, devlet, vatandaş ve din arasındaki ilişkiyi başarılı bir şekilde dengelemiş olması, İslâm'ın devletin onayladığı biçiminin, milliyetçilikle ve çağdaşlıkla uyumlu olması için işlediği dört ana noktaya dikkat çekilir. Bu dört nokta, milliyetçiliğin tamamen akılcı ve dinî bir biçimine meşrûiyet ve güvenilirlik kazandırır. Bu anlamda, din, milliyetçilik, cumhuriyet rejimi ve çağdaş bilimler içiçe yerleştirilir. Ulusal eğitim sisteminde bu dine dönüş kabul edilir, oysa bu içsel sekülerleşmedir. Laik dünya görüşü taşıyanlar, insanüstü gerçeklere ayrıcalık tanıyan bir inanç sisteminin Türk gençliğini, çağdaş bilimlerde ustalaşmak da dâhil olmak üzere dünyanın karmaşıklığıyla başa çıkabilme konusunda iyi şekilde eğitemediğini tartışır. Onlara göre, devlet okullarındaki dine dönüş, her şeyin ötesinde hurafelerin ve maddeci geri kalmışlığın sürekliliğini

1043 Sam Kaplan, "1980 Sonrası Türkiye'de Devlet ve Din", <http://www.konrad.org.tr/index.php?id=562> Ayrıca bkz. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 129; Müslüman aydınların laik kesime karşı dinin cumhuriyetin ilk döneminden itibaren öncelendiğini kanıtlayacak verilere yönelmeleri ve Atatürk'ü dinin önemini kavramış bir kişilik olarak tanımlamaları Herzfeld'in "Yapısal Noltalji" kavramıyla izah edilir. Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State*, (London: Routledge: 1997).

garantiler.¹⁰⁴⁴ Laik kesimin yaşadığı bu tür zihinsel gerilim, “Bölünmüşlüğün, cemaatçiliğin, Kemalizmin veya ahlâkı araçsallaştıran bir laikliğin varlığıyla” açıklanır. Gerçekte ise modernliğin gerçek dışı ön kabullerinden kaynaklanır. Zira modernlik kendini insanlık tarihinin en bilimsel, gerçeğe en yakın var olma haliyle tanımlar. Modern tasavvur geçmiş dışında geleceği de belirler: İdeolojilerin yardımıyla uzun vadeli geleceğin, yani insanlığın nereye gittiğinin bilindiği varsayılır.

Modernleşme sürecinde insanların hayatlarına etki etme konusunda en önemli araçlardan birisi haline gelen okul, çocukların ve gençlerin toplumsallaşmalarında önemli roller üstlenir. Konu üzerinde çalışanlar genelde okulun öğretmenler, okul yöneticileri, ders kitapları ve sınıf düzeniyle, siyasal iktidarlar açısından kitlelerin bilinçlerinde siyasal sistemi meşrûlaştırmada çok önemli bir aracı kurum olduğunu onaylar. Bir siyasal çevre unsuru okulun kişi üzerindeki etkisi, hayatı boyunca devam eder. Eğitim çok sayıda problemin çözümü olarak ileri sürülse de yapılan saha çalışmalarında da görüldüğü üzere, eğitim tek başına beklenen etkileri veremez.¹⁰⁴⁵

Zorunlu eğitimin modernleşmenin en önemli süreçlerinden birisine karşılık geldiğini savunan Bidwell’e göre,¹⁰⁴⁶ “Modern toplumlarda milli eğitimin zorunlu hale getirilmesiyle birlikte çocuklar, ailelerinden yetişkinlik dünyasına dâhil olmak için değil, okula dâhil olmak için ayrılmaktadırlar.” Bu meseleden kaynaklanan ve çocuğun aileye mi yoksa devlete mi ait olduğuna ilişkin bir tartışma yaşanır. Bu hususla ilgili Mazlum-Der “Tevhid-i Tedrisat Kanunu kaldırılın!” diye bir kampanya başlatır. Gerekçe şudur:¹⁰⁴⁷

Çocuklar devletin değildir! Bu sebeple devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevleri; kendi siyasal hedefleri, ideolojik amaçları doğrultusunda değil, çocukların velayet hakkını taşıyan ana ve babanın kendi dinî ve felsefî inançlarına, diline ve kültürüne göre yerine getirmek zorundadır. Üstelik bu uluslararası anlaşmalarla tanınmış bir haktır.

Eğitime, dönüşüm projesinde merkezî bir rol verilir, eğitim mekanizması, bu projenin gerektirdiği aydın prototipinin üretilmesinde araç görülür. Batılaşma, sistematik bir resmî ideolojiye dönüşür, zihni ve kurumsal araçlarını oluşturur. Bu durum, değişimin yerel kültür ve zihniyet parametreleri içinde kendi öznel şartlarıyla gerçekleşecek bir olgu olarak görülmesini engeller ve iki tepki doğurur. Halk-aydın çatışması giderek derinleşir ve halkın modernleşme sürecine yönelik kaygıları pekişir. Halk savunmacı bir refleksle aile ve toplum katmanlarında kültürel ve psikolojik direnişe geçer. Mardin’in deyimiyse, bu proje "Kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratma" konusunda yetersiz kalması ve "Ailelerin çocuklarına intikal ettirdiği değerleri değiştirmede sathî kalması" eğitimin öngördüğü dönüştürücü kültürle halkın koruma refleksine dayalı aile çerçevesinde yeniden üretilen değerler arasında ciddi bir uyum problemi doğurur.¹⁰⁴⁸ Bu dönemde kurumsal araçlarını bütünüyle kaybetmiş ilmiye ve geleneksel tasavvuf yapıları, halkla kurduğu ilişkide, modernleşme sürecinde yok olacağı düşünülen geleneksel kültür normlarının sürekliliğini belli ölçüde muhafaza etmeyi başarır. Bu radikal dönüşüm çabasına ikinci tepki, aydın kesimden gelir. Bu

1044 Sam Kaplan, “1980 Sonrası Türkiye’de Devlet ve Din”, <http://www.konrad.org.tr/index.php?id=562> .

1045 Tatar, “Malatya’da Siyasi Katılım: Karşılaştırmalı Bir Analiz”: 331-350.

1046 Charles E. Bidwell, “Youth in Modern Society”, *Knowledge and Society: American Sociology*, (Ed. T. Parsons), 2nd Ed., (Washington, Voice of America Forum, 1973), 268.

1047 Necati Mert, “Tevhid-i Tedrisat”, http://necatimert.com.tr/1395_Tevhid-i-Tedrisat-14-Aralik-2013.html.

1048 Mardin, *Din ve İdeoloji*, 111.

dönemde eğitim için batıya giden aydınların bir kısmı, daha önceki örneklerinin tersi bir tecrübe yaşar, yeni bir medeniyet aidiyeti arayışıyla geri döner. Diğer bir aydın grubu da ülke içinde gerçekleştirilmeye çabalanan kültürel süreksizliğe tarihî reflekslerle alternatif üretmeye girişir. Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'su, Nurettin Topçu'nun Anadolu eksenli kültür tanımlaması, Cemil Meriç'in Umran'ı, Sezai Karakoç'un Dirilişi bu arayışların XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanan seyrini ortaya koyar. Bu arayışlar modernleşmeyi kendine ideolojik referans kılan eğitimi de bu sürecin temel manivelası olarak kullanmaya çalışan yaklaşımın açmazını ortaya serer. Modern eğitim paradigması, beklenenin tersine tek yönlü işlev görmez. Medeniyet aidiyeti ve kültürel kimlik konusunda sebep olduğu bunalımlarla kendi alternatifini de oluşturur. Rejimin misyonerliğini üstlenen aydın, cahil halkı dönüştürme hesapları yaparken, oluşturduğu eğitim paradigmasının aydınlatacağını düşündüğü eğitilmişler, yeni ve köklü arayışlara girişir.¹⁰⁴⁹

5. Bilgi Toplumunda Eğitim

1970'lerden sonra toplum kavramının önüne bilgi sözcüğü eklenir, toplum bilgi toplumu olarak anılmaya başlar. Bilgi, esneklik, teknoloji, kapitalist üretkenlik için giderek daha önemli hale gelir. İşgücü piyasasında seçilebilir olma, insanın sahip olduğu ve sonradan geliştirdiği bütün becerileri öncelikli kılar. Disiplin edici bir müdahale olmaksızın bireyin kendi varlığı üzerinde mevcut politik zihniyetin bilgi formlarına göre dönüştürme kapasitesi artırılır. Bireyi kendi bedensel ve bilişsel varlığını dönüştürülebilir bir “şey” hâlinde görme eğilimi, liberal yönetim zihniyetinin gereğidir ve giderek artırılır. Birey kendisini ve becerilerini giderek ekonomik alanın hâkim değerleri üzerinden biçimlendirir ve yeniden oluşturur. Değişimin, bilginin ve teknolojinin giderek önemli olduğu ekonomide bireylerin bu sürece ayak uydurması için mesleki uzmanlık bilgisine sahip olma gerekliliğinde eğitime vurgu artar. Eğitim; ulus-devlet bilincini yükselten, zorunlu ve aynılaştırıcı siyasal içeriğe sahip sistem yerine; esnek, uzmanlık ve teknik bilince dayalı ve neticede “seçilebilir” eğitim ve meslek kazandırma programlarıyla öne çıkar. Seçim tümüyle bireye aittir. Ulus, sosyal vatandaşlık gibi kolektif kimlikler çözülürken bunların yerine bireyin seçmekte özgür olduğu cemaat bağları yerleşir, bu sosyalin sermayeleştirilmesini ifade eder. Aslında bu toplumun yeni liberal yönetim rasyonalitesine uygun yeni formundan ibarettir. Toplum türdeş, ulus şeklinde örgütlenmiş siyasal bir kolektif olarak gören refah devleti modeli, yerini toplumu ekonomiye tahsis edilmiş değerlerle okunabilen, farklılaştırılmış, ekonomik etkinliğe dönük cemaatler topluluğu olarak kodlanan liberal yönetim modeline bırakır. Birey, yeni tanımında sürekli çıkarlarını maksimize edecek davranışları tercih eden, hangi eylem ve seçimde bulunacağına, maliyet ve fayda hesabı yaptıktan sonra karar veren ussal varlıktır. Hayatın her alanında etkinliğe ve zenginliğe doğru ussal karar alabilen, seçim yapabilen başat karakteriyle öne çıkarılır. Cemaat işlerine girmesi, kendi çıkarlarını maksimize etmesiyle ilişkilendirilir. Cemaat ilişkilerini ortaya çıkaran itki ahlâki olmaktan ziyade ussaldır. Her koşulda çıkarlarını maksimize etmeye çalışan, rekabetçi, risk alan, başarıyı hedefleyen, cesaretli ve kendi hayatının sorumluluğunu alan girişimci birey olarak öne çıkarılır. Bireydeki bu

1049 Bkz.Karpat,*Türk Demokrasi Tarihi*: 217-8.

dönüşüm, ekonomi alanında, iş disiplininde meydana gelen dönüşümlerin sosyal alana yayılmasıdır.
1050

Yönetim, okullardan önce sadık yurttaşlar üretmesini ister, sonradan sanayi itaatkâr ve eğitilmiş işçiler talep eder. Aslında bu talepler birbiriyle çelişiyor değildir. Devlet, zenginlerin çıkarlarını korumak için var olduğunda, sanayinin ihtiyaçları devlet aracılığıyla ifade edilir. Ulus devletin kuruluşunda yönetimin sadık yurttaşlar talebi, kapitalizmin iktisadi sistem olarak benimsenmesiyle batıda sanayi devriminin zaferine tanıklıkta görüldüğü üzere sadece eğitilmiş değil, aynı zamanda fabrikanın montaj hattında ağır ve sıkıcı iş saatleri geçirecek işçiler talep edilir. Bu bağlamda okul eğitiminin hedeflerine, hem okulda öğretilen malzemenin içeriği hem de sunulma yöntemi sayesinde ulaşılır.¹⁰⁵¹ “Eğitim fırsat eşitliğine açılan kapıdır.” şeklinde popüler mit, kapitalist ideolojide iyi tutulur. Bu mit eğitim sistemini fırsat eşitliği alanı oluşunu savlar. Okulda başarının, akla, alışmaya ve beceriye dayalı olduğu fikrini işler. Genç nesli daha iyi bir hayata hazırlamanın yolunun okul sıralarından geçerek gerçekleşeceği, toplumun entelektüel belleğini işgal eder. Oysa okullar, sınıfsal yapının göstergelerinden biridir.¹⁰⁵² Özel hayat alanıyla toplumsal hayat alanı arasında ortaya çıkan farkın en büyük sorun oluşturduğu alan eğitim alanıdır. Herkese açık alan kabul edilen bu alanın bireye kendi inançları ve ahlâk anlayışıyla bocalama yaratacağı kabul edilse de değerlerinin evrenselliğinde fanatizme yer vermeyecek olmasıyla aşılır.¹⁰⁵³

Milli eğitimin amacı, bireyi bir yandan çarkların dönmesine katkıda bulunabilecek hünere ve nadiren de yaratıcılığa kavuştururken, öte yandan sisteme uyum sağlayacak bir yapıyla yoğurur. Üniforma bu yüzden eğitim sistemlerinin ana düşüncesiyle bağdaşır. Kapitalist ülkelerde tüketim toplumu öncesinde okulda tek tip uygulama, tüketim toplumu aşamasında öğrencinin özgürlük gerekçesiyle tüketim çarkının bir parçası, bir müşteri hâline gelmesiyle sona erer. Çocuklar yapay ihtiyaçların, marka esaretinin pençesine atılır. Eğitimin özelleştiği ve meta haline geldiği, hak olmaktan çıkıp ihtiyaca dönüştüğü bir ortamda, eğitimin müşterisi öğrenci, giyimim de gönüllü tüketicisi olması gerekir.¹⁰⁵⁴

Postmodern dünya bilgisinin bilgisayarlar tarafından dönüştürüldüğünü ve böylece değerli kabul edilenin bilgisayar diline çevrilebilen şey haline geldiğini ve hatta bu bilginin satılmak üzere üretildiğini belirten Lyotard, bilginin metalaştırılmasına dikkat çeker. Lyotard, bilgi kazanımının, aklın ve bireylerin eğitilmesinden ayrılamaz olduğu ilkesinin giderek geçerliliğini yitirdiğini vurgular.¹⁰⁵⁵ Modern eğitim, birinci amacı göz ardı ederek, genel becerilerin ve uzmanlık bilgilerinin kazanılmasına

1050 Bu eğilim, ekonomik alan değerleri ve prensiplerine (verimlilik, risk, sorumluluk) tâbi kılınmış, maliyetli kalkınma kredileri ve sosyal güvenlik mekanizmaları gerekmeden toplumun kendi kendine yönetmesinin mümkün oluşunu hayata geçirmeye çalışır. Bireyler kendi kendine yeten bireyler haline getirilerek yoksulluğun giderilmesi düşünülür, mikro kredilerle aileler ve gruplar girişimciliğe özendirilir. Özel sektörü gelişmemiş ülkelerin alternatif kalkınma modelinin başarısı için ailelerin veya ussal niyetlerle kurulmuş toplulukların varsayılan toplumsal sermaye potansiyeli önemlidir. A.Argun Akdoğan, “Toplumsal Sermaye: Yeni Sağın Küresel Yüzü”, *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları:Sempozyum Bildirileri*, (Ed.) Yasemin Özdek, (Ankara:Today Yay.,2002),82; Peter F. Drucker, “The Age of Social Transformation”, *The Atlantic Monthly*, (November, 1994): 8-10,16,18-9.

1051 Spring, *Özgür Eğitim*,12.

1052 İrfan Erdoğan ve Korkmaz Alemdar, *Popüler Kültür ve İletişim*, (Ankara:Erk Yay., 2005),202.

1053 Henri Pena-Ruiz, *Laiklik*, 68.

1054 Sirmen, “İslamcı Tüketim Toplumu”, <http://www.kemalistler.org/ali-sirmen-islamci-tuketim-toplumu.html>.

1055 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trc. Geoff Bennington- Brian Massumi, Forward by Frederic Jameson, (Manchester: Manchester University Press,1984), 4.

yoğunlaşır. Giderek yaygınlaşan eğitim sistemi, insanları daha ayrıntılı artık var olmayan işler için eğitir.¹⁰⁵⁶ Bugünün tüketiciliği, şeylerin biriktirilmesine değil, alınan anlık ve ‘tek seferlik’ zevke dayanır. Okulda, üniversitede geçen sürede edinilen ‘bilgi paketi’ bu genel geçer kuraldan muaf değildir. Bir değişim fırtınasında, anlık kullanıma uyduğunda ve anında hazır olmasıyla övünülen, birbiri ardına dükkânların raflarında süratle bir belirip bir yok olan yazılım programlarının vaat ettiği türde ‘tek kullanımlık’ olduğunda, bilgi daha cazip görünür.¹⁰⁵⁷ İdeolojik aygıt olarak işleyen okulun aşladığı kurumsallaştırılmış değerler sayılarla ifade edilir. Gaye, genç insanları, hayal güçlerinin ve insanın kendisinin de dâhil olduğu her şeyin ölçülebileceği bir dünyanın mensubu hâline getirmektir. Illich, modern eğitimin görünen program ve işlevlerin gerisinde yatana dikkat çekerek bu arka planın en önemli boyutunun insanları tüketim sürecine uyarlamak olduğunu vurgular: “Tüketicilerin üretilmesi, ekonominin büyüyen önemli sektörleri arasında yerini almıştır. Zengin ülkelerde üretim maliyetleri düştüğünden, denetim altına alınmış tüketim için üretilen insana yatırım yapılmaktadır.”¹⁰⁵⁸ Hatta eğitimin bizzat kendisi bir tür tüketim tarzıdır.¹⁰⁵⁹ Okul, “sonsuz tüketim miti”nin başlatıcısıdır. Sonsuz tüketim miti, bazı değerleri üreten sürece duyulan inanca dayanır, insanın ebedi yaşam inancının yerini alır. Nicelik olarak tasarlanan büyüme, niteliğe imkân vermez: “Büyüme açık uçlu bir tüketim olarak tasarlandığı için bu sonsuz süreç asla bir olgunluğa yol açamaz. Sınırsız nicelik artışına duyulan sadakat organik gelişme imkânını yok eder.”¹⁰⁶⁰ Türkiye’de eğitimle sık oynandığına, eğitimin bir yapboza çevrildiğine dair yaygın kanı bulunsa da bunun aslında bir yanılsamadan ibaret olduğu da söylenir. Zaman zaman teknik birtakım değişiklikler yapılıyor olsa da eğitimin yapısal sorunlarına neredeyse 85 yıldır el atılmış değildir. Otoriter, tektip ve ideolojik eğitim muhafaza edilir.¹⁰⁶¹

Öğrencilerin Türk eğitim sistemine nasıl baktığı önemlidir. *Türk Gençliği 98 Araştırması*’nda öğrencilerin % 45.3’ü eğitimin ezberci olduğunu, % 26.8’i eğitimin kendilerini iş hayatına hazırlamadığını, % 35.9’u öğretmenlerin/öğretim üyelerinin bilgi düzeyinin yetersiz olduğunu, % 27.5’i öğrenciye kendi eğilimleri doğrultusunda tercih yapma imkanı verilmediğini¹⁰⁶² belirtir. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin yeterli olmadığı ilköğretimde % 74.9¹⁰⁶³, liselerde % 70¹⁰⁶⁴ kabul edilir. Okullarda çocuklara daha fazla dinî eğitim verilmesi 1999’da % 48.6, 2008’de %45.7 oranında onaylanır.¹⁰⁶⁵ Çocukların dinî bilgiye sahip olma gerekliliği bazı araştırmalarda büyük ölçüde onaylanır (82¹⁰⁶⁶ 87.3¹⁰⁶⁷ 94.2¹⁰⁶⁸). Ancak bu oranlar toplumun bütün kesimleri için geçerli değildir. Örneğin KAP’ın araştırmasında katılımcıların % 82’si çocuklarının dindar olarak yetişmesini

1056 Richard Sennett, “Yeni Kapitalizm”, çev. M. Gökşen, *DeFTER*, S: 35, (K1Ş 1999), 35.

1057 Zygmunt Bauman, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, çev. Pelin Sıral, (İstanbul: Habitus Yay., 2012), 98.

1058 Illich, *Okulsuz Toplum*, 64.

1059 Ivan Illich, *Tüketim Köleliği*, çev. Mesut Kardeşhan, (İstanbul: Pınar Yay., 1990), 12.

1060 Illich, *Tüketim Köleliği*: 56, 60-1.

1061 Coşkun, “Otoriter Eğitimden Organik Eğitime”, *Taraf* (5.1.2013). <http://www.sivildusunce.com/Otoriter-egitimden-organik-egitime.html>.

1062 *Türk Gençliği 98*, 35.

1063 Yıldırım, “Trabzon’da Dini Hayat”, 137.

1064 Subaşı, “Sosyo-Ekonomik Düzeyi Yüksek Kadınların Dini Bilgileri ve Bilgi Kaynakları”, 121.

1065 *Türk Gençliğinin Siyasal Tutumları Araştırma Raporu, Arı Hareketi*, (25.9.2008), 18.

1066 ANAR, *Kuran’ın Anlamı İle Buluşmak Platformu (KAP)* (2007): 34-5.

1067 Çelik, “İstanbul İli Başakşehir İlçesinde Sosyal ve Dini Hayat”, 67.

1068 Orçan, *Kır ve Kent Hayatında Kadın Profili*, 137.

istediklerini belirtmiştir. Ancak bu oran, ebeveynin eğitim düzeyi arttıkça azalır, okuryazar olmayanlarda % 94.8, ilkokul mezunlarında 88.5, ortaokul 85.3, lise 74.1, üniversite 66.5, lisansüstü eğitim alanlarda % 46'ya düşer. Aynı şekilde en alt SED'de % 92.4 olan oran en üst SED'de % 55'e geriler.¹⁰⁶⁹

Michael Ignatieff, seküler toplumların dinî ritüellere alternatif sunamadıklarını savunur.¹⁰⁷⁰ Topçu da eğitim sistemiyle hedeflenenlerin gerçekleşmediğini ifade etse de gelinen noktada eğitimin insan üzerindeki aslî gayesinin kaybıyla sonuçlandığını da altını çizer. Maariften beklenilenin gerçekleştiğini iddia edenler, ispatta çok güçlük çekecektir. Yaklaşık üç asırdır sarp kayalara çarparak harap olan maarif gemisi, geldiği noktada adeta kırık dökük bir tekne gibidir. Büroya memur, yani kalem efendisi yetiştiriyor olsa da talebelik artık ilim yolculuğu değil, diploma avcılığıdır.¹⁰⁷¹ Çobanoğlu, Mardin'in, "Eğitim kendisinden mucizevî biçimde beklenen değişimleri gerçekleştiremez. Çünkü eğitim seviyesi yükseldikçe insanlardaki beklentiler aynı oranda artar." tarzındaki tespitinden hareketle, toplum mühendisliğinin işe yaramadığını, yaramayacağını, hayatın başka bir işleyişi olduğunu ve eğitimin arttığı oranda beklentilerin de arttığını ve bu beklentilerin siyasî istekleri de arttıracığını, bir projeye yetişen neslin projeyi hazırlayanların karşısına daha fazla isteklerle çıkacağına dikkat çeker.¹⁰⁷²

Yine de eğitim, en önemli sekülerleştirici güç olarak işlev görür. Yapılan araştırmalarda genel olarak kişilerin eğitim düzeyi arttıkça, bu durumla ters orantılı, dini inanca bağlılık düzeylerinde anlamlı bir düşüş gözlenir.¹⁰⁷³ Allah'a inanç, üniversite öğrencileri ve mezunları arasında en düşük oranda, Allah'a inanmama en yüksek orandadır.(%15.1/13.5).¹⁰⁷⁴ Allah'ın varlığına delilsiz inananlar % 80 oranındayken bu oran üniversite mezunları arasında yalnızca % 20'dir. Eğitim, bireylerin çevresel faktörler ya da gelenekler çerçevesinde öğrendiği Allah inancı tipini değiştirir, onları Allah inancı konusunda daha sorgulayıcı bir pozisyona sokar.¹⁰⁷⁵ Gençlerin kentlerdeki eğitim imkânlarından yararlandıkları ölçüde eğitim düzeyindeki farklılaşmaya paralel ahirete inanma tutumunda değişik düzeylerde farklılaşmalar ortaya çıkar. Eğitimin seküler niteliği, irrasyonel-rasyonel karşıtlığında rasyonel temeller üzerinde inşa ettiği hayat tarzıyla dini sorgulamaları artırır ve bu düşünce ve sorgulamada tatmin edici cevaplara ulaşamama dinden soğuma ve dine ilgisiz kalma gibi durumlara, taklide dayalı geleneksel dindarlıkta sarsıntıya yol açar.¹⁰⁷⁶ Eğitim düzeyi yükseldikçe,

1069 ANAR, *Kuran'ın Anlamı İle Buluşmak Platformu (KAP)*, (2007).

1070 Fransız devriminin tebaayı yurttaşlara dönüştürdüğü, özgürlük, eşitlik ve kardeşliği her okulun girişine yazdırdığı ve manastırların pabucunu dama atmış olmakla birlikte eski Hıristiyan takvimine veya resmî takvimlere 14 Temmuz dışında hiçbir şeyi sokmadığını belirtir. Eric Hobsbawm, *Sıra Dışı İnsan Direniş, İsyan ve Caz*, çev. Işitan Gündüz, (İstanbul:Bulut Yay.,2001), 147.

1071 Nurettin Topçu, *Maarif Davası*,(İstanbul:Dergah Yay. 2016), 80.

1072 Çobanoğlu'na göre "Plânsız, programsız, tepeden emirle apar topar "8 yıllık kesintisiz eğitim"e geçildi ve bir nesil resmen harcandı. 4+4+4 yaşanan da bir öncekinden farklı olmayacak. Yarın beklentileri dağları aşmış nesiller yetişecek ve bu beklentilere karşılık ver(e)meyenlerin karşısına dikilecek. Yarın beklentileri karşılanmayanlar İslâm'ı da sorgulamaya, onu satırı satırına eleştirmeye başlayacak. Yavuz Çobanoğlu (Doç.Dr. Tunceli Üniversitesi) *Tem.âğus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

1073 Çapcıoğlu, "Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu (Kastamonu Örneği)", 90.

1074 Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, 78.

1075 Gülen,"Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi(Ankara Örneği)", 98.

1076 Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, 276; Güllü, "Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argıcık Örneği-", 163.

kaderin Allah tarafından belirlendiğine inanç azalır. İlköğretim mezunu kişilerin % 60.3'ü insanın kaderinin Allah tarafından belirlendiğini düşünürken, aynı düşüncedeki lise ve üniversite mezunlarının oranı %17.9'a düşer.¹⁰⁷⁷ Yine eğitim düzeyi yükseldikçe meleklerle inançta düşüş görülür. Meleklerin varlığından şüphe edenlerin oranı ilköğretim mezunlarında % 1.3 iken bu oran lise mezunlarında % 8.4'e yükselir.¹⁰⁷⁸ Eğitim durumuna göre inanç boyutunda anlamlı bir farklılaşma görülmeyen araştırmalar bulunmakla birlikte, anlamlı farklılaşmalar daha fazla yer alır. Evrenin Allah tarafından yaratıldığına inanıyorum fakat peygamber ve dinler gereksizdir diyenlerde ilk ve ortaokul mezunları yer almazken lise mezunları % 27.3, üniversite % 54.5 oranında yer alır. Dolayısıyla bu durum "seküler tahsilin deistik bir yapı ürettiğinin belirtisi" addedilir.¹⁰⁷⁹ Yüksek öğrenim potansiyel olarak sekülerleştirici bir güç taşır. Sezen'in 1990'ların başında gerçekleştirdiği bir araştırma, "din gereksizdir" diyen üniversite mezunlarının oranının oldukça yüksek (%53) olduğunu gösterir. Hiç okula gitmemiş olanlarda dine ilgisizlik bulunmazken yüksek okul ve üniversite mezunlarında lise ve ortaokul mezunlarından daha fazla bulunur. Dini gereksiz bulanların oranı öğrenim durumuna paralel bir değişme gösterir. Gereksiz bulan erkeklerin en yüksek oranı, üniversite mezunlarında görülür (53.33). Liselerde % 30, kadınlarda lise mezunlarında % 59.32 üniversite mezunlarında % 30.84'tür.¹⁰⁸⁰ Berger'e göre, yüksek eğitim almış kişiler arasında eğitimin sekülerleştirici ve aşındırıcı etkisinin daha fazla görülmesinin nedeni, onun dinî inançları göreceli hale getiren aşındırıcı etkisinde aranmalıdır.¹⁰⁸¹ Eğitim seviyesinin yükselmesine bağlı, dini hayatta önemli bulanlar azalır. Dinin hayatında önemli olduğunu belirtenler % 92.6'dır. "Dinin hayatınızdaki önemi nedir?" sorusuna; "okur yazar olmayanlar" % 63.6, "lise mezunu" olanlar % 41.1, "lisansüstü (master ve doktora yapanlar)" ise % 23,1 oranında "çok önemli" cevabını verir. "Bayram namazına devamlı giden" % 79.7, "hiç gitmeyen" %8.1'dir. "Üniversiteli hiç gitmeyen" %19.9, "lisansüstü" % 20'dir. "Hiç Kuran okumadan da iyi Müslüman olunabilir." diye düşünenler %57.1'dir. Okuryazar olmayanların % 16.9'u liselilerin % 23.2'si üniversitelilerin % 21,9'u yüksek lisanslıların % 53.8'i böyle düşünür.¹⁰⁸² *Dünya Değerler Araştırması'nda* (2007) kendini dindar olarak tanımlayanların bazı ülkelere göre dağılımı şöyledir: Türkiye % 81, Fransa, Almanya % 43, ABD % 72, İran % 87 ve Malezya % 89. Bu sonuçlara göre müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde dindarlık düzeyi yüksek seviyede, iki batı Avrupa ülkesinde kendini dindar hissedenlerin oranı düşüktür. Bir batı ülkesi olan ABD'de, batı Avrupa'ya göre dindarlık düzeyi oldukça yüksektir. Türk deneklerden zorunlu eğitimi tamamlayanların yüzde 92'si kendini dindar kabul ederken bu oran, üniversite mezunlarında yüzde 59'a düşer. Eğitim düzeyinin yükselmesiyle dindarlık düzeyinin düşmesi ilişkisinde Türkiye'ye benzer bir sonucun yalnız Fransa'da olduğu görülür. Malezya'da üniversite mezunları ilköğretim mezunlarına

1077 Güllü, "Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argıncık Örneği-", 158; Niyazi Akyüz, "Boğaziçi Semtinde Dini Hayat ve Kentleşme Üzerine Bir Araştırma", A.Ü. Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Ankara:1994): 69-72.

1078 Güllü, "Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argıncık Örneği", 163.

1079 Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, 95.

1080 Sezen, *Türk Halkının Laiklik Anlayışı*, 100.

1081 Peter L. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", çev. İhsan Çapcıoğlu, *Dini Araştırmalar*, C. 5, S. 13, (Mayıs-Ağustos 2002), 190.

1082 ANAR, *Kur'an'ın Anlamıyla Buluşmak Platformu (KAP)*: 23,67-8,166,168.

göre daha dindard olduklarını ifade eder. Yine "yönetim görevlerinde dini bütün insanların bulunması" sorusuna olumlu cevap verenlerin Türkiye ortalaması % 48 iken, bu oran üniversite mezunlarında % 27'ye düşer.¹⁰⁸³

Eğitimin artmasıyla dindarlık formlarında halk inançlarından daha kitabî bir dinî anlayışa kayma olabilmekle beraber, dindarlıkta bir gerileme gerçekleşir. Kentsel hayatta yaygın olarak sunulan eğitim olanakları, okuryazarlık oranının artması, bireylerin dünya görüşlerini oluşturmasında dine alternatif düşünce sistemleriyle tanışmasını sağlar ve böylece dinî düşünce ve dinî pratiklere verilen önemde göreceli bir zayıflama meydana gelir. Eğitim düzeyi arttıkça "dinin gereklerinin yalnızca bir kısmını yerine getirenler" ve "dinin gereklerini yerine getirmedigini" ifade edenlerin oranı artar. Bu eğilim özellikle "dinin gereklerini çoğunlukla yerine getirdigini" belirtenlerle aralarında karşılaştırma yapıldığında açık bir şekilde görülür. Örneğin okuryazar olmayan ve okuryazarlarda dinî gereklerini yerine getirmeyenler bulunmamakta, ilkokul mezunlarında %4.3, ortaokul %3.7, lise ve dengi okul %17.9, üniversite mezunu %18.8, lisansüstü eğitim % 50 oranındadır.¹⁰⁸⁴ Yine diğer bir araştırmada günlük hayatında dinî kıstaslara uyan okuma yazması olmayanlarda % 76.5, okur yazar %45.7, ilkokul mezunu %50.4, orta öğretim %39.5, yüksek öğretim %43.4 oranında sonuçlanır.¹⁰⁸⁵ Öğrenim durumu yükseldikçe kesin inanç tutumunda azalma, kararsızlık ve inanmama durumu artar.¹⁰⁸⁶ İbadet, tecrübe, etki boyutunda ilk sırayı hiç okula gitmeyenler, son sırayı yüksek okul mezunları alır.¹⁰⁸⁷ Eğitim düzeyi azaldıkça dinin insan ve toplum hayatındaki önemine katılım artar. "Dini değerlere inanmadan da ahlâklı bir hayat yaşanabilir" önermesi % 66.2 oranında kabul edilmez ancak eğitim düzeyi arttıkça önermeye katılım artar. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2001-2002 eğitim yılında okuyan öğrencilerle sınırlı araştırmada eğitim düzeyinin artışıyla ön plana çıkan bireysellikten söz edilir. İleri sınıflara doğru gidildikçe dinî pratikleri yerine getirme oranında azalma görülür.¹⁰⁸⁸ Cuma namazında da üniversite mezunları % 41.7 lisansüstü % 50 oranında hiçbir zaman kılmadığını ifade ederken diğer eğitim düzeylerinde hiç kılmayan bulunmaz. Hiçbir zaman namaz kılmadığını ifade edenler ilkokul mezunlarında bulunmazken, orta ve lisede % 2.9 düzeyinde, üniversite mezunlarında % 68.6 ve lisans üstülerde % 22.9 oranındadır. Ancak devamlı namaz kılanlarda en yüksek oran % 39.8'le üniversite mezunlarına en düşük ise lisans üstü grupta yer alanlara aittir. Dolayısıyla eğitim etkili olmakla birlikte tek başına belirleyici bir faktör de değildir. Aslında eğitim düzeyiyle dindarlık arasındaki ilişki oldukça karmaşık bir örüntü sergiler. Bu hususta belirleyici olan eğitimin nitelik ve içeriğidir.¹⁰⁸⁹

Din eğitimine ilişkin tutumlar, eyleme aynı düzeyde yansımaz. Din eğitiminin gençlerin ilgi ve ihtiyaçlarına hitap etmemesi bunun 'olası neden'i olarak düşünülür. İnanç ve ibadatlere ilgisizliğin

1083 *Dünya Değerler Araştırması 2007*, 103.WV5_Results Study # Turkey 2007_v20180912

1084 Ahmet Yalçın Gülen, "Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi (Ankara Örneği)": G.Ü.S.B.E., (Ankara:2007): 123-4.

1085 Polat, "Sosyal Değişim ve Din İlişkisi-Erzurum Örneği", 94.

1086 Çelik, *Şehirleşme ve Din*, 201.

1087 Ali U. Mehmedoğlu, "Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı bir Araştırma-İstanbul Örneği", M.Ü., (Doktora Tezi,)(İstanbul:1999): 126-7.

1088 Abdülvahap Taştan-Ali Kuşat-Celaleddin Çelik, "Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri", (169-182), *E.Ü.S.B.E. Dergisi*, c.11, (2011): 179-81.

1089 Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*: 96, 168-9.

nedeni önce eğitim(49.46) sırayla anne-baba (%17.47), din görevlilerinin tutum ve davranışları(%16.67)ve basın-yayın(13.44) gösterilir. Dinî ihtiyaçların karşılanmasında ilk devlet sorumlu tutulur(%40.32). Bunu sırayla anne-baba (31.99) din adamları (%13.71) okulda öğretmen (4.03) izler.¹⁰⁹⁰ Devlet, laiklik anlayışı gereği dine ve dindarlara karşı soğuk ve hasmane tutumlar takınmasına rağmen bu toplumda insanlar genel manada devletin de dindar bir devlet olmasını, dine sırt çevirmemesini ister.¹⁰⁹¹

Türkiye’de din-toplum-siyaset ilişkileri konusunda sıklıkla gündeme gelen tartışmalardan biri zorunlu din derslerinin eğitim sistemi içindeki yeridir. “Zorunlu din dersleri ilk ve orta öğretimde kaldırılmalıdır” ifadesi Köktaş’ın (1995) İzmir araştırmasında % 38.4, Çarkoğlu’nun (2000) araştırmasında %15.4, Gülen’in Ankara çalışmasında %22.6, Öztoprak’ın Antalya çalışmasında %35.7 oranında onaylanır.¹⁰⁹² Din eğitiminin ilköğretim ve ortaöğretim programlarında zorunlu yer almasına eğitim düzeyi arttıkça karşı çıkılır. Bu ilkokul mezunlarında %20, üniversite mezunlarında %51.3’tür.¹⁰⁹³ KONDA araştırma şirketinin yaptığı araştırmanın sonuçlarına göre, ankete katılanların % 50,1’i bu dersin zorunlu olmasını, % 46,3’ü seçmeli olmasını ve %3.6’sı da tamamen kaldırılmasını ister.¹⁰⁹⁴ 2013 tarihli Samsun merkez ve ilçelerinde yaşayan 18 yaş üstü bireylerden oluşan örneklem grubunun % 50.2’si “zorunlu olmalı” derken, % 43.5’i “seçmeli olmalı” ve % 6.3’ü de “müfredatta hiç yer almamalı” seçeneğini işaretler. Eğitim yasasında seçmeli din derslerine yer verilmesinin % 58.1 oranında din eğitimi açısından olumlu katkılar sağlayacağını düşünürken, %25.1’i herhangi bir katkısının olacağını düşünmez ve % 16.8’i bu konuda bir fikri olmadığını ifade eder. Yeni anayasada zorunlu din dersine yer verilmesine % 52.7’si katılır, % 40’ı katılmaz.¹⁰⁹⁵ Cumhuriyet tarihinde siyasal hayattaki değişim ve dönüşüm etkisini bilhassa din eğitimi politikalarında gösterir. Laiklik anlayışı ve uygulamaları, din eğitimine müdahaleye meşrûiyet kazandırır, siyasal alanda değişim, din eğitiminin daralmasına veya genişlemesine yol açtığı gibi toplumda kırılma noktalarına da temel oluşturur.

Örgün eğitimde verilen din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerinin dinî hayatın şekillenmesinde etkisi düşüktür. Şahin’in ergenlerde dindarlık ve benlik ilişkisini araştırdığı çalışmada, din eğitimi ve öğretimini öncelikle aileden (%75.5) akabinde sırasıyla Kur’an kursundan (%8.9), dini cemaatten (% 2.0), imam hatip lisesinden (% 1.6), cami hocasından (% 1.6), ilk ve ortaöğretimde verilen din kültürü ve ahlâk bilgisi dersinden (% 1.6) alır.¹⁰⁹⁶ Ergenlik döneminde psikolojik sağlık ve dindarlık ilişkisinin ele alındığı çalışmada¹⁰⁹⁷ deneklere kendileri üzerinde dinî hayatlarının şekillenmesinde en etkili din eğitimi türü sorulduğunda deneklerin oldukça büyük bir çoğunluğu (% 83,5) ailelerinin etkili

1090 Hamdi Uygun, “Halkta Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri”, O.M.Ü.S.B.E., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Samsun:1992): 52-3.

1091 Rıdvan Kaya, Temmuz 2014’ tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

1092 Gülen, “Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi(Ankara Örneği)”, 138.

1093 Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı*, 187.

1094 *Anayasa’ya Dair Tanım ve Beklentiler Araştırması*, KONDA Araştırma ve Danışmanlık, (Eylül 2012), 15.

1095 Turan, “Değişen Toplumda Din Eğitimi Algısı: Samsun Örneği”: 68.74.82.

1096 Adem Şahin, *Ergenlerde Dindarlık ve Benlik: Dindarlığın Ergen Benliğine Etkisi Üzerine Bir Araştırma*, (Konya:Adal Ofset, 2007), 100.

1097 Orhan Gürsu, “Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık Ve Dindarlık İlişkisi”, S.Ü. Din Psikolojisi, (Konya: 2011), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 161.

olduğunu belirtir. Geri kalanlar önem sırasına göre Kur'an kursu (% 8,3), dinî cemaat (% 4,4), imam hatip lisesi (% 1,7), cami hocası (% 1,1), ilk ve ortaöğretimde verilen din kültürü ve ahlâk bilgisi dersi (% 1,0) olarak cevaplanır. Gerek ortaöğretim kurumlarında gerekse de İmam Hatip Liselerinde yeterli din eğitimi ve öğretiminin verilmediği, liselerde okutulan din kültürü ve ahlâk bilgisi dersinin 12-18 yaş grubu gençlerde dinle ilgili ihtiyaçlarına tam cevap vermediği ifade edilir. Öğrencilerin % 64'ü din dersini gerekli görür, zorunlu olmasa da % 57'si din dersine katılmak ister. Üçte birine (% 27. 5) yakın oranı bu konuda kararsız, % 15.3 oranında öğrenci bu tür derslere katılmak istemez. Üçte birinden fazla öğrencinin (%34. 4'nün) istifade etmemeleri altı çizilmesi gereken husustur.¹⁰⁹⁸ Ovaköy'de din eğitimi alma % 96.2 oranında zorunlu görülse de verilen dinî bilgiler % 76.2 yeterli bulunmaz.¹⁰⁹⁹ Gençlerin % 26.7'si toplumun genelinin mensup olduğu inanç ve medeniyet değerlerine eğitim müfredatında yanlış yer verildiğini ya da hiç yer verilmediğini¹¹⁰⁰ % 40'ı DKAB dersiyle okul dışı öğrenmeler arasında çatışma yaşandığını, ifade eder.¹¹⁰¹ Ders kitabı kaynaklı sorunlar bulunduğu, öğretmenlerin ve öğrencilerin dinle ilgili sorularına ders kitaplarından yeterli cevap alamadıkları tespit edilir.¹¹⁰² Din eğitiminin hangi eğitim kademesinde başlamasıyla ilgili soruya katılımcıların % 38.8'i "okul öncesi" seçeneğini işaretlerken, % 22.5'i "ilkokul", % 24.8'i "ortaokul" ve % 9.1'i de "lise" seçeneğini işaretler. % 4.9'u herhangi bir eğitim kademesinde din eğitimi verilmesini tasvip etmez.¹¹⁰³

Ailenin çocuk üzerindeki etkisi okuldan daha fazladır. Bu toplumdaki aile yapısının karakteridir.¹¹⁰⁴ Eğitimin beraberinde getirdiği zihniyet değişimi, geleneksel dindarlıktan kopuşa neden olur.¹¹⁰⁵ Eğitim düzeyi arttıkça dinî hayatın çeşitli düzeylerinde belirli bir azalma ortaya çıkar.¹¹⁰⁶ Köktaş, batı toplumlarında eğitim-öğretim ve kültür faktörünün dindarlık lehine işlev görürken toplumumuzda tersi durum görüldüğünün altını çizer. Din, gericilik-ilericilik karşılığında ele alınır. Basın yayın organlarında dindar insan olumsuz tiplerle çizilir ve bu anlayış eğitim sistemi içinde gençlere bir değer olarak empoze edilmeye çalışılır. Buna bağlı, eğitim düzeyi yükseldikçe din hakkında olumsuz tutumlar artış gösterir. Batı toplumlarında dindarlık veya bir kiliseye mensûbiyet çoğu zaman toplumsal prestij göstergesi kabul edilirken ülkemizde elit sınıf bakımından dindar olmak olumsuz bir özellik olarak algılanır.¹¹⁰⁷ Örneğin öğretim elemanlarının % 27.5'i dindarlığı (dinin kurallarını yerine getirme) hiç önemsemez, % 27.1'i biraz önemser. Dindarlık öğretim üye ve elemanları arasında az önemsenen bir değerdir.¹¹⁰⁸

1098 Hüseyin Öztürk, "Ergenlerde Din Duygusu Ve Allah İnancının Boyutları", *Din Öğretimi Dergisi*, S: 32 Ocak-Şubat:1992): 44-55

1099 Mehmet S.Aydın, "Balıkesir Merkez Ovaköy'de Sosyal ve Dini Hayat", *S.Ü.Din Sosyolojisi*, (Konya:2008):84,89.

1100 Bekir S.Gür vd., *Türkiye'nin Gençlik Profili*, Seta, (2012), 86.

1101 Ahmet Arın, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Yaşam Boyu Sürdürülebilirlik Açısından Değerlendirilmesi", *Millî Eğitim S.217*, (Kış,2018), 35.

1102 Halit Ev; "İlköğretim İkinci Kademesinde Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatı İle İlgili Bazı Tesbit ve Teklifler", 100.

1103 İbrahim Turan, "Değişen Toplumda Din Eğitimi Algısı: Samsun Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, c.13, S.2, (2013), 81.

1104 Erdoğan Fırat, "Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu", A..Ü. İlahiyat Fak., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Ankara:1977), 55.

1105 Karasahin, *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat*, 213.

1106 Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, 215; Karasahin, *Gerede'de Dini Hayat*, 180.

1107 Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, 215.

1108 Gürçan Ş.Avcıoğlu, "Küresel Bilgi Teknolojilerinin Değerler Üzerindeki Etkisi", www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr, 15.

Eğitim ve bilimin, insanı inançsızlığa götüreceği önermesi, pozitivist ideolojinin bir öngörüsüdür. Burada belirleyici eğitimin niteliğidir.¹¹⁰⁹ Ülkemizde eğitim alanının her aşaması, sınavlara endekslidir. İnsanlar adeta yarış atı gibi koşullandırılır. Bugün ahlâksızlık, ölüm, cinayetler, uyuşturucu bağımlılığıyla neticelenen durum, eğitimin yapısından kaynaklanır. Sistem bilinçli kurgulamasa da sistemin kendisi ve üzerine yaslandığı değerlerin doğal bir ürünüdür.¹¹¹⁰ Taşdelen'e göre pozitivist bakış açısının kendi kendini tükettiği nokta şurasıdır: İnsan aklının ulaştığı son noktada, "numenonlar" alanı bulunur. Kant'ın belirttiğine göre, bunun karşısında var diyemezsin, ama yok da diyemezsin. Bu noktada yok demek de en azından var demek kadar metafizik bir önerme olacaktır. Bu durumda ne yapılacağı konusunda Wittgenstein'in "Üzerinde konuşamayacağın şey konusunda susmak gerekir." aforizması bir fikir verebilir. Çünkü modern aklın geldiği en son nokta burasıdır. Camus "Bana her şeyi söylemesi gereken bilim, öyle bir hale geliyor ki, maddenin atomlardan, atomların ise görünmez elektronlardan meydana geldiğini söylüyor. Sonunda o da bir şiir olup çıkıyor." diyerek modern aklın suskunluğunun, giderek felsefi bir yönelim kazandığına işaret ediyor. "Bu noktada, din konusunda karşıt, yalanlayıcı ve yadsıyıcı bir söylem geliştirmek, kendi önermeleriyle çelişen bir paradoksa dönüşür. Pozitivist ideoloji, bu paradoksun adıdır." Nereden bakılırsa bakılsın modern dönem, dinin yerine göz koyan ideolojilerin çağıdır.¹¹¹¹

Canatan, eğitim kurumu dinden bağımsızlık temellerine, yani sekülerlik ideolojisine göre düzenlenmişse böyle bir eğitimden geçenlerin ve yükselenlerin dinî düşünce ve pratiklerini geliştirmelerinin düşünülmemeyeceğinin altını çizer. Fakat yapılan araştırmaların eğitim olayının ideolojik boyutlarını geri plana atıp "Eğitim görmüş ve dolayısıyla akli ve zihni gelişmiş insanlar dinden uzaklaşıyorlar. Demek ki din zavallı ve eğitim kimselerin bir meselesidir!" şeklinde bir söylem içinde sunulmaları aldatıcı bulur. Ona göre bu sapla samanı birbirinden ayıramayan zavallıların ya da böyle değilse ideolojik yönlendirme yapmak isteyenlerin bir oyunudur. Bir kişi eğitim aldığı için dindarlaşabilir, bir kişi eğitim aldığı için dinden uzaklaşabilir. Ama sistematik olarak eğitim alanlar dinden uzaklaşıyorsa bu bizzat eğitimden değil, eğitimin karakterinden (ideolojik öncüllerinden ve felsefesinden) kaynaklanır.¹¹¹² Müftüoğlu'na göre içinde yaşadığımız toplum hatta dünya "Ruhsuz, kalpsiz, merhametsiz, bilgeliklerden yoksun, teknik, ekonomik paradigmalara sınırlı, ırkçı ve pornografik bir uygarlığın dönüştürdüğü" bir toplumdur. Dönüştürülen bu toplumda zihinler, ideolojik uyuşturucular aracılığıyla, sömürgeci eğitim yaklaşımını kabule hazır hale getirilmektedir. Bu hal, bu seküler eğitim sistemi içerisinde bir kimsenin kendi adına düşünme cesareti göstermesini engellemektedir. Seküler ideolojiler, politik çıkar araçları olduğundan modern-seküler bilgi, savaşları, tahakkümü derinleştirmek, yoğunlaştırmak için sürdürülmektedir. Eğitim sisteminde din dersi bulursa da İslâm toplumlarında eğitim, din algısını özgürleştirmek, İslâmî bağlam kazandırmak üzere yapıyor değildir. Dinî eğitim, genel eğitimin modernleştirilmiş bir parçasıdır.¹¹¹³ Eski Diyanet İşleri Başkanı

1109 Rıdvan Kaya *Temmuz 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

1110 Bahadır Tok, "Ahlak Çökerse Altında Kim Kalır?" *Haksöz Dergisi* - S: 196,(Temmuz 2007).

1111 Vefa Taşdelen, Temmuz 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

1112 Kadir Canatan, Temmuz 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

1113 Atasoy Müftüoğlu, Temmuz 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

Görmez'e göre, "Bir ülke istediği kadar din özgürlüğü versin, sağlıklı bir din eğitimi verilmediği zaman o insanların bu özgürlükleri kullanması mümkün değildir."¹¹¹⁴

Türkiye'de gerçekleşen toplum inşası Taşgetiren'in tabiriyle "Sera ortamında toplum inşasına" tekabül etmektedir. Türkiye'de böyle bir "Sera" ortamında, "hormonlu" bir insan-toplum inşası hedeflenir hatta bunda belli ölçüde muvaffak da olunur. Bu yüzden Cumhuriyet döneminde kurulu düzen yanlılarının en çok üzerinde titrediği alan, eğitim alanı olur. "Devletin, çocuğu anne-babasına güvenmediği bir zihniyet" söz konusudur. Çok partili hayata geçildiğinden beri toplum iradesi etkinleştikçe, eğitim alanında da restorasyonlar gerçekleşir. Tahribat, toplumun her kesimini bir ölçüde etkileyecek kadar büyüktür. Ama bir zihniyet arınmasının devreye sokulmaya çalışıldığı, bunun arayışı içinde bulunduğu da göz ardı edilemez.¹¹¹⁵ Aileden sonra en önemli terbiye çevresi okul, hiçbir zaman ailenin eğitim ve öğretim alanında bırakmış olduğu boşluğu dolduramaz. Fakat bu eğitim ve öğretimi tamamlar, düzenler, aklileştirir. Güçlü bir sosyalizasyon kurumu okul, aile ortamının yanlışlarını düzeltir. Çok sayıda sorunun çözümü olarak belirtilse, önemli işlevleriyle altı çizilse de yapılan ampirik araştırmalar ve gözlemler eğitimin tek başına beklenen etkileri veremediğini de gösterir.¹¹¹⁶ Godwin bu hususta şu uyarıyı yapar: Despotizmin en muzaffer olduğu dönemde benimsenmiş bile olsa, bir millî eğitim tasarısının hakikatin sesini sonsuza dek bastırabileceği düşünülmemelidir. Ancak, bu tasarı, bu amaca yönelik hayal gücünün dile getirebileceği en korkunç ve en ayrıntılı plandır. Modern eğitim süreci, diğer eğitim süreçleri gibi inşacıdır. İnşadaki sorun, modern eğitimin yaslandığı paradigmanın dinle sorunlu olmasıdır. Dini hem Hristiyanî anlamda tanımlar hem de onu ya sekülerleştirerek hayata bağlar ya da tecride zorlar. Bizde de eğitim süreçlerinde içkin olan makbul vatandaş yetiştirmektir. Din bu süreçte işlevsel rolleriyle hatırlanır.¹¹¹⁷

1114 Mehmet Görmez: "Doğru Bir Eğitim Verilmezse Özgürlükler Kullanılamaz", (28Ağustos2014)

<http://www.risalehaber.com/dogru-bir-din-egitim-verilmezse-ozgurlukler-kullanilamaz-217723html>.

1115 Ahmet Taşgetiren, Tem-Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

1116 Tatar, "Malatya'da Siyasi Katılım: Karşılaştırmalı Bir Analiz): 331-350.

1117 Necdet Subaşı, Tem.Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

F. SİYASET ve SEKÜLERLEŞME

Modern siyaset, tarihin kaçınılmaz olarak seküler karakter arz ettiği anlayışıyla kurulur. Tanrılar, siyasetten çektirilmiş, politik gücün tek kaynağının insan olduğu anlaşılmıştır. Yönetilen yöneten olmalıdır.¹ "Modernliğe dair yüksek beklentiler" gereği, toplumların geçirdikleri demografik, ekonomik ve toplumsal değişim karmaşıklaştıkça dinî ve kamusal alanlar, birbirinden ayrışacaktır.² Başta Marx, J.S .Mill ve Henry Maine olmak üzere birçok düşünür, tarihi, yeninin eskiyi, modernin gelenekseli, sekülerin dinî olanı aşmasını sağlayacak sürekli bir dönüşüm süreciyle kavrar. Bu görüş, modern sosyal bilimcilerin kavrayışlarına öylesine yerleşir ki modern toplumlarda din, bilhassa siyaset bilimciler tarafından uzun süre göz ardı edilir. Dine bağlı kişilerin modern siyaset sahasında yeniden görünmeleri, onları şaşkınlığa düşürür. Bunun geçici bir olgudan, modern hayatın tehlikelerinden kaçılan bir sığınaktan ibaret olduğu söylenir. İnsanların hızlı sosyo-politik değişimlerden kaçmak için dine sığındıkları şeklindeki yaygın iddialarda, dinin çağdaş siyasette yeri olmadığı düşüncesi, etkisini devam ettirir. Bu söylem, dini referans alan siyasî aktörlerin ve hareketlerin tarihsel zorunluluğa aykırı oldukları ve baskın bir duruma gelmemeleri gerektiğini ima eder. Modernleşme/sekülerleşme gereği dinle siyaset arasındaki ayrışma, özellikle Hobbes ve Locke izlenerek, hem devlet hayatı hem de dinî hayat için iyi bir şey görülür. Dinin, siyasetçilerin ellerinden kurtulunca, kendi hayatıyetine kavuşabileceği düşünülür. Siyasî mücadelelere katılan ve bu mücadeleleri gözlemleyen çok sayıda kişi, sekülerleşme tezini, siyasetle din arasında yapılan ve her birinin diğerinin uygunsuz etkilerinden kurtulmasını sağlayan tarihsel bir "pazarlık" olarak kavrar. Tarihin özünde sekülerleştirici bir sürecin açılımı olduğu konusuna katılır.

Batı siyaset düşüncesinin, etik, normatif meseleleri tarihin çöplüğüne ya da özel alana atan bir teleolojiden beslenen sekülerist beklentileri, siyaset araştırmacılarını modern siyasette dinin önemini ihmal etmeye ve küçültmeye iten aslında, bizzat modernizmin kendisidir. Talal Asad'ın vurguladığı gibi din, kamusal bilgi, ahlâkî kimlik ve siyasî süreç arasındaki bağları çarpıtan "modernliğin tarihsel anlatıları"dır ve bu modern ulus-devlet projesinin merkezini oluşturur. Örneğin, tarihin zirvesine, dinin devletten ve bilimden yapısal olarak ayrılmasıyla batıl inançlardan kurtularak ulaşılabileceği şeklindeki yaygın modern inanç, "basit bir hikaye"dir. Asad'a göre bu hikaye, kendini bölünmelere ve istikrarsızlığa karşı korumak için dine sınırlar koyan ve sivil toplumun yapısını ve yurttaş kimliğini bu inanca göre biçimlendiren modern devletin "stratejik ve idari disiplinleri" için zorunludur. Bu disiplin altına alma çabasının kapsamı, yoğunluğu ve sürekliliği, modern öncesi zamanlardaki reformcuların hayal edebileceği her şeyin ötesindedir.³ Harding ve Asad'a göre, günümüzün dinî siyaset olgularını geçmişe havale etmek, modernist söyleme özgü ve modern devlet tarafından gerçekleştirilen bir iktidar işlemidir. Bu işlem sayesinde modernist teleolojiler, rakiplerini modern dünyadaki meşrû siyaset tarihinin dışına atarak kendilerini güvence altına alırlar. Modernistler, dinî siyasetin

1 Taylor, *After God*, 130.

2 Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*: 9-13.

3 Talal Asad, "Religion and Politics," (3-16), *Social Research*, Vol.59, No.1, (Spring 1992): 3, 11.

günümüzdeki kamu hayatından dışlanmış ya da marjinalleştirilmiş olmasını meşrûlaştırmak için onu her yerde miadını doldurmuş bir şey olarak gösterirler. Geçmiş, modern söylemin kendi ürettiği şeyi gizlemek üzere icat edilir. Modern söylemin etkili bir biçimde ürettiği bu şey, direnişçi ötekileri kontrol etme ve onlara boyun eğdirme çabasıdır.⁴

1. Din Devlet Ayrımı

Toplum, siyaset ve devlet gibi hayat alanlarının hangi çerçevede -yani dinî ya da dünyevîlik çerçevesinde- düzenlendiği dinle devlet arasındaki ilişkide farklı durumları ortaya çıkarır. Batı'da din ve politikanın ayrı olmasına dayanan bir seküler geleneğin varlığı, genelde kabul edilir. Beckford'un da işaret ettiği üzere, din siyaset ayrımının kaynağı, Hristiyanlığın Roma toplumunun koşullarına uyarlanmasına dayanır.⁵ Din-devlet ilişkilerinin politik düzeni, ülkeden ülkeye -Batı ülkeleri dâhil- çeşitlilik ve farklılık arz etse de temelde referans alınan ilkeler bağlamında vahyî ve vahyî olmayan şekilde bir ayrımın varlığı görülebilir. Ayrıca teoriyle pratik arasındaki ilişkiler de önemlidir. Çünkü teoriyle pratik çoğunlukla kesişmez.⁶

Devlet, İslâm'daki sosyal yapılanmanın en üst şeklidir. Ümmetin menfaatlerini savunacak ve idame ettirecek odur.⁷ İslâm hukuku belli bir devlet şekli öngörmemesine rağmen koyduğu ilkeler ve hâkimiyet anlayışı, mevcut devlet şekilleriyle karşılaştırma yapabilmeyi mümkün kılar. Devlet işleri şûra meclisi tarafından yürütülür (Kur'an, 3:159;42, 38). Tanzimat'a kadar Osmanlıda Divan-ı Hümayun, bir şûrâ meclisi işlevi görür. Monarşik devlette tek şahısta, cumhuriyet idarelerinde bir heyette kendini gösteren hâkimiyet, İslâm'da sadece Allah'a aittir. Halife veya Sultan, Allah'ın hâkimiyetinin temsilcisi değil, belki İslâm milletinin vekili durumundadır. Hâkimiyetin kaynağının ilâhî iradeye dayalı olması, halife veya sultanın şer'î hukuka aykırı hareket etmesini önler. Halife veya sultanlar, hâkimiyeti Allah'tan doğrudan değil, halk vasıtasıyla almış olduklarından, İslâmî devlet, Batı'daki anlamıyla teokratik devlet kategorisinde yer almaz. M. İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* adlı kitabında *Teo* (Tanrı) *krasi* (yönetim); Tanrı adına din adamları sınıfının yönetimi değil; doğrudan doğruya "Tanrısal değerlerin" (hak, adalet, doğruluk, iyilik, güzellik, müsâvât, hürriyet, dayanışma)vs. hâkimiyetindeki bir yönetim olduğunu vurgular. Bu tür yönetimde halife, padişah, din adamları, sermaye, ordu veya halkın değil, "Değerler"ın egemenliği vardır. İslâm ve Hristiyanlık arasındaki din devlet arasındaki anlayış farkına dikkat çeken Çaha, İslâm'da aklın insanla Tanrı arasında bağ oluşunun insanın yüce değerini yitirmesine engel olması, ruhbanlar sınıfının bulunmayışı ve hukukun bir dinî zümre elinde olmamasının yol açtığı farklılık, devleti şeriatı koruyan ve devam ettiren bir güç kılarak din devlet ayrımına imkân tanımadığını ifade eder. Batıda siyasal modernleşme, din devlet ayrımına dayalı bir sekülerizm sürecinde gelişir. İslâm dünyasında devletin

4 Davison, *Türkiyede Sekülerizm ve Modernlik*: 49-50.

5 Beckford, *Social Theory & Religion*, 33.

6 Fransa'da, bir din devleti yoktur ve laiklik oldukça sıkı bir biçimde uygulanır. Buna rağmen, Başbakanın kardinalleri Vatikan'a önerme yetkisi vardır. Almanya'da kiliseye pek çok imtiyaz tanınır. Kilise, Norveç'te, Danimarka'da, İsviçre'de, hele Polonya, Yunanistan ve İrlanda'da oldukça etkili ve güçlüdür. Kilise teşkilatının, başta Amerika olmak üzere pek çok Batı ülkesinde anaokullarından başlayıp üniversitelere kadar uzanan öğretim ve eğitim kurumları, hastaneleri mevcuttur, öğrenci yurtları, Kızılhaç gibi yardım kuruluşlarında kilisenin büyük ağırlığı bulunur. Kiliselerin cemaatlerinde önemli azalmalar olsa da bu, kilise kurumunun sosyal hayatta, siyasette, uluslararası ilişkilerde güçlü olmadığı anlamına gelmez.

7 Kelim Siddîki, *Evrensel İslam Çağrısı*, çev. Selçuk Yılmaz, (Ankara: Birleşim Yay., 1986), 77.

dini kendi müdahalesi altına aldığı etatokratik bir süreç içerisinde geliştiğine işaretle, bu sürecin Türkiye’de olduğu gibi çok daha sancılı olduğunu belirtir.⁸ İslâm’ın ve diğer vahyî dinlerin insana dair bütünsel yaklaşımıyla insan hayatının farklı alanlara ayrılması varsayımları, çatışır mahiyettedir. Modern düşüncenin işlevsel yaklaşımlarının sosyal teoriye uygulanmasının tabii bir neticesi parçalanmış bireysel hayat algılaması, vahyî dinlerin din ve birey algılamasıyla çatışır. Bireyi ve toplumu, modern toplumun kendine özgü bakış açısıyla tanımlama ve bu tanımla dinle uyuşturma çabası, dinin modern toplumda modern hayat tarzıyla uyum içinde yaşayabileceği varsayımının tabii bir neticesidir ki modern söylemin otoritesini teyidin ötesine geçmez.

Bir toplumun tarihsel, toplumsal ve kültürel yapısı gözardı edilerek değiştirilme ve dönüştürülme çabalarının neticeleri, daha ziyade siyaset alanındaki görünürliğünde gözlenir. Osmanlının son döneminde elitler arasında başlayan kutuplaşma, devlet-halk arasında gittikçe artan kutuplaşma paralelinde seyrederken çatışma, siyasî gücü ele geçirme umudu veya kaybetme korkusu ikileminde yasaklamalar ve kapatmalarla sürdürülür. 1923 Cumhuriyet devrimiyle İslâm’ın yeniden tanımlanması,⁹ toplumun geri kalmasını Batı’da olduğu gibi dine bağlama, dinin kamusal alandan çıkarılması sürecini, sekülerleşme uygulamalarını hızla yürürlüğe koydurur. Dinin nerede başlayıp nerede sona erdiği, büyük problem oluşturur. Atay, dinin nerede başlayıp nerede bittiğini ve din şeriat farkını şöyle ifade eder: “Dinle şeriatı bugün bile birbirine karıştıran üniversite diplomalı kimseler var. Tanrı’ya inanırsınız. O’na karşı güvenlerinizi yerine getirirsiniz. Din burada biter, ötesi şeriatır. Şeriatçılık demek, Müslüman toplumlarını yedinci yüzyıl Hicaz aşiretleri şartlarına doğru geri sürüklemek demektir.”¹⁰

Sekülerleşme sürecine siyasal boyuttan başlanır. Zira otoritenin en temel görünümü, siyasal alanda belirleyicidir. İslâm’ın siyasal simgesi olarak algılanan saltanat ve hilafet, 1922 ve 1924’te peşisıra kaldırılır. Toplumun ve devletin İslâm’la kimlik bağlantısı, “Devletin resmî dini İslâm’dır.” tescilinin kaldırılmasıyla resmîyette kesilir. Batılı modellere göre devlet teşkilatlanması yönetim biçimini halkın kendi kendini yönetmesi olarak tanımlanan Cumhuriyet tercihinin rağmen halkın dışında devletle özdeşleşen tek partiyle toplumun yönetilmesine gidilir. Halkın isteklerinin yerine getirilip getirilmeyeceği kararı parti verir. Toplumun yeni kimliğini sosyalleştirme sürecinde bir zihniyet değişimiyle elde edebilmesi, eğitim kurumlarının bu kimliğin inşasına uygun dizaynını da gerektirdiğinden Tevhidi Tedrisat kanunuyla medreseler ilga edilerek bu inşanın temelleri atılır. Batı’da sekülerleşmenin kilisenin finansal kaynaklarına el konulmasıyla sürdürülmesi, İslâm’ın finansal kaynakları görülen vakıfların süreç içinde iktidarın denetimine sokulmasıyla gerçekleştirilir. Ekonomik tabanın kaybedilmesi, toplumsal alanda kurumlaşmanın da önüne geçilmesi anlamına gelir. 1924’de Umûr-ı Diniye Riyaseti adıyla kurulan günümüzdeki Diyanet İşleri Başkanlığı’yla din, kurum ve personeliyle devletin kontrol ve denetimine sokulur. 1925’te tekke ve zaviyelerin, türbelerin kapatılmasıyla halk İslâm’ının temelini teşkil eden tasavvuf kurumunun resmîyette ortadan

8 Ömer Çaha, *Modern Dünyada Din ve Devlet*, (Ankara:Timaş Yay., 2008): 28-31.

9 Richard Tapper, “Giriş”, *Çağdaş Türkiye’de İslam, Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, Haz. Richard Tapper, (İstanbul: Sarmal Yay., 1991), 8.

10 Falih Rıfık Atay, *Atatürkçülük Nedir?* (İstanbul: Ak Yay., 1969), 2.

kaldırılması, İslâm'ın kamusal alan dışında bırakılması sürecini tamamlar.¹¹ Siyasetten uzaklaştırılan ve iktidar temeli ortadan kaldırılan İslâm, devlete bağlı kılınır. Tarikatlarla yerel ve gayri resmî İslâmî uygulamaları da içeren sosyal ve siyasal boyutuyla İslâm, yasa dışı ilan edilip yeraltına itilir.¹² Devlet, makbul vatandaşı inşa için başta anayasa ve medenî hukuk olmak üzere hukuku bir sosyal mühendislik enstrümanı olarak kullanır. Makbul vatandaş ya etnik Türk olmalı ya da Türkleşmiş olmalıdır ve hatta bu kişi bir Türk milliyetçisi olmalıdır. Kemalistler, sosyo-politik çoğulculuğu ülkenin ve devletin varlığına yönelik bir tehdit algılar. Bu algı, toplumu homojenize etme ve ideal makbul bir vatandaş tipolojisi için diğerlerini asimile etmeye dönüşür. İyi, ideal ya da makbul vatandaş olmanın ilk koşulu laik olmaktır. Bu iyi, ideal ya da makbul vatandaş WASP'a (Beyaz Anglo Sakson Protestan)benzer LAST kısaltmasıyla ifade edilir (Laik, Atatürkçü, Sünni Müslüman ve Türk). Bu kişi, laik bir devlet sistemini ve anayasayı doğru bulan kişi anlamına gelmez, dışlayıcı bir laikleştirme ideolojisine inanır. Dinin kamusal görünürlüğüne ancak folklorikse olumlu bakar. Diğer dinlerin kamusal tezahürleri çok umurunda olmasa da İslâm'ın kamusal tezahürlerinden ve özellikle de sosyal ve siyasal taleplerinden ve İslâm'ın bu konularda referans olmasından memnun olmayan bir kişi anlamına gelir. Bu anlayışa göre, din bir vicdan işidir ya evde ya da camide istenirse pratiğe dökülmeli ama kamusal alanda görünür olmamalıdır.¹³

Dinin kamusal hayattan uzaklaştırılıp bireyselleştirilmesi, yönetici elitin hayatında dine imkân tanınmaması gibi bir süreci de beraberinde getirir. Dinin bireyselleştirilmesi, devletin müdahalesini sona erdirmez. Devletin İslâm'ı Batı medeniyeti istikametinde batılaştırma çabaları, seküler din adamları aracılığıyla dinde reform çalışmalarını da uygulamaya koyar. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi profesörleriyle bu bağlamda yürütülen projeler dikkate değerdir. İbadet dilinin ve ezanın Türkçeleştirilmesi denemeleri ve Dolmabahçe Sarayında incesaz refakatinde Türkçe Kur'an tilavet denemeleri, bu bağlamda yürürlüğe konur.¹⁴ 1923-1945 yılları arasında bir siyasal partiyi kendi örgütsel temelleri olarak kullanan bürokrasi ve aydınların, çeşitli kırsal ve kentli grupları modern ulus devletin siyasal kültürüne dâhil etmeleri, kapsamlı ve yoğun bir siyasal sosyalizasyon kampanyasıyla gerçekleşir.¹⁵ 1950'lerin sonlarında ekonomik sorunların daha yoğun ortaya çıkışı, muhafazakâr bir partinin dinî niteliğinin görünürülük kazanmasında etkili olur.¹⁶

Cumhuriyet rejiminin sosyal ve kültürel alanı sekülerleştirmeye yönelik reformları, dinin toplumsal etkisini daraltmada başarılı olmakla birlikte tek parti dönemi sonrasında rekabete dayalı siyaset arenası, dinin etkisini daha hayatî kılar. Siyasal sistemlerde siyasal meşrûluk temelinin din yerine halk egemenliği aracılığıyla laik temellere kayması, dinin gelişmesinde ve korunmasında

11 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, 3. bsk, (İstanbul: İletişim Yay., 2000): 108-109.

12 Tapper, "Giriş", 13.

13 İhsan Yılmaz, "Türkiye'de Yeni Anayasa Tartışmaları: Din Özgürlüğü ve İslam'a Ters Düşmeyen Laik Devlet Üzerine Bir Yorum Denemesi", *Yeni Türkiye*, S.50, (2013), 685; Bkz. Özgüç Orhan, "The Paradox of Turkish Secularism", *Turkish Journal of Politics* Vol. 4, No.1, Summer 2013; Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, 25.

14 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*:109-110

15 Karpat, *Elitler ve Din*: 63-4.

16 Toprak, *İslam and Political Development, in Turkey*: 72, 77-78, 85-88.

Çok partili dönemin temin ettiği olumluluk, yeni koşulların beraberliğinde halkın taleplerinin devlet tarafından uygulamaya koymasını kolaylaştırır. Eğitimde din derslerine yer verilmesi, hac faaliyetlerinin desteklenmesi, türbelerin açılması ve din görevlilerinin yetiştirilmeye başlanması bu koşulların neticesidir.

devletin bekasının mutlaklığı tarzında karşılıklı meşrûluk ilişkisi içindeki din-devlet formülünü geçersizleştirir. Ancak Batı'da ve kendi toplumumuzda meşrûiyetin aslî temelini din olmadığını söyleyebilmenin pek mümkün olmadığı da vurgulanır. Türkiye'de dinin siyasal kültüre katkısını sorgulayan Turan'a göre din, Türkiye'de siyasal topluluğa üye olmanın temel boyutudur, siyasî meşrûluk temin etmede orta düzeyde role sahiptir ve siyasî ideolojinin temellerinden biridir. Toplumdaki siyasî hedefin ve siyasî davranışların belirlenmesinde değerler kaynağı olarak işlev görür.¹⁷

2. Dini İlkelere Dayanmayan Hayat Tarzı Laiklikten Din Devlet Ayrımı Laikliğe

Kavramların zaman ve mekân içinde yolculuğuna, zaman içindeki yolculukta olgunlaşma, ayrışma, incelleme, çeşitlenmeye ama mekân içinde yoğun anlam kaybına dikkat çeken Kılıçbay, laiklik kavramının tarihi arka planını oluşturan Batı'yla kavramı ödünç alan Türkiye arasında tek ve aynı olgunun nasıl farklı anlaşıldığına yer verir. Bir kavramın, oluştuğu yerden başka bir kültürel alana taşınması, genelde içerik boşalmasıyla neticelenir. Laiklik kavramı da Türkiye'ye yolculuğunda anlam kaybına uğrar. Ana Britannica ve Büyük Larousse ansiklopedisinde, Le Petit Robert'de ve İngiliz dilinin en büyük sözlüğü Webster's Unabridged'de "Dini ilkelere dayalı olmayan hayat tarzı" olarak yer alan laiklik ülkemize "Din devlet ayrılığı" şeklinde taşınır.¹⁸ İzm'li kelimelerin çoğunlukla hem bir ideolojiyi belirleyip hem de bu ideolojinin dayatılması anlamına geldiğini belirten Kılıçbay, laisiteyi bir toplumun laik karakterde oluşuyla, bir program, bir doktrin olan laisizmsi, "laik olmadığı düşünülen bir toplumun laik hale getirilmesi için uygulamaya sokulan kapsamlı bir eylem bütünü", olarak tanımlar. Bu bağlamda laikliğin devletle bağdaştırılıp yaşamla bağdaştırılmaması, uluslararası düzeyde anlaşma sağlanmış laiklik tanımından çok ciddi sapmadır. Çünkü laiklik bir yaşam biçimidir. Dünya kurallarının dine göre belirlenip belirlenmemesidir. Parla, Nutuk'taki laikliğin aslında bir sekülerleşme ve rasyonelleşme süreci olduğuna üç noktayla açıklık kazandırır: Din devlet işlerinin ayrı olması (siyasal laiklik), dinî kurumların toplum hayatındaki varlıklarının sona erdirilmesi (toplumsal laiklik), dinî düşünüşün yerini giderek bilimsel düşünceye bırakması (kültürel laiklik)¹⁹ Keyman'a göre laikliğin iki boyutu vardır. Bunların biri, devletle din işlerinin, devletle hukukun ayrışmasını içeren objektif laikliktir. İkinci boyutu, insanın kendi hayatıyla, toplum bağlarıyla ve çevreyle ilgili karar almasında dinin ne kadar yer aldığıyla ilgili öznel, yani subjektif laikliktir. Laikliği devletle bağdaştırıp yaşamla bağdaştırmama yanlıştır. Çünkü laikliğin toplum içinde birey olmakla ilgili konumu vardır. Sorun Türkiye'de laikliğin ne kadar içselleştirilip içselleştirilemediğiyle ilgilidir.²⁰

Din devlet ayrımına dayalı seküler siyasal örgütlenme laiklik, kaynağını Fransız siyasal örgütlenmesinden alır. Sekülerleşme süreci Fransa'da olduğu gibi toplumumuzda yönetici seçkinler sınıfının bilinçli çabalarında katı tarz uygulamalarla ortaya konur. Bu bağlamda laikliğin zımnî ırkçılık için manivela olarak kullanımına işaret edilir. Modern hayat, bireysel ve toplumsal esenliği

17 İtler Turan, "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, Haz. Richard Tapper, (İstanbul: Sarmal Yay., 1991): 39-65.

18 Bkz. Ali Kılıçbay, "Laiklik Ya Da Bu Dünyayı Yaşayabilmek" ,(13-19), Laiklik, *Cogito*, (1994), 13.

19 Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resimli Kaynakları*, 170.

20 <http://w9.gazetevatan.com/haberdetay.asp?Newsid=184735&tarih=&Categoryid=45>.

etkileyen kararların dinî öğretilere değinilmeden verildiği hayat tarzıdır.²¹ Modernleşme sürecinde devlet, dini gerektiğinde laiklik adına kendi menfaati için kullanır. Laiklik devlete dinin nisbi özerk alanını da ortadan kaldırma ve bütün iktidar odaklarını tekeline alma imkânı sağlar. Problem laiklerin iddia ettikleri gibi devletin dinin baskısından korunması değil, dinin devletin hâkimiyetinden kurtarılmasıdır.²² Asad'ın vurguladığı gibi laiklik, dine ilişkin bir teori ve pratiği de beraberinde getirir, seküler bir oluşum teşkil eder. Sekülerleşme din karşıtı bir Fransız devrim idealidir. Yani tam bir sekülerizmdir.²³

Özer Özankaya'nın yetmişli yıllarda *Türk Devrimi ve Yüksek Öğretim Gençliği* adlı çalışmasında laiklik, yüksek öğrenim gençliği tarafından %41.3 oranında din devlet işlerinin ayrılması, % 39.1 oranıyla dinin toplumsal işlere karıştırılmaması, siyasî amaçlarla sömürülmemesi, fert üzerinde din yoluyla yapılan toplum baskısının kaldırılması, % 30.8 oranında düşünce, inanç ve vicdan hürriyeti, % 9.4 dine saygı duyulması, devletin dini himaye etmesi, din eğitiminin garantisi, dinsizliğe itilmeme, % 8.3 teokratik devlet yönetiminin son bulması, Şeriat'ın yürürlükten kaldırılması, % 2.4 dinsizlik, batı taklitçiliği²⁴olarak değerlendirilir. Sezen'in *Türk Halkının Laiklik Anlayışı* adlı çalışmasında (1993) laiklik konusunda bir şeyler okuyanların % 24.65'i laikliği dinsizlik, % 72.4 din ve vicdan hürriyeti, din devlet ayrılığı olarak görür. Okumayanların % 17.94'ü dinsizlik, % 72.8'si din devlet ayrılığı, din ve vicdan hürriyeti diye tanımlar. Ayrıca laiklik, "Kutsal olanın tüm hayattan soyutlanması, tamamen dünyevî kaygıların egemenliği", "Bir din, devlet bu dinin kurumlaşmış bütünüdür", "Devletin dinsizliği", "Din devlet işlerinin ayrımı adı altında dinin sosyal hayattan pasivize edilmesi" şeklinde de tanımlanır. Laiklik hakkında yapılan araştırma nedeniyle arkadaşlarına anket sorularını veren öğretmene lise müdürü tarafından soruşturma açılır. Yine üniversite öğretim elemanı Cumhuriyet ilkelerinden laiklik hakkında bir anketi gereksiz bulur. 21 yaşında bir öğrenci laiklik gibi bir meselenin ilmen ele alınamayacağını belirtir.²⁵ Köktaş'ın çalışmasında(1995) % 65.6 oranında dinin devlet işlerine karıştırılmaması, % 7.8'i bütün dinlere eşit ve hoşgörülü davranma, % 2.2'si dinsizlik, % 2.2'si dindarların daha özgür davranabilmesine ortam hazırlama, % 1.3'ü dinin etkisinin toplumdan silinmesi, % 0.9'u devletin dini denetim altında tutabilmesi, şeklinde tanımlanır. Laikliğin Türkiye'deki uygulamasının dinin serbestçe gelişmesini sağladığı (%36.6), baskı biçiminde uygulandığı (% 14.1), önce baskı olsa da sonra kalktığı (%25.3), dinin toplumda gerçek yerini

21 Thomas Michel,S.J., "Laisizme Katolik Bir Bakış",çev. Deniz Şengeç, *Laiklik, Cogito*, (1994), 104. Türk laikliği, Fransa örneğine dayalı, Aydınlanma sonrası ortaya çıkan laik köktencilik esas alır, bunu resmî ideolojinin bir diğer temel dayanağı olan bilimciliğin belirlediği bir ahlâkla pekiştirerek kendine has bir yorum yaratır. Bu yorum, enilginç misallini yarattığı eşsiz "laik insan" tanımında en ilginç misalini bulur. Bir bilimsel ahlâkı "kamu mantığı" haline getirmekle kalmaz, ayrıca dine, kendi karşı tezini meydana getiren bir köktencilik olarak bakar. Böylesi bir bakış açısıyla dindarlık laiklik karşıtlığı olarak algılanır, "bilimsellik" laikliğin temeli haline gelir.Hanioğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*,67.;Nur Vergin'e göre Fransız modelini laik olarak değerlendirmek mümkün değildir, Fransa laikçi bir anlayışa sahiptir. "Cumhuriyetin değerleri" arasında korumak istediği laiklik de sadece taassubu değil, gerçekte dini hedef almaktadır. Nur Vergin, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, (İstanbul:Bağlam Yay., 2000.), 120.

22 Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, (İstanbul:Timaş Yay., 2013), 10; Paul Stirling, "Religious Change in Republican Turkey," *Middle East Journal*, Vol.12, 1958: 395-408.

Graham E.Fuller, "The Future of Political Islam," *Foreign Affairs*, (New York:Mar/April, 2002),Vol.81,Issue 2:48-60.

23 Winnifred F. Sullivan, *Varieties of Legal Secularism*:109-10; Bruce, *Secularization*, 178.

24 Özer Özankaya, *Türk Devrimi ve Yüksek Öğretim Gençliği*, (Ankara:1978):85-7; akt. Yümnü Sezen, *Türk Halkının Laiklik Anlayışı*,(İstanbul: M:Ü.İ.F.V.Yay., 1993), 123.

25 Sezen, *Türk Halkının Laiklik Anlayışı*: 74-5, 113-4, 125.

bulmasıyla (%18.4) uygulama bulduğunu düşünür. Laikliği önemli bulan % 66.2, önemli bulmayan % 12.6'dır.²⁶ Sezen'in çalışmasında din ve devletin birbirleri için gerekli olup olmaması sorgulamasında deneklerin % 73.88'i dinle devlet arasında bir ihtiyaç bağı olduğunu belirtirken % 14.78'si bu tür ihtiyacın gerekliliğini düşünmez. Yukarı yaş grubunda din ve devletin birbirine ihtiyaç algısı daha yoğundur. İhtiyaç yoktur diyenler daha fazla üniversite mezunlarıdır. Sezen'in çalışmasında laiklik, din ve vicdan hürriyeti, din ve devlet ayrılığıdır diyenler de din ve devlet birbirine muhtaçtır diyenler de çoğunluktadır. Sezen'e göre Türk halkı, laikliği kendine göre şekillendirerek benimseme eğilimindedir. Laikliği gerçek manasıyla değil, devletin daima işin içinde olması ve dine müspet bakması şeklinde ele alır, işlerin hoşgörölü ve baskıdan uzak bir anlayışla yürütülmesini arzu eder, devletin mutlak manada tarafsızlığına yanaşmaz.²⁷ Saha verileri de bu değerlendirmeyi doğrular. Dini ihtiyacı karşılamada öncelikle devlet (40.32), akabinde aile(31.99) din adamları (13.71) ve okullar (4.03)²⁸ sorumlu tutulur.

Türkiye'de Orta Sınıfı Tanımlamak başlıklı araştırmaya göre toplumun % 44.7'sinin laikliği hiç değiştirmeden eksiksiz uygulamak istediği tespit edilir. Bu oran 2007'de % 44.9'dur. Laikliği yeniden yorumlamak isteyenlerin 2007'de % 12.3 olan oranı, 2012'de % 15.4'e yükselir. Laiklik konusunda "uzlaştırıcı merkeze" doğru anlayış sahipleri 2007'de % 8.5 iken 2012'de önemli bir artışla % 15'e çıkar. Laiklik alanında, hiç reform yapılmasın ve varolan laiklik aynen uygulanmaya devam etsin diye düşünenlerin oranı aynı kalır, ılımlı bir reform yapılmasını savunanların oranında az bir artış meydana gelir.²⁹ Sekam'ın gençlik üzerindeki çalışmasında (2016) "Laiklik, din karşıtlığıdır" biçiminde ifade edilen değer yargısına gençlerin %72,1'i katılmaz, katılan sadece %11.9'dur. Laikliğin din karşıtlığı olmadığına inanılır. %16,1'i bu konuda kararsız kalır. Modern değer laiklik ve laik olmak dinle arasındaki varoluş çatışmasından dolayı dînle ve özellikle de İslâm'la ilişkisi son derece sorunludur. Buna rağmen laiklik bir değer olarak dînî hassasiyeti yüksek olan veya olduğu varsayılan kesimler tarafından da kabullenilir ve bu durumun gittikçe yaygınlık kazandığı anlaşılır ki bu, sekülerliğin yaygınlık kazandığını ve güçlendiğini gösterir. Zira araştırmanın bulgularına göre düzenli namaz kılanların dahi %67.2'si laikliği bireyin kişilik ve hayatı açısından önemli bulunduğunu ifade etmiştir. Araştırma verileri, toplumdaki genel eğilimi, *din ile laikliğin çatışan iki değer olmadığı, aralarında bir sorun bulunmadığı* yönünde kanaat bildirir. Bu konuda oluşan mutabakat dinin; duygu, düşünce, tutum ve davranışı etkileme düzeyinden ve namaz kılmadan bağımsızdır. laikliğe bakışta dînî, ideolojik ve siyasî kimlikler açısından çok fazla fark bulunmamakta çok farklı kimlik mensupları, laikliği benzer oranda benimsemektedirler. İslâm hiçbir şekilde kendini sadece vicdanî bir unsur olarak takdim etmemesine, bireysel ve toplumsal hayatı bütünlüğünde kuşatıp tanzim etmesine rağmen *dindarlar, İslâmcılar ve müslümanlar*, İslâm'ı ve laikliği literatürdeki anlamıyla açıklamaktadırlar. Bu tür anlayışın imkansızlığı nedeniyle "Ya İslâm'ın ya da laikliğin bilinmediği ya da kimliklerin melezeleşmiş/sizofrenleşmiş ve isimleşmiş sloganlaşmış" olmasından dolayı farkında olunmadığı

26 M.Emin Köktaş, *Din ve Siyaset*, (İstanbul: Vadi Yay. 1997): 212, 262-3.

27 Sezen, *Türk Halkının Laiklik Anlayışı*, 137.

28 Uygun, "Halktaki Din Adamı İmajı", 52.

29 Hakan Yılmaz, "Türkiye'de Orta Sınıfı Tanımlamak, Araştırma Sonuçları Sunumu", Boğaziçi Üniversitesi Açık Toplum Vakfı, (Ekim 2012): 7-37.

belirtilir.³⁰ Azak, liberal ve kemalist her iki laiklik savunucularının, ulusu gerçekten temsil eden hayal ettikleri bir Türk İslâmıyla ortak bir paradoks paylaştıklarını ifade eder.³¹

Laiklik genel olarak “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” diye okunur ve eğitim kurumlarında bu tarz belletilmeye çalışılır. Bu çerçevede din, devletin olağan görev ve yetkileri içinde bir sosyal olgudur ve diğer sosyal olgular gibi düzenlemelere tâbi tutulur. Düzenlemelerde çağdaş değerler temel ölçüt alınır.³² Laiklikten asıl maksadın dini devlet işlerinde etkisiz kılma olduğu şöyle değerlendirilir: “Maneviyatı için Türkün temiz ahlâkını geliştirmek yeterlidir. Onun içindir ki, biz her şeyden evvel layıklığımızı ilan ettik. ...layiklikten maksadımız, dinin memleket işlerinde tesirli ve amil olmamasını temin etmektir.”³³ Bu bağlamda siyaseti dinden kurtarmak değil, dini siyasetten kurtarmaktan bahsedilir, demokrasi ve laikliğe duyarlık çözüm gösterilir.³⁴

1950’lerden beri sağ partilerin ve son olarak da AKP’nin laikliği din ve vicdan hürriyetinin güvencesi olarak yorumlayarak alternatif bir laiklik (alternative secularism/liberal secularism)³⁵ savunularında biraz korunmak ve siyaset yapmak maksadıyla aynı zamanda meseleye dünya görüşü farklılığında bakmayarak devlet laik olur ama fert laik olmaz, şeklinde kurdukları cümle laikliği ya da sekülerizmi önce siyaseten ardından ferdî ve fiilî olarak bir şekilde kabul etme, benimseme istikametinde işler, koruyucu değil, sisteme dâhil edici ve zihnen dağıtıcıdır. Dindar ve muhafazakar çevrelerin hayata, siyasete, bürokrasiye, iktisadî ve ticarî faaliyetlere katılma oranı arttıkça, eğitim süreçlerinden geçme ve zenginleşme seviyesi yükseldikçe, uyum ve entegrasyon hattı kuvvetlendikçe, sanayileşme ve kalkınma talepleri meşrûlaşıp güçlendikçe dindarların laikliği/sekülerliği de güçlenip kuvvetlenir.³⁶

“Türkiye’de Şeriat’a dayalı bir din devletinin kurulmasını onaylar mısınız?” sorusuna farklı yıllarda yapılan saha çalışmalarında verilen onay % 30’ları(%7.4-29.4) bulmamıştır.

Yıllar	1995	1995	1996	1998	1999	2002	2006	2010
Evet%	29.4	19.9	26.7	19.8	21	16.4	8.9	7.4
Hayır%	66.1	61.8	58.1	59.9	67.9	71.1	76.2	92.6

Tablo 8 Şeriat İstemi³⁷

30 Sekam, *Gençlik ve Din*: 68-70.

31 Umut Azak, “Beyond the Headscraf Secularism and Freedom of Religion in Turkey”. *Turkish Policy Quarterly*, Vol.11, No.4, (February:2013), 96.

32 Niyazi Öktem, “Dinler ve Laiklik”, *Laiklik Cogito*, S:1,(1994), 31.

33 Nejat Saner, *Atatürk Dönemi 19 Altın Yılın Öyküsü (1919-1938)*, (İstanbul: Milliyet Yay., 1975), 159.

34 Helmut Reifeld, “Developing Democracy and the Rule of Law in Islamic Countries”, *Islam and The Rule of Law Between Sharia and Secularization*(Ed.), Birgit Krawietz- Helmut Reifeld, (Berlin Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt, 2008), 133.

35 Kuru, sekülerizmi “assertive” ve “passive” olarak kategorileştirir. liberal secularism ideal modeli ABD’de bulunan pasif sekülerizmin bir örneğidir “Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party,” M. Hakan Yavuz, (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), 140.

36 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, (Dergah Yay., İstanbul:2016), 21.

37 Necati Erder, S.Tüzün, vd., *Türkiye’de Siyasi Partilerin Seçmenleri ve Sosyal Demokrasinin Toplumsal Tabanı*, (Ankara: TÜSES,1995), 200; *Türkiye’de Siyasi Partilerin Seçmenlerinin Nitelikleri, Kimlikleri ve Eğilimleri*, (Ankara, TÜSES 1996) ; *Türkiye’de Siyasi Partilerin Seçmenleri ve Toplum Düzeni*, (Ankara:TÜSES,1999): 68-9 Çarkoğlu-Toprak, *Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*,(2000),16; Ali Çarkoğlu, Esin Kalaycıoğlu, *Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, (Sabancı Üniversitesi, Tübitak, 2009); Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*,(2006); Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı*, 96.

Gençlerin istedikleri din(1994), siyasî ve ideolojik (%17), mistik (%17), siyasî ve ideolojik olmayan (%43)³⁸;yaşamak istedikleri devlet(1996); sosyal devlet(%42), özgürlükçü liberal devlet(%22), İslâmî devlet(%17.5)'tir.³⁹ 2001 ve 2006 yıllarında halkın istediği din sırasıyla bilimsel verilere dayalı (%58.2), (%34.95.), mistik (%9.7), (35.05), siyasî ve ideolojik (%3.6). (2.5)'tir.⁴⁰ Şeriat istemi sadece çocuk tecavüzleri söz konusu olduğunda ifade edilir.

19. yüzyılın yaygın kabul gören dinin yerini bilimin alacağı tezi toplum fikrinin siyasî ideolojinin temeline yerleştirilerek bilimin siyasî söylemin parçası haline getirilmesi, toplumumuzda da siyasetin ilerencilik-gericilik çatışması, dindarlığın da bir siyasî tavır olarak mütalaa edilmesiyle neticelenir.⁴¹ Dinin devlet işlerine müdahalesi, dinin devlet ve siyaset düzenini yönlendirmesi 1995'te %67.9, 1998'te %56, 2005'te %75.3, 2010'da %71.8 oranında uygun görülmez.⁴² Bayyigit'in çalışmasında(1989) dinle siyaset ayrı şeyler görülür ve birbirine karıştırılmaması istenir (% 46.6)⁴³, Erzurum'un Oltu ilçesinde yapılan çalışmada(2001) toplumun daha iyi bir düzeye ulaşması için dinin eskiden olduğu gibi devlet kararlarında etkili olma gerekliliği % 66 oranında kabul, % 19.5 oranında reddedilir. Toplumun daha iyi bir düzeye ulaşması için dinin devlet kararlarında etkili olmasını isteme, bir Şeriat talebi değil, toplumsal hayatın, devlet yönetiminin hukukî, ahlâkî vb. yönlerden daha iyi bir düzeye erişmesini arzu etmeden ibarettir. Bu beklentinin ilkokul mezunlarında daha güçlü olması, eğitim düzeyi arttıkça eğilimin gücündeki düşüş (ilkokul mezunları %74, ortaokul ve lise mezunlarında %67, fakülte ve yüksek okul mezunlarında % 59) bilgisizlikle değerlendirilir.⁴⁴ Kirman'ın çalışmasında (2005)siyasî konuların siyasetçilere bırakılması (% 53.5) oranında onaylanır.⁴⁵ Verilerin de ortaya koyduğu üzere Türk toplumunda din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak anlaşılan laiklik, büyük çoğunluk tarafından desteklenir. Modern Türkiye'de nüfusun çoğunluğu, kendini müslüman olarak tanımlamasına rağmen dinin toplumsal ve siyasal hayatta rol oynaması fikri kabul görmediği gibi Şeriat devleti kurulması şeklindeki düşünceler de gerekli taban bulmaz. Yine Türk halkının büyük çoğunluğu, inançlı müslümanlardan oluşmasına rağmen dinî inanç ve ibadet, daha ziyade kişisel hayatla sınırlanır, dinin kamu hayatını etkilemesi pek tasvip edilmez. Buna karşın yine çoğunluk devletin de dine müdahale etmemesini ister.⁴⁶ Din devlet ilişkileriyle ilgili veriler, din devlet ilişkileri bakımından laikliğin çoğunluk tarafından kabul gördüğünü, dindarlığın en

38 Arslantürk, Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları, 94; Ünal Yeşilöglü, Ankara'ya Dışardan Gelenlerin Dini ve Sosyal Hayatı (Esertepe Senti Erzincan Ve Erzurum'lular Örneği) A.Ü.Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi), (Ankara-2006), 92.

39 OrhanTürkdoğan, "Kapitalistleşme Sürecinde Öğrenci Beklentileri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, S.114, Haziran 1996.

40 Kemaleddin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, (İstanbul: İz Yay., 2002), 118.

41Türk seçkinciliği, Le Bon gibi yasama meclislerinin de dahil olduğu her türlü topluluktan nefret eder, kitlenin karar alma sürecine gerçek anlamda katılımını zararlı bulur, parlamentoya da ancak bürokrasinin toplumun seçkinlerini biraraya getiren bir uzantısı olduğu sürece tahammül edilebilecek bir kurum nazarıyla bakar. Haniöglü, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, 75.

42 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 194; Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 95; Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı*,153; Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, 177.

43 Mehmet Bayyigit, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1998), 166.

44 Mustafa Macit, "Halkın Din Çerçevesinde Beklentileri Erzurum/Oltu Örneklemleri", A.Ü., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Erzurum: 2001), 30.

45 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*: 171.

46 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*: 195.

az etkide bulunduğu alanın siyaset alanı olduğunu ortaya koyar.⁴⁷ Dinin devlet ve siyaset düzenini yönlendirmesinin yanlış olduğunu düşünenler eğitim düzeyi arttıkça, aşırı sağ kesimden aşırı sol kesime gidildikçe artar, dindarlık düzeyi arttıkça düşer.⁴⁸

Dinî inancın bireye ait kılınması karşısında Sezen, bunda gelenekselliğin bıktırıcı tesirleri, dinî hayatın şu veya bu sebepten zayıflaması, maddecî veya pozitif felsefelerin başarısı, iktisadî, siyasî ve sosyal değişmelerin hızı gibi sebepler olduğunu, bunların araştırılmasını gerekli görür. Protestanlığın evrensel bir boyut kazanan, dini kişiyle Allah arasına verme sloganı geçerliliğini ve gücünü sürdürür. Din anlayışı değişmiş, dünyevîleşme artmıştır, aklileştirme ve pragmatizm saltanatını korumaktadır.⁴⁹ Taşgetiren'e göre laik uygulamalar, toplum zihninde bir din-dünya ayrımı yapmayı ve dini alanı Tanrı'ya, dünyevi alanı da Sezar'a bırakmayı, yani seküler bir dünya tasarımını üretmeyi öngörüyor. Bütün iş, tanrısal alanı sınırlamakta odaklanıyor. Her insanın kendi içinden Tanrı ile cedelleşen bir Sezar ya da Promethe türetmesi isteniyor. Bu, insanın taşıyabileceği bir yük değildir. Onun için de çağdaş insan bun alıyor. İslâm, doktrin planında laiklikle bağdaşmadığından pratik bir tanım yapılıyor ve laikliğin bir inanç özgürlüğü olduğu ifade ediliyor. İnanan insan, nerede olursa olsun, İslâm'ı yaşama arayışı içine girer, bu ortamı bulamadığında inşa etmeye çalışır.⁵⁰

Laikliği siyasal bir yapılanma olarak tanımlayan Subaşı, maksadın devleti dinden değil, dini devletten tecrit etme olduğunu belirterek böyle bir çerçevede laikliğin kuramsal olarak devletin ukdesinde yapıldığını, dinî tecritin ancak devletin hegemonik gücüyle irtibatlandırılarak sağlanabildiğini ifade ediyor.⁵¹ Çobanoğlu, laiklik kavramının sekülerleşmeden ayrı tutulmasının ülkemizdeki yerel uygulamalardan ve neredeyse dinselleştirilen “laiklik” yorumlarından kaynaklandığına yer vererek, modernitenin toplumsal iz düşümünün sekülerleşme/laiklik olarak karşımıza çıktığını ifade eder.⁵² Taşdelen, laikliğin, daha ziyade, üst ve egemen aklın, toplumu dizayn etme aracı, “irtica”, “mürteci” ve “ilerici” kavramlarına temel teşkil edebilecek, “Şeriat korkusu”nu belirgin kılacak bir tarzda, erki elinde bulundurmanın bir enstrümanı olarak kullanıldığına dikkat çeker. İslâm'ın kendi içindeki diyalogunu ve nesnellliğini kurabilmek amacıyla, yorum ve uygulamaların birbirleri üzerindeki tahakkümünü ortadan kaldırmak ve yorumlar üstü ortak bir akıl oluşturabilmek adına bir tür “orta yol”u, “dinin insan açısından anlaşılması”nı gerekli görür.⁵³ İslâm bir devlet sistemi önermez, pratiğe önem verir, diyen Canatan, bir devletin İslâmî ilkelere uygunluğunun sistem ve rejim düzeyinde değil, uygulama düzeyinde gerçekleşeceğini ifade eder.

Sezen'in çalışmasında laiklikten dolayı devletin baskısı var mı? Sorusuna % 44.5 baskının bulunduğunu belirtir.⁵⁴ “Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV)'in” yaptırdığı araştırmaya göre de devletin din politikaları destek bulmaz. Halkın çoğu devletin inançlar üzerinde baskı yaptığı görüşünü paylaşır. Başörtüsü sorunu ve ibadet özgürlüğünün olmaması eleştiri alırken,

47 Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, 182.

48 Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı*, 155-6; Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, 179.

49 Sezen, *Türk Halkının Laiklik Anlayışı*, 127.

50 Ahmet Taşgetiren, Temmuz 2013'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

51 Necdet Subaşı, Tem.Ağus 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

52 Yavuz Çobanoğlu, Tem.Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

53 Vefa Taşdelen, Tem.Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

54 Sezen, *Türk Halkının Laiklik Anlayışı*, 139.

kurban derilerinin nereye verileceğiyle ilgili sınırlamalar ve DİBİ'nin icraatlarının halkı tedirgin ettiği belirlenir. Araştırmada farklı illerden ve farklı siyasî görüşte insanların, devletin mütedeyyin insanlar üzerinde uyguladığı politikaları benimsemediği verilerle belgelenir. Araştırmada “Türkiye’de insanlara dinî inançlarından dolayı baskı yapılıyor mu?” şeklindeki soruya ankete katılanların % 42.4’ü “baskı var” şeklinde cevap verir. Araştırmada kurban derileriyle ilgili devletin baskısının kaldırılması da istenir. Halkın % 72’si kişilerin kurban derilerini istedikleri yere bağışlayabileceğini belirtir. % 25’lik dilimse derilerin nereye bağışlanacağını kanunla düzenlenmesini talep eder. Devletin dinî politikalarını eleştiren de eleştirmeyen de inançta serbestlik ister. Araştırmada, % 91’lik bir dilim, inanç farklılıklarının hoşgörü ve barış ortamında korunmasının toplumsal huzur için gerekli olduğunu düşünür.⁵⁵ Mesleği kaptan olan bir denek, “mesleğim icabı 17 ülke gezdim hiç birinde % 99’u müslüman olan ülkemizdeki gibi müslümanları baskı altında tutan, mücadele gücü kırılmış, zavallı, ne istediğini bilmeyen, hedefi olmayan, sadece cami ile evi arasında bir çoğunluk görmedim,” diyerek müslümanların baskı karşısında sindirildiğine yer verir.⁵⁶ İnsanların bu toplumda ikilem içinde bırakıldığından ve ikiyüzlü bir toplum oluşturulduğundan yakınan Diyarbakırlı katılımcı, içki haram olduğuna göre alım ve satımı da yasak olmalı, devlet dini olmazsa laik de olmaz. Devlet laikliği dayatmamalıdır.⁵⁷ Mahçupyan, Türkiye’de yaşayan nüfusun büyük bir çoğunluğunun, seküler bir yönetim tarzını destekler görünümüne dikkat çekerek kamuoyundaki şikâyetlerin, seküler sisteme meydan okumak yerine, devletin, modern demokratik toplumlarda eşi benzeri görülmeyen insan hakları ihlalleri gibi otoriter ve sert uygulamalarını hedef alma eğiliminde olduğunu belirtir.⁵⁸

Modernliğin öngördüğü siyasal fail, Kant’ın ahlâkının tanımladığı evrensel ortak aklın bir parçası olarak kendi iradesine göre hayatını düzenleyebilen özerk bireydir. Bu birey, modern zamanlarda her türlü düzenin temel birimidir. Ancak, özerk modern birey tipiyle ortaya çıkan benlik bilinci, bireylerin grup ve ahlâkî bağlılıklarını yok eder. Artık her insan, kendinin otoritesi, rehberi, sınır koyucusu, hakikat üreticisidir. Benlik, artık kendine dışsal bir hakikat ve ahlâk kaynağı tanımaz. Eylemlerinin hakemi, artık kendisidir. Modern tecrübenin gidişatındaki bu tehlikeyi sezen Rousseau, insanların hem bilinçli hem bireysel hem de grubun ahlâkî bağlarını, sınırlarını paylaşacakları bir kuram formüle etmeye girişir. Zira böylesi bir siyasal yapının yokluğunda insan köle olacaktır.⁵⁹ İşte siyasî partiler gibi gönüllü aracı kuruluşlar, bireysel politik kimliği gelişme formlarında yeniden oluşturulabilen kurumlar olarak bu amaca yönelik araçlardır. Modern ulus devlet içindeki siyasî partiler, yeni modern siyasî kimlik çerçevesinde oluşturulan örgütlerdir. Devlet açısından siyasî hayatın yeniden örgütlenmesinde yeni bir dönem teşkil eder. Bireysel özgürlükle kolektif sorumluluk arasında yeni bir denge kurar, bireysel ve kolektif politik kimliğin nihâî objesi olur. Bir ulusun üyesi olarak kendini tanıma ve ulus kimliği anlayışına sahip olma Weber’e göre, siyasî kimliğin en yüksek formu ve böylece modern politik sosyalleşmenin önemli bir görünümüdür. Modern organizasyonlarda ve kurumlarda birey ve kolektif kimlik arasında ilişki her an yeniden alt üst olabilir, eski şeklini

55 Çarkoğlu ve Toprak, *Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, (2000) .

56 Sezen, *Türk Toplumunun laiklik Anlayışı*, 143.

57 Akşit, *Türkiye’de Dindarlık:210-1*

58 Etyen Mahçupyan, “Laiklik ve Hazımsızlık”, *Zaman*, (20 Haziran 2005).

59 John H. Schaar, *Legitimacy in the Modern State*, (Oxford: Transaction Publishers,1989): 30-31.

alabilir. Siyasî partiler gibi modern kuruluşlar, bir anlamda bireyin yeni kazandığı özgürlüğü kolektif sorumluluk anlamıyla dengeye oturtabilmeyi hedefler.⁶⁰ Siyasî partilerin doğuşunu, “Toplum yönetme tarzları”, “Topluma verilmesi istenen yön” hazırlar. Rekabet, çatışma, sınıf savaşları, ideolojileri doğurur, bunlar da yalnız siyasî partileri değil, toplumun siyasî örgütlenmesinin temelini oluşturur.⁶¹ Siyasî parti; “Siyasî iktidarı kontrol etmeyi ve kendi sanısını topluma yayararak seçimlerle iktidara gelmeyi amaç edinen az veya çok sıkı bir sûrette birleşmiş fertlerden oluşan bir birliktir.” Politik kimlik de günümüz insanının pek çok kimliğinden (etnik, cinsel, kültürel, vs.) sadece birisidir. Bireylerin siyasal ideolojiler ve bu ideolojilerin taşıyıcıları siyasal partiler karşısındaki tercihleriyle tanımlanır. Politik kimlik, genel sosyalleşme sürecinin bir parçası siyasal sosyalleşme süreçlerinin bir sonucudur.⁶²

Sekülerlik, İslâm karşısında bir kültürel kimlik ve hayat tarzı olarak sunulur ve benimsetilmeye çalışılır. Bu çaba, Osmanlı toplumunun kişiye özgürce hayat imkânı tanımayan otokratik ve kurumları itibariyle yozlaşmış bir baskı düzenine başkaldırışın bir ifadesi olarak algılanmanın neticesidir. Bu kimliği halka benimsetme çabası, 1950'lere kadar baskıya dayalı sürdürülür ancak halk kendisine dayatılan kimliği bütünüyle benimsemez. Aslında günümüzde de devam eden mücadele, bu iki kimlik arasındadır. Türkiye’de siyasî partilerin batılı ülkelerden farklı siyaset ve ekonomik tercih temelinde değil, kimlik ve bunlara bağlı ideolojik tercihler temelinde oluşumu, iktidar mücadelesine de aynı bağlamda yansır. Günümüzde laik-müslüman dikotomisi de bu iki farklı tercihin toplumsal görünümüdür.⁶³

1970’lerden itibaren İslâm’ın siyasallaştığı iddia edilir. Bu iddia, ulusal ve uluslararası konjonktürü dikkate almayı gerektirir. Bazılarına göre radikal, bazılarına göre baskıcı laisizmin inanan halk kitlesinin normal siyasî yollardan kendini ifade etmesine imkân vermemesi, doğal olarak kendini ifade etme aracı, farklı siyasî partiler tarzında teşkilatlanma ve İslâm’ı temsilin siyasallaşmasına zemin hazırlar. Laisizm, İslâm’ın kamusal alanda açtığı boşluğu doldurmada yetersiz kalır. Bu yetersizlik, özellikle kimlik temin etme ve yaşam ilkelerini düzenlemede kendini gösterir. Kamusal alanda İslâm’ın vahyî ilkelerinin yeri doldurulamaz, bireysel boyutta etik ve ahiret inancının temin ettiği işlev, yeni dinle karşılanamaz. Değer ve ideal yetersizliği, İslâm’a talebi daima canlı tutar. 1980 ve 1990’larda İslâmî hareketlerin sosyo-politik odaklı görünümü, bu tür hareketlerin kimlik hareketleri olarak ifadelendirilmesine yol açar. İslâmî bir kimlik içerisinde sosyal, siyasal, ekonomik taleplerini ortaya koyan, laik kimlik karşısında İslâmî kimliği bir alternatif olarak ön plana çıkaran kesim, daha

60 Ron Eyeran, “Modernity and Social Movements”, (Ed.)H. Haferkamp and Neil J. Smelser, *Social Change and Modernity*, (Oxford: University of California Pres,1992):37, 41-42. Gerçekte ülkemizdeki tüm partilerin siyaset yapması amaç ve hedefte birleşir. Amaç ülkedeki mekanizmaların şu veya bu tarzda değiştirilmesi değil, iktidarın bizatihi kendisidir. Etyen Mahçupyan, “Türkiye’nin Siyaset Yelpazesi:Sağ ve Sol”, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, c.15,1245. Ellul’a göre oy kullanma, topluma orta sınıf tarafından dayatılan sahte demokrasi çarkına dahil değildir. Parti kurmak da hiyerarşik yapıyı benimsemeyi, gücü ve iktidarı paylaşmak isteğini beraberinde getirir. Politik gücü elinde tutmanın getirisi yozlaşmadır. Jacques Ellul, *Anarşi ve Hristiyanlık*, çev.Ali Toprak, (İstanbul:Karşı Yay., 2010),23.

61 Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul:Millî Eğitim Basımevi,1969), 260.

62 Canatan, “Siyasal Kimlikler ve “Yaşam Tarzları: Güney Marmara Bölgesi Örneği”, 470.

63 Siyasi partinin görevi milletin hatadan korunmasında düşünce ve eylemleriyle ona yol göstermedir.Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resimli Kaynakları*,124. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*:104-105. Karpat’a göre Türk siyasi partileri, sosyal grupların tümünü temsil ettiklerini iddia etseler de bütün partilerin siyasi liderliğini orta sınıf, elinde bulundurur. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 399.

ziyade taşrada ya da kentlerin kenar mahallelerinde yaşayan popüler İslâm kültüründen beslenen kesim olarak gösterilir.⁶⁴

Dinin insanların siyasal davranışlarını etkileyen faktörlerin biri olup olmadığı Türkiye’de de uzun süre görmezden gelinir. Siyasî analizlerde sosyo ekonomik ve demografik farklılıklardan hareketle toplumsal akışkanlık, gelir dağılımı ve kentleşmenin siyasî tercihlerde etkileri araştırılır fakat dinî faktöre yer verilmez. Diğer taraftan dinî tandanslı bir partinin desteklenmesi, sanayileşmeden, kentleşmeden olumsuz etkilenme, statü ve çıkar kaybıyla mahrumiyet teorisine göre değerlendirilir. Ergüder, 1977’de seçmen tercihleri üzerinde yaptığı çalışmada dinin etkisine de yer verir. Dindar olanların sağ partiyi destekledikleri, ancak dindarlıktaki azalmayla partiye desteğin paralel bir şekilde azalmadığını, sol partilerin de desteklendiğini ortaya koyar.⁶⁵ Kalaycıoğlu çalışmasında eğitim, cinsiyet rolleri ve dindarlığın, siyasal tercihlerde en etkili rol oynadığını öne sürer. Dindar kesimin köktenci sağa oy verdiklerini hatta bunların içinde serbest meslek sahipleri, işveren ve üst düzey yöneticilerin de bulunduğunu belirtir. Dinî taleplerin siyasal alana yansıtılması sapma görüldüğünden dinî tandanslı hareketler, siyasal hayatın doğal üyesi görülmez, köktenci olarak etiketlenir.⁶⁶

Türkiye 1960, 1971, 1980, 1997 ve 2007- üç klasik bir post modern ve bir de e-posta olmak üzere beş müdahaleyle karşılaşır. Her müdahale, iktidardaki sağ partilere yönelik gerçekleşir. Sağ partiler, modern Türkiye’ye ve batılı değerlerine potansiyel tehdit görülür. Müslümanlar siyasî sahaya 1970’li yıllarda Erbakan önderliğinde bağımsız bir siyasî parti halinde organize olarak çıkar. Parti, söylemini kalkınma ve sanayileşme ekseninde etrafında oluşturur. Fakat Fazilet Partisi adı altında yeniden örgütlendiğinde hareket, “âdil düzen” gibi tezlerini terk eder, İslâmcılık nitelemesinden uzak durmaya özen gösterir. Küresel düzeyde ve Türkiye’de yayılıp egemen olmaya başlayan insan hakları ve liberal demokrasi tezlerine sarılmaya başlar.⁶⁷ Türkiye’de AKP’nin yükselen trendi ne tür bir siyaset sorgulamalarını (din eksenli ya da reel siyaset) arttırır. AKP, İslâmî hareketi kamusal alana ve parlamenter seçim sistemine taşımada bir araç görülür.⁶⁸ AKP’nin demokratik devleti, İslâmî rejime değiştirmede gizli bir gündem barındırdığı iddia edilir. İnsanlık tarihine "Müslüman bir toplumdaki ilk başarılı demokratik rejim" olarak geçen Türkiye’nin İslâm âlemine örnek ülke olacak diye demokratik ve laik rejimin bir "şeriat demokrasisi"ne dönüştürüldüğü, otoriter eğilimlerle mücadelede totaliterliğin pençesine düştüğü öne sürülür.⁶⁹ AKP “siyasî kadrolaşma,” “laikliğin aşındırılması” tartışmalarını da içeren suçlamalarda “devletin kendisi ve toplumun tamamı olma” çabasında göstergelenir.⁷⁰ Diğer

⁶⁴ İslami siyasal kimlik, sosyalleşme yoluyla bilinçsizce içselleştirilen, arzulanan amaçlarla ve değişen sosyal bağlamla ilişki içinde siyasallaştırılan ve nesnelleştirilen bir referans çerçevesidir. İslam kimlik iç içe geçmiş iki dokuya sahiptir. Bir yönü, bir bireyin dini adanmışlığını ve ritüel uygulamalara bağlılığını yönetir ve normatif bir rol tüzüğü ve benlik ve öteki anlayışı sunar. İslami kimliğin ikinci yönü bir adalet ve kurallara aykırı davranış anlayışı, bir toplumun oluşumunu kolaylaştıran fikirler ortaya koyar. Yavuz, *Islamic Politic Identity in Turkey*, 21.

⁶⁵ Üstün Ergüder, “Türkiye’de Değişen Seçmen Davranışı Örüntüleri, (der.)E.Kalaycıoğlu-Ali Y.Sarıbay, *Türkiye’de Siyaset.Süreklilik ve Değişim*,(İstanbul: Der Yay.,1997): 378-9;

⁶⁶ Ersin Kalaycıoğlu, “Türkiye’de Köktenci Sağ Partiler ve Seçmen Tercihleri”, *Toplum ve Ekonomi*, S.7, (Ekim 1994), 69.

⁶⁷ Gülalp, *Kimlikler Siyaseti*, 13.

⁶⁸ Reşit Ergener, “Applying the Stark and Bainbridge “The Theory of Religion” to the Secular-Anti Secular Debate in Turkey”, 2.www.thearda.com.

⁶⁹ Emre Kongar, *ABD’nin Siyasal İslam’la Dansı*, (İstanbul:Remzi Kitabevi, 2012), 113.

⁷⁰ Benan Eres, “Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Siyasi Başarısının Kaynakları Üzerine Kısa Bir Not”, *Mülkiye* 2011,c. 35, S:271,(163-174), 172.

taftan Türkiye’de önemli sayıda vatandaşın, bir arada veya kişisel olarak kamu muhakemesi sürecine erişim sağlamak ve bu sürecin adil bir nitelik taşıması için İslâmî siyaset imkânı gerekli görülür. Bunların Türkiye’de laikliği ortadan kaldırmak veya tehdit etmek yerine zenginleştireceği düşünülür. Yaşanan siyasî olaylar, seküler devletin İslâm’a ve benzer şekilde İslâm’ın seküler devlete giderek daha büyük bir hoşgörüyü yaklaşıcağına yönelik işaretler sunduğuna inanılır. AKP Türkiye’de işleyebilecek bir uzlaşmanın sembolü görülür, zira bu parti, laik bir devlet ve laik bir sistem içerisinde işleyen resmen laik bir partidir ve vatandaşlar için anayasalcılık ve insan haklarına bağlılığı temsil eder, ancak bir yandan da açıkça İslâm yanlısı bir tutum benimsemesi ve bu tutumun, siyasî eylemlerine kılavuzluk etmek üzere kamu politikası konularında üyelerinin dinî inançlarını açık bir şekilde kullanmasına imkân tanıdığı da ifade edilir. Türkiye’deki laik kesim, AKP’nin, sekülerizm yanlısı söylemlerini bir tür takiyye olarak görür ve İslâmî kesimin iktidarı ele geçirdikleri anda bu laik maskelerinin düşeceğinden ve bir din devleti kurma ve Şeriat düzeni getirme çabasına girişmesinden korkar.⁷¹ 16 yıllık iktidar tecrübesi, Şeriat düzeni getirmese de aynı tür ifadeler duyulmaya devam eder.

Türkiye’de kentleşme, dinin siyasallaşmasının en önde gelen faktörü görülür. Tek Parti döneminde, hatta daha sonra da Tek Parti dönemine özgü laiklik anlayışı, toplumu şekillendirmekte gücünü uzun bir süre korumaya devam eder. Bazı çevrelerde, örneğin üst tabakada, Ankara’nın yüksek bürokrasisinde, dindarlığa ilişkin herhangi bir işaret hiç hoş karşılanmaz. Zihin haritalarını belirleyen pozitivist önermelere 1960’lardan sonra marksizmin aydınlar üzerindeki etkisiyle, dindarlığın geçmiş çağlara ait bir olgu olduğu eklenir. Örneğin, dindar insanın aynı zamanda bilim insanı olabilmesi mümkün görünmez, böyleleri ya küçümsenir ya da onlara kuşkuyla bakılır.⁷² Anadolu’daki halk kitlesi, 1960’lardan itibaren kitleler halinde büyük kentlere göç etmeye başladığında sanki yokmuş ya da gerileme istidadı gösteriyormuş gibi gözükür İslâm, Türkiye’nin kentsel ortamlarında görünürlük kazanmaya başlar.

“Devletin dini İslâm’dır”, maddesinin kaldırılmış olması, dinin değişimde meşrûiyet oluşturmasını engellediği söylenemese de ısrarla rejime yönelik korku heyûlası üretilir. Bizimkiler ya da onların dikotomisinde bir rahatlama, bir grubun nemalanması dışında zihniyet adına bir tür çözülmeye imkân dışında bir getirisi bulunup bulunmadığı sorgulanmaz. “İslâmî devlet, laik değildir. Devlet işlerinin tümü Şeriata dayanır. İslâmî devlet ne ulus-devlettir ne de İslâm cumhuriyeti halkın halk tarafından yönetimidir”,⁷³ kabulleri İslâmcılık denilen siyasî ideolojiye ait görülerek yine aynı kolaylıkla reddedilir. "Siyasal İslam" kavramı, hem İslâmî ilkelere göre siyaset yapanlar hem de terör dâhil her yolu kullanarak "devlet yapısını" ele geçirmeyi ve kendi isteklerine göre düzenlemeyi hedefleyenler için kullanılır.⁷⁴ Dinin politik bir güç olarak ortaya çıkması, politik yetkenin din dâhil her şey üzerindeki hâkimiyeti noktasında tehlikeli görülür. Devlet gücünün denetimindeki dinî

71 Hasan Kösebalaban, “The Impact of Globalization on Islamic Political Identity: The Case of Turkey”, *World Affairs*, (22 Haziran 2005).

72 <http://www.konrad.org.tr/index.php?id=564>

73 Hasan El-Turabi, “The Islamic State”, (Ed.) John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, (New York: Oxford University Press, 1983), 241.

74 Kongar, *ABD’nin Siyasal İslam’la Dansı*, 98.

kurumların güçlü olduğu bir toplum tercih sebebidir. Din karşıtlığı üzerine kurulu komünist ve faşist yetke karşısında dinin sığınma kaynağı oluşu yanında direniş kaynağı oluşu önemlidir.⁷⁵

Laik bir sistemde iktidarda yer alanlar, dinî bir zihniyeti temsil ettiğinde, her olguya iktidarın toplumu dönüştürme gücü üzerinde odaklanmayla bakılır. Zihniyeti ne olursa olsun, iktidarın kişi ve düşünceleri dönüştürme gücü, nasıl bir dönüştürme mekanizması olduğu ihmal edilir. Ya da iktidara gelmenin, daha doğrusu iktidara getirilmenin, halkın genelinde hâkim algının kırılmasına yönelik bir uygulama olduğu nedense maskelenir. Türkiye’de her kitlenin neye talip olmuşsa, partinin de onun siyasî bir ifadesi olarak ortaya çıktığı AKP’nin de İslâmî kesimin taleplerini siyasî ortamda dile getirmek için bir bakıma onun siyasî bir ifadesi olarak ortaya çıktığı, partiyi toplumda, ülkede, devlet aygıtında talip olduğu yeri alabilmek için kendi içinden bir talep mekanizması olarak ürettiği, biraz da İslâmî kitlenin kolektif aklının bir sonucu olduğu öne sürülür. Bu durumda Türkiye’de halk ne kadar din talep ediyorsa, AKP’nin de o kadarını ifade etmeye, halk İslâm’ın yükünü gerçek anlamda ne kadar çekmeye talipse partinin de o kadar çekmeye talip olduğu, bu açıdan AKP’nin halktaki İslâmî talepleri yumuşattığı ve sisteme entegre ettiği yönündeki bir değerlendirmenin halka bir fazlalık atfetmek açısından klasik halkçı söylemin bir türevi olarak düşünülür.

Türkiye’de siyasal partilerin, bir kimlik partileri olmaları fiilen mümkün olmadığından kimliğin ne olduğundan ziyade bu kimliği ilan eden parti etrafında oluşan mensûbiyet bağları önem kazanır. Bu durumda Parti’nin ilan ettiği kimlikten ziyade, bu mensûbiyeti hissedenlerin, hissetmeye devam ettikleri sürece, hissedecekleri kimlik daha belirleyici olur. İlan edilen resmî söylemle temsil edilen tabanın hissettikleri arasında, zımnen süren bu iletişim, piyasa koşullarının, küresel siyasallaşma ve toplumsallaşma biçimlerinin katılımıyla kimliğin temsili ve hayatiyeti konusunda yeni açılımlar kazanır.

Türk parti sistemi içinde din temelinde politika yapan partilerin bulunmasına yönelik farklı yıllarda elde edilen veriler 1999’da %60.6, 2006’da %53.6, 2010’da %69.9 oranında kabul edilmediğini gösterir.⁷⁶ Türkiye’de parti sistemi içinde din temelinde politika yapan partiler olmalı diyenlerin % 41.4’ü ilkökul mezunu en yüksek oranda kabul ederken % 26.7 oranında lise mezunu en düşük oranında kabul eder, en yüksek oranda reddeder. Siyasi görüşünü sol ekseninde bulunanların yaklaşık % 12’si, sağ kesimin ise % 45’i Türkiye’de parti sistemi içinde din temelinde politika yapan parti olmalı der. Dindarlık düzeyi arttıkça Türkiye’de parti sistemi içinde din temelinde politika yapan parti olmalı diyenlerin oranı artar ancak dindarlık düzeyi yüksek olanların da % 46.7’i evet derken % 53.3’ü hayır der. Laik kesimde Türkiye’de parti sistemi içinde din temelinde politika yapan parti olmamalı diyenler % 84.6’dır.⁷⁷ 2007’de ki “Değerler Araştırması”nda “Din adamlarının ve dinî liderlerin insanların oyları üzerinde etkili olmaması” %64.2 oranında onaylanırken %8.3 oranında reddedilir. Hükümetin kararları üzerinde etkili olmamaları da %61.6 oranında onaylanırken %9.9 oranında reddedilir. Yönetim görevlerinde güçlü inanç sahibi insanların yer alması, ülke yararına

75 Kukathas, “İslam, Demokrasi ve Sivil Toplum”: 38-39.

76 Çarkoğlu ve Toprak, *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, (2000): 58,74 ; Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı*, 77.

77 Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı*:79-83. Dindar kesimin 52.7’si de olmamalı, Dindar olanların yaklaşık %60’ı hayır yaklaşık %40’ı evet der.

olduğu %42.5 oranında kabul, %16.6 oranında reddedilir.⁷⁸ 1995-2002 yılları arasında Malatya’da siyasî tutum ve davranışların oluşmasında dinin önemli etkisi olduğu görülür. Siyasî faaliyetlerin bir taraftan dini dışlayıcı, diğer taraftan da dinî referanslardan hareketle onu bir araç haline getirici tarzda yapılmasının hem mana etrafında bütünleşmeye zarar verebildiği hem de dini doğrudan doğruya mukaddes sahadan alıp mücadele ve çatışmanın odağına taşıdığı öne sürülür.⁷⁹ Arslantürk’ün araştırmasında(1998) seçimlerde oy vereceği siyasî partinin dinle ilgili tutumunu her zaman göz önünde bulunduran sadece %10’dur.⁸⁰ Hülür ve arkadaşının çalışmasında(2003) dini öne çıkaran partilere oy vermeyeceğini söyleyenler %48’dir. Çok dindarların %24’ü, dindarların %43’ü oy vermeyeceğini bildirir. Siyasetçilerin dinî propaganda yapmasının dindar oldukları anlamına gelmediği de % 89.7 oranında kabul edilir. Adayın dinî propaganda yapması, %76.2 oranında doğru bulunmaz. Dindar olmanın dindar bir partiye oy vermeyi gerektirmediği, %66 oranında onaylanır.⁸¹ Kirman’ın yaptığı araştırmada(2005) oy verirken siyasî partilerin veya adayların dinî düşünce ve kanaatlerine çok önem verenler %18.1, önem verenler %51’dir.⁸² Modern ulus-devlet projesinin merkezini oluşturan "modernliğin tarihsel anlatıları" iyice benimsenmiştir: “Dindarım ama dindar partiye oy vereceğim diye bir kural yok, bence dindarlık insanın içinde olmalı. Yani din siyasetin içinde çok yer almamalı. Tamam, din düşmanı bir partiye de oy vermem ama yine de din özel olmalı bence. Din ayrı Siyaset ayrı.”⁸³ KSÜ ve KOÜ üniversite öğrencileri arasında yapılan araştırmada (2005)öğrenciler tarafından siyasî konuların siyasetçilere bırakılması %53.5 kabul görürken % 36.2 oranında reddedilir.⁸⁴ Seçimlerde “Hangi partiye oy vereceğime karar verirken söz konusu partinin liderinin dinî inançlarını hesaba katarım” diyenlerin oranı 2006 yılında % 63 iken, 2012 yılında % 72’ye yükselir, bu da ülkenin mahafazakarlaştığının göstergesi kılınır.⁸⁵ Sekülerleşme tezinin zıddı olan muhafazakârlaşma tezi, dinin toplumsal rolüne vurgu yapar, muhafazakâr demokrat bir siyasetin etkisiyle dinin öneminin artacağını öne sürer. Bu tez, AKP hükümeti döneminde birkaç araştırmayla test edilir. 2005 yılında yapılan *Türkiye’de Muhafazakârlık*, araştırmasında, Türk toplumunun %29.7’sinin siyasal görüşleri itibariyle muhafazakâr olduğu, bu muhafazakârlık algısının “aşırı” değil, “ılımlı” olduğu saptanır. Türkiye ortalamasının üzerinde olan muhafazakâr grupların sağ-sol skalasında sağda yer aldıkları ve Doğu Anadolu’da yaşadıkları belirtilir. Araştırmada aile toplumunda muhafaza edilmesi gereken en önemli toplumsal kurum, değişmesi istenen kurumların başında ekonomi gelir. Bu nedenle Türkiye muhafazakârlığının merkezine “aile” ve “ekonomi” yerleştirilir. Aile % 45.6 ile din % 22 ile korunması gereken kurum olarak algılanır.⁸⁶ Aynı yıl yapılan bir başka araştırma⁸⁷ “Din Temelli Muhafazakârlık Artıyor Mu?” sorusunu sorar ve din temelli

78 *Dünya Değerler Araştırması*: 102-4

79 Tatar, “Malatya’da Siyasi Katılım: Karşılaştırmalı Bir Analiz”: 331-350.

80 Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Araştırmaları*, 94.

81 Himmet Hülür&Ahmet Kalender, *Sosyo-Politik Tutumlar ve Din-Konya Araştırması*-(Konya: Çizgi Yay. 2003): 245, 268, 271-3,279-80,285.

82 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 198.

83 Güllü, “Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argincık Örneği-”: 229-30.

84 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 197

85 Hakan Yılmaz, *Türkiye’de Muhafazakarlık: Aile, Cinsellik, Din*, 2012.

86 Hakan Yılmaz, *Türkiye’de Muhafazakarlık: Aile, Din, Devlet, Batı*,2006: 6,9.

87 Çarkoğlu ve Toprak, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*,(Tesev Yay., İstanbul: 2006).

muhafazakârlıkta bir artış olmadığı sonucuna varılır. Çünkü oy verilen partiyle bu partinin dine önem vermesi, eğitim düzeyi arttıkça dikkate alınmaz. Okula gitmeyenler partinin dine önem vermesini % 62.5 düzeyinde önemserken üniversite mezunlarında bu oran % 26.3, üniversite öğrencilerinde % 26.4 oranına düşer. Aynı araştırmada müslüman ülke siyasetçilerinin İslâm inancına göre yaşaması %36 oranında beklenir. Siyasetçilerin İslâm inancına göre yaşamalarının gerekliliğini düşünenler hiçbir yaş grubunda % 50 oranını bulmaz. Eğitim düzeyi arttıkça inanca göre yaşamaları gerekli bulunmaz. Alt statüden üste doğru gidildikçe de inanca göre yaşama siyasetçilerden beklenmez. Köktaş, araştırmada elde ettiği verilerin dinin siyaset alanında oy vermede pek fazla etkili olmadığını gösterdiğini belirterek, bu durumu “Laikliğin siyasal sisteme uzantısının daha fazla kabul görmesi” şeklinde yorumlar.⁸⁸

Dindarlık laiklik ekseninde oy kullanmada her iki kesim için de ekonomik faktör ilk belirleyicidir (%73.5; %70.3). Dini kaygılarla oy kullanma oranı araştırmalarda son derece düşüktür. Her dindarlık düzeyinde ekonomik sorunların çözülmesi için oy verme oranı en yüksektir. Dindarlık düzeyi yüksek ve düşük seçmenler, politikacıların dindarlıklarına daha fazla önem verir. Fakat en yüksek dindarlık düzeyinde yer alan seçmenlerin % 43.7’si politikacının dindar olup olmamasına bakmaz. Genel seçimlerde oy verilen partinin öncelikli seçilme sebebi, halkı düşünen, hizmet eden parti (%56) olmasıdır. Partinin veya liderinin dinî konulardaki hassasiyetleri % 2.9, parti liderinin kişiliği % 2.8 oranında sıralanır.⁸⁹ Canatan, seçmenler arasında sekülerleşme eğilimlerine en fazla sosyal demokratlarda, en az muhafazakâr demokratlarda rastlandığını belirler. Bununla birlikte, milliyetçi demokratlarda da sekülerleşmenin ciddi bir eğilim olduğu gözlenir.⁹⁰

Türkiye’de bir dine bağlı olmak, o dinî dünya görüşü ve hayat tarzı benimsemek siyasetten uzak kalmayı gerektirir. Dini referans alan bir zihniyetin siyasî platformdaki konumu “Din üzerinden siyaset yapmak” ya da diğer bir tabirle “Dini siyasete alet etmek” okunur. Politikacı, bir ülkede yaşar, bir toplum bünyesinde hizmet görür. O toplumun bir dinî vardır. Dinin, toplumlarla birlikte var olmuş bir disiplin ve yeme içmeden düğün ve yasalara kadar toplumun bütün ilgi alanlarını bir ölçüde biçimlendirmiş bir disiplin olduğu gözardı edilmediğinde toplumla ilgili her alan gibi din alanının da politikacının ilgi alanı olması gayet tabiidir.⁹¹

Laçiner’e göre irtica, laiklik, rejim türü tartışmalar esasında bir sınıf meselesidir. Tarzlarıyla, değer sistemleriyle ötekilerden farklı olsa da toplumda ötekilerle beraber yaşayan İslâmî referanslı bir sosyal sınıf, kamusal alanda haklar ister. Kamusal hayatta kendilerine biçilen ikincil rolden çıkma talepleri, birincil rolü işgal edenlerce dirençle karşılanır. Laik tepki, bu tepkidir. Geçmişte "yoksulluk"tan bahsetmenin sosyal adalet talep etmenin "örtüsü altında" komünizm propagandası yapıldığından kuşkulandığından, yoksulluk ve sosyal adalet ibarelerini kullanmanın netameli hale getirildiği; konuşmasında Allah sözcüğünü birkaç kez kullananın mürteci olabileceğine hükmedilebildiği gibi günümüzde demokrasiden, hukuk devletinden, insan haklarından

88 Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*:183-6.

89 Öztoprak ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı*, 145.

90 Canatan, “Marmara Örneği”, 477.

91 Ahmet Taşgetiren, “Din, Politikacı Parti”, *Yeni Şafak*, (12.02.2000).

bahsedildiğinde sözün ne zaman bölücülüğe getirileceği beklentisinin bu ülke insanın zihinlerine sindirildiğine dikkat çeker. Cephe'nin, "vurucu güç"lerinin "altın çağ" saydıkları 1923-50 Türkiye'sinin resmî manzarasını, o dönemin devlet politikalarını eleştiren, hatta sadece kutsal saymayan herkes ve her eğilim "düşman" safına kaydedilir. Bu eleştirilerin dayanağı "demokrasi", "hukuk devleti", "temel hak ve özgürlükler" gibi kavram ve değerler, "Cumhuriyeti koruma" adına çığnenebileceği açıkça ilan edilir.1923-50 politikalarında ciddi revizyonu zorunlu kılan AB'ye üyeliği, "Kürt sorunu"na demokratik çözüm arayışlarını savunanlar da ihanetle suçlanır. Her fırsatta "laiklik kalkarsa Türkiye kaosa sürüklenir" denir. Laiklik Türkiye'de hassas bir konudur. Türkiye'deki İslâmî hareketin ana zemininin laikliği ortadan kaldırmak gibi bir politikaları olmadığı, laikliğe yeni bir yorum getirmeye çalıştıkları, bunu da bir sağduyuyla yaptıklarına yer verilir.⁹² Düşünsel ve siyasal açıdan değişmeye karşı duruş, çoğu zaman aslen dinî nitelik taşımasa da dinselliğe atfedilir ki Kıray'ın belirttiği gibi bu durumu daha da karmaşık hale getirir.⁹³

2006 yılında İslâmî temelde bir toplum ve devlet düzeni oluşturmak isteyen köktendinciliğin yükseldiği söylentisine katılanlar %32.6'dır. İslâmî köktendinciliğin arttığı yönündeki görüşün temeli, örtünen kadınların sayısının arttığı yönündeki algılamaya dayanır. Siyasette İslâmî kesimin artan gücü ve tarikatların artan etkisi, diğer en önemli etken olarak sıralanır. Dinî yayınların artışı, İslâmî gazete ve TV etkinliğindeki artış böyle bir algılamada daha düşük oranda etkiye sahiptir. Bu algılamanın tersine aynı süreçte örtünen kadınların sayısında bir artış değil, bir düşme sözkonusudur. Gerçekle algılanan birbirleriyle çelişir.⁹⁴

"2007 yılında A&G Araştırma Şirketi" tarafından yapılan araştırmada Türkiye'nin laik devletten ılımlı İslâm devletine doğru yol aldığı görüşüne katılanların oranı araştırmaya katılanların yaklaşık yarısını oluşturur (%48,8). Türkiye'nin ılımlı bir İslâm devletine doğru gittiği düşüncesi, siyasî parti tercihinine bağlı olarak farklılaşır. CHP seçmeninin % 68.7'si evet katılıyorum derken, AKP seçmeninin % 64.9'u, MHP seçmeninin % 54.1'i hayır katılmıyorum, der. Eğitim yükseldikçe laik devletten ılımlı İslâm devletine doğru gidildiğini düşünenlerin oranı artar.⁹⁵

Demokrasinin, modernlikle ilişkili yönetim sistemi olduğu herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Yine de gerçek demokrasinin ne olduğu üzerinde tartışmalar gündemden düşmemektedir.⁹⁶

92 Ömer Laçiner: "Laik Tepkinin Özünde Sınıfsal Kaygı Var", (Mehmet Gündem,*Yeni Şafak*, 2.10.2006).

93 Mübeccel Kıray, "Toplum Yapısı ve Laiklik", *Toplumbilim Yazıları*, (Ankara: G. Ü.Yay., 1982), 68.

94 Çarkoğlu&Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, (Tesev Yay., İstanbul: 2006): 73-4.

95 A&G Araştırma Şirketi; 21 – 23 Eylül 2007 katılmayanlar katılımcıların neredeyse üçte biridir(31,4).

96 Örneğin temsili kurumların sınırlandırdığı, seçim döneminden seçim dönemine sandığa giden, az da olsa baskı grubu tarzında örgütlenen toplum kesimlerinin siyasette söz sahibi olmalarına imkân tanıyan sınırlı katılımcıya dayalı demokrasi, gerçek demokrasi addedilmez. Yine sadece düşünme ve örgütlenme üzerindeki yasakların kaldırıldığı bir demokrasi de gerçek demokrasi sayılmaz. Levent Köker, *Sol Kemalizme Bakıyor*, Röportaj: L.Cinemre-R.Çakır, (İstanbul:Metis Yay., 1991);42. Halkın yönetimi, dillere çözüm olarak dolansa da halkın sınırlı bir yeteneğe sahip olduğu kabulünde hem entelektüel çaba beklenmez hem de basit eğlencelerle, birkaç yüzeysel sloganla tatmin olacağı beklentisinde kültürün küçük bir azınlığa ait kılınmasındaki tehlikeler fark edilir. Bilinçli bir yönelim için kişinin kendisini çevreleyen dünyayı derinlemesine ve yakından tanıması gerekliliği, gelir düzeyinin yetersizliğinde ekonominin ay sonunu getirebilme kısılcığında kendi en yakın çevresini bile görmeyi makinenin aracılığında yitiren insandan beklenmez, bilgisizlikle yetinmenin demokrasiyi hayaletle dönüştüreceği düşünülür. Amin Maalouf, *Çivisi Çıkış Dünya*, çev.Orçun Türkay 4. bsk., (İstanbul, YKY, 2009): 143-145. Din ve devlet ayrımı ilkesinde güç ve yetkelerin diğerine yönelik denetim ihtimaline imkân tanımayan, farklılaşmasını öngören çoğulcu demokrasiden bahsedilir. Çoğulcu demokrasinin, gücün farklı kurumlar arasında birinin diğeri üzerinde yetkesini öne çıkarmayacak paylaşımına imkân

Geçmişte daha ziyade halkın kendi kendini idare etmesi şeklinde tanımlanan demokrasi, günümüzde daha ziyade bireysel hak ve özgürlükler temelinde din ve dünya işlerinin ayrımında ifade ediliyor. Demokrasinin giderek kültürlerden, sosyal ve tarihsel şartlardan sıyrılıp bireysel özgürlükler ve insan hakları eksenindeki yapıya dönüşümü, onu batının ürünü olmaktan çıkarıp bütün insanlığın ortak paydasına dönüştürür. Modernitenin bütün toplumlar için ideal gösterilmesi, kapitalist ekonomi, liberal demokrasi, bireysel özerklik gibi hedeflerini, dünyanın diğer toplumları için de zorunlu hedef kılar. İdeolojik hasım Sovyetlerin çöküşü, batının çağın problemlerine cevap niteliğinde “demokrasi” ve “serbest piyasa” kelimelerini iki dünya prensibi kabul ettirmesini kolaylaştırır. Siyasal modernleşmenin totaliter siyaseti de içerip içermediğini sorgulamada farklı toplumların farklı modernleşme tarzlarına dikkat çekiliyor. Bu durumda demokrasinin ortak değerlerinden söz edilip edilemeyeceği sorgulanarak demokrasinin aslı ve şekli boyutlarından hareketle şekli boyutun toplumlara göre alacağı farklı biçime yer veriliyor.⁹⁷

Demokrasi çoğunluğun keyfi iradesine dayalı, tercih ve uzlaşmaların neticesinde oluşacak bir siyasal örgütlenme ve hayat tarzı oluşuyla vahye dayalı düzenlemeler temelinde İslâm’la çatışır. Ancak Platoncu doğru ve mutlu bir hayatın temeli evrensel doğrularına tekabül eden demokrasinin doğal haklarıyla Protagerosçu pozitif haklar ayırımının Kur’an ve sünneti içeren doğal ilâhî yasayla icma ve kişisel reyî içeren pozitif yasa ayırımında demokrasinin temel ilkelerinin İslâm’da bulunabileceği iddia edilir.⁹⁸ Demokrasiye inanan büyük kitleden ve demokrasiden geriye dönüşün irtica olduğundan söz edilir. “Türkiye’de hiçbir zaman dine dayalı bir devlet talebi olmadı.” denilerek din-devlet birbirine bütünüyle yabancıymış imajı çizilir.⁹⁹2006 yılında demokrasi talebini belirlemek için “Sizin için demokratik yönetime sahip bir ülkede yaşamak ne kadar önemlidir?” sorusuna 9.09, arzı belirlemek için “Ülkemiz bugün ne ölçüde demokratik yönetiliyor?” sorusunda 6.01 oranıyla demokrasi açığı 3.08; 2012’ye gelindiğinde sözkonusu oranlar sırasıyla 8.53, 6.39, 2.14’tür. Demokratik yönetim 2001’de %43.9 çok iyi, %5.3 çok kötü, 2007’de %52.3/%1.8, 2012’de %48./2.1 oranlarıyla değerlendirilir. Demokratik yönetime sahip bir ülkede yaşamak 2007’de %54.9, 2012’de %37.8 oranında çok önemli görülür. Ülkenin ne oranda demokratik yönetildiğine 2007’de %8.4 tam demokratik, %6.6 oranında da hiç demokratik değil diye cevap verilir. 2012’de bu oranlar sırasıyla %4.9 ve %6.9 şeklinde gerçekleşir.¹⁰⁰

Cumhuriyetin radikal modernleşme projesi, apolitik bir projedir. Orada halk veya siyaset yoktur. Devleti ve devleti yöneten kesimin temel kabulleri, toplumsal norm haline getirilir. Küreselleşmeyle Anadolu’daki sermaye, devletle ilişkisini koparması, Cumhuriyet’ten demokrasiye

tanıyan yapılanması çözüm sunulur. Chandran Kukathas, “İslam, Demokrasi ve Sivil Toplum”, *İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi*, (Ed.), (Ankara: Liberte Yay., 1999): 38-39,42.

97 Çaha, *Modern Dünyada Din ve Devlet*: 16,22. Toplumlar, kendi özgü koşulları ve tarihleriyle kopuk demokrasi seçimine mecbur bırakılır. Catherine A. Odora Hoppers, “Challenges to Building Sustainable Democracies: Lessons from the Margins”, Karin Sporre, Jan Mannberg, *Values, Religions and Education in Changing Societies*, (London: Springer 2010):23-27.

98 Ahmet Arslan, “İslam ve Liberal Demokrasi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, (432-443), c.7, *Liberalizm*, (İstanbul: İletişim Yay.,2001): 432-435.

99 Erol Yazar: “Türkiye’de Dayatılan Din Değil Dünyevileşmedir”, (Mehmet Gündem, *Yeni Şafak*, 30.04.2007).

100 Akpınar, partiler, aday listeleri, seçim kanunu, seçim sandığı olsa da demokrasi olmadığının altını çizer. Yılmaz Özakpınar, *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*, Ankara:TDV Yay.,1999):116; WV5_Results Study Turkey 2007_v20180912; WV6_Results Study Turkey 2012_v20180912: 69,80 ,89, 2001,39

geçiş olarak görülür. Bu noktada her cumhuriyetin demokrasi içermediği de vurgulanır. Radikal modernleştirici cumhuriyet meselesinden çoğulcu bir demokrasiye, Fransız tarzı bir modernleşme anlayışından Anglo Sakson, daha Amerikan tarzı bir demokrasiye geçildiğine inanılır. Ancak bu geçişin sürdürülebilmesi için laiklik sorunu, çözülmesi gereken bir sorun olarak öncelik kazanır.¹⁰¹ 1980’li yıllarda yeni liberal ve muhafazakar unsurları birleştiren yeni sağ söylemin egemenliğinde girilen dönüşüm süreci, kimilerine göre dogmatik siyasî yapılanmaların kırılması, kimilerine göre de 60 yıllık kazanımların silip süpürülmesidir. 70’li yılların ideolojik çatışmasının âdeta sona ermiş gibi durduğu 80’lerde her kesim kendi çapında bir iç sorgulama geçirir ve değişim sayesinde kurulan diyalogla, farklılıklara tahammül sınırlarının genişlediği varsayılır. Koşullardan hareketle zihniyet şekillendirme, daha baskın hale gelir. Değişim karşıtlığı, daha doğrusu düşünce duruşu, bağnaz duruş olarak eleştirilir. Ülkenin 1960-1980 yılları arasındaki siyasetten kültüre doğru güzergahının 1980’den sonra tersine kültürden siyasete çevrildiği öne sürülür. Marksist açıdan bu manzara, yani kültürden siyasete gidiş normalleşme değil, anormalleşmeye işaret eder. 1980’den sonra popülist modernleşmeye geçilerek siyaset kendisini “İdeolojiler öldü” gibi tanımlarla sunar. Söylem önceliğinin kültürel kodlara verildiği iddia edilir. Kültür altyapısının bir yansıması ve bir üst yapı kurumu kabulünde politik tercihlerin kültürel kodlar etrafında biçimlenmesi doğru kabul edilmez. 1980’lerden başlayarak ve özellikle 1990’larda Türk demokrasisinin geleceğinin ne olacağı yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanır. Demokrasinin eksikliklerinde odaklanılarak “Bu demokrasi liberalleşmelidir; bu liberal olmayan bir demokrasidir.” fikri üzerinde giderek mutabakat sağlanır. Oysa liberallik, batıcılığın kılık değiştirmiş halidir. Avrupa Birliği’nin zorlamasıyla demokrasiyi liberalleştirme yolunda adımlar atılır.¹⁰²

Ülkemizdeki inanan insanların demokrasi, sivil toplum ve piyasa ekonomisi gibi modern kurumlara yönelik son yıllardaki taleplerinin yükselişinin temel nedeni gerçekten bu kurumların müslümanlara İslâm’a uygun yaşama imkânı sunacak ideal ve değerler sistemi sunuyor olmasından mı yoksa böyle bir talep toplum içinde varolan farklı din, dil, mezhep, etnik ve çıkar gruplarına farklı inanç, değer ve idealleriyle bir arada barış içinde yaşama imkânı bulabileceğini varsaymalarından mı? sorgulanır. Kimilerine göre İslâm’ın demokrasiyle bir sorunu yoktur. İslâm’da katılımcı demokrasi zaten mevcuttur. Hümanizm de batı tarafından İslâm’dan alınmıştır. Hümanizmi Avrupa’ya İbni Sina, İbni Rüşd, İbni Haldun gibi düşünürler tanıtmıştır. Avrupa’nın hümanizmi yegâne ideoloji olarak dayatması reddedilmelidir. Müslümanların demokratik ve hümanist köklerini yeniden keşfetmek gibi bir amaçları olmalıdır. Bu tarz düşünceler bir dereceye kadar İslâm’ı modernî aşan bir görüş olarak yeniden şekillendirmeye çalışır. “Şeriat aynı zamanda demokrasidir,” iddiasında Şeriat; hukuk devletinin, tabî hukukun temel ilkeleriyle, tabî ahlâk da evrensel ahlâkla tamamlanan, tabî hukukun temel anayasal ilkeleriyle tanımlanır. Bu anlamda tabî hukukun temel ilkeleri olmaksızın hukuk

101 Hasan Bülent Kahraman, “Estetik Norm Dayatma Oldukça Sivilleşme Olamaz”

<http://t24.com.tr/haber/hasan-bulent-kahraman-estetik-norm-dayatma-oldukca-sivillesme-olamaz/251295?html>

102 Liberal devlet dinin, tamamen bireysel bir mesele olduğunu düşünerek, siyasetin dinden tamamen bağımsız olması gerektiğini ve dini ilkelerin politik eylemin gerçek dünyasına söyleyecek hiçbir şeylerinin olmadığını belirtir. Dinin bir futbol kulübü gibi diğer bir gönüllü dernek türü olarak ele alınması, devletin resmi çalışmalarını açıkça ve resmen herhangi bir dini ilkedenden uzak tutar. Roger Trigg, *Religion in Public Life : Must Faith Be Privatized?*, (Oxford, Oxford University Press: 2007), 114.

devleti olamayacağı; hukuk devleti olmayınca da demokrasinin işe yaramayacağı neticede bunların biri birinden ayrılamayacağına varılır. Demokrasi değil, demokratik hukuk devleti talep edilir.¹⁰³ Sekülerizmin yönetim yetkisini hukuka dayandırma eğilimi, sorunu çözme yerine daha ziyade gizler. Demokrasinin hukukun egemenliği olarak nitelendirilmesiyle adaletin hukuk açısından kaçınılmaz gerekliliğinde hukukun otoriter hatta totaliter tutumu çok sayıda insanı hukuku, çoğunluğun diktatörlüğü olduğu anlayışına sürükler. Hukukun otoriterliği, hukukun bizzat kendi aslında bulunmamasına rağmen bu otoriterliğin sonradan oluşturulması problem teşkil eder. Hukukun otoriterliğinin demokratik kültürde derinden özümsemiş prensip ve uygulamalarla sınırlı olduğu söylene de bu tarz otoriterlik kurumların işlevselliğine, insanların bilinçli egemenliğine ve adalet duygusuna dayanır. Ancak bu ilkede değil, yaşantıda uygulamayı gerektirir. Demokrasinin ne olduğunun belirsizliğinde her türlü eşitlenebilme, keşistirebilme ve reddedebilme kolayca temin edilir. Devlet ve dinin göreceli özerkliği ve aralarında işbirliğine dayalı karşılıklı ilişki, Amerika örneğinde çözüm görülür. Bu tür iddialarla kavram karmaşası devam ettirilir. Seküler ya da profan nitelikli bazı kavramların İslâm'a aykırı olmadığı, İslâmî uygulamaya uygun olduğu yolundaki literatür geçen yüzyıldan beri devam eder. Batılı pek çok kavram, İslâm âlemine İslâm lafzı kullanılarak, tabir caizse, İslâm torpilinden yararlanılarak gümrükten geçirilir¹⁰⁴ ki bu içsel sekülerleşmenin neticesidir.

Demokrasinin sağlıklı olabilmesi, kamusal alanın hem seküler hem de dinî düşünceye açık kılınmasıyla mümkün olacağı ifade edilir. Kamusal alanın bu durumu, karşılıklı eleştiriye ve aşırılıkları dengelemeye imkân vermesiyle gelişim ve dinamizmi de temin edebileceği umulur. Tylor, Casanova'nın farklı dinî söylemlerin kamusal alanda görünmesine dikkat çekişine atıfla demokraside her bir vatandaş ya da vatandaş grubunun kamusal tartışmalarda kendisini ifade etmelerine imkân verilmesinin koşullar tarafından zorlandığına dikkat çeker.¹⁰⁵ Bir yanda din, demokrasi için tehdit algılanırken öte yanda demokrasi de sekülerizm için tehlikeli görülür. Kavramların bireylere göre anlam kazanması ya da basmakalıp tanımlardan hareket edilmesi, çatışmayı da olağan kılar. Teoriyle pratiğin kesişmesi, kavramların göreceliliğinde mümkün olmaz. Modern demokrasiye yüzeysel bir bakış bile demokratik teoriyle uygulama arasındaki çelişkileri ortaya koyabilir.

Demokrasi başı sonu belirsiz bir ideoloji, her kapıyı açan maymuncuk gibi empoze edilir. Her türlü eksikliğin çaresi gibi gösterilir, her renge yorulur. Her yere çekilir. Ucu bucağı olmayan, başı sonu belirsiz bir ideoloji gibi dayatılır. Oysa bu faydaları da sakıncaları da olan bir yönetim şeklidir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yayılmaya başlayan yeni bir rejim denemesidir. Herkes kavrama kendi özlemlerini yakıştırır. Fakat bu özlemlerin aslında onun içinde bulunup bulunmadığı belli değildir. Bu sorun Türkiye'ye de özgü değildir. Irak'ta, Suriye'de, İran'da, Mısır'da sorun aynıdır. Eski baticılık kılık değiştirerek farklı adlar alır, önce Tanzimat bugün liberallik adını alır. Türkiye'de demokrasinin işleyebileceğini düşünenler % 48, Pakistan'da % 43, Ürdün'de % 80, Morocco'da % 83,

¹⁰³ Osman İridağ, "Şeriat Aynı Zamanda Demokrasidir", *Aksiyon*, (19 Temmuz 1997).

, <http://Www.Aksiyon.Com.Tr/Aksiyon/Haber-2785-36>

¹⁰⁴ Rasim Özdenören, *Yeniden İnanmak*, (İstanbul: İz Yay., 2011), 55.

¹⁰⁵ Tylor, *Secular Age*, 532. Demokrasi din ilişkisi için ayrıca bkz. Trigg, *Religion in Public Life : Must Faith Be Privatized?*: 110-1; ayrıca bkz. Hefner, *Civil İslam*: 214-221.

Endonezya’da % 77’dir.¹⁰⁶ Gençlerin %43.1’ine göre demokrasinin işlerliği hiçbir şekilde sözkonusu değildir. % 31.8’ine göre az da olsa vardır, %19.7’sine göre bu işlerlik orta haldedir ve %5.3’üne göre bu işlerlik çoktur. Gençler en önemli demokrasi sorununu insan hakları ihlalleriyle ifadelendirir.¹⁰⁷ “İslâm toplumu için en güzel yönetim şekli demokrasidir” ifadesine % 61.3, dindarlar % 59.3, dindar olmayanlar % 75.9 oranında katılım gösterir.¹⁰⁸

Dünyanın hem yapısal küreselleşme hem de kültürel parçalanmaya tanık olduğu bir dönüm noktasında farklı uygarlıklar arasında köprülerin kurulması adına demokrasi, insanlığın kurtuluş projesi olarak ön plana çıkarılır. Sivil toplumun din devlet ayrılığında imkânı, bu projenin hayatiyetini arttırır. Postmodern dönemde, farklılaştırıcı unsurların görünürlülüğü, toplumsal dayanışmayı teminde dinlerin değer kaynağı olarak trendini yükseltir. Farklı dinlerin çoğulcu atmosferde özgürlük ortak paydasında varlığını koruyabilmesi, demokratik siyasî kurumların gerekliliğinde mümkün görülmesi, öğrenilmesi gereken pratikliğiyle koşullara uygun demokrasiye işlerlik ve meşrûluk kazandırır. Farklılıkların birlik dışında yaşamı ve korunması, demokratik siyasî kurumların varlığını ilk planda çağrışırsa da çeşitli demokrasi modelleri ve demokrasinin toplumsal koşullar bağlamındaki pratikliği, sivil toplumun sorunlara açık niteliğini de gösterir. Farklıların birlikte var olması sanıldığı kadar kolay değildir. Zira bu farklılıklar, insanların iyi, doğru, hakikat algılaması ve bu algılamının hayat tarzında pratikliği gibi var oluşsalıdır. Farklı normları, normlar üstü çözümde kesiştirme, Amerika örneğindeki gibi sivil dinin bütün dinler üstündeki egemenliğiyle neticelenecektir. Din devlet ayırımına imkân tanımayan İslâm, bu durumda demokratik düzene sadece bir tehdit olarak algılanır.¹⁰⁹

İslâm âleminin demokrasiye uzak olduğu yıllardır söylenir. Irak örneği, batı tarzı demokratikleştirmenin gerçek yüzünü ortaya çıkardığında uygarlıkların aslî temelleri sorgulanmaz. Batı uygarlığı hâlâ bazıları bakımından insanlığın bütünü için bir model ya da başvuru kaynağı görülmeye devam etse de çok sayıda düşünür, batı sorunundan batı’nın da Doğu kadar tarihsel bir açmaz içinde oluşundan söz eder.¹¹⁰ Amerika, siyasal İslâm’la ilgili radikal hareketlerin yayılmasını engellemek adına kalkınma ve demokratikleşme eğilimli hareketleri teşvik eder.¹¹¹

Batı’da ortaya çıkışı ve gelişiminde demokrasiye karşıt tavır alanlar faşistler, naziler ve komünistlerden ibaret değildir. Katolik zihniyetin temsilcileri olan dindar aydınlar, demokrasinin insanların iradeleri dışında hakikat talebinde bulunmaması nedeniyle karşıt bir tutum takınırlar. Hristiyan ve müslümanların demokrasiye yönelik reddiyeleri, mutlak hakikat talebi yoksunluğu temelinde gelişir. İngiltere başbiskoposunun emin bir şekilde “...dürüstlük ve ahlâk elden gidiyor. Siyaset hükümetlerin felçli kollarında can verecek. Netice anarşizm ve zorbalık. ..Halkın üstünlüğü

106 Islamic Extremism: Common Concern For Muslim and Western Publics. Summary of Findings, <http://www.pewglobal.org> 2005.07.14.

107 Hasan Akgündüz, Behçet Oral ve Yunus Avanoğlu, “Orta ve Yüksek Öğretim Gençliğinin Güncel Yurt/Dünya Oluşumlarına İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi, Diyarbakır Örneği,”(1-32), *D.Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, S.5, (2005): 19-20.

108 Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, 195.

109 Kukathas, “İslam, Demokrasi ve Sivil Toplum”, 42.

110 Maalouf; *Çivisi Çıkmış Dünya*, 30.

111 Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam, Partners, Resources, And Strategies*, (Santa Monica, RAND Corporation, 2003), ix

doğru ve yeterli bir neden olamaz. Hristiyanlığın olmadığı bir toplum sadece bir komündür...” şeklinde yazdığı mektup, Avrupa’nın 19. yüzyıldaki durumunu yansıtır.¹¹²

İnsan haklarının ve demokrasinin (sisteme) taraflarca etik kabûlü ve kurumsal olarak ayakta tutulması, uygarlıklar arasında dünya barışının bir ön koşulu görülür. Bu noktada Klasik İslam düşüncesinin Yunan düşüncesiyle yakın ilişkisine atıfla Kur’an’ın açık zihinli bir yorumuna ihtiyaç devreye sokulur. İslâmî kaynaklardan tefsirle “Bir demokratik haklar ve hürriyetler listesi türetmek ne aşırı zor ne de gayrî meşrû”dur,¹¹³ kabulü yinelenir. Bu bağlamda “İlim Çin’de de olsa peşinden git” hadisi yeniden uygulamaya konur. Sorun, İslâm-modernite, İslâm-demokrasi ya da İslâm-sivil toplum uyumsuzluğunda değil, moderniteye en uygun demokrasi modelinde odaklanır. Yönetim yetkesini hiyerarşik bir düzen içinde uluslar üstü kurumlara yayacak demokratik yönetim modelinin gerekliliği öne sürülür.¹¹⁴ Müslüman toplumlarda yaşanan sorun dinle siyaset arasındaki ilişkiden ziyade dinle tarih, dinle kimlik, dinle onur arasındaki ilişkiyle bağlantılandırılır. Sorun ve çözüm vahyî öğretide değildir. Toplumların açmazdan kurtulabilmeleri, vahyî öğretilerin yeniden yorumlanması yerine modernliğe, demokrasiye, laikliğe, birlikte yaşamaya ve bilginin önceliğine ve yaşamın övgüsüne uyan âyetlerin bulunabilmesine bağlanır.¹¹⁵ Tibi, İslâmiyet’in demokratik yönetime karşı özgün bir yönetim sistemi olduğu savunusunu, yakın tarihin ürünü kabul eder. İslâm dünyasında demokratikleşme hem gerekli hem de mümkün görülür.¹¹⁶

Demokrasi ne kökleri Greklerde görülüp reddedilebilir ne de Kur’an ve Sünnette din ve devlet kavramı yer almaz, siyaset bir insan eylemidir diyerek kabul edilebilir. İslâmiyet söz konusu olduğunda din-siyaset ayrılmazlığının medeniyetler çatışmasının düşünsel temeli olduğu algısı, dinî öğretilerin dogmatizm ve hoşgörüsüzlüğün kaynağı görülmesinin doğal bir neticesidir. Din ister İslâmiyet ister Hristiyanlık olsun ne dediğini bilmeden dinî öğretiyle dogmatizm arasında kurulan özdeşlik, aydınlanmanın kendi düştüğü dogmatizminin uzantısıdır. İslâmiyet’te kilisenin, din adamı sınıfının ve afarozun yokluğu, Lutherci reformla karşılaştırılır, aralarında inşa edilen benzerliğin pozitifliği yönetimde hükümdara karşı güç olma noktasında halifeliğin papalıkla mukayesesinde modernliğe imkân tanıyıp göreceli özgürlük tanımayan niteliğinde negatifleşir.¹¹⁷

İslâm, ne siyasete hasredilebilir ne de siyaset dışında bırakılabilir. İslâm’ı sırf siyasete hasretmek onu siyaset dışı bırakmak kadar vahim sonuçlara yol açar. İslâm’da usûl denilen şey inançtır, ibadettir, hukuktur, muamelattır, ahlâktır. Fakat siyaset fûrûattır, denilerek dünya hayatını düzenleme gayesi bertaraf edilir ki bu da günümüzde muharref oluşuyla din-devlet dikotomisine maruz bırakılan Hristiyanlıkla özdeşleştirmeye neticelenir. İslâm siyasete indirgenemez, din devleti kapsamına alır. Bu devletin kutsallaştırılması da değildir. İslâm ne devletin kutsallaştırımına ne de din devlet ayırımına imkân tanır. Bu batılı anlamda bir sivil yapılanmaya da tekabül etmez. Dindarlık ve

112 Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, 142.

113 Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, 131.

114 Kukathas, “İslam, Demokrasi ve Sivil Toplum”, 42.

115 Maalouf, *Çivisi Çıkış Dünya*, 176.

116 Bassam Tibi, “İslam Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı: İslam ve Demokrasi-Uygarlıklar Arasındaki Köprüler”, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, çev. Ahmet Fethi, der. Elizabeth Özdalga-Sune Person, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998): 33-42.

117 Maalouf, *Çivisi Çıkış Dünya*: 153,158.

laiklik için gerekli her şeyin aynı anda istenmesi, edinilmesi, benimsenmesi laikliği dinî bir muhtevaya büründürürken, dinin sekülerlik tarafından araçsallaştırılmasıyla neticelenir: Müteveyyin insanlar hem dindarlaşmak ve herhalükarda dindar kalmak hem de laiklik levâzımı ne varsa onu istemeleri, edinmeleri, benimsemeleri, dahası onları dinî bir şey olarak görmeleri, İslâm dünyasında bir taraftan modernleşmenin başından itibaren bir tür dindarlaşmayla atbaşı yürümesi, birinin diğerini istemesi çizgisini kuvvetlendirir. Laiklik damarı, dinî bir muhtevaya bürünür. Bu sekülerliğin dini kendi istikametinde araçsallaştırması anlamına gelir.¹¹⁸

G. MİLLÎ DİN ARAYIŞI ve DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Moderniteyi var eden temel dönüşüm dinamiklerinden birisi protestan reformudur. Protestan reformunun yıkıcı etkisi üzerinde çok sayıda gözlemci hem fikirdir.¹¹⁹ Katolikliğin evrensel anlayışına karşı Hristiyanlığın millileşmesine bu reformasyonla ulaşılır.¹²⁰ Roma Katolik Kilisesini diğer rakip Hristiyan kiliselerinden ayırarak birlik, kutsallık, evrensellik ve önderlik iddialarının altını oyar. Batı Hristiyan âleminin düzenini ortadan kaldırır ve ulus devleti ortaya çıkarır.¹²¹ Avrupa reformu, Türk modernleşmesinin pratisyenlerine esin kaynağı oluşturur. Endüstrileşme, kentleşme, okur-yazarlık, sekülerleşme ve kapitalistleşme gibi modernliğin bir diğer “rükünü” dinde “protestanlaşma” da devlet eliyle gerçekleşir. Halifelik gibi evrensel kurumlar lağvedilirken “ulusal din” arayışına gidilir. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Kur’an’ın, ezanın (hatta birara namazın da) Türkçeleştirilmesi yolundaki girişimler, bu arayışın neticesidir.¹²²

Cumhuriyet’in kuruluş döneminde, her türlü politikaların temelinde bir tek parti yönetimi altında benimsenen laiklik anlayışı bulunur. Batıda yaygın pozitivist felsefeden etkilenen bu anlayışa göre modern bir toplum, ancak dinî inançların, düşüncenin yerini bilimsel anlayışın aldığı, dinin vicdanlarla sınırlı olduğu bir toplum olabilir. İslâm dini, laiklikle ve modernlikle bağdaşmadığından devlet, dini denetlemeli, dinî özgürlüklere kısıtlama getirmelidir.¹²³ 3 Mart 1924 tarihinde yürürlüğe giren 429 sayılı kanunun ikinci maddesi gereği yürürlükte olan Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti, ilga edilir. 429 sayılı "Şer’iyye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun" Siirt Mebusu Hoca Halil Hulki Efendi ve 50 arkadaşının imzasıyla Meclis’e sunulan önerge üzerine gerçekleşir. İlgili kanunun birinci maddesi,¹²⁴ vekâletin görevlerinden muamelatla ilgili dinî

118 Kara, *Cumhuriyet Türkiye’inde Bir Mesele Olarak İslam*: 2, 23.

119 Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*: 110-111.

120 Bruce, *God is Dead Secularization in the West*, 11.

121 Casanova, *Public Religions in The Modern World*, 22.

122 Dinde Reform savunucuları, dine modern toplumların ortak inancı varsayılan Hristian merkezli yaklaşır, reformu da bu dinin geçirdiği dönüşüme referans vererek atıfta bulunur. Benzeri reform yapılmaksızın modernliğe cevap verilemeyeceği vurgulanır. M.Şükrü Hanioglu, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, (İstanbul, Bağlam Yay., 2006): 19-23. Tayfun Atay, “Alevilik, Diyanet ve Laiklik”, <http://t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay/alevilik-diyamet-ve-laiklik,118616> Kasım 2009.

123 18.yüzyıl Fransız materyalizmiyle 19. yüzyıl Alman vülgermateryalizmini karıştırarak d’Holbach’ın Akl-ı Selimiyle Büchner’in Madde ve Kuvveti melezi bir materyalizmin vülgerleştirilen zemininde yaratılan laiklik modernlik büyüstiyle karıştırılır, ideolojinin temelinde oturtulur. "Resmî Türkiye", farkında olmadan yeni bir din yaratır. Hanioglu, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, 24; Şahin Alpay, “Tersine Çevrilmiş Laiklik”, *Zaman*, (16 Mayıs 2009).

124 “Türkiye Cumhuriyetinde muamelât-ı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup, din-i mübin-i İslam’ın bundan mâada itikadât ve ibadâta dair bütün ahkam ve mesâlihinin tedviri

hükümleri, resmî uygulamadan kaldırır. Yasama ve yürütme yetkisi, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ve onun oluşturduğu hükümete ait olduğu vurgulanır. İslâm dininin hukuk kuralları (muâmelât-ı nâs) dışında kalan inanç ve ibadetlerle ilgili hükümlerin yürütülmesi, ibadet yerlerinin idaresi, DİB'na bırakılır.¹²⁵ Şer'iyye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılarak çok sınırlı fonksiyonlu bir DİB'nin kuruluşunu, güçlü laik zemin inşasında Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü, hilafetin lağvı ve diğerleri takip eder. 1937'de laiklik, diğer bazı yeni maddelerle birlikte Anayasaya dâhil edilir. DİB'na laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, "Toplumun dini hayatını düzenleme" görevi yüklenir. Böyle bir yapılanma içerisine girmek, doğal olarak devletin "dini tanımlamasını"da beraberinde getirir. Türkiye laikliğinin en önemli özelliği, bir din tanımı yapması ve bu tanımladığı din anlayışını topluma dayatmasıdır.¹²⁶ Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak aynı kanun içerisinde yönetimin ideolojik hedefleri doğrultusunda dinin sadece itikat ve ibadetlerle ilgili hususlarını içeren "Millî bir din kurumu" ihdas edilir. Böyle bir kurumun tesis edilmesiyle hem yeni kurulan Cumhuriyet'in halkın nazarında meşrû bir temele oturtulması hedeflenir hem de din kontrol altına alınmak istenir. 1924'te devlet, Diyanet'i sıradan vatandaşlara dinlerinin emin ellerde olduğu, hem modern ve laik hem de müslüman kalabileceklerinin güvencesini vermek için İslâm'ın resmî sözcüsü ve yorumlayıcısı kılar.¹²⁷

Türkiye Cumhuriyeti'nin egemen siyasî kadrosu, giriştikleri hukuksal düzenlemelerle, laik niteliğe toplumsal ve kültürel boyutlar da katmaya çalışır. Devlet, kurucu kadrolarınca bir modernite projesi olarak tasarlandığından bu amaca yönelik hiçbir aracın kullanılmasından kaçınılmaz.¹²⁸ Günün koşulları gereği konulan 364 sayılı Kanun'un 2. maddesinde yer alan "Türkiye devletinin dini, dini İslâm'dır," esası, 10 Nisan 1928 günü değiştirilir. Bu değişiklikte, devlet dininin İslâm olduğu kuralı, TBMM'nin Şeriatı tenfiz yükümlülüğü kaldırılır; mebusların ve reisicumhurun dini yemin biçimleri değiştirilir. Anayasa'ya "laiklik" kuralı konulmamakla birlikte, devletin laik bir demokrasiye yönelmiş bulunması, değişikliğin gerekçesi olarak gösterilir.¹²⁹

ve müessesât-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyet'in makamında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesisi edilmiştir (3 Mart 1340/429)." Bkz.Haz.Kemaleddin Nomer, *Şeriat,Hilafet,Cumhuriyet, Laiklik-Dini ve Tarihi Gerçeklerin Hikayesi*,(İstanbul:Boğaziçi Yay, 1996): 247-8.

125 Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili geniş bilgi için bkz. İstar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum Laik Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, (İstanbul:Afa Yay., 1993); Kamil Kaya, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, (İstanbul:Emre Matbaası, 1998); Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*.

126 Yılmaz Ensaroğlu, "Din-Özgürlüğü ve Bize Özgü Laiklik"

<http://www.mazlumder.org/yayinlar/detay/makaleler/8/din-ozgurlugu-ve-bize-ozgu-laiklik/934>,(30.1.2004).

127 Karpat, *Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din*, 218.

128 İstar Gözaydın, *Diyanet:Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*,(İstanbul:İletişim Yay., 2009), 15.

129 "Muassır medeniyet hukuku ammesinde, millet hâkimiyetinin tecellisine medar en müttekâmil devlet şeklinin laik ve demokratik Cumhuriyet olduğu müsellematandır. Millet Meclisi'nin ittifaikiyle tasvip edilmiş olan Kanunu Medeni, Ceza Kanunu gibi müdavenatı hazıramız da bu esası tatbikat ve fiiliyat sahalarında tecelli ettirmektedir. Esasen devlet bir şahsiyeti maneviye olduğuna göre bizatihi bir mefhumu mücerrettir. Dinin maddi şahıslara tahmil ettiği mükellefiyetleri, farzları amelen ifasına imkân da mutasavver değildir. Böyle mümkün olmayanı istihsal peşinde isrann bir zayıf -bütün zayıflar gibi zararlı bir zayıf- teşkil edeceğinde şüphe yoktur. Esbabı mesnideye binaen layık devletin esas telakkisine münafı fikraların Teşkilatı Esasiye'den tayyü teklif olunmuştur. Türk inkılâbı, din ile dünya işlerini karıştıran ve her türlü müşkülata sebep olmaya müsait bulunan mevadı kaldıracak... (böylelikle) beşeriyetin manevi saadetlerini deruhte eden din, ağır eli değmeyen vicdanlarda bülent mevkiini ihraz ederek Allah ile fert arasında mukaddes bir temas vasıtası haline girmiş bulunacaktır." Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, İctima 11, c 3 (t.yk) , S.3:2- 3.

Diyanet, Türkiye'de yeni sistemi oluşturan operasyonun bir parçası olarak tesis edilir. Sistem her alanda sekülerleşirken, Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti de ilga edilir ve vakıflara el konarak onun yönetimi Vakıflar Genel Müdürlüğüne, dine el konarak onun yönetimi DİB'na verilir. Türkiye'de laiklik, bütün hayatı dinin etkilerinden soyutlama biçiminde anlaşıldığından ortada bağımsız bir dinî müessese bırakılmamaya özen gösterilir. Sivil dini müesseselerden tekke ve tarikatlar yasaklanır, din eğitimi veren medreseler kapatılır. Buna bir de Osmanlı'yla içice İslâm'ın özel bir ruhban teşkilatı bulunmaması eklenince din, adeta devletin avucuna düşer. Sistemin şuuraltında dinî gelişmeleri kontrol düşüncesi yatar.¹³⁰

Cumhuriyet'i kuranların, Cumhuriyet kurulur kurulmaz Diyanet gibi laiklikle bağdaşmaz ve giderek laik sistemde bir patolojiye dönüşebilir bir kurumu hemen ihdas etmeleri, Şer'iye ve Evkaf Vekâletiyle Halifeliğin kaldırıldığı gün (3 Mart 1924), Diyanet İşleri Reisliği'ni var etmeleri sebepsiz değildir. Aksi halde dinin siyasetten tasfiye edildiği gün yeni bir dinî kuruluşa "resmî" olarak hayat vermek bir anlamda "Bindiği dalı kesmek" olabilecek bir uygulamadır. Atay'ın da altını çizdiği gibi Cumhuriyet'i kuranlar, kendi bindikleri dalı kesecek kadar ne yaptığını bilmez insanlar değildir. Bu uygulamayla "Din-i İslâm"ı millileştirmek, Türkleştirmek ve ulus-devlet sınırları dışına taşmayan biçimde yeniden yapılandırmak mümkün olabilecektir. Nasıl müslümanlar için bağlayıcı bir evrenselcilik iddiasındaki halifelikten vazgeçerken modern ulus-devlet parametreleriyle hareket edildiyse, Diyanet'i ihdas ederken de o parametrelerden reformasyonla hareket edilir.¹³¹

3 Mart 1924 tarihinde yürürlüğe giren 429 sayılı kanun, Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti'nin ilga edilerek yerine Diyanet İşleri Reisliği makamının tesis edilmesiyle ilgili maddeler yanında, Diyanet İşleri Reisliği'nin atama ve görevlerine yönelik maddeleri de içerir. Buna göre üçüncü madde, "Diyanet İşleri Reisi'nin Başvekaletin inhası üzerine Reiscumhur tarafından atanacağına"; dördüncü madde "Diyanet İşleri Reisliği'nin Başvekalet'e bağlı olduğuna"; beşinci madde "Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde bütün cami, tekke ve zaviyelerin idaresinde; imam, hatip, vâiz, şeyh, müezzin ve kayyımların tayin ve azillerinde Diyanet İşleri Reisi'nin yetkili olduğuna" dair hükümler ihtiva eder.¹³² 1924 tarihinde Diyanet İşleri Reisliği'ne çizilen bu kanûnî çerçeve, bugün de geçerliliğini korur. İslâm, devlet ve siyasetin emrine alınır. DİB'na kurucu kadroların siyasalarıyla son derece uyumlu idarî bir yer verilir. Çünkü yürütmenin siyasal kanadı, Bakanlar Kurulunun içinde değil, bürokrasinin, yani yürütmenin teknik kanadının içinde yer alır. Böylece bir yandan bu yapı sekülerleştirilir, bir yandan da üzerinde ciddî bir kontrol oluşturulur.¹³³

Diyanet'e tanınan yasal konum, Anayasanın 136. maddesi gereğince, "Laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmektir." Genel idare

130 Ahmet Taşgetiren, "Diyanetteki Sancı", *Altınoluk*, S: 93, (1993-Kasım),3. Dinin tanzim edilmesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla kontrol altına alınması, İslâmın devlet ve rejim için "tehdit" olmaktan çıkarılıp devletin meşruiyetine uygun bir dini pratik geliştirmek günümüze kadar süregelen bir uygulama olur. Gözaydın, *Diyanet*, 245-246.

131 Atay, "Alevilik, Diyanet ve Laiklik", (16 Kasım 2009).

132 "D.İ.B", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 9: 455,458; Nomer, *Şeriat, Hilafet, Cumhuriyet, Laiklik*, 310.

133 İştâr Gözaydın, "Türk Modeli Laikliğin 21. Yüzyılda Geleceği", *Devlet ve Din İlişkileri-Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*, (Ankara:Konrad Adenauer Vakfı, 2003): 139-141.

içinde yer alan bir kamu kurumu olan Diyanet'in ilgili kanundaki görevleri, "İslâm Dini'nin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek" şeklinde belirlenir. Türkiye laik ve demokratik yapısıyla ve DİB. gibi bir kurumu bu bünye içerisinde tutmakla, hem İslâm dünyası için hem de batı için özgün bir model sunar. Bir yandan İslâm, orta ve uzun vadede kamusal alandan uzaklaştırılmaya çalışılır, öte yandan kısa vadede bunun mümkün olmayacağı görülür. Bu yüzden, toplumun devlet eliyle sekülerleştirme çabaları devam ederken dinin sıkı kontrol altında tutulması ve dinden seküler ulus devlet ve ulus inşası için faydalanılmaya çalışılır. Bu amaçla, DİB. kullanılarak bir tür sivil din inşa edilmeye çalışılır. D.İ.B.'le ortaya çıkan yeni düzenleme, dinin içyapısını değiştirir. Dünyevî düzenlemelerle ilgili bilimum hükümler, yürürlükten kaldırılır; geriye sadece ibadetler ve inanç esaslarıyla ilgili meseleler bırakılır, bunlar da resmî bir kurumun uhdesine devredilir. Din gerçeği, salt somut hükümler, kurallar seviyesine indirilir. Oysa en genel anlamda din, sosyal, iktisadî, politik, uluslararası ve kültürel hayatla ilgili düzenlemelerde esas alınacak değerlerin kaynağıdır. Diyanet, gündelik ibadetler, uhrevî işlerle sınırlanır. Dinin değerlerin kaynağı olan asıl ve aslî fonksiyonu iptal edilip dinî hayatın zaman içinde salt ibadetlere indirgenmesi, İslâm'ın hariçten Hristiyanlık gibi reforma maruz bırakılmasıyla aynı anlama gelir. İnananların inancı otorite tarafından savunulmaktan ziyade araç haline getirilir.¹³⁴ İhtar'ın ifadesiyle "Devlet, dine ve onun sosyo-politik muhtemel nüfûzuna karşı Diyanet İşleri Başkanlığını kullanmaktadır."¹³⁵

Özel kanun (633 sayılı) Diyanet'e "İnanç, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek." görevini verir. İslâm'ın muamelata ilişkin hükümleri, hiçbir şekilde dikkate alınmaz. Devletin bir din şablonu vardır ve Diyanet'e düşen görev, o şablona uygun bir din hizmeti vermektir. Din şablonunun çerçevesini, devletin "laiklik" ilkesi belirler. Siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalınacak, milletçe dayanışma ve bütünleşmeye katkıda bulunulacaktır. Anayasa ile Diyanet'e laiklik ve siyaset kısıtlaması getirilirken toplumu bütünleştirmeye katkı gibi bir sosyal sorumluluk da yüklenir. Gaye, Diyanet'in, sistemi tahkim noktasında bulunması, devlete etki noktasında bulunamamasıdır. Sorun da tam bu noktadan kaynaklanır. Çünkü genelde din, özelde İslâm, hayatın bütününe ilişkin hükümleri bulunan küllî bir sistemdir. Hristiyanlık bile üzerinde yapılan din ve dünya ayırımına, daha uygun hâle getirme operasyonlarına rağmen, çağlar boyu bir hâkimiyet mücadelesi verir ve bugün dahi derinden derine bu mücadele sürer. İslâm, bir devlet dini uygulamasından devlete bağlı din uygulamasına aktarılır. Osmanlı'da devletin ana misyonu, İslâm'a hizmettir. Onu hayata geçirmek ve müesseseleştirmektir. Çünkü Osmanlı yöneticileri, dünyadaki varlıklarını İslâm'ın manalandırdığını düşünür. İslâmsız hayatın bir anlamı yoktur. Devlet, İslâm için vardır. Savaş da barış da İslâm içindir. Çünkü insanla İslâm bir bütündür. Yeni devlet, İslâm'ı bu noktadan indirir, yerine seküler değerleri oturtur. İslâm'ı insan iktidarında kullanılabilir bir meta gibi değerlendirir. Devleti biçimlendirerek gelen İslâm, devlet tarafından biçimlenmeye dönüştürülür. Diyanetle İslâm arasında prensipte gerilim böyle

134 Marc Ferro, *İslam'ın Şoku*, (İstanbul: İthaki Yay., 2008), 90.

135 Tarhanlı, *Müslüman Toplum, Laik Devlet-Türkiye' de Diyanet İşleri Başkanlığı*.

doğar.¹³⁶ Din, insan ilişkilerini düzenleyen her alanı içine aldığı halde Diyanet, ibadet ve itikatla sınırlı tutulur. Yeni düzende dinin sahasında yer alan iktisadî, toplumsal-kamusal, güvenlik, eğitim vb. düzenlemelerle ilgili hükümlerin yürütülmesi meclise ve hükümetin çeşitli birimlerine dağıtılır. Mecliste din işleriyle diyanet işleri üzerinde ortaya çıkan tartışmada Biga Mebusu Samih Rıfat, dinle diyanet arasındaki farka şöyle açıklık getirir :

Din ile diyanet arasında fıkhi bir fark vardır. Din kazai, iftai, muamelat-ı nasa dair olan her şeyi; ibadati, ahkâmı ve itikadi camidir. Hâlbuki kazaya dâhil olmayan ahkâmı, iftayı, ibadati, itikadati kendi mana ve mefhumu altında cem'den bir tabir-i fıkhi vardır ki, o da diyanet'tir. Efendim bütün kütüb-ü fikiye ve İslamiye'de 'kazaen ve diyaneten' tabiri müsta'meldir. İmarat ve hükümet manasını cem'eden (din) kelimesinde iktisadiyat, ictimaiyat, inzibat, tedrisat cümlesi dâhildir. Bunların her biri hükümetin münkasım olduğu şuaбата taksim edilmiştir. Meydanda yalnız ibadat, itikadat, itfaya ait olan ahkâmıdır ki Umur-u Diyaniye Riyaseti'ne aittir ve diyanet kelimesi tamamiyle bu manaya mevzudur.¹³⁷

20. yüzyıl batı dünyasının önde gelen dinler tarihi uzmanı Wilfred C. Smith, 1940'ların sonunda Türkiye'ye geldiğinde yeni rejimin dine ilişkin tasarruflarını anlama yolunda görüştüğü iyi eğitilmiş bir Türk'ün kendisine İngiliz usulünde bir Hristiyanlık Anglikanizm gibi yeni topluma uygun, onunla bütünleşmiş bir 'Türk İslâmı' inşa etmek istediklerini belirtir.¹³⁸ Türkiye ulusal din örneğinde, Rousseau ve Durkheimci sivil din yaklaşımları birleştirilir. Bir taraftan, Durkheimci bir anlayışla bir yardımcı el olarak mevcut din kullanılmak istenir, öte taraftan Rousseaucu bir yaklaşımla yukarıdan aşağıya bir tür Türk İslâm'ı oluşturmak istenir. Bu 'devlet-Türk-İslâm'ına, Lozan İslâm'ı adı da verilir.¹³⁹ Bu, sosyolojik tezahürlerden farklı bir Türk İslâm türüdür ve Kemalist imgelemin ürünüdür.¹⁴⁰ Lozan Antlaşmasıyla belirlenen Türkiye sınırları içinde Türk İslâm'ının resmi bir versiyonu oluşturmaya çalışılır. Bu versiyon, İslâm'ın ulus ötesi, ümmete ilişkin, Türkiye dışındaki Türkleri kapsayan evrensel bir yorumu değil, içe kapanmacı ve milliyetçi bir Türk İslâm'ıdır ve devletin emrinde olması öngörülür. Rousseau-Durkheimci projede en önemli rol, Diyanet'e aittir. Diyanet'le ilgili mevcut anayasa maddesinde, Durkheimci 'dayanışma' terimi, dinin Durkheimci fonksiyonuna gönderme yapılarak özellikle vurgulanır. Lozan İslâm'ında din, siyasî düzene itaat eder. Kemalist devlet ideolojisi, ulus-devlet, Türk milliyetçiliği, modernite ve laiklikle çelişmez.¹⁴¹ Diyanet, bu İslâm versiyonunu topluma benimsetmek için kullanılır. Bu nedenle, imamlar, hatipler, vaizler, müftüler ve Kur'an hocaları, devlet görevlisidir. Dinî eğitimi de sadece devlet verebilir. Özel dinî eğitim vermek suçtur, devletçiliğin en etkin olduğu alan burasıdır. Hatta Weber'in meşhur devlet tanımı, Türkiye Cumhuriyeti Devleti için "meşrû şiddetin ve meşrû dinin tekeline elinde tutan aygıt" şeklinde revize edilir. Devlet, Diyanet yoluyla Türkiye'deki 85 bin camiyi kontrol altında tutar, İslâm'la ilgili resmî ideolojiyi yaymada Diyanet'i bir yönetim aracı olarak kullanır.¹⁴² Lozan İslâm'ı,

136 Taşgetiren, *Diyanetteki Sancı*, 3.

137 İsmail Kara, "Din-Devlet İlişkileri Açısından Diyanet İşleri Başkanlığı", (29-55), *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S:18, (2000), 38.

138 W.C. Smith, *Islam in Modern History*, (Princeton: Princeton University Press, 1957), 193.

139 İhsan Yılmaz, "State, Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey." *The Muslim World*, Vol.95, (July 2005): 387-389.

140 İhsan Yılmaz, "Türkiye'de Yeni Anayasa Tartışmaları: Din Özgürlüğü ve Islama Ters Düşmeyen Laik Devlet Üzerine Bir Yorum Denemesi", *Yeni Türkiye*, S.50, (2013), 687.

141 Yılmaz, "State, Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey." *The Muslim World*: 388-9.

142 İftar Gözaydın, *Diyanet and Politics*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 221.

Türk milliyetçisi ve Atatürkçü bir dindar müslüman tipi (Lozan Müslümanı) tasavvur eder. İyi ve makbul bir Lozan müslümanı, din konusunda otorite olarak sivil İslâm âlimleri (ulema),İslâm düşünürleri, Sufileri vb. değil de devleti kabul eder. Bir Lozan müslümanı, dinini ancak özel olarak evinde veya devlet kontrolündeki camilerde pratiğe döker. Dini bir vicdan işi olarak içselleştirir ve bu vicdanî işin, pratiğe ve sosyal hayata kaçınılmaz yansımaları olacağını pek düşünmez. Dinin kamusal alandaki tartışmaları, enforme edici olmasını talep etmez ve dinin sosyo-politik argümanlarını ve taleplerini dile getirmez, onları pre-modern ve hatta arkaik bulur.¹⁴³ Din, lozan müslümanı için folklorik değilse de en fazla kültürel bir olaydır; bir tür atalar dinidir; üzerinde tekrar düşünülmemiş ve tecdide tâbi tutulmamış bir gelenektir.¹⁴⁴

DİB gibi dinle ilgili bir kuruma, "sekülerlik" ilkesini en temel zorunluluk gören bir devlet yapısı içerisinde yer verilmiş olması, açık bir çelişkinin ifadesidir. Çünkü laikliğin ana ilkesi, din hizmetlerinin yürütülmesinde devletin her türlü etkinliğine son verilerek bu hizmetlerin cemaat örgütlerine bırakılmasıdır. Hatta sömürge yönetimi döneminde Fransa, Cezayir müslümanlarından böyle bir örgüt kurmalarını bu nedenle ister. Oysa Cumhuriyet yönetimi Şeriyye Vekâleti'nin kaldırılmasından sonra DİB'nı kurarak bu hizmetleri genel idare bünyesi içine alır. Bakanlık düzeyindeki siyasi yetki, idarî görev haline dönüştürülür. Devlet, kendine has geliştirdiği bir sekülerlik anlayışıyla, dinin devlet tarafından kontrol altında bulundurulmasını, laiklik ilkesinin bir gereği olarak ortaya koyar. Diğer bir ifadeyle Şeriye ve Evkaf Vekaletinin yerine Diyanet İşleri Reisliğinin kurulması isim değişikliği değil, devletin yapısı, yeni bir anlayışı ve zihniyet yapısını yerleştirme çabasının bir neticesidir. Kanunla dinle devlet işleri kesin birbirinden ayrılır, devlet dünya işlerinde, din itikat ve ibadet ahkâmıyla dinî müesseselerin idaresiyle yetkili kılınır. Devlet, Diyanet'e karşı re'sen karar selahiyyetine haizdir. Diyanet bütün personeliyle Başbakanlığa bağlı, hükümetin emri altında bir teşkilattan ibarettir. 31 Temmuz 1970 tarihinde kabul edilen 1327 sayılı kanunun 9.maddesi gereği, din hizmetleri sınıfının ihdas edilmesine, Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler bir devlet olduğu gerekçesiyle Birlik Partisi tarafından Anayasa Mahkemesi'ne açılan iptal davası, Anayasa Mahkemesi tarafından, "Diyanet İşleri Başkanlığının dinî bir teşkilat değil; Anayasa'nın 154. maddesinde belirtildiği üzere genel idare içinde yer almış idarî bir teşkilat olduğu..., mensuplarının memur niteliğinde sayıldığı..., böyle bir teşkilatın, dinî taassubun önlenmesi ve çağdaş uygarlık seviyesine ulaşma açısından zorunlu olduğu..." şeklinde bir açıklamayla, (açılan iptal davası) reddedilir.¹⁴⁵

Diyanet İşleri Reisliği'nin tesis edilmesiyle Reisliğe Ankara Müftüsüyken 5 Mayıs 1920 tarihli ve makam-ı hilafet aleyhine verdiği fetvadadan dolayı Halife tarafından görevinden azl olan Rıfat Börekçi'nin (1860-1941) atanması da mânidardır.¹⁴⁶ Kuruluşunu takip eden dönemde Diyanet İşleri Reisi imzasıyla müftülere gönderilen ilk talimatlar, Diyanet'in işlevini de ortaya koyar. Bu talimatlar onları "Milli davanın propagandacısı" olmakla yükümlendirir. Bunu yapamayacakların başkanlığa

143 İhsanYılmaz, "The Last of the 'LASTmen' and the New Constitution." *Today's Zaman*, (15 March 2012).

144 Yılmaz, "Türkiye'de Yeni Anayasa Tartışmaları": 687-8.

145 Tarhanlı, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet, Türkiye'de Diyanet işleri Başkanlığı*: 106,107; Diyanet İşleri Başkanlığı, DİA, mad. 9, 458.

146 3 Mart 1924 tarihinde Şer'iyye Vekaleti'nin kaldırılmasıyla kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'na M. Kemal'in atamasıyla ilk Diyanet İşleri Reisi olmuştur. Bu makama seçilmesindeki en büyük özelliği, inkılapçılara yakın ve onların parti (Halk Partisi) programını tasvip etmiş olmasıdır.

bildirilmesi istenir. İmam veya vâiz olarak Diyanet bünyesinde görevlendirilenler, öncelikle emniyet tarafından sıkı bir araştırma ve soruşturmadan geçirilir. Araştırılan konu bu kişilerin görevlerini ifa edecek bilgi ve donanımına sahip olmaları değildir. Zaten bu emniyetin işi değildir. Soruşturulan millî mücadele dönemindeki tutumları ne olmuş, hükümeti ve politikalarını beğeniyorlar mı gibi hususlardır. Bu soruşturma giderek Atatürk ilke ve inkılaplarıyla ilişkilendirilen bir hal alır. Diyanet'in müftülüklere yolladığı ilk talimatlardan birinde hutbelerde¹⁴⁷ "Millet ve Cumhuriyetin selamet ve saadeti için dua edilmesi" istenir. Bunu tuhaf kılan 5 Mart 1924 tarihli Bakanlar Kurulu kararı olmasıdır. Yine O yılların Diyanet'inin temel meşgalelerinden biri, Nutuk'un uygun bir fiyatla, hatta taksitle satışını yapmaktır. Elde edilen gelir de Tayyare Cemiyeti'ne aktarılır. Aynı dönemde halkın kurban derilerini bu kuruma bağışlaması için de yoğun bir irşat faaliyeti yürütülür. DİB bir ideolojik aygıt olarak Cumhuriyet reformlarını yaygınlaştırma, yerleştirme ve içselleştirme işleviyle ön plana çıkar. Örneğin müftülüklere gönderilen 14 Ocak 1926 tarihli talimatta, şapka giymenin faziletinin İslâm'la bağdaştırılma şekli oldukça ilginçtir: "... Namaz kılarken bütün cemaatin yeknesaklığı temin etmeleri için hep birlikte şapka giymelerine..." Fetvanın aslı iddialı olduğu kadar tehditkârdır.¹⁴⁸ DİB'nin görevi, devletin kendi din tanımını başta kendi personelinden başlayarak halka kabul ettirmektir. Devletin gelir elde etmek için "Milli Piyango İdaresi"ni kurmasının ardından bu tür oyunları "kumar" sayan, kumarın da İslâm'a aykırı olduğunu düşünen din adamlarının kafası karışır. Kafa karışıklığını gidermek de Diyanet'e düşer. Diyanet mensupları tamimlerle eğitilir, piyango aleyhine konuşan personelin cezalandırılacağı ilan edilir (7 Ağustos 1928).¹⁴⁹

1932 yılı Ramazan ayında ezan Türkçeleştirilir, Rıfat Börekçi 6 Mart 1933 tarihinde bütün müftülüklere, salâ ve tekbirin Türkçeleştirilmesine dair bir genelge gönderir. Genelgede, Türkçeleştirilmiş üç adet salât-ü selamla, Türkçe tekbir ve bir de tamimin Börekçi tarafından kaleme alınmış açıklama kısmı yer alır. Börekçi, yaptığı açıklamada "Türkçe ezanın okunduğu bir zamanda minarelerde Arapça salât-ü selam okumanın ahenksiz düşeceği gibi hükümet-i celilenin takip buyurduğu maksad-ı millî'ye de uygun gelmediğini," beyan eder. Yine 15.4.1937'de Börekçi,

147 TBMM'de 1 Mart 1922'deki açılış oturumunda yapılan konuşmada hutbenin işlevi şöyle gündeme getirilir: "Camilerin mukaddes mimberleri halkın ruhani, ahlaki gıdalarına en ali, en feyyaz membalardır. Binaenaleyh camilerin ve meşcitlerin mimberlerinden halkı tenvir ve irşad edecek kıymetli hütbelerin muhteşimiyatına halkça ıttıla imkanını temin Şer'îye Vekaleti Celilesinin mühim vazifesidir." *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 1, c. 18: 8-9. "Hutbenin gayesi "ahalinin tenvir ve irşadıdır, başka şey değildir". Yüzlerce binlerce yıl önceki hutbelerin okunması cehalettir gaffettir. minberlerin halkın dimağları, vicdanları için bir menbaı feyiz, bir menbaı nur olabilmesi için minberlerden aksedecek sözlerin bilinmesi ve anlaşılması ve fenni hakikatlere ve ilm gerçeklere mutabık olması gerekir. Hatiplerin siyasi, toplumsal halleri zaruridir. hutbeler tamamen Türkçe ve icabatı zamana muvafık olmalıdır." *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C.I-III, Atatürk Araştırma Merkezi, (Ankara: Divan Yay.,2006), 291. "Cumhuriyetle birlikte yeni sistemin inşasında okullar, halkevleri, köy odaları ve askerlik gibi kurumlar ve mekânlarda verilen eğitim yanında hatta onlardan daha da önemli mekân ve araç camiler ve camilerde okunan hutbelerdir. Camiler vatandaşlara toplu olarak en kestirme yoldan ulaşılabilecek bir mekân olduğu gibi okul ve askerlik gibi kısıtlı bir sürede ve sadece belirli bir yaşa hitap etmediği için çok daha geniş bir kitleye ulaşma imkânı ve dinin toplum üzerindeki etkisi ve kitleleri mobilize etme gücüyle okul ve askerlikten çok daha etkilidir. Yeni rejimin temel ilkeleri ve egemenlik hakları, günün iktisadi, askeri, toplumsal meseleleri hutbelere konu olur. Hutbeler bizzat devlet tarafından hazırlanarak merkezileştirilir ve standardize edilir. Onları hem araç olarak kullanır hem de başkaları tarafından kullanılmasını engeller." Murat Kılıç, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devlet İle Vatandaş Arasında Bir İletişim Aracı Olarak Hutbeler", (137-166), *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c.17, S.35, (2017-Güz).

148 "Ulu'l emir olan mübeccel hükümeti cumhuriyetimizin dört dinî delile ve memleketimizin asrî ihtiyacına muvafık gördüğü medeni kisveyi giymemek, dinen, aklen, siyaseten büyük mesuliyet gerektirir, başkaları için ibret olacak cezaları davet eder."

149 Cafer Solgun, "Diyanet'in Dini: Devlet (4) "Şapka Takıla, Kuran Niyetine Nutuk Okuna..." (Taraf, 30.06.2013)

yayınladığı tamimle "Hasta ve asabı bozuk insanlar üzerinde uyandırdığı acı tesirlerden dolayı" ölüm haberi için "salâ"nın kaldırıldığını bildirir, kaldırmanın meşrûyetiyle ilgili, "Cenaze salâlarının hiç bir şer'i hükmü haiz bulunmadığı" açıklaması yer alır.¹⁵⁰ Müftülüklere gönderilen bu iki genelgeyle ilgili gerekçeler, dinin devlet ideolojisine nasıl uyarlandığını gösterir. İlk genelgede, dine aykırı ortaya konulmuş bir uygulama üzerine gerekçe bina edilir, yanlış uygulamayla ilgili hiç bir ifade kullanılmaz. İkincisinde, "din" referans olarak kullanılır. Bu dönemde Diyanet İşleri Reisliği'nin Tahrirat Müdürlüğü (Yazı İşleri Müdürlüğü) vasıtasıyla bütün il müftülüklerine gönderilen 667 sayılı tamimde vâiz ve hatiplerin Cumhuriyet ve inkılâplarını benimsemiş aydın kişilerden olması direktifi verilir. Bu direktifler doğrultusunda atamalar yapılmasına rağmen, yine de vaiz ve hatiplerin dikkat etmesi gereken hususlar önce hükümetçe tespit edilir sonra DİB'nca müftülüklere tamim edilir. Bu tamimlerden bilhassa Rıfat Börekçi'den sonra Reisliğe getirilen Cumhuriyet Halk Partisi eski milletvekili Şerafettin Yaltkaya'nın 1942 yılı başlarında müftülüklere gönderdiği tamim dikkate değerdir. Gönderilen tamimde; "İtikat ve ibadete ait mühim meselelerin ara sıra hatırlatılması, her vesileyle başkalarına iyilik yapmak, doğru sözlü olmak, yardıma muhtaç olanlara yardıma koşmak gibi insanî vazifeler üzerinde fazla durulması, Hava Kuvvetleri, Kızılay vesâir hayır müesseselerine yardımda bulunulması, temizliğe ehemmiyet verilmesi, ihtikâr ve vurgunculuk yapılmaması" gibi hususlar yer alır. Devlet, Diyanet kanalıyla bu tür tamimler yayınlatarak, İslâm'ın siyasal ve sosyal alana yönelik prensipleri örtülerek kendine göre bir din tanımı ortaya koymaya çalışır.¹⁵¹ 1924 yılında başbakanlığa bağlı idari bir kurum olarak yapılanan DİB., 1926'da Anayasa'da adı konan laiklik ilkesinin kurumsal taşıyıcılarından biri haline gelir.¹⁵² Kurulma amacı devletin dini kontrol etmesi ve devletin amaçlarıyla çelişmeyen bir din yorumunun hâkim olmasıdır. Devlet bürokrasisi içinde yer alan Diyanet İşleri, vatandaşların ibadetlerini tanzim ve kontrol yükümlülüğünü devletin talebine uygun olarak yerine getirir.¹⁵³

1980 döneminde toplumsal yapı, millî birlik komitesinin talepleri doğrultusunda dizayn edilir. Diyanet, yine ideolojik aygıt olarak ön plana çıkarılır. Darbenin meşrûyetini temin etmede yine dine başvurulur ve idareyi ele alan ordu komutanı konuşmalarında Kur'an ayetlerine sık sık atıfta bulunur. Ezan, hutbe ve vaazlar merkezileştirilir. DİB eliyle, devlet tekeli sağlanlaştırılır.¹⁵⁴ 28 Şubat'ın bir sonucu Türk Silahlı Kuvvetlerinden Emekli Kurmay Albay Oğuz Kalelioğlu, DİB'nın baş danışmanı olur. Müftüler başta olmak üzere, Diyanet personelinin Atatürkçü düşünce ve laiklikle ilgili eğitimini üstlenir. Siyasî iradenin, basın-yayın organlarının, üniversitelerin, özellikle ihtilal dönemlerinde Genelkurmay'ın başkanlık makamı üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkileri, baskıları her zaman tahmin edilenden fazla olur. 1947-51 yılları arasında başkanlık görevinde bulunan Akseki, Bütçe Komisyonu

150 Dücan Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, (İstanbul: Kitabevi Yay.,1998); Cemil Koçak, *Tek Parti Devrinde Muhalif Sesler*,(İstanbul: İletişim Yay., 2011):21-89; Duran Kömürcü, "Diyanet'in Serüveni", 13 Ekim 2008, www.haksözhaber.net; <http://www.belgelerlegerçektarih.wordpress.com>.

151 Duran Kömürcü, "Diyanet'in Serüveni", 13 Ekim 2008, www.haksözhaber.net; <http://www.belgelerlegerçektarih.wordpress.com>.

152 Bozan, *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri...*, *Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı...*, 5.

153 D. Mehmet Doğan, "Cumhuriyet Devrinde İki Asli Karakter: Necip Fazıl ve Nurettin Topçu", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı*, S.29, (2006), 106.

154 Cafer Solgun, "Diyanet'in Dini: Devlet (6) 12 Eylül'ün Diyanet'i", *Taraf*, 2.07.2013.

üyeleri milletvekillerine bilgi verirken (8 Ocak 1951) CHP'li üyelerin, hususen Ferit Melen'in hakaretine uğrar ve geçirdiği kalp kriziyle vefat eder (9 Ocak 1951). Başkanlık görevinde sadece dokuz ay kalabilen Bilmen'den sonra başkanlığa getirilen H.H.Erdem, Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı'na getirilen emekli tümgeneral ve tarikat mensubu Sadettin Evrin'in hazırlayıp başkanın imzası veya adıyla yayınlanmasını istediği Nurculuk aleyhindeki metne¹⁵⁵ karşı çıktığı için re'sen emekliye sevk edilir. Daha sonraki başkanlardan İbrahim Elmalı da AP mebusu ve Devlet Bakanı Refet Sezgin'in haksız bir tayinle ilgili isteğini yerine getirmedeğinden makamında hakarete uğrar ve istifaya zorlanır (1966). Tayyar Altıkulaç makamında CHP mebusu Celal Paydaş'ın silahlı ve fiili saldırısına maruz kalır (27 Mart 1979).¹⁵⁶ Bunlar, başkanlar ve kurum üzerindeki siyasî baskının ne boyutlarda cereyan ettiğini ortaya koyar. 28 Şubat sürecinde Genelkurmay Başkanlığının düzenlediği "İrticai Faaliyetler" konulu brifingler dizisinin ikincisinin açış konuşmasında Genelkurmay İstihbarat Dairesi Başkanı Korgeneral Çetin Saner, tarikatların ve Milli Görüş Teşkilatının hızlı büyümelerini ve belirli kitleleri etkileri altına almalarını Diyanet'in pasif, yönetmek ve yönetilmekten yoksun kadrosunun, yurt içinde ve dışında görevlerini yerine getirmemesine dayandırır.¹⁵⁷ Diyanet'in büyük ölçüde siyasî organ olduğuna dikkat çeken Dumont, bazı tarikatların kendi mesajını yayabilmek için gazete, dergilere, tv ve radyo kanallarından internet sitelerine sahip oldukları imkanlarla karşılaştırıldığında daha sade yayınlarla yetinen Diyanet'in ekonomiden vergilendirmeye, eğitimden sosyal korumaya, dış ilişkilerden kültüre çeşitli alanlarda halkı ikna ederek kamuoyu oluşturma işleviyle halkın Cumhuriyet değerlerinin yanında yer almasını sağlamak için vaizler ordusuna sahip olduğunu, AB yolunda bir taraftan personelini değişime hazırlarken düzenlediği iki uluslar arası toplantıyla da AB entegrasyonunun sağlanmasında devletin kendinden beklediği etkiyi oluşturabildiğini ifade eder.¹⁵⁸

Devlet ve Diyanet yetkilileri tarafından her vesileyle dile getirilen, "Diyanet İşleri Başkanlığı siyasetin dışında kalmalı; Diyanet İşleri Başkanlığı mensupları siyaset yapmamalı" şeklindeki beyanatlar, pratik açıdan çelişkilidir. Bu beyanatlar "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, devleti ve toplumu ilgilendiren siyasî ve sosyal meselelerle ilgili, dinin bakış açısını ortaya koyması gerektiği" gibi bir temenni değildir. Osmanlı'da ibadetlere ilişkin faaliyetler, sivildir. Cumhuriyet döneminde Diyanet üzerinden tarif yapılmış din hizmeti, kamu hizmeti kabul edilir. Diyanet bu kamu hizmeti gereği, sık sık vatan sevgisi, askerî ve sivil hizmetlerin kutsallığı, hukuk ve düzene saygı ve Türkiye'nin gelişmesi için sıkı çalışmayı vurgular.¹⁵⁹ Akyeşilmen tarafından yapılan bir araştırmaya göre "vatan", "millet", "millî" ve "Türk" gibi kavramlar Diyanet'in Cuma hutbelerinde sıkça yer alır. 2003 ve 2005 yılları arasındaki incelenen 150 Cuma hutbesinde, 'Allah sevgisi' 5 kez, 'vatan sevgisi' 6 kez ana konu edilir. "Vatan", "millet", "millî" ve "Türk" kelimeleri 263 kez, "insan hakları", "eşitlik",

155 Söz konusu metin yazar adı belirtilmeden Nurculuk Hakkında başlığıyla Diyanet yayınları arasında neşredilmiştir;

156 Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı": 47, 50.

157 Ruşen Çakır-İrfan Bozar, Sivil, Şeffaf ve Demokratik bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?, (İstanbul:Tesev Yay.,2005), 27.

158 Paul Dumont, "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", (derl.) Samim Akgönül, *Tartışılan laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.,2011): 162-5.

159 İştâ B. Gözaydın, "Diyanet and Politics." (216–227), *The Muslim World*, Vol. 98, No.(2-3), (2008), 223.

“özgürlük” ve “İslam kardeşliği” 29 kez kullanılır.¹⁶⁰ Yıldız’ın Elazığ ve çevresinde din görevlileriyle yaptığı saha araştırmasında din görevlileri, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından tavsiye edilen hutbelerin % 14,7’sinin çok etkili, % 43,3’ünün cemaati etkilemekten ve yeni bilgiler vermekten uzak ve %19,3’ünün gereksiz konular olduğunu ifade ederler.¹⁶¹ Bulut, hutbe ve vaaz konularında Başkanlığın günü kurtarma yoluna gittiğini, gayretlerin gündelik ve kişisel çabaların ötesine geçmediğini, halkı din açısından aydınlatma, insanları cehaletten, hurafelerden, sapmalardan korumakla görevli olsa da bunları fazlasıyla kale almadığını vurgular.¹⁶² *Türk Halkının Gözüyle Diyanet* algısını ele aldığı çalışmada Taş, DİB’nin toplumu aydınlatma hizmeti çerçevesinde hazırlayarak Cuma günleri camilerde okuttuğu hutbelerin kamuoyu tarafından tartışma konusu olduğunu, vaaz ve hutbelerin cemaati bilgilendirme açısından yetersiz kaldığı(%63.7), camilerde merkezi sistemle yapılan vaazların cemaat üzerinde etkili olmadığı(%66), DİB’nin görev alanıyla ilgili konularda, toplum üzerinde yeterince etkili olmadığı, güncel dini problemlerin çözümü hususunda basın ve medya yoluyla halkı aydınlatmada yetersiz kaldığı (%73.4), hizmet politikasıyla toplumsal statüdeki güvenilirliğini yitirmekte olduğu (% 61), Kuran Kursları hizmetlerinin etkin bir şekilde yerine getirilmediği(%69.8), Diyanet görevlilerinin mesleklerini temsil gücü bakımından yetersiz oldukları (%66.8), halkla ilişkilerinin yetersiz olduğu (%66), Başkanlığın mevcut teşkilat yapısının günün koşullarına göre yeniden yapılanmasının gerekliliği(%81.2) tespit edilir.¹⁶³ Yine Polat,¹⁶⁴ Diyanet’in kuruluş amaçları içerisinde toplumu bilgilendirme yer olsa da toplumu aydınlatmada yeterli olduğunu söylemenin zor olduğunu belirtir. Zengin’in¹⁶⁵ hutbeler üzerine gerçekleştirdiği çalışmada, dini bilginin halka ulaştırılmasında önemli bir vasıta olan Cuma ve bayram hutbelerinin asıl işlevini yerine getirmekten ziyade sadece ibadet olarak görüldüğü, topluluğun anlayacağı bir lisan kullanımının göz ardı edildiği, hutbenin aslı amacının gerçekleşmesi, namazın sonunda ayrı bir vaaz etkinliğiyle temin edilmeye çalışıldığı, hutbelerin gerek konu çeşidi gerekse konuların işlenişi itibarıyla yeterince zengin olmadığı, belirli hutbelerin uzun zaman dilimleri içerisinde değiştirilmeden aynen aktarıldığı, zamanın ve ihtiyaçların göz ardı edildiği dolayısıyla hutbelere yaygın din eğitiminin gerçekleştirilmesinde yeterince istifade edilemediği ortaya konur.

Diyanet, devletin sivil halkla en önemli iletişim alanlarından birini oluşturmasına rağmen devletin dönemselsel olarak bu ilişkinin hakkını çoğu kez vermediği, bu kanalı etkili bir biçimde kullanmadığı ifade edilir. Devletin bu alanda neden var olduğu veya var olması gerekip gerekmediği Türkiye’deki laiklik uygulamasının en zorlu alanlarından birini oluşturur. Diyanet’in kaldırılması, Alevilerin bu kurum içinde temsili veya Diyanet’in cemaatlere terk edilmesi gibi düşünceler zaman

160 Nezir Akyeşilmen, “Diyanet Hutbelerinde İnsan Hakları (Human Rights in Diyanet’s Sermons).” (19-21), *Hülasa*, Y.1,S: 1, (2011), 21.

161 M. Cengiz Yıldız, “Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması”, F.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Elazığ: 1999). 129.

162 Mehmet Bulut; “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yaygın Din Eğitimi’ndeki Yeri”, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Ankara :1997), 433.

163 Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, 157-8,161-176.

164 Fazlı Polat, “Diyanet İşleri Başkanlığı Çerçevesinde Din Toplum İlişkinine Bir Bakış”, A.Ü., Felsefe ve Din Bilimleri, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum: 2002: 126.

165 Zeki Salih Zengin, “Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler”, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (379-398), C. 17, S. 1, (2008): 392-393.

zaman gündeme taşınır.¹⁶⁶ Cami cemaatinden din görevlilerine herkes bir kurum olarak Diyanet'in varlığını savunsa da mevcut statüsünü onaylamaz, az bir istisna dışında neredeyse herkes Diyanet'in ciddi bir biçimde siyasîlerin müdahalesine maruz kaldığını düşünür. Din görevlileri "cemaat bizi namaz kıldırma memuru olarak görüyor" diye yakınırken cami cemaati, din adamlarının daha saygın olmasını talep eder.¹⁶⁷ Türkiye'de devletin DİB'nı kurmuş olması, devletin dine müdahalesi olmakla birlikte, bu gerekli de görülür. Hatta bu durumun iki yararından bahsedilir. Bir kez çoğunluğun inancı Sünni İslâmîyeti denetleyerek, onun laikliğe aykırı davranışlarını önleyebilmektedir ya da önleyebilir. İkincisi, Diyanet, dağıtıldığında her mahallede, her köydeki camiye ele geçirmek için gruplar, tarikatlar arasında büyük bir mücadele kapısı açılacaktır. Camileri ele geçirememiş tarikat ya da gruplar, mahalle ya da köylerde kendi camilerini yapmak için büyük kaynaklar seferber edeceklerdir. Oysa şimdi camiler, Diyanet'indir ve her Sünni tarikat ya da grup bakımından "tarafsız" ibadethanelerdir.¹⁶⁸ Türkiye'nin modernleşme sürecinde geldiği toplumsal hareketlilik düzeyiyle buna bağlı etno-dinsel kimlik dışavurumlarındaki kararlılık karşısında Diyanet'in toplumu yapay biçimde örnekletiren Sünni çizgisinin artık hayli kısıtlayıcı ve kabul edilemez olduğu, bünyesinde onbinlerce insanın çalıştığı, kurumsal yaygınlığı ve etkinliği bir çırpıda silinip atılamayacak bu kurumun topyekûn lağvedilebilemeyeceği, bu durumda laik Cumhuriyet tarihinde bir "ikinci reformasyon" hareketine ihtiyaç olduğu ileri sürülür. Türkiye'de dinde ulusallığın temsili yolunda ihdas edilen bu kurumu, dinde ulusal çeşitliliğin temsili yolunda ıslah etmek gerekli görülür. Bu ülkenin topraklarında yaşayan, yaşatılan bütün inançları gözetken bir üst kurum olarak yeniden yapılandırılması,¹⁶⁹ camilerin ve din hizmetinde yer alanların rejimin kontrolünden çıkması, cuma hutbelerinin, vaazların müdahaleden uzak tutulması için Diyanet'e özerklik verilmesi, gerekli görülür. Özerklik verildiğinde; başkanı müslümanlar seçecek, devlet din işlerine karışmayacak, kabinede "Diyanet'ten sorumlu bir devlet bakanı" bulunmayacaktır. Ancak bu özerkliğin bir işe yaramayacağı da açıktır. Çünkü ümmet şuuru ve birliği yıkılmış, cemaatçilik asabiyeti kökleşmiştir. Müslümanlar ocu, bucu, şucu diye, irili ufaklı bin hizbe, fırkaya, gruba bölünüp parçalanmıştır. Bunların arasına anlaşmazlık, kin tohumları ekilmiştir. Müslümanlar arasındaki sevgi, muhabbet, meveddet, hoşgörü, tesanüd, ittihad, işbirliği berhava edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanı'nın seçimi halka bırakılsa, birtakım büyük cemaatlerin kendi aralarında anlaşıp bu makama en uygun, en layık, en ehliyetli hocayı bulup seçmeleri mümkün olmayacaktır. Vilayet ve ilçe müftülerinin de bu usulle seçilebilmesi neredeyse imkânsızdır. Diyanet özerk olsa, başkanını halk seçecek olsa, Avrupa Birliği, ABD, Vatikan haçlıları, evangelist haçlılar, siyonistler, masonlar ve diğerleri, dinlerarası diyaloga taraftar birini seçtirmek için kolları sıvayacak, bu uğurda büyük paralar harcayacaklardır.¹⁷⁰ Feyzioğlu DİB'nın özelleştirilmesine ve devletten ayrılmasına karşı olmasını başkanlığın idare içinde tutulmasının salt dini hizmetleri temin etmek için değil, devletin laik yapısını korumak, dinin devlet işlerine ve siyasete karışmasını önlemeye yönelik

166 Yasin Aktay, "Diyanetin Vizyon ve Misyon Arayışları", *Yeni Şafak*, (25.Haziran.2007).

167 Çakır- Bozan, *Sivil Şeffaflık ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?:* 128-132.

168 Sina Akşin, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, c.2, (İstanbul: Cumhuriyet, 1997): 52-3.

169 Atay, "Alevilik, Diyanet ve Laiklik", (16 Kasım 2009).

<http://t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay/alevilik-diyamet-ve-laiklik>, 1186

170 M.Şevki Eygi, "Diyanet Özerk Olsa", (*Milli Gazete*, 8 Kasım 2008).

olduğunun altını çizer.¹⁷¹ Başkanlık idare içinde konumlandırılmasıyla, siyasî otoritenin kabul ettiği ve halka benimsetmek istediği anlayışı halka ulaştırmada aracı kurum olarak rol oynadığı gibi siyasî otoritenin devlet adına tehlike görüp engellenmesi için çaba sarf edilmesinin gereğine inandığı konularda vaaz ve hutbeleri siyasî iradenin taleplerine göre belirleyerek ikili rol oynar.¹⁷² 1965 seçimleri öncesinde Nihat Erim, devletin aslî görevlerinden birinin kamu düzenini sağlamak olduğundan hareketle aşırı siyasî akımları serbest bırakamayacaklarını, bu nedenle DİB'nin da idare dışına çıkarılamayacağını belirtir. Soysal, devlet kasasından din görevlileri için çıkan paranın dinin devlet işlerine karışması için değil, tam tersine dinin devlet işlerine karışmasına engel olunması gayesi taşıdığını, dinin bir iç inanç olarak vicdanlara hapsolünmesinin dinin laik devletin denetimi altında tutulmasıyla sağlanacağını altını çizer.¹⁷³ Ülkemizde laikliğin din ve inanç alanının biçimlendirilmesi ve devlete bağlı din kurumu (Diyanet) aracılığıyla din “hizmetleri”nin yürütülmesi olarak anlaşılıp uygulandığından, din ve vicdan özgürlüğünün devletten ve onun özgürlüklerle çelişen laiklik anlayışından korumak için ilave özen gösterilmesinin gerekliliği de vurgulanır.¹⁷⁴

19. yüzyıldan başlayarak Şer'i yasalar yerini, laik yasalara bırakır. Bu süreç Cumhuriyet'le tamamlanır. Ne var ki Türkiye'de din ve devlet birbirinden ayrılmış değildir. Devletin anayasada yazılı olmayan bir dini bulunur. Devlet, dini ve eğitimini 1923'te kurulan DİB aracılığıyla tekelinde tutar; tektip kimlik politikasının bir aracı olarak kullanır.¹⁷⁵ Neredeyse her genel başkan, daha fazla kötülüğe engel olmak için görevi üstlenir.¹⁷⁶ 1990'ların sonlarına gelindiğinde ülkenin en ücra ve en küçük biriminde bile temsilci bulundurma imkanı ve halkın da din görevlilerinin faaliyetlerine açık ve istekli olmasına rağmen DİB'nin hiçbir dönem bu imkanı değerlendiremediği gelecek için de bir ümit vermekten uzak olduğu, imkansızlıklar bir yana, mevcut imkanların bile iyi kanalize edilemediği, hatta ülkenin her bir köşesinde eleman ve örgüt bulundurabilme imkanının iyi değerlendirilemediğinden heba edildiği kaydedilir.¹⁷⁷

Sezen'in yaptığı araştırmada (1993) DİB'nin devlete bağlılığı %42.67 oranında onaylanır, % 65.38 oranında bağımsız bir teşkilat olması yönünde görüş bildirilir.¹⁷⁸ Taş'ın yaptığı çalışmada(2002) DİB'nin varlığı %73.5 laiklik ilkesine uygun bulunur, fakat %80 siyasî otoritenin etkisinde kaldığı belirtilir.¹⁷⁹ Taş'ın elde ettiği veriler DİB'nin, özellikle 28 Şubat sürecinde takındığı kendi personeline karşı baskıcı ve tehditkar, halkın beklentilerine karşı da sağır ve dilsiz tutumunun, önemli oranda itibar

171 Turhan Feyzioğlu, "Secularism: Cornerstone of the Turkish Revolution", *Atatürk's Way*, (İstanbul:1982):188, 216 akt.

İştar B. Tarhanlı; Müslüman Toplum 'Laik' Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı: (İstanbul:Afa Yay.,1993), 168.

172 Erkan Yar; "Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi," *İslâmiyat*, c. 4. S..1,(2001): 45-46.

173 Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasa'nın Anlamı*, 8.bsk.,(İstanbul:Gerçek Yay. 1992), 230.

174 Bekir B.Özipek, "Din ve Vicdan Özgürlüğü: Türkiye İçin Bir Anayasal Çerçeve Önerisi", (.207-219) *Istanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Y:10 S:19, (Bahar 2011), 216.

175 Atay, "Alevilik, Diyanet ve Laiklik", (16 Kasım 2009).

176 Hamdi Akseki'nin DİB'ni üstlenmesi karşısında Necip Fazıl'ın "Siz bu makamda oturacağımıza sırtınızda bir küfe, kanalizasyon temizleyiciliği yapsanız ve necaset taşısanız daha hafif olmaz mı" eleştirisi karşısında Akseki: "Hakkın var Necip Fazıl; fakat ben bu makama, daha fazla kötülüğe mani olmak için katlanıyorum." Kara, *Türkiye'de Bir Mesele Olarak İslam*, 198.

177 Mehmet Bulut; "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi'ndeki Yeri", A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Ankara: 1997), 433.

178 Sezen, *Türk Halkının Laiklik Anlayışı*, 195.

179 Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*:157-8,164-6.

kaybetmesine sebep olduğunu gösterir.¹⁸⁰ TESEV'in yaptırdığı araştırmaya göre DİB'nin kaldırılması, halkın %80'i tarafından kabul edilmez. Ancak Diyanet'in kaldırılmasını istemeyenlerin büyük çoğunluğu, kurumun yeniden yapılandırılmasını ister. Diğer bir araştırmada dindar kesim %94.3, laik kesim %67.3 oranında diyanetin kaldırılmasına karşıdır. DİB aracılığıyla devletin din alanında düzenleme yapması onaylanır.¹⁸¹ Karpat, halkın %80'ninin diyanetin lağv edilmesine karşı olmasına karşı yine de insanların büyük çoğunluğunun bu kurumun ne yaptığıyla ilgisi olmadığını ifade eder.¹⁸² Diyanetin devlet bütçesinden değil, halkın gönüllü katkılarıyla desteklenmesi %49.3 oranında kabul edilir, % 25.4 reddedilir kararsızlar % 21'dir.¹⁸³ Akşit ve arkadaşlarının yaptığı çalışmada(2012) % 52.9 oranında DİB'nin olduğu gibi kalması, % 22.5 oranında kaldırılması istenir.¹⁸⁴ DİB'nin yaptırdığı “*Personel Memnuniyet Araştırması*” anketlerinde(2014) % 21.8 hac kuralarında tarafsız davranılmadığı ve bir takım kayırmaların olabildiği düşünülür. Yapılan araştırmada kişilerin % 84'ü DİB'nin hükümetten bağımsız, her din ve mezhebe hizmet verecek şekilde reforme edilerek yerini koruması istenir. DİB'nin gündemdeki siyasi meselelere dair yorum yapmasına tam onay verenler %4, onay verenler %29, karşı çıkanlar %49'dur.¹⁸⁵ USADEM tarafından yapılan araştırmada, en çok güvenilen kurumlar sıralamasında ordu %82 ile ilk sırada yer alır, en az güvenilen kurumlar arasında yerel yönetimlerden sonra DİB % 33'le ikinci sırada yer alır.¹⁸⁶ Bu teşkilattan, adalet başka bir yerde kalmadığı, başka yerlerde çürüdüğünde dahi insanların adalet terazisini görebilmek için müracaat edeceği bir müessese olması beklenir.¹⁸⁷ Bazı dönemlerde DİB toplumsal değişimleri dikkate alarak görevlerini yeniden tanımlama yoluna girer. Yasaların verdiği “Toplumu din konusunda aydınlatma”görevinin sadece mevcut bilgi materyalleriyle, vaaz ve hutbe yoluyla gerçekleştiremeyeceğini görür. Bilgi üretmeye ve söz konusu bilgiyi daha yaygın toplumla paylaşma çabasına girer. Yaygın din eğitimi görevini daha bilimsel bir zemine oturtmaya çalışır. “Din Hizmeti” görevini de aynı şekilde yeniden tanımlayarak daha sosyal içerikli bir din hizmeti sunma gayreti içine girer. Hizmet talep eden ülke sayısı hızla arttığından, yurtdışı hizmetleri iki katına çıkarır. Ancak toplumsal değişimler karşısındaki projelerde çeyrek asırlık bir gecikme yaşandığı itiraf edilir.¹⁸⁸

Nuriye Akman, dönemi, Diyanet teşkilatının Cumhuriyet tarihi içerisindeki en netameli ve kritik dönemlerinden biri görülen M. Nuri Yılmaz'la yaptığı söyleşi sonrasında söyleşiyi güçlü kılan tek şeyi, içinin boş olmasıyla ifade etmesi dikkate değerdir. Boş olmaya neden olacak soru ve cevaplara şöyle bir göz gezdirelim:

“Anayasa ile Kur'an arasında bir çatışma var mı?” -"Bana sorma."

“13 yaşındaki kızlara kelepçe vurulmasına ne diyorsunuz?” -“O benim dışımda.”

180 Ahmet Erdem, “ 28 Şubat Sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı” *Haksöz Dergisi*, S:143, Şubat 2003.

181 Sağır vd.,*Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı, Antalya Örneği*, 181.

182 Karpat, *Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din*, 218.

183 Çarkoğlu & Toprak, *Değişen Türkiye 'de Din Toplum ve Siyaset*, 80.

184 Akşit vd., *Türkiye 'de Dindarlık*, 497.

185 *Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırması Algılar, Memnuniyet, Beklentiler*, (Kasım 2014):9-11.

186 Fatma K. Barbarosoğlu, “Diyanet Neden Güvenilir Değil”, *Yeni Şafak*, (17.11.2006).

187 <http://www.iha.com.tr/gundem/halkin-72si-kendisini-dindar-goruyor/256134>.

188 Mehmet Görmez, “Diyanet, Din ile Modernlik Geriliminde Arabulucu”, (Ali Aslan, *Anlayış Dergisi* (6.11.2009).

“İmam hatipli ve üniversiteli kızlara "Başınızı açın, okullarınızı bitirin" gibi net bir mesajınız olabilir mi?” -“Bu soruyu da geçelim.”

“Kadın masası, tesettürlü üniversiteli kızlara ne diyecek?”- “Başörtüsü meselesi bizim konumuz değil. Bu kadınların yapacağı en önemli iş, kadınları dini yönden aydınlatma olacak.”

“Aynı durumda kızınız olsaydı bir baba olarak ne derdiniz?”- “Ben bu meseleye girmek istemiyorum.”

“İmam hatip sorununun çözümüne dair bir fikriniz var mı?”- “Bunu Milli Eğitim’le görüşün. Yetkimiz yok, yani onların sahasına giremiyoruz.”

“İmam hatiplilerin devlet idaresinde yer almaları sakıncalı mı değil mi size göre?” - “Bilmediğim konu hakkında bir şey söylemek istemiyorum.”

“MGK imamlara dinin bütünleştirici bir unsur olduğunu anlatıyormuş kurslarda. Bunu imamlar zaten biliyordur. Tersine imamların, bilmeyenlere bu gerçeği anlatması gerekmez mi?”

-“Bu haberler doğru değil. Bu hizmetiçi eğitim programlarını biz yıllardır sürdürüyoruz. Türkiye’nin güvenliği, dostu, düşmanı, stratejik durumu, görgü kuralları gibi bilgileri veriyoruz. Müşavirim, emekli Kurmay Albay Oğuz Kalelioğlu, milli güvenlikle ilgili konuları anlatır.”

“Peki hani İslam rönesansı başlayacaktı? Türkiye bunun önderi olacaktı. Hangi engeller çıkıyor karşınıza?”-“Onu da sonraya bırak.”¹⁸⁹

Diyanet İşleri Başkanı ve Diyanet’in merkez ve taşra teşkilatında görev yapan idari personelin, Akman’ın röportajında fazlasıyla belirginleşen ürkek, yer yer agresif, kafasındaki karışıklığın açık bir şekilde kelimelere yansımaları, "İslam, çağdaş değerlerle çatışmaz.", "İslam akılcı bir dindir.", "İslam hoşgörü dinidir." gibi beylik lafların ötesinde, dini ve toplumsal olaylara karşı hiçbir perspektif sunamayan üslubu, bu yönetici sınıfın; "Bu makam benim için çok değerlidir; bunu çok zor elde ettim ve asla kaybetmeye tahammül edemem" şeklinde özetlenebilecek bir ruh haliyle irtibatlandırılır.¹⁹⁰

Başkanlık bünyesinde, Din İşleri Yüksek Kuruluna her gün yüzlerce fetva sorulur. Yaptırılan istatistiklere göre sorulan soruların % 63’ü faizle ilgilidir. Faizin haram olduğu kendilerine anlatılır. Fetvalarla uygulamalar kesişmez, çelişir. Diyanet İşleri Başkanı, “Din ne diyorsa biz de halkımıza onu söylüyoruz” dese de milletin zannı “Diyanet her şeye kolaylık buluyor. Bir takım politikacıların arzularına göre fetva veriyor.” doğrultusunda gerçekleşir. Farklı bakanların bazı haftalarla ilgili hutbe hazırlatma talepleri, dinin konusuna girmeyen hiçbir mesele bulunmadığıyla izah edilir.¹⁹¹ Dumant, laikliğin Türkiye’de kendi özgünlüğünden hareketle Diyanet’in görünürdeki laikliğin yöneticisi olarak din mekanizmasını Cumhuriyetin kurucularının değer ve normlarına uygun şekilde yönettiğini ifade eder.¹⁹²

Din Şurası Genel Sekreteri Çalışkan, din adamının camiye bağlanıp kaldığına, cami açıp kapama memuru gibi düşünüldüğüne, vasıf eksikliğini giderecek maddî manevî imkânların, ek ödeneklerin lafı bile edilmediğine, nasıl olsa cemaat yardım eder, cemaat ev alır, elbise giydirir,

189 Nuriye Akman, Y.Nuri Yılmaz’la Röportaj, *Zaman*, 31 Mart 2002.

190 Ahmet Erdem, “28 Şubat Sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Haksöz Dergisi*, S: 143, (Şubat 2003).

191 Diyanet İşleri Başkanı M. Nuri Yılmaz ile Diyanet Üzerine Röportaj, "Türkiye’de Din Sahipsiz, Ortada" *Altınoluk*, S.93, (Kasım:1993), 9.

192 Dumont, “Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı”, 166.

yemek yedirir diye düşünülmesine yer vererek öğrencisinin cebine bakan öğretmenin onlara ne kadar faydalı olabileceğini sorar.¹⁹³ Medya, suç işleyen herkesin iyi kötü bir mesleği olsa da sözkonusu imam olduğunda onların mesleğini vurgular. Diğer meslekler, kişinin isminin arkasında ve parantez içinde yer alırken imamlarınki öne çıkarılır. Din adamlarından en yüksek mesûliyet beklense de hiçbir yetki verilmez, hertürlü yetki elinden alınır. Din adamları adeta kapana sıkıştırılır. Kutsal profan ayrımında seküler konularda imamların desteğine ihtiyaç duyulurken, dini konularda susmaları beklenir.¹⁹⁴ Kaymakam, ilçe müftüsünü imam ve vaizlerin İslâmî konudan söz ederken, güncelle bağlantı kuracak biçimde işlemlerini diye uyarır.¹⁹⁵ Modern dünyada müntesiplerinin sadece ibadet ihtiyacını karşılayarak yaşayan bir din kurumu bilinmemektedir. Sekülerleşmenin en önemli göstergelerinden din adamlarının önemini yitirmesi, devletin kontrolü altındaki dini bir yapılanmanın doğal bir sonucu olduğu da görülebilir. Modernleşme projesiyle birlikte İslâm dünyasının fikir üreten temel profili ulema olmaktan çıkar. Ulemanın saf dışı edilmesiyle İslâm'ın dünya halkları üzerinde tarihsel belirleyiciliğini yitirmesi, batı karşısında İslâm dünyasının gerileme sürecine girmesinin eş zamanlılığı dikkate değerdir.¹⁹⁶ Topçu, dinin softa, hurafeci falcılardan oluşan ulema elinde yüksek değerlerini kaybetmesinden, dünya denilen hile ve riya pazarında ahiret metainin muhtekirlerinin çoğalmasından, kirleri üzerine giydikleri dindarlık libaslarıyla din hayatının sarrafları ve karaborsacıları kesildiklerinden bahseder.¹⁹⁷ Din adamlarının bir konuda ortak bir noktada buluşmadığı, her birinin aynı konuda farklı şey söylediği, bu tartışma ortamında bir çeşitlilik olarak görülebilse de topluma sunulan bu çeşitlik güvenilirliği zedelediğinin altı çizilir. Günümüz müslüman liderlerinin düşünce yapılarının müslüman olmayanlardan ayırd edilemediği vurgulanır. “Önümüze gelen her konuya caiz diyerek, toplumun takva dünyasını boşalttık.” diyerek toplumdan sorumlu ilim ehli özeleştiriyeye davet edilir.¹⁹⁸

Siyaset üzerinde çeşitli güçlerle işleyen vesayet, toplumsal hayat üzerinde de farklı kurumlarla işler. Vatandaş da böyle bir kurumun varlık nedenini anlayabilmiş değildir: “Türkiye Diyanet İşleri'nin neden orada olduğunu, ne iş yaptığını anlamıyorum. Yani bizim dinimizde var mı bir aracı kurum? Yok. (Dinimizde yok ama devletin de bir kuruma ihtiyacı var). Hayır, benim yok ki devlet niçin var, benim için yok mu?”¹⁹⁹ Devlet, Diyanet eliyle dini tekeline almaya çalışır, insanlara kendi düşünce sistemini empoze edip tek tip insan yetiştirme idealinde camileri de boş bırakmaz. Türkiye'de din özgürlüğünü kısıtlayan asıl faktörün, DİB'nin varlığı olduğu, din özgürlüğünün güvence altına alınması için öncelikle devletin, dini denetim altında tutmaktan vazgeçmesi, bunun için de uzun

193 Din Şûrası Genel Sekreteri Doç.Dr. İbrahim Çalışkan'ın görüşleri... "70 Yılda İlk Defa Din Şûrası Toplanıyor" *Altınoluk* S.93, (Kasım:1993),7.

194 Barbarosoglu, “Diyanet-Neden Güvenilir Değil” *Yeni Şafak*, 17.11.2006

195 AhmetTaşgetiren, “İslami Güncelle Uygulamak”, *Yeni Şafak*, 20.9.1999.

196 İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri*, (İstanbul: İz Yay., 1994),43.

197 Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, (2. baskı) Hareket Yay., İstanbul 1970, s.186-187

198 Abdullah Büyük, “Tplumun Sorumluluğunda İki Sınıf İnsan, *Vakit*, 15.1.2010, s.10

199 Aydın, “Amacımız Devletin Bekası” *Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar*, (Tesev Yay., 2009),75

vadede DİB'nın kaldırılmasının amaç edinilmesi ve dinlerin sivil alanda serbestçe örgütlenmesine izin verilmesi beklenir.²⁰⁰

Cumhuriyeti kuranların laiklik konusundaki politikası, dinin toplum işlerinden, toplumsal görevlerinden sıyrılıp vicdanlara itilmesi, kişilerin iç dünyalarından dışarıya taşmayan bu inançlar bütünü durumuna getirilmesidir. Böylece din, bir inanç ve ibadet işine indirgenmek istenir, din ve vicdan özgürlüğü sadece “bireyselleştirilmiş dini”²⁰¹ ve ibadetleri korur. Din, kişisel alanda kalacak, “Sosyal düzeni ilgilendirdiği, objektifleştirdiği oranda devletin müdahalesini davet edecek.”²⁰² Reformların toplumsal bölünmeye mahkûm olduğunu ifade eden Penry Anderson'a göre Osmanlı seçkinlerinin inancıyla halk dindarlığının biçimleri arasında çok az benzerlik bulunsa da ortak payda İslâm'a bağlılıktı. Bu bağ Kemalizm tarafından koparılmıştır. Devletin, mabetleri ve tarikatları, vaizleri ve ibadet toplantılarını hedef almaya başlamasıyla geleneksel saygı nesnelere saldırıda bulunmuş, dolayısıyla kitleler direnişe geçmiştir.²⁰³ Karpat'a göre Cumhuriyet Türkiye'sinin liderleri milliyetçiliklerinin din boyutlarını inkâr ettiklerinden İslâm'ın ayakta kalmış olmasını basmakalıp laflar dışında kabul edilebilir bir izahını bulamazlar. Bu nedenle inancı milliyetçilikle bağdaştırmaya yönelik tartışmaları, yıkıcı sayıp bu konuyu tartışanları suçlu görüp mahkûm etmişlerdir. Oysa “devlet”, “dinî toplum” ve “dilsel millet” denilen üç kavramı birbirinden ayırmak çok zordur.²⁰⁴ Sekülerleşme, modern devletin ideolojik inşa sürecinden ayrı tutulamaz. Bu sürecin Avrupa'da politik örgütlenmenin etkili bir formu olarak ortaya çıkan ulus devletle ilişkisi önemlidir. Müslüman bağımsız ulus devletlerin ortaya çıkışından itibaren müslüman ümmet, İslâm'ın dünya görüşü, kültür ve medeniyet anlayışından giderek uzaklaşır. Sekülerizm ve modernizm dünya görüşü onun yerini alır. Müslümanların büyük çoğunluğu, İslâmi inanç, İslâm medeniyeti, İslâm temelli ekonomik ve politik gelişim yerine seküler yapı ve kültürden, ümmetin yeni kaderinden söz eder. Sosyo-politik, kültürel ve bireysel hayatta temin ettiği temel ilkelerle, hayatın her alanında rehber kaynak, kimlik ve meşrûiyet kaynağı ve bir dünya görüşü olan İslâm, sekülerizmle yer değiştirir. Ümmetin Tanrı tarafından düzenlenen öncü rolü unutulur.²⁰⁵

Cumhuriyetin medeniyet projesi, devletin yapısından ziyade gündelik hayat tarzlarını, alışkanlık ve davranışlarını değiştirme çabasına yönelir. Tanzimat'tan beri devam eden kültür-medeniyet karşıtlığına medeniyet lehine bir son verme isteğiyle Milli Rönesans fikrini geliştirir. Batılıların Ortadoğu dedikleri İslâm ülkesinde, din, kültürün temeli, zihniyetler zihniyeti, ruhun alt

200 Ensaroğlu, “Din Özgürlüğü ve Bize Özgü Laiklik” <http://www.mazlumder.org/yayinlar/detay/makaleler/8/din-ozgurlugu-ve-bize-ozgu-laiklik/934,19.7.2004>.

201 Bülent Tanör, “İslam ve Demokrasi Üzerine”, *11. Tez*, (6 Haziran 1987),182.

202 H.Nail Kubalı, *Türk Devrim Tarihi Dersleri - 1* .Kitap: Temel Bilgiler(İstanbul: Kurtuluş Matbaası,1973): 111, 147.

203 Bkz. Perry Anderson, "Kemalism", *Review of Books*, (3-12), Vol.30, No.17, (2008), 8.

<http://www.Irb.co.uk/v30/n17/perry-anderson/kemalism>.

204 Karpat, *İslamın Siyasallaşması*, 647.

205 Muhammed Mümtaz Ali, “Liberal İslam: An Analysis”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol:24, S.2, (Spring 2007), 46; AKP döneminde de Diyanet'in ideolojik aygıt olarak kullanıldığı ve şu görevleri üstlendiği öne sürülür: AKP'nin ve özellikle Erdoğan'ın söylemlerini ve eylemlerini dini onay mekanizmalarıyla destek ve meşrulaştırma; popüler tartışmaların politik boyutunu baskın siyasal yapıdan uzaklaştırarak kendine yöneltmek ve böyle yaparak bu yapılar üzerindeki baskıyı dağıtmak; muhalif hareketleri ve aktörleri bastırmak, çekişmeli baskın yapı politikalarını açık ve geniş biçimde tartışılmayacak dini temelli, tartışmasız gerçeklere dönüştürmek. Ahmet E.Öztürk, “Turkey's Diyanet Under Akp Rule: From Protector to Imposer of State Ideology?”, *Southeast European And Black Sea Studies*, (Sep.2016),14.

yapısı, varoluş ideali ve hikmetidir. Ortadoğu denilen bölgedeki İslâm ülkelerinin en büyük sancısı, medeniyeti tümüyle ayakta tutan dinin, belli bir süreçte, siyaset ve devlet adamlarınca toplum hayatından atıla atıla bir köşeye sıkıştırılması, kendilerine göre sadece ibadet kavramına hapsedilmesi ve ötesinden soyutlanması, bir nevi, dinde reform yapılmış olmasıdır. Oysa bir din, hakikatin ifadesiyse, onda reform yapılamaz. Eğer bir din, bătılsa ve hakikatin zıddıysa, onda reform yapmak değil, belki onu terk edip hakikisini aramak gerekir.²⁰⁶ Gerçeklik alanının kutsal-profan, din-dindışı, manevi-maddi, ruh-beden karşıt ikili yapıyla tescilli Descartes'e ait olmakla birlikte zaman ve mekan itibarıyla birbirinden bağımsız kendine özgü özerk kategoriler olarak algılanması, batı Hristiyan tarihine dayanır. Kutsal-profan dikotomisinde dini kutsal kategoride, aşkın karakterde, inanç, kurum ve varlıkları içeren tarzda rasyonel olanla karşıtlık içerisinde tanımlama, dini, dünyevi olanın dışına iter. Gündelik hayatın rasyonel pratiği dışında sembolik anlamı da bulunmayan kutsala saygısızlık ifadesi altında tanı elde eder. Din, dünyevi ve var oluşun zorunlulukları dışında kalan şeylerle ilişkilendirilir. Dünyevi işler, kutsalın kapsamı dışında tutularak salih amel ve ibadet niteliğini yitirir.

Türkiye Cumhuriyeti bir modernizasyon projesidir ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadroları bu proje içerisinde anti-klerikal bir siyasal uygulamayı tercih eder. Cumhuriyet dönemi, din-devlet ilişkilerinde özellikle 1924-50 arasındaki uygulamalar, 1950 sonrası din-devlet ilişkilerine oranla daha baskıcı bir görünüm arz etse de devletin, dini kontrol altında bulundurma ve yönlendirme yönündeki iradesi hiç bir zaman değişmez, din sürekli yedeğe alınır. Devletin Diyanet'e yüklediği misyonla, halkın beklentileri çoğu zaman çatışır, çakışmaz. Halk, Diyanet'ten Osmanlı'nın din hizmetini bekler, devlet dine hizmeti kerhen, o da kısıtlanmış ölçülerde hatta sadece kendi çıkarları söz konusu olduğunda verir. İslâm'ın gerektirdiği hizmetleri ifa edebilecek konumda-statüde olmayan böyle bir kurum da kaçınılmaz şekilde problem doğurur.²⁰⁷

Kanuna göre Diyanet'in görevlerinden biri "Halkı din yönünden aydınlatmak"tır. "Din yönünden aydınlatmak" dini çağa göre değiştirmekle değil, İslâm'ın bilinen kurallarını açıklamayı gerektirir. İctihad gerektiğinde yapılsa da Hristiyanlık'ta gerçekleşen reform kabilinden bir tasarruf değildir. İctihad Kur'an ve hadislerin lafız ve ruhları, mana ve maksatları göz önüne alınarak yapılır. İslâm çağa da uydurulamaz. Ancak çağın diliyle anlatılabilir ve açıklanabilir.²⁰⁸

"Dinin nerede duracağı?" sorusu, "İnanç özgürlüğü"nden "dinde reform" taleplerine kadar uzanan bir tartışmanın uzantısı. Dini vaz'eden irade, dinin insanlar ve toplumların hayatı bakımından başvuru mercii olmasını, hayatın dinle manalandırılmasını, çerçevesini dinin çizmesini istiyor. Devlet de kendini egemen irade kılarak, dinin dilediği alanından yararlanmak istiyor, gerek görmediği alanı görmezden geliyor, ihmal ediyor veya yasaklıyor. İki irade çatıştığında devlet dine "kendini değiştir" talebini iletiyor. Literatürde buna "Dinde reform" deniyor. Hristiyanlık "Gökte Tanrı egemenliği, yerde Sezar" gibi bir denkleme râzı olmuştur. Ulusal dinle, İslâm dünyasında da böyle bir çizgi geliştirilmek istenir. Buna uygun "İslâm yorumları" üretilmeye çalışılır. İslâm'ın günceli yorumlaması istenmiyor diye güncel, İslâm'ı yorumlasın gibi bir yaklaşım sergilenir. İslâm ve müslüman toplumlar,

206 Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 2. bsk., (İstanbul: Diriliş Yay., 1999):28-30.

207 Taşgetiren, "Diyanetteki Sancı",3.

208 Hayrettin Karaman, "Diyanetin-Fetvası", *Yeni Şafak*, (30.5.2008).

bu egemen irade eylemine onay vermeyince bu da sorun oluşturur. İslâm'dan "güncel"i yorumlamamasını istemek, o alanda, onu devre dışı bırakmaktır. Orası da inanç özgürlüğünün bittiği yerdir.²⁰⁹ Bell'in vurguladığı gibi sekülerleşme sürecinin aslî kaynağını “Dinin kurumsal otoritesinin elinden alınması gibi politik bir neden”oluşturur.²¹⁰ DİB, sekülerleştirici gücü elinde bulunduran devletin en önemli aygıtıdır.

H. DİNİ GRUPLAR ve SEKÜLERLEŞME

İslâmî ruh ikliminin, ana unsuru²¹¹ tasavvufî düşüncenin kurumlaşmış şekli, tarikat, çok uzun bir geçmişe, köklü bir geleneğe sahiptir. İlk tarikatlar 13.yüzyılda İslâm dünyasında ve özellikle Anadolu'da karışıklığın hâkim olduğu bir süreçte ortaya çıkar. Tarikatların ilk çıkışında, resmî ideolojinin geniş halk kitlesine tavrı belirleyicidir. Sömürü ve zulmün, kargaşa ve kaosun hâkim olduğu dönemlerde ezilen ve sömürülen kitlenin arayışına cevap verir, sığınacağı bir liman olur. Anadolu'da ilk tarikatların ortaya çıktığı dönem, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin de ilk nüvelerinin atıldığı dönemdir. Tarikatların yaygınlaşması, Anadolu'nun müslümanlaştırılması sürecine paralellik gösterir.²¹² Tarikatlar, bir yandan sundukları mistik duygusal boyut, diğer yandan birliktelik, korunma ve toplumsal devingenlik temin eden ağ işlevleriyle sosyal ve dinî alanda rol oynar.²¹³ Mardin, tarikatların Osmanlı'da üç işlevinin altını çizer: Bir eğitim merkezi olarak ulemanın sunduğu dünya görüşünden farklı bir görüşün inşasına imkân vermeleri, sıradan halk tabakalarının ümerâya ve kapıkullarına karşı direnişini mümkün kılmaları, resmî ulemanın öğretilerinden ayrılarak onlara farklı renk vermeleri.²¹⁴ Tarikatlar, ilk dönemlerde kurdukları sistemle dinî tebliğ ve irşat misyonunu üstlenir. Tasavvuf büyüklerinin bulunduğu mekânlar, bir toplumu sessizce içerden değiştiren birer eğitim ocağı, sessizce çalışan birer üniversite gibidir, fert fert insanların iç dünyalarının onarıldığı edep okulları²¹⁵ olarak işlev görür. Tarikatlar, resmî ulemanın kuru, kılı kırk yarararak sonuçlara varan öğretilerinden ayrılır, onlara cazip şekiller verirler. Edebiyat, sanat, gizemcilik, bedî ihtiyaçların büyük bir kısmı, tarikatlar tarafından karşılanır.²¹⁶

İmparatorluğun kurtarılmasını batılasmada gören İttihat ve Terakki Cemiyeti, İslâmcılık, Ümmetçilik gibi ideolojilerin parçalanmayı durdurmadığını, bilakis hızlandırdığını düşünür. Çözümü, muasırlaşmakta ve bunun sonucu seküler bir yönetim sistemini hâkim kılmakta bulur. Tarikatlarla gerilimli bir ilişki içinde olur, onları izole etmeye ve etkisizleştirmeye çalışır. Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte ilişkiler, daha da gerilimli hâl alır. 13 Şubat- 31 Mayıs 1925 tarihleri arasında gerçekleştirilen Şeyh Sait ayaklanması, etnik kimliğin ve cemaat-tarikat kimliğinin uluslaşma sürecine başkaldırısı addedilir, Doğu İstiklal Mahkemesi, 28 Haziran 1925 günü aldığı kararla, yargı bölgesi

209 Ahmet Taşgetiren, “İslami Güncele Uygulamak” *Yeni Şafak*, (20.9.1999).

210 Bell, “The Return of The Sacred?” :423-427, 442-443.

211 Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, (İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1982), 10.

212 Osman Çetin, *Seçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*, (İstanbul: Marifet Yay. 1981): 135-140; M.Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, 2. bsk.,(Ankara: Başnur Matbaası, 1972), 162.

213 Zürcher, *Turkey A Modern History*, 200.

214 Mardin, *Din ve İdeoloji*, 71.

215 Alim Kahraman, *Toprağı İşleyen Kalem*, (Ankara:Yedi İklim, 1997), 76.

216 Mardin, *Din ve İdeoloji*, 71.

içindeki bütün tekke ve zaviyeleri kapatır.²¹⁷ Bakanlar Kurulu da 2 Eylül 1925 tarihinde yayımladığı kararnameyle, tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasına karar verir. Bu kararnameye bazı tepkiler ortaya çıkınca, yasal düzenlemeye gidilir. 30 Kasım 1925’de “Türbe, Tekke ve Zaviyelerin Seddi” kanunuyla tarikatlar resmen kapatılır,²¹⁸ faaliyetleri illegal hâle dönüşür, tasavvuf geleneği, resmî düzlemde kurumsal meşrûyetini yitirir. Bu düzenleme sonrasında tıpkı Westfalya Anlaşmasıyla ve Fransız Devrimi sonrasında kilisenin elindeki topraklara el konduğu gibi tekke ve zaviyelerin arazi ve mülklerine el konur ve bunlar evkaf müdürlüklerine bağlanır. 5.6.1935 tarihli 2762 sayılı Vakıflar Kanunuyla,²¹⁹ devletin parçası haline gelir. Devletin vakıflara el koyması, çağdaş bir ulusun oluşmasının önündeki cemaat-tarikat ilişkilerinin zayıflatılması, halkla devlet arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesi ve devletin ekonomik gücünün artırılmasına yöneliktir.

Tarikatların devletin tabii bir uzvu olmaktan çıkıp bir problem hâline gelmesi, Cumhuriyet’in ilk döneminde tarikatların ortadan kaldırılmasıyla başlar. “Türbe, Tekke ve Zaviyelerin Seddi” kanunuyla yeni kurulan DİB teşkilatı dışında dinî temele dayalı ya da din hizmeti sunmak üzere herhangi bir dernek veya organizasyon kurulması, hukuka aykırı sayılır. Ülkede tarihsel olarak varlık gösteren tarikatlardan Mevlevîlik, turistik bir objeye dönüştürülerek metalaştırılır, rejimin hizmetine yerleştirilir. Bunun dışında kalan Nakşibendilik, Kâdirîlik, Halvetîlik gibi tarikatlar, varlıklarını yer altı etkinlikleriyle devam ettirmeye itilir. Onlar da halka dayatılan modernleşmeye paralel bir eğilim gösterir.²²⁰ Tarikatların yasaklanması, “İslâmiyet’in asıl prensip ve doktrinini yeniden ortaya çıkarmak”, dinin özüne (Kur’an’ın aslına) en kısa yoldan yaklaşım için “Tanrı ile kulunun karşı karşıya bırakılması” şeklinde bilimsel gerekçelere bağlanır.²²¹ Tarikatlar, entrikacılık ve hurafelere yataklık etmekle suçlanır. Halkın dinî hislerini sömürerek onların sırtından geçinme yerleri diye ifade edilir. Bütün şeyhler yerlerinden atılır, bütün dinî unvanlar kaldırılır.²²² Dinî önderler, Allah’la kul arasına giren, Allah’ın emirlerini tefsir etme yetkisine dayanarak bireyler üzerinde egemenlik kuran kişiler olarak görülür. Bunların mevcûdiyeti, İslâm’ın ruhuna, amaçlarına aykırı sayılır. Devlet erkânının bir kısmı, tarihten miras aldıkları memur statüsünün dışında yer alan, kontrolleri altına alamadıkları pir ve şeyh gibi din adamlarına şüpheyle bakar. Devleti, ulemanın ve tarikat önderlerinin etkisinden korumak gayesinde tehlikeli gördüklerini sürer veya îdam eder. Lewis’e göre²²³ 1924’ün sekülerleştirici reformlarında hedef, dervişler değil, ulema’dır. Ancak sekülerleşmeye karşı en tehlikeli direncin ulemadan değil, dervişlerden geleceği çok geçmeden açık hâle gelir. Ulema, uzun süre devlet içinde yapılanması nedeniyle, ona karşı harekete geçecek bir yetkinlikten uzaktır. Bağımsızlığa ve muhalefete daha yatkın dervişler, halkın güvenine ve bağlılığına dayandıkları gibi ulemadan farklı,

217 Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi 3. Kitap Yeni Türkiye’nin Oluşumu* (1923- 1938), (Ankara: Bilgi Yay., 1995), 178.
218 (30.11.1925 gün ve 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Ünvanların Men ve İlğasına Dair Kanun (Resmî Gazete ve Yürürlük: 13.12.1925) kabul edilir.) Ünver Günay-A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, (Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri :1999): 224-227.

219 Vakıflar Kanunu <http://www.vgm.gov.tr>.

220 Ruşen Çakır, “İslâmcılar ve Sistem”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, (haz). Murat Belge, (İstanbul: İletişim Yay., 1983), c.15,(1210-12),1212; Çakır, “Türkiye’de İslami Kültür ve Entelijensiya”, 407.

221 Turhan Olcaytu, *Dinimiz Neyi Emrediyor, Atatürk Ne Yaptı? Devrimimiz İlkelerimiz*, (Ankara: Ajans Türk Basın ve Basım A.Ş., 1998).

222 Toynbee, *Türkiye - Bir Devletin Yeniden Doğuşu*: 3, 66.

223 Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 405.

istilacıyla işbirliği lekesini taşıyor da değillerdir. Her türlü yasal engellemelere ve zorluklara rağmen,Cumhuriyet'in ilk yıllarında İslâmî kesiminin mobilize edilmesinde öne çıkan tarikatlar olur. Siyasal baskı ve davranışların zora dayalı kontrolü karşısında, dış dünyadan içe doğru çekilme ve imana dayalı derûnî bir dünya oluşturma sürecini teşvik ederler.²²⁴

Kemalizm, kendisi için en ehemmiyetli kaynağı bir kenara koyma anlamında, “bir kırılmayı” temsil eder ve kendini “olmayan bir şey için (modern ulus, milli kimlik, genel irade) sanki varmış gibi çalışmasında” ifade eder. Maddî varlığı olmayan bir toplum imgesinden hareket eder. Modern toplum inşasını kendine başlangıç bir tasavvur olan toplum anlayışının hayata geçmesini, toplumsal değişim olarak tanımlar. Kavramsallaştırma düzeyinde istenen ve bir tasarım gibi aynı istikamete tâbi modern devletin bir yurttaşlık diniyle (civic religion) desteklenebileceğini ümit eder. Burada kişisel bir değerden ibaret görülen dinin rolü, ikinci derecede veya marjinaldir. Toplumsal gerçekliği zihinsel kurgulara uydurarak meseleyi halledeceğini düşünen Kemalizm, dinin toplumsal yapıyla kesişen yönlerini arka plana atar. Din sadece bir vicdan meselesiymiş gibi onu kişiyle Allah arasında özel bir bağa, bir alışverişe indirger. Dinin her zaman ve mekânda vicdanın bir gelenekle irtibatlandırıldığı bir saha, şuur ve hafızayla ilgili bir olay, bir poetik ve varoluş konusu olduğu dikkate alınmaz. Buna rağmen İslâm'ın kişisel işlevlerinin kolayca başka bir yapıya devredebileceği zannedilir. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklara, yerel, dinî ve etnik gruplar, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar gibi gösterilip reddedilir. Böylece merkez, büyük eşitleştirici rolünde çevrenin karşısına çıkar, kasvetli ve sert görünümüne bürünür.

Devletin her kesim üzerinde kurduğu totaliter baskı, insanları doğal olarak cemaatleşmeye sürükler. Ancak totaliter baskı karşısında başvuru olan bu cemaatleşme, Osmanlı'daki yapısından farklı olduğu gibi travmatik bir anlam da îmâ eder. Kendilerine benzeyenlerle ortak değerlerin belirlediği bir evrende yaşama tercihinin yanına, devletten korunma içgüdüğü ve zorunluluğu eklenir. Osmanlı'daki biçimiyle kendi cemaati üzerinden diğer cemaatlere açılmayı değil, cemaati içinde kapanmayı îmâ eder. Bir dindar, bir gayrimüslim, kamusal alana ya çıkmaz ya da çıktığında kamusal alanın talep ettiği kimlik maskelerini kullanır. Bu durum, toplum olmanın temel şartı, özgür bireyi parçalar. Sosyal ve ekonomik geçişkenlikleri sahte davranma kuralı veya seküler takiye üzerine inşa eder. Sünnî -Alevî, Türk-Kürt, müslüman-gayrimüslim gerginliği, sistemin sigortası hâline gelir.²²⁵

Tasavvuf geleneği, resmî düzlemde kurumsal meşrûiyetini yitirse de varlığını gizli bir hayat hâlinde sürdürür ama hayat tarzları ve dilleri değişmesi nedeniyle etkisi sınırlı kalır. Yasaklamalarla birlikte din, kentten köylere doğru bir yön takip ederek âdeta kapalı bir hayat alanına girer. 1950'lere kadar basının desteğinde devletin sıkı kontrol ve müdahalesine maruz kalan İslâmî düşünce ve yaşantı, taşra uleması ve sûfi çevrelere mensup taşra şeyhleri aracılığıyla halk müslümanlığı niteliğinde

224 1925'te Şeyh Said Ayaklanması ve 1930 Menemen Olayları için bkz. Metin Toket, *Şeyh Said ve İsyanı*, (İstanbul:Yeniğün Haber Ajansı:1998).

Güneydoğu ve Karadeniz'de bazı medreseler faaliyetlerini gizlice sürdürür, Tunahan ve çevresi dindar ailelerin çocuklarına Kuran öğretimini bütün meşakkate rağmen gizlice idame ettirir. Çakır, “Türkiye’de İslami Kültür ve Entelijensiya”, 407; Kamusal alanda çoğulculuğun kaynağı olarak değerlendirilen tarikatların ortadan kaldırılması kararı, devletin türdeş ve millileştirilmiş kamusal alan oluşturma girişimiyle izah edilir. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, 2. bsk., çev. Ahmet Yıldız, (İstanbul:Kitap Yay.,2008):75,84-86.

225 Markar Esayan, “Kutuplaşma, Kamusal Alan ve Gettolar”, *Yeni Şafak*, 3.Mart 2014.

geleneksel ve muhafazakâr kalıplar içinde yaşanır ve aktarılır. Bu nedenle İslâmî düşüncenin günümüzdeki varlığı, bu iki zümreye borçlu addedilir. Mardin de bunları dinin devamını sağlayan kurumlar olarak değerlendirir.²²⁶

Devletin ideolojik mühendislik uygulamasında sekülerizmi yeni bir din olarak halka benimsetme çabalarının baskıcı ve yasaklayıcı niteliği, İslâmî öğretimi, yeraltında uygulama bulan, systemsiz ve teşkilatsız, daha ziyade inanç, ibadet ve ahlâk alanında odaklı fıkıh ve tasavvuf ağırlıklı, çağın sorunlarından uzaklığında işlevsel kılar. İslâm'ın özellikle tasavvuf çevrelerinin varlığını gizlilik içinde sürdürme zorunluluğu, insanları ufuksal dar bir tarihsel kesite hapseder. Tasavvuf ve cemaat müslümanlığı bağlamında kişisel manevî tatminle sınırlı, İslâm'ın düşünce ve kültürel dinamiklerini göz ardı eden dünyada olan bitene sırt çeviren bir hayat tarzını toplumda egemen kılar. İmparatorluk döneminde sosyal, kültürel, ekonomik, hukuksal, sanatsal kurum ve değerlerini üreterek şehir merkezli kültür ve medeniyet oluşturan İslâm, Cumhuriyetle birlikte kendini besleyen kurum ve değerlerden uzaklaştırılmasıyla hurafeci nitelikte popüler niteliğe bürünür.

1950'lere kadar tarikatlar, toplumsal görünürlük içermez, dar, kapalı ve sadece birincil ilişkilere dayalı bir tarzı sürdürür. DP iktidarıyla kabuklarından çıkar, darbe ve muhtıra dönemlerinde kendilerini muhafaza etmeye gayret ederek belli bir süreklilik dâhilinde, günümüze kadar varlıklarını korurlar. 1950'lerin dinî destek avantajını göz ardı etmeyen hükümetiyle tarikatlar, yeni hayatlarına “dernek” veya “vakıf” olarak katılır. Yapılan ibadetler, geçmişin sayfalarından canlandırılan birer kültür ögesi, gelenek ve âdetler, folklorun yaşatılması olarak benimsenerek varlıklarını idâme ettirmede teminat gibi görülür. Çağın ve ülkenin değişen sosyal şartları, onların bu değişikliğe farklı reaksiyonlar vermelerine neden olur ve verdikleri bu reaksiyonlara göre kitlesi biçimlenir. Bu biçimlenme, Osmanlı dönemindeki mürid ve mühip profiline oranla farklı kesimlerden insanları bir araya getirir. Tasavvufun oldukça geniş yayılım alanı bulabildiği bir kültürde, varlıklarını sürdürebilmek için seküler bir kimlik edinerek vakıf sözcüğü altında faaliyetlerini sürdüren tarikatların günümüzde, özellikle kozmopolit kentlerin olanaklarında toplum hayatındaki yerleri ve çevreleri, sayıları kadar çeşitlidir. Tarikat ve cemaatlerin süreç içerisinde giderek güçlenmesi, din eğitimindeki boşlukla ilişkilidir. Merkez çevre dikotomisinde çevrede konumlanan örgütsel yapılarıyla, ülkenin sosyo-politik koşullarına birebir bağlantılıdır.

1950 sonrası da dinî özgürlüklerin sabote edildiği bahanesiyle ‘Koruma Kanunu’ ve 163.madde gibi dinî faaliyetleri kısıtlayıcı yasalar, yürürlüğe sokulur. Her türlü dinî hareket, radikal kategorisinde rejim karşıtlığında değerlendirilir ve dinî rehberlik görevi üstlenen kişiler soruşturma geçirir. Tarikatların devleti tedirgin eden görüntülerinden sıyrılma çabası, seküler çizgiye kaymalarına

226 Mardin, *Din ve İdeoloji*: 70-71; 1930'lerden itibaren menemen olayı “muhafazakar İslamcılar ve laik Kemalistler arasındaki sürekli çatışmayı gösteren“ bir model olarak işlev görür. Menemen olayı gerici İslam korkusunu canlandırma ve laik rejimle duygusal bir bağ kurmaya hizmet eder. Kemalist rejim bu olayı muhalefete karşı mücadelesinde ve muhalefeti bastırmasında kullanır. Umut Azak, *İslam and Secularism in Turkey*, (New York, I.B. Tauris:2010), 21-43; Muhalefetin direnişinde Nakşibendi tarikatı Menemen olayında da köylülerin eylemlerinden sorumlu tutulur. Nakşibendi Şeyhi Esad Efendi tutuklanır, hayatını hapishanede kaybeder. Mahkemeye çıkartılanlardan otuz dördü asılır, kırk biri hapse atılır. Bu, dindarlıkla irtica ve hurafeyi eşitleyen ve bunların yerine bilimsel materyalizmi ve modern milliyetçiliği geçirmeye çalışan resmi tutumun tipik bir örneğidir. Findley, *Modern Türkiye Tarihi*,259.

yol açar. Bir yandan üyelerini modernlikten geri çeker, diğer yandan yeniden şekillendirip modernliğe kazandırır, kendisi de modernliğe adapte olurlar. Hem taşıyabileceği bir dindarlık verir hem de kendisini bu yeni öğretinin aktörü kırlarlar. Kentler, kapitalist üretim süreçlerinin ortasında yer alır, bu üretim ilişkilerinde geleneksel ve dinî bir yön bulunmaz. Bu durum göç etmiş kitleleri güven, dayanışma, yardımlaşma arayışlarında, “korunaklı bir sığınak” görüntüsündeki tarikat ve cemaatlerin içerisine çeker. Sonraki süreçte işlevlerine, temel yardımlaşma ve kentin kültürel baskılarına karşı birlikte direnme, eski esnaf örgütlenmelerinden kalan miras üzerine kurulan ticarî dayanışma da eklenir.²²⁷

2. Dünya Savaşı sonrasında tarımdan başlayarak büyük yapısal değişim gerçekleşir. Yaşanan bu değişim karşısında dini hayat da değişime paralel değer, dünya görüşü, örgüt ve davranış düzeyinde değişim yaşar. Geleneksel toplumda gelenekle iç içe olan din, farklılaşan, ihtisaslaşan ve örgütlenen modern toplum yapısında gelenekten koparak muhafazakâr bir ideoloji olarak ara form niteliğinde konumlanır. Yeni toplumsal yapılanmada tarikatların yapısı, şeyh mürid ilişkisi, seküler patron-client ilişkisiyle bütünleşir. Şeyh mürit ilişkisi yanında otoriter nitelikli patronaj ilişkisine dönüşerek bir sosyal güvenlik mekanizması olarak çalışır. Böylece grup, kendi içinde bütünleşir ve dış sosyal yapıya entegrasyon sağlar. Tarikatlar da patronaj ağını kullanma yetilerine göre yol alır. Sosyo ekonomik değişimden etkilenen keramet kavramı da yüksek statülü kişileri ve sayı olarak pek çok insanı etrafında toplayabilme yetisine dönüşür. Şeyhin tedavi edici işlevi, seküler çözümlere ilaveten psikolojik bir güvence ve sığınağa dönüşür. Çalışma, doğruluk, dürüstlük ve adaleti temsil eden, dünyaya yüz çeviren insan modeli yerine dünyaya dalan bir insan modelini öne çıkarır.²²⁸ Değişen şeyh mürid ilişkisinde cemaat lideriyle öne çıkan şeyh, mensuplarını İslâm esaslarına göre değil, Kur'an ve sünnet ölçülerinin esnetilmesiyle oluşturdukları esnek bir dünyada yaşatır. Mensubiyet şuuru, yapılan kişisel hataların te'vilinde esnekliğe sebep olur. Dinen ticarete faizin haram olması, kapitalist bir ekonomik yapılanmada mütedeyyin kişileri bankayla çalışmaktan alıkoyar. Sermayesi az, daha küçük bir işletme halinde kalmak zorunda bırakır. Cemaat liderinin tam bu noktada devreye dahil olmasıyla katı ve reddedilmez kurallar yerini hoşgörü ve esnekliğe bırakır.²²⁹ Sınıflı toplumda müslüman olma, Peygamber'in “İşçinin hakkını alın teri kurumadan verin.” uyarısında bir tarafı işverene karşı işçi hakkı savunusunda sendikaya yöneltirken diğer tarafı nifak eleştirisinde sendikaya karşıtlığa sürükler. Bir kısmını iletişim araçlarının kullanımını modernizme teslim oluşuyla redde, diğerini irşad aracı olarak bir dizi radyo ve tv kurmaya sevk eder.

Yetmişli yıllara gelinceye kadar modernleşmeye, cemaatten cemiyete geçişi ifade eden bir büyük dönüşüm olarak bakılır. Cemaatten cemiyete doğru alınan yol, toplumun modernleşmesinde ölçüt kılınır. Seksenli yıllara gelindiğinde sosyal bilimlerde toplumsal değişimle ilgili yaşanan paradigma değişikliğiyle, “cemaatin dönüşümünden” söz edilmeye başlanır ve “cemaat” insan toplumsallaşmasının temel bir boyutu olarak bir bakıma yeniden keşfedilir. Böylece modernleşmeyle birlikte oluşturulan cemaat olmaktan kurtulmuş, özgür bireylerden oluşan “toplum” düşüncesinin bir

227 Yavuz Çobanoğlu *Tem-Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması”

228 Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat*, Cerrahiler, (İstanbul:Hil Yay.,1990): 135-7.

229 Zeki Sayman, *Din, Sekülerleşme, Cemaatler*,(Konya:Nüve Kültür Merkezi, 2005), 15.

vehimden ibaret kaldığına dair teoriler daha fazla rağbet görür. Bu durum klasik anlamda geleneksel birincil ilişkilerle nitelenen ve içine doğulan cemaatin, bireysel tercihlerle şekillenen ve katılınan yeni cemaat şekilleriyle yer değiştirdiğini düşündürür. Modern toplumda cemaat, geleneksel toplumun cemaat şeklinde örgütlenmesinden farklılığında daha gönüllü birlikteliklerle oluşan, giderek modern toplumun başka bir boyutunu oluşturacak bir sosyalleşme biçimi olarak tezahür eder.²³⁰ Moderniteyle birlikte kentlerde çözüldüğü düşünülen cemaat yapılanmasının, modern toplumda sosyal varlığını yeniden göstermesi, cemaatin dönüşmesi, kısa bir süre sonra yerini cemaatlerin kendi gettolarından çıkararak sivilleşmekte oldukları iddialarına yerini bırakır. Cemaatleşme olgusunun, en rasyonalist toplumlarda ve modern kentlerin göbeğinde farklı biçim ve düzeylerde varlığını sürdürmesi, cemiyet hayatında da cemaatin görülmesi, modern yapılanmaya bir tepki yapılanmayla değerlendirilir. Açık toplum cemiyet yapılanmasında nispeten dışa kapalı cemaatlerin görünürlüğü, moral tatminsizlik, faydacı, maddeci ve bireyci davranışların yol açtığı bir tepkisellikle konumlandırılır.²³¹ Batıda modern kentlerin merkezinde yeniden varlık sahnesine çıkan cemaat olgusu, kadîm kırsal kökenleriyle modern kent kültürüyle henüz entegre olamamış varoş kültürünü temsil eder. Varoşlardaki hemşehrilik bağıyla oluşturulan mahalle formu, kadîm köyün ve kırsal kasabanın sıcak ve me'lûf biçimi temelinde işlenir. “Kültürel karmaşa, ahlâkî belirsizlik, toplumsal farklılaşma neticesinde hâkim olan egoizm ve ferdiyetçilik, yalnızlık duygusu, dünyanın materyalist algılaması, dindışı ve din karşıtı siyasal oluşumlar, ulus devlet yapıları,” modern koşullarda var olma sebepleri olarak sıralanır. Wilson, cemaat toplumundan cemiyete geçişte dinî cemaatlerin yoğun görünürlüğünü üyelere gösterilen yakınlık, vaad edilen koruma ve ilgi, sağlam ve sıcak destek, sunulan anlamlı gerekçeler, insanların kendilerini ifade etme imkânı, kişiye sunulan yüce amaç, var oluşa dair sorulara yanıt bulmayla belirtir. Kişinin cemaat içinde elde ettiği statü, kendine saygı ve itibar, geniş kesimin sürdürdüğü düzensiz ve kuralsız hayat koşullarıyla çelişir.²³² Weberyen bir kavramsallaştırma içinde din, âdeta bir "teselli" olgusuna indirgenir. Hızlı modernleşmenin büyük kentlere savurduğu kentlerin kır kökenli yeni yoksullarının, hayatın sertliğine ve egemen beyaz güçlerin duygusal iteklemelerine karşı kutsal değerlere ve hemşehrilerin bulunduğu mekanlara sığındığı; doğum, sünnet, evlilik, asker uğurlama, ölüm gibi ritüel icra ortamlarına tutunarak bireysel ve grup-varlığını ayakta tutmaya çalıştığı öne sürülür.²³³ Bütün kuşatıcılık iddialarına rağmen modernleşme ideolojisinin insanların pek çok ihtiyacına ve sıkıntısına cevap veremediğinden hareket eden Berger,²³⁴ bu boşluğun din tarafından doldurulduğunu müşahede eder. Birçok toplumda bazı dinî kurumlar güçlerini ve etkilerini kaybetmiş olsalar da hem eski hem de yeni dinî inanç ve ibadet şekilleri, yeni kurumsal şekillere ve dinî ifadelere dökülerek toplumsal ve politik zeminde, az ve sınırlı da olsa etkili olur. Kentte bir tarafta varoşların diğer tarafta merkezdekilerin talebiyle karşı karşıya kaldığında yatay ve dikey boyutta değişim geçirir.

230 Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”: 18-9.

Andy-Ar, “Türk Toplumunda Cemaat Algısı Araştırması” (Mart-2011), 2.

231 Erkal, *Sosyoloji*: 32-33.

232 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*: 148-149

233 <http://www.ensonhaber.com/andy-arin-turkiyedeki-cemaatler-anketi-2011-04-06.html> 18.4.2011. Bkz. Gülşen Karataş, “Tarikatlara Yönelmenin Sosyo-Kültürel ve Psikolojik Nedenleri”, M.Ü. Sosyal Bilimler Ens.(Basılmamış Doktora Tezi), (İstanbul:2004).

234 Berger. “The Desecularization of the World: A Global Overview”, 1999.

Dini farklı algılama ve anlamlandırma çerçevesinde ritüel, simge ve davranış tarzlarında farklı yeni dindar görünümüne ve dinî kimliklere zemin hazırlar. Kentin sosyal sınıf farklılığında kümelenen dinî algılama ve anlamlandırma farkı, kişinin hayatında dinî görünüm farklılığında yansır. Tarihsel ve geleneksel köklerden yoksun olmasalar da meşrûyet arayışı, kendilerini “sivil toplum örgütü” olarak deklare etmeye yönelir. Ülke yönetimi sağlıklı dinî hayat için gerekli ortamları sağlamadığı gibi halkın inançlarına karşı mücadeleye girişmesi, halkı doğal olarak kutsallarını güvence altına almak için güçlü bir motivasyona sevk eder. Andy-Ar'ın 2011 yılında gerçekleştirdiği araştırmada veriler bir gruba dâhil olmada gayeyi “Yalnızlık duygusunun giderilmesi”, “Aidiyet ve kimlik kazandırılması” ve “Başkasıyla paylaşma güdüsünün geliştirilmesi” ve “Ortak amaçlara sevk edilmesi” şeklinde belirler. Araştırma bulguları, bir sosyal gruba dâhil olmanın bireyi toplumsal bir varlık olma noktasında harekete geçirdiği ve başkası için pozitif bir değere dönüştürdüğü kanaatini destekler.²³⁵

Her cemaat gibi İslâmî cemaatler de kimlik ve aidiyet bilinciyle görünürlük kazanır. Moral-motivasyon, kimlik ve aidiyet bilincini destekleyicidir. Cemaat üyelerine kentte yaşayan, kaderine razı olmayan, emeği, sermayesi ve girişimiyle yükselmeye çalışan, hem geleneksel değerleri önemseyen hem de modern topluma uyum sağlamaya çalışan gelenekselle modernite arasında takılıp kalmış bir kesim diye bakılır. Çünkü modern bireyin, dinî hayatını 'tek başına' idame ettirebilmesinin önünde hatırı sayılır engeller, çeldiriciler mevcuttur. Moderniteyle yaralı müslüman bireyin 'tek başına tutarlı bir dinî hayat' geliştirebilmesi ve bu hayatı sürdürebilmesi her bakımdan zordur. İşte bu noktada modern cemaatler, oynadıkları kilit rolleriyle öne çıkarılır. Her cemaat, İslâm'ın ahlâkî, itikadî, siyasî yorumlarından biri addedilerek İslâmcılığa dâhil edilir. İslâm'a vurgu yapıyor olmalarına karşın, farklı amaç ve işlevlere sahip bu organizasyonlar, aynı duruşa sahip olmadıkları gibi aralarında ciddi çıkar farklılıkları da mevcuttur.²³⁶ Benzer tabanlara hitap etmelerine rağmen aralarında farklılaşma, rekabet, hatta bunların da ötesinde çatışma mevcuttur. Bu durum, tarikatların İslâm algılayışından olduğu kadar tabanlarının tabaka yapılarından da kaynaklanır. Hepsinde ortak olan, zaman içinde toplumun geçirdiği değişimlere koşut, bunların da değişmesi ve çoğu noktada esnemeler yaşamasıdır.

Zamanla cemaatlerin çoğu dinî kimliklerinin önüne geçen ticarî faaliyetlerle anılmaya başlar. Yeni şeyhler dünyevî gücün sadece irşatla sağlanamayacağını, onun yanında ekonomik gücün de bulunması gerektiğini keşfeder. Devlet 'bu tabloda rahatsız' görünse de bir inandırıcılığı da bulunmaz. Zira kentleşmenin hızlandığı, gücün çığ halini aldığı dönemlerde büyük kentler çevresinde sosyal politika gerçekleştiremeyen mekanizma, insanların dayanışma duygusuyla yöneldikleri cemaat çevresinde kümelenmesini sadece seyretmekle yetinir. Oysa dergâhlar, evi olmayana geçici barınak ve gecekondu tarzında da olsa ev edinme imkânı, işi olmayana iş, büyük kentin ürküttüğü insana güven ortamı sunar. Mardin'in ifadesiyle sınıf ve başka türlü ayrımlar karşısında ezilenlerin sığınağı olur.²³⁷ İş kurmak isteyene borç bulur, müşteri bekleyeni hayal kırıklığına uğratmaz. Dergâhla ekonomi dünyasının bir parçası haline gelen cemaatler, bunların yapılması ne tür kurumlaşmaları gerektiriyorsa

235 Andy-Ar', Türk Toplumunda Cemaat Algısı Araştırması, (Mart- 2011), 6.

236 M.Kasım Özgen, “Kollektivist ve Bireyci İslam Yorumları Üstüne”, *İslam, Sivil Toplum ve Piyasa Ekonomisi*, (der.) Ömer Demir, (Ankara: Liberte Yay., 1999): 92-93.

237 Mardin, *Din ve ideoloji*, 101.

zamanla onları edinirler. Böylece 1970'lerdeki küresel durgunlukla tasfiye sürecine giren sosyal devletin bıraktığı boşluk, dine dayalı sivil dayanışma kültürünün oluşturduğu cemaat merkezli grup içi ekonomik dolaşım ile karşılanır. Finans şirketleri, holdingler, eğitim müesseseleri, medya vs. büyüdükçe, oy güçleri artmasa dahi siyasette ağırlıklarını daha fazla hissettirirler.²³⁸ Cemaatler, holdinge dönüştüğünde cemaat üyeliği, ekonomik güçlenmenin, zenginleşmenin ve toplumda yükselmenin bir yolu olur. Dolayısıyla aydının artık cemaat ve tarikat, insanları içine kapatır, dünyadan soyutlar, bireyleşmesini ve özgürleşmesini engeller, korkusunu taşıması da gerekmez. Zenginleşen, eğitim düzeyi yükselen ve uluslararası olanın öyle kolayca kontrol edilemeyeceği düşünülür.²³⁹ Farklılaşan konumuyla cemaatlerle ilgili endişe silinmeye çalışılır

Cemaat ve tarikatlar, modernleşme karşısında direnç noktaları oluşturur ve düşünce itibariyle geleneği ve gelenekçiliği üreten ve yaşatan kurumlar olarak işlev görür. İslâmî hareketler açısından rolleri sınırlıdır; lokomotif olamaları da lokomotif durumundaki aydınların ve siyasetçilerin toplumsal zemini olurlar.²⁴⁰ Cumhuriyetin 'sert modernleşme' yıllarında ağır baskılara maruz kalan, varlıklarını sürdürebilmek için merkezî otoritenin varlığının zayıfladığı yerleri seçen bu tür hareketler, politikayla yollarının kesiştiği ve politik süreçlere eklenmiş oldukları süreçte, iktidarın politikalarına uygun misyonlar yüklenir. Süreç hep sekülerleşme/modernleşme yönünde gerçekleşir, bu politikalara gönüllü katkı verilirse de boyun eğilir. 2000'lerden sonraysa, modernleşmenin itici gücü olmaya başlarlar.²⁴¹

Bir cemaate katılımın farklı nedenleri bulunmakla birlikte en önemli ve etkin neden kişilerin duyduğu dinî gereksinimdir. "Bir cemaate girişinizde en fazla rol oynayan neydi" sorusuna "Dini ve mânevî ihtiyaçlar" ilk sıraya (%18) yerleşir. Bunu sırayla "Aile veya arkadaş etkisi" (%8.2), "Cemaatteki samimî arkadaşlık" (%6.6), "Yalnızlık problemini aşma isteği" (%5.7), "Cemaatteki paylaşma duygusu" (%3.7), "Cemaatin başarılı hizmetleri" (%1.7) izler.²⁴² Dini eğitimin yokluğu cemaati okulun önüne geçirir: "...bizim oralarda dini öğrenmesi çocuğun asıl ihtiyacıdır, her şeyden önce. Şimdi okullarda öğrenemiyorsun onların esasını. Onun için çocuğu cemaatin yurduna verirler. Onlara eğitim ve okul her zaman ikinci planda kalmıştır."²⁴³ Tarikatların dini, hayata geçirmede önemli olduğu % 70 oranında, dinî cemaatlerin önemi % 78 oranında,²⁴⁴ dinî hayatlarını geliştirme amaçlı bağlılık %90.4 oranında onaylanır.²⁴⁵ Dini cemaatlerin İslâmî anlama ve anlatma biçimlerinin dinin özüne uygun olmadığı % 33 oranında kabul görülürken % 25 oranında reddedilir.²⁴⁶ Bir yandan sivil toplum ögesi görülüp faaliyetlerine engel olunmaması istenir, dinin daha iyi anlaşılma ve yaşanmasına yardımcı olduğu ve manevî ihtiyaçların karşılanmasında yararlı olduğu savunulur.

238 Avni Özgürel, "Maneviyattan Ticarete", *Radikal*, (27 Şubat 2001).

239 Doğu Ergil: "Gülen, Anadolu İslam'ı İstiyor" (Neşe Düzel, Pazartesi Konuşmaları, *Taraf*, 15.06.2010).

240 Kadir Canatan *Tem.-Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması".

241 1982 anayasası için tarikat ve cemaatlerin büyük çoğunluğu evet oyu verir. Rejimin tarikatların etkisini ortadan kaldırmaya çalışırken bunların tavırları Müslüman çevrede hakim olan devletin değil, icraatlarının gayri meşruluğu kabulüne dayandırılır. Kara, "12 Eylül Sonrası Din", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.c.12*, 412; Cemal Şakar, (Yazar), Tem.-Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

242 <http://www.ensonhaber.com/andy-arin-turkiyedeki-cemaatler-anketi-2011-04-06.html>. (18.4.2011).

243 Akşit, *Türkiye'de Dindarlık*, 411.

244 Aydınalp, "Gerede'de Dini Hayat": 127-8.

245 Subaşı, "Sosyo-Ekonomik Düzeyi Yüksek Kadınların Dini Bilgileri ve Bilgi Kaynakları", 112.

246 Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 160.

Diğer taraftan ülkenin gelişmesini, dinin doğru anlaşılmasını engelledikleri(%32.5) çağdaş toplumda bulunmaması gereken hurafe kaynağı olduğu iddiasında faaliyetlerine engel olunması talep edilir.²⁴⁷ Dini cemaatler %33,3 dünya çapında dine karşı eğilim olmasıyla, %32,6 insanların bir kimlik bunalımı yaşamalarının neticesi, belli bir grup içine girme istekleriyle, %30,6 Diyanet'in din hizmetlerinin yetersiz kalmasıyla,% 14,6 toplumda demokratik bir ortamın oluşmasıyla değerlendirilir.²⁴⁸

Modern toplumda cemaatin geri dönüşünden söz edilse de modern nitelikleriyle farklılık gösterir. Öncelikle modern cemaatler “Metafizik bir önermesi, ekonomik bir yapılanması ve siyasetle çeşitli düzeyde ilişkileriyle “tek adam yönetimli topluluklar”dır.²⁴⁹ Cemaat yapılanmasının en tepesinde yer alan 'hatasız' ruhani lider'in hiçbir emri tartışmaya açık değildir. Her cemaat, kendi mensuplarına tek aklı, tek metni, tek yorumu, tek ismi dayatır. Dayatılan tek yorum, tek çözüm olduğundan kendi dışından gelen yorumları yok saydırır. Bağımsız ve eleştiriler düşünme çabalarına izin vermez. Dolayısıyla kitlelerin ufku, kapatılır. Her şeyi bilen cemaat lideri anlayışı, kişileri her türlü sorgulamadan uzak tutar. Sorgulamadan uzak bağlılık, onları yüceltip benzersizleştirir, böylece kendilerine yabancılaştırır. Her cemaat mensûbu, dünyayı kendi liderlerinden, onun söylediklerinden, yaptıklarından ve yazdıklarından ibaret sayar. Kutsanmış kişiliklere yüklenen anlam ve onun metafizik misyonuyla bakılır. Her şey, o misyon için onun tarafından izah edilir. Her grup, kendi liderinin kitaplarını bütün kitapların üstünde tutar. Bu kitaplarda popüler anlatım, daha ziyade milliyetçilikten ayırmayan komünist tezatlıkta yoğunlaşan bir nitelik gösterir. Sıradan insanların akıllarının almayacağı, ermeyeceği bilgilerle mücehhez 'önder', 'baba', 'mehdi', 'Mesih', 'efendi', 'hoca' gibi isimler alan cemaat liderleri, bağlılarının evliliğinden işine, kariyerinden aile ilişkilerine değin hem pratik hayatlarını hem de nihâî hedeflerini belirleyen tek yetkili makamdır. Cemaat liderlerine yönelik kayıtsız şartsız itaat, ciddî bir patoloji doğurur.²⁵⁰

“Dinlerini param parça ederek gruplaşmış ve her grubun da kendi yorumu ile böbürlendiği kimseler gibi olmayın.” (Kur'an,30:32) buyruğuna rağmen kendilerine gömülü iletişimsizliği 'varlıklarının devamı için' ana şart koyar, müslüman kardeşinin ne düşündüğü ne hissettiği neye dertlendiği bilinmez. Farklı kişisel ve keyfi yorumlara dayalı İslâm'lar icat edilir, İslâmî bütünlük paramparça edilir. Evrensel İslâmî dil, bilinç, duyarlık, terbiye, yerel gelenekler, yerel yapılar ve yerel çıkarlar içerisine hapsedilir. Kur'an'ı Kerim'in, kendi cemaatine işaret ettiğini iddia edecek kadar ölçsüz bir dil kullanabilenler, dokunulmaz, kutsal, efsanevî makamlara layık görülür. Mitolojik bir geçmiş anlayışına sığınarak putlaştırılan tarihsel kişiliklerin İslâm'ı eksiksiz temsil ettiğine inanılır. Fetişist bir tarih yaklaşımına İslâm dayanak kılınır. Tarihe, geleneğe bağlılık ve saygı, tarihsel sapmaları sahiplenmeye dönüşür. Kendi kendilerine hayran cemaat liderleri, cemaatler, hiçbir İslâmî mücadeleye katılmazlar. Fakat çıkar söz konusu olduğunda hiçbir ahlâkî ilke, sınır tanımazlar. Kitleler duygusallıklarla yönlendirilir. Sınırsız bir duygusallık, kültür haline geldiğinde, gerçeklerin ağırlığı

247 Köktaş, *Din ve Siyaset*, 266.

248 Yıldız, “Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması”, 349.

249 İsmail Kılıçarslan, “Modern Cemaatler İletişimsizlik Merkezleri”, *Yeni Şafak*, (26.11.2013).

250 Akif Emre, “Sekülerleştirme Vebali”, *Yeni Şafak*, (18.1,2014)

hissedilmez.²⁵¹ Tek ve en önemli hakikat, kutsal amaca erişmek olunca nihâî amacın gerçekleşmesi için her türlü araca başvurulur. Bu yüzden 20. yüzyıl tarihi, “kendi çocuklarını yaşatmak için Tanrı’nın bütün çocuklarını öldürmeye hazır” modern cemaatlerle doludur.²⁵²

Mezhep, meşrep, cemaat, tarikat kimlikleri mümin kimliklerin önüne geçince, her grup, kendi gruplarının çıkar ve menfaatlerini esas alır. “Nihai amacın gerçekleşmesi için her türlü araca başvurmak gerekir.” cümlesine bile iman ettirir. Kitlelerin algılarına hitap etmek gibi kolaycılık seçilir. Kendi gündemleri dışına çıkacak ufuk yoksunluğu, meşrûyetlerini sömürgeci güçlerden almaya da sevk eder. İslâm’ın maruz kaldığı saldırı ve meydan okumalar karşısında bir tavır almayan cemaatler, küresel iradenin belirlediği bir din algısı içerisinde hizmet üretir. Kendi çıkarları adına her tür İslâmî ilkedden rahatlıkla ödün verir. Çıkarlarına gölge düşürmemek için her tür yorum üretmekten fetva vermekten çekinmez. Bu yanlışlıkların ve kötülüklerin meşrûlaştırılmasıyla neticelenir.

Cemaatler, geleneksel tarikatlardan ilham alır. Bu yapıların yüzyıllar içerisinde oluşturdukları karmaşık disiplin pratikleri, şeyh ve müritler arasında yüz yüze ilişkilerin devamına bağlıdır. Geleneksel tarikatlar, beden üzerinden hareket ederek ruhu eğitmeyi hedefleyen disiplin mekanizmalarını yeniden üretemezler. Yani, şeyh-mürüt ilişkilerini var eden bedensel disiplinler çözülür. Bedenin denetimi üzerine kurulu disiplin çözüldükçe, tatilde jet-skiye binen, içeriği son derece radikal görünen vaazlarını mizâhî biçimde sunup “Korkuturken güldüren” şeyhler ortaya çıkar. Sohbet yüz yüze niteliğini kaybedip bir seyirlik hâline gelir, müritler için de bağlayıcılığını yitirir.²⁵³ Dillerinde "dünyadan el etek çekmek" "bir lokma bir hırka" söylemleriyle cemaat, tarikat, parti liderinin âdeta birer getto padişahı hâline gelmeleri göz önüne alındığında çelişki tüketimi ve tükenişi de beraberinde getirir. Bir Şeyh Efendi, yaşanan değişimi şöyle ifade eder:

Şimdi kimse olduğu yerde kalmak istemiyor. Herkes daha iyi yaşamak istiyor. Bugün her evde kavga var. Hanım perdeleri değiştirmek ister, bey arabayı. Hanım oturduğu mahalleyi beğenmez daha iyi bir semte taşınсын ister. Kanaatkarlık, olduğun yere razı olma eskiden varmış. Şimdi cemaate soralım; aramızda bugün bana var olan malım mülküm yeter, daha fazlasında gözüm yok, istemem, olduğum yere razıyım diyen var mı?²⁵⁴

Şeyh efendinin bu ifadeleri karşısında Kuran’daki çok sayıdaki kanaatkarlık ayetlerinin nasıl değerlendirileceği sorulduğunda verilen cevap, kanaatkarlığın artık bir değer olmaktan çıktığını ve değişimin şeyh ve müridleri tarafından kabul edildiğini gösterir: “Tabii Kur’an’da pek çok ayet var. Ama bugün kimsenin, biz ki kendimize müslüman diyoruz, bizim bile bunu dinlediğimiz yok.” “Allah şükret diyor, ama biz doymuyoruz.” Dünün “edep okulu olan tekke” günümüzde “uhrevî diskotek” olarak bilhassa modern genç müridlere çağın ihtiyaçlarına uygun çözüm sunar. Şeyh de otorite ve saygınlığını seküler zeminden temin eder.²⁵⁵

Modernleşmeyle birlikte müridin mürşitle ilişkisi, yerini televizyon, video vb. görsel araçlarla aracılığında yapılan konuşmalara, çok sayıda ve çok çeşitte kitaplara, dergilere bırakır. Bireysel

251 Atasoy Müftüoğlu, “İnsanları Zihinsel Engelli Konumuna Sürükleyen Bir Gelenek Sürdürülemez”, *Yeni Şafak*, (13.1.2014).

252 İsmail Kılıçarslan, “Tanrı’nın Seçilmiş Çocukları”, *Yeni Şafak*, (18.1.2014).

253 Yüksel Taşkın, “Bolluk Toplumunda İslamcılık”, *Yeni Şafak*, (18.2.2014).

254 Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat : Cerrahiler* : 98-99.

255 Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*: 60, 74-5.

karakter inşasıyla cemaatsel yapının bireyi dönüştürmesi birbirine paralel işler. Cemaat ferdi yetiştirirken, fert cemaatle birlikte var olma savaşı verir. Cemaat içinde kişi, kendini bir hareket içinde bulur. Örgütsel yapı içerisinde varlığını güvende kılar. Toplumsal yapının ikincil ilişkilerinin ve merkezin dışında tutulma ve dangalı varlığında itildiği yalnızlığı, cemaat ortamı içerisinde elde ettiği hareket ve mücadeleyle atlatır. Böylece varlığını diri ve kâim kılmayı da başarır. Cemaatler içinde bireyin kimlik inşa sürecinde yüceltmeyle özdeşim mekanizmalarının birlikte sürekli işlerliği, dinî liderin bireylerin dindarlığında dış güdümlü odak işlevine ve beraberinde ruhsal dinginlik yerine fanatikliğe yol açar.

Gerçekte siyasî cihetiyle önemli sufi hareketlerin bu ülkeye taşınması, apolitik bir boyut kazanması ve giderek bu uzaklığın artması özellikle bazı çizgilerde daha net gözlenir. Dini mistik ilgilerle sınırlandırma, İslâm siyaset ilişkisi, İslâm'ın siyasal bir ideolojiye dönüştürülmesiyle değerlendirilerek reddedilir. Genel olarak din ve siyaset ilişkilerinde takındıkları tavır siyasetten uzak, salt bir dinî cemaat olarak kendilerini portreleştirmeleri, modernleşme sürecinde din ve siyaset ilişkilerindeki merkezi ortodoks yönelimlerle örtüşür. Zira bu eğilimler, dinî nitelikli hareketi sekülerleşme teziyle tutarlı şekilde salt dinî sınırlar içinde diğer hayat alanlarına taşımadan tutma eğilimi içindedirler. Laik bir devlette müslümanlığı politize etmek İslâm'ın ruhuna büyük ihanettir ve dinin siyasete âlet edilmemesi gerekir. “Din hakikati öyle temsil edilmeli ki bütün siyasi mülahazaların üzerinde olsun”. “Din politize edilmesin” şiarında dini dünyevî olana âlet edilmekten, imanın kutsî bir mehâz olarak bir kısım siyasî mülahazalara esas alınarak onu tahkir etmeye sebebiyet vermekten kaçınma iddiası, yönetimi siyaset dışı dizayn etmeyle neticelenir. Merkezî ortodoks eğilimle örtüşen hareket tarzı, çok sayıda dinî hareketi milliyetçi, statükocu, gelenekselci kimliklerinde yoğunlaştırır. Bu tür kimlik, siyasî eğilimli dinî söylem ve hareketlere mesafeli tutumla tezahür eder. Siyasî arenadan uzak kalma, onları iktidarlar açısından bir servis sunumuna sevk eder. Bu tutum, kendilerine açılan ticarî imkânlarla avantaja dönüşür. Özellikle aktüel dinî tartışmalarla kendi aralarında oluşturdukları mesafe, ılımlı İslâmî söylemler yanında taraf olmakla neticelenir. Siyasî karakter elde edilebilecek her türlü dinî argümandan kaçınmakla merkezî ortodoks dinî söylemle çatışmasız bir ilişki kurulmasına azamî gayret sarfedilir. “Güllük gülistanlık yaklaşım ve yorumlarla folklorik, törenselleşen bir din anlayışı” oluşturulur.²⁵⁶ Tasavvufî naiflikler ve fanteziler, statükocu, teslimiyetçi muhafazakâr ve konformist zihniyetleri güçlendirir. Bu tür zihniyet, tembellik, atalet ve meskeneti meşrûlaştırır, hareketi sürü içgüdüsünün ötesine taşımaz. Cemaatlerin siyasete verdikleri destek, onların varlık nedeni görülür. Oyların bir partiden diğerine kaymasındaki rolleri, iktidara gidilen yolda gözardı edilmemelerini gerektirir. Siyasete soğuk bakan görünümünü 80'lerin sonlarından itibaren değiştiren Nakşilerin siyasete ilgisi ve girişimindeki artış, demokrasinin gereğinde ya da imkanında siyasi parti şeklinde örgütlenerek siyaset yapma gereğini daha bir ön plana çıkarır.

Küreselleşme süreçleri, ekonominin liberalleşmesi, ekonomik etkinliklerin özerkleşmesi yanında siyasi grupların ve kültürel kimliklerin de özerkleşmesine imkan tanır. Demokrasi, batıyla entegrasyon ve küreselleşme süreçleriyle bütünleşme bir yandan kamusal alanda İslâm'a yer vermeyen

256 Atasoy Müftüoğlu, *Küresel Çağda Kaybolmak*, (Ankara:Hece Yay., 2011), 35.

Kemalist Türk modernleşme anlayışının sorgulanmasına yol açsa da İslâm'ın, Türk-İslâm adı altında yeniden yorumlanmasına ve alternatif olarak yeni modernite görüşü oluşturulmasını da getirir.²⁵⁷ Gerek Huntington'un gerekse de Mevdûdi gibi düşünürlerin çatışma odaklı yaklaşımlarının yerini küresel kapitalist dünya sistemi içinde yer alarak bireysel ve grup olarak tanınma, ekonomik fırsat ve politik özerklik için toplu mücadele öncelenir. Bireyselleşme ve cemaatleşmenin oluşturduğu istikrarlı birliktelik küreselleşmenin ruhuyla çelişmez. Daha da önemlisi çoğu zaman kapitalist küreselleşmenin ekonomik yapısına cevap verir, hatta onu güçlendirir. Dinî hareketlerin gerici ya da ilerici tanımlanmasını, dinin teolojisi değil, hareketin kapitalizme yönelik tutumu belirler. Bir hareket kapitalizme karşıysa 'gerici', kapitalizme karşı değilse 'ilerici' tanımlanır. Dolayısıyla küreselleşmeyle uyumlu hareket eden İslâmî eğilimler, modern hareketleri temsil eder. Özellikle 28 Şubat 1997 sonrası, İslâmî cemaatler serbest piyasa ekonomisini savunmaya, müritlerini piyasada müslümanların rekabet gücünü artırmaya teşvik etmeye başlarlar. 2000'lerden sonra, serbest piyasa ekonomisinden nemalananlar, şirketleri, özel okulları ve medya kuruluşlarıyla piyasada geniş bir alanı işgal etmeyi başarır. Yukarı yönde toplumsal akışkanlığı teşvik eden cemaat, orta sınıf ahlâk ve burjuva hayat tarzına eğitim vasıtasıyla ulaşmayı arzulayan değişik sınıflardan unsurları cezbeder. Bu sayede piyasada başarı yakalar.²⁵⁸ Diğer bir ifadeyle, müslümanların zenginleşme ya da eğitim yoluyla toplumsal statüsünü yükseltme hayalini kışkırtan cemaat, bu yolla alt sınıflar içinde de önemli oranda örgütlenir. Ticareti ve eğitimi bir tür örgütlenme stratejisi olarak etkili bir biçimde kullanır. Ekonomi dünyasının bir parçası hâline gelince, şeyhler vaazlarında bağışların dolar, mark olarak yapılmasını ister, bunda bir sakınca görülmez. Cemaatin iş alanlarında pazarlama faaliyetinin parçası olma rolü kabullenilir. Bu ortamda "Haksız rekabete yol açtıkları" dışında getirilebilecek bir itiraz da düşünülmez. Cemaat dayanışması, dinî inanç ve pratiklerin paylaşılması yanında birlikte iş görme ve birbirini kollama anlayışının da gelişmesine yardımcı olur. Cemaat yapıları, kendiliğinden ve hızlıca ekonomik işbirliğine zemin hazırlayıcı bir ortam oluşturur. Siyasal mücadeleyle ekonomik kazancın birbiri için kaçınılmazlığı, siyaset ekonomi ilişkisinin sarmallığı, İslâmî kesimin ekonomi piyasasında konumunu farklılaştırır.²⁵⁹ Cemaatler holdinge dönüşüp düşünmenin yerine almak, satmak, saymaktan ibaret hayat tarzları tercih edildiğinde para kazanma, paraya itaate dönüşür. Bazı cemaatlerin, Türkiye'deki müslüman sermayenin gelişim çizgisinin bireysel anlamdaki ifadesi olarak öne çıkması bu süreçte gerçekleşir.

1990'ların sonlarında devletin İslâmî grup ve partiler üzerinde baskısı yoğunlaştığında bazı dinî cemaatler, sisteme sadakatlerini farklı şekillerde ifade ederek sistemi sadakatlerinden emin kılmak

257 Sürecin yeni aktörleri ortaya çıkarması, güçlü bir devlet geleneği dışında yeni aktörleri ve siyaseti düşünmeye, susturulmuş kimliklerin modernitenin anlamında değişim oluşturmasına yol açması kültüre dayandırılır. Akt. Berrin K.Lorasdağı, "Türkiye'de Küreselleşme, Modernleşme ve Demokratikleşme", (der.) Fuat Keyman, *Türkiye'nin Yeniden İnşası*, çev. Utku Kavasoglu&Sebla Küçük, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2013), 151.

258 Turam, *Türkiye'de İslam ve Devlet*, 22.

259 Demir, "Anadolu Sermayesi ya da İslamcı Sermaye", *İslamcılık*, 875; Devletin müsaade ettiği özerklik derecesiyle tarikatın iç uyumu ve irtibatı arasında yakın bağlantı, baskılı dönemde mensuplar arasında sağlamlaşan bağlarda, artan dayanışmada, baskının kalktığı ya da azaldığı hallerde sendika veya iş adamı örgütlerinin öne çıkmasında görünürlük kazanır. Mensubiyetin profesyonel üyeliklerle uyumlu kılınma zemininde diğer adidiyetlerle rekabet edebilir hale gelme, kapitalizme ve siyasete tam uyum sağlayabilme manevi ve kültürel vurguyu zayıflatarak gerilemeyle neticelenir. Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, 195.

isterler. 1980'lerin ortalarından itibaren malî kaynakları hızla büyüyen cemaat, 1990'ların ortalarından itibaren genişleyen yurtdışı ağları ve okullarıyla etkisini sadece toplumda değil, uluslararası arenada duyurur. Bir yandan Orta Asya'da etnik siyasete el atar, "unutulmuş Türki kökenleri" canlandırmaya, diğer yandan da ABD'de kapsamlı dinlerarası etkinliklere soyunur. Kendi ülkesi ve müslüman ülke gündemlerinden ziyade Amerikan gündemiyle ilgilenir. Farklı dinî paydalardan gelen insanlar arasında diyalog oluşturma çabasında barış havarisi kesilir. Çoğu İslâmî faaliyetin pek çok batılı gözlemciye terörü çağrıştırdığı bir zamanda, bazı cemaat ve siyasî partiler, batıda, özellikle de ABD'de 'ılımlı' ve demokrasi yanlısı kuvvetler olarak genellikle kabul görür.²⁶⁰

İslâm inancının geleneksel toplum değerleri için merkezî önemi vurgulansa da modernist bir dünya anlayışı önerilir. Kendisini Calvinist bir karaktere büründürür şekilde dünya hayatıyla aktif olarak ilgilenen, eğitilmiş ve müreffeh bir inananlar toplumu inşa etme peşinde koşanlar, eğitimi sosyal değişim ve toplumsal yenilenmenin en önde gelen aracı görür. Dinin ancak bilgisizliğin tümüyle ortadan kaldırılmasıyla tam anlaşılabilirliği ve toplumun güçlenmesi ve ilerlemesinin ancak yaygın bir eğitimle mümkün olabileceği üzerinde ısrarla durulur. Bilim ve teknolojinin İslâm'la tamamen uyum içinde olduğu, fiziksel bilimler ve kâinat hakkında bilgi edinmenin vazgeçilmez önem taşıdığı düşünülür. Yüzlerce okuldan oluşan bir ağ inşa eden bir öncü program başlatılır. Bunun parasal kaynağı, toplumdan ve bir okul yapmanın modern zamanlarda cami yapmaya denk bir hayır olduğuna inanan zengin işadamlarından gelir. İsteyen herkese açık bu okullarda uygulanan laik müfredat, tamamen Türk devlet okullarının müfredatına dayalıdır. Bu okulların popülerliği dinî eğitimden değil, eğitimin kalitesinden, tertip ve düzenlerinden, öğretmenlerinin kendilerini işlerine adanmış olmalarından kaynaklanır. Bu okullar ve öğretmenler toplum geneline bir model olarak hizmet verir ve hareketin benimsediği daha geniş değerler kümesine saygı uyandırması beklenir. Eğitim hizmeti, öğrenci hizmetine sunulan evler ve yurtlarla tamamlanır. Cemaat, belirli bir dinî hayat vizyonu teşvik eder ve dinî meseleler cemaat liderinin görüşleri doğrultusunda uygulamaya geçirilir.

Her türlü aşırılık ve şiddet reddedilip bunların İslâm'ın hakiki mesajıyla uyuşmadığı belirtilir. Bütün dinler arasında hoşgörünün geliştirilmesi üzerinde durulur. Ortodoks Rum Patriğinden, Yahudi liderlerine, Papa ve benzer başkalarıyla ilişkilerini iyi tutan cemaatin, kendi ülkesindeki diğer cemaatlerle hasımlığı hatta onları yok etme çabaları göz ardı edilir. Modern medyayı gayet ustaca kullanan gruplar, en yüksek tirajlı günlük gazeteyi, etkili bir televizyon istasyonu ve birçok radyo istasyonunun yanı sıra aralarında popüler bir haftalık derginin de bulunduğu çok sayıda dergiyi içeren ciddi bir medya imparatorluğu kurar. Bu medya organları seküler zihniyetli Türklerin bile ilgisini çekecek kişisel ve toplumsal meseleler üzerinde tartışmalara yer verir. Toplumda bölünmelere yol açmasının yanı sıra, değerler ve ilkeler gibi çok önemli meselelerden uzaklaştırdığı inancıyla siyasetten kaçındığını düşündürür. Hareket, dinde taviz verme veya dinin saflığını bozma noktasına gitmesi ve toplumsal çatışma yaratarak toplumda dinin konumunu tahrip etmeye yol açtığı gerekçesiyle dine dayalı siyasi parti kurulmasına karşı çıkar. Hatta Cebrail bile parti kursa desteklemeyeceğini söyler. Ancak zaman siyasetten böylesine uzak durduğunu ileri süren cemaatin

260 Turam, *Türkiye'de İslam ve Devlet*: 20-1.

asında siyaseti nasıl dizayn ettiğini çok net açığa çıkarır. "Laiklik" cemaat üyelerini tutuklama ve kendi çıkarlarına karşı yasalar yapma konusunda devlete yetki verme olarak anlaşılmadığı sürece hareket, modern Türk toplumunun laik yapıları içinde yaşamaktan memnundur. Her biri toplumu etkileyebilir nitelikte muazzam iletişim işletmelerine, eğitim ve finans kurumlarına ve büyük medya kuruluşlarına sahip cemaat, bireyi dönüştürmek suretiyle toplumu dönüştürmeyi arzu eder. Oysa toplumu dönüştürmeye yönelik her girişim politik bir projedir. Eğitim, öğretim ve enformasyon kanalıyla değişim teşvik edilir. Kamuya açık toplantılar, seminerler, konferanslar, tartışmalar ve kolokyumlar düzenleyip, çağdaş uygarlık, İslâm, laiklik, küreselleşme ve tolerans gibi önemli meseleler konusunda yayımlar dağıtmak gibi kamuya açık girişimleri, toplumsal önemi olan sorunların geniş halk kitlelerince kabul edilebilir bir tarzda, açık bir şekilde ele alınmasına yönelik ciddî bir taahhüt önerisi görülerek riyakarlıktan uzak tutulur.²⁶¹

Yıllar içinde gerek sağdan gerekse soldan birçok öncü Türk politikacı, Başbakan ve Cumhurbaşkanı tarafından cemaat olumlu değerlendirilir. Soğuk savaş yıllarında ülkenin en üst düzey askerî liderlerinden bazıları da komünizme karşı bir İslâmî siper olarak bu harekete olumlu bakar. Hatta radikal sol ve diğer aşırılıkçı hareketlere karşı mücadele edebilecek, milliyetçi zihniyetli bir dinî değerler kaynağı görülür. Milliyetçi yönelimli bir İslâm pratiği içinde Türk milliyetçiliğiyle İslâm'ın birbirini karşılıklı tahkim edeceği düşünülür. Tolerans, akıl ve din özgürlüğü çerçevesi içinde hareket eden Türk milliyetçiliği, cemaatin değerleriyle uyumluluk arz eder. "Türk İslâmı" olarak adlandırılabilir özel bir yerel form yaratılır. İslâm'ın yayılması ve Osmanlı İmparatorluğu'nun ortaya çıkmasında Türk tarihinin ve Türklerin üstün yeteneğinin büyük rolüne vurgu yapılır. Vatanseverlik duygularıyla devlete bağlılık, İslâm vizyonu ile uyumlu kılınır. Devlet, iman ve modernitenin birbirleriyle uyumlu olduğuna dair bir inanç temsil edilir. İslâm'ın evrensel anlayışıyla hareket edenler üst düzey bir ideolojik radikalizm üretmekle suçlanır. "Ulusal İslâm" kavramının, batılı üstünlük kurma ve böl-ve-zaptet politikaları karşısında gereken İslâmî birlik ve dayanışma duygusunu zedelemek için kullanılabileceği göz ardı edilir. Batı, evrensel İslâm kavramına tam da bu nedenle karşı çıkar. Ulusal ifade tarzlarının İslâm'ın temel öncüllerini çarpıtan veya onlardan taviz veren yerel gayri-İslâmî inanç unsurlarını temsil ettiği görülmez.

Modernleşmenin tek bir modeli olmadığı, dinle modernleşme arasında zorunlu bir çatışmanın yokluğu kabul edilir. İktidar ve egemenliğin doğası konusunda dinî ve seküler görüşler arasında bir uzlaşmaya gidilir. Devlet kutsal değil, beşerî bir kurumdur. Herhangi bir dinî grubun bir İslâmî devleti kutsal bir amaç veya kurum olarak görme hakkı elinden alınır, Türkiye'deki devletçilerin kendinde varlık veya insanların üzerinde bir kurum olarak devlete "tapınma" eğilimi zayıflatılır. İslâm'ın, hukuka dayalı demokratik bir devletin varlığına engel olmadığı vurgulanır. Cemaat kurma ve kendi cemaatleri dâhilinde kendi dinlerini uygulama özgürlüğünün hukuken korunduğu bir sivil toplum modeliyle sekülerizmin varlığı, müslümanlar için azınlık konumundaki varlıklarını sürdürme açısından avantajlı görülür. Sekülerizm toptan reddedilmek yerine kısmî benimseme çabası sergilenir, her türlü işbirlikçilik, milliyetçilik, otorite ve statüko itaati normalleştirir.

261 Fuller, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti (Yükselen Bölgesel Aktör)*: 15-6, 117-20.

Abant platformu adıyla düzenlenen yıllık yuvarlak masa toplantıları, farklı entelektüel arka plana sahip Türkleri-müslümanlar, laikçiler, gelenekselciler, modernistler, ateistler, hristiyanlar, solcular ve muhafazakârlar-bazı anahtar çağdaş toplumsal meseleler konusunda ortak tavırlar geliştirmek üzere bir araya getirir. Yıllık Abant Platformu süreci toplumun dindar ve laik kesimlerinin görüşleri arasında tarihî ve kayda değer bir uzlaştırmayı temsil eder. Platform hiçbir ideolojik gruba değil; halkın iradesine dayalı, modern, demokratik, çoğulcu, âdem-î merkezîyetçi ve hoşgörülü bir hükümet şekli savunur. Bu ilkeler, hareketin uzun vadede bir İslâm veya Şeriat devleti empoze etme peşinde olduğuna dair kanaatin ortadan kalkmasına yardım eder.²⁶²

Cemaatlerin piyasa koşullarına bağlılıkta rakiplerine üstünlüğü ele geçirme çabası, imandaki korku-sevgi motiflerinin tek boyutlu telkininde hoşgörü atmosferini daha anlamlı kılar. Hoşgörü ve diyalog sloganıyla ortaya çıkan cemaat, gelinen süreçte toplumda “Sert, hiyerarşik ve gözü kara bir Cemaat”e dönüşür ve hoşgörünün sadece retorik olduğu açığa çıkar. Mevlana’ya atıfla “Bir ayağı merkeze sağlam basıp diğer ayakla 72 millet içinde dolaşma olarak öne çıkarılan diyalogun “Tevazu arkasına saklanan bir kibir, hoşgörü arkasına saklanan öfke, takiiye arkasına saklanan bir diyalogculuk.” olduğu farkedilir. Dinlerarası diyalog platformları, dış güdümlü, zahiri dindarlığa modern toplumların liberalliğini kurtuluş haritası sunar. Cemaatlerin üyelerinin kişilik ilişkileri üzerindeki belirleyiciliği zoraki kişilikte kişilik yoksunluğuyla neticelenir. Allah’a hizmet cemaatlerde yerini cemaate hizmete bırakması, iman merkezli ruhun kemal sürecinde bir ilerleyişin hâkim olduğu dindarlığın yerini, dış güdümlü, itaat telkin ve taklit merkezli bir dindarlık tipinin almasıyla neticelenir.

Cemaatler finans, eğitim medya, vb. ticari örgütlenmeler yoluyla tabelayı bilinçli tercih ettiklerinde özlerini yitirmekle kalmaz, 2000 yılı öncesinde iktidar kurup iktidar deviren kara sermayenin yeni hareketlerine katılırlar. Kara sermaye yapılarına katılan cemaatler, bu yolla din gayretiyle kendilerine bağlı olanları dünyevîleşmeye razı etmek gibi önemli bir işlev de üstlenirler. Cemaat olma, modernizm karşıtı iç-direnci iptal ettirir, ticarî kazanımları koruma ideali, dini ideallerin önüne geçirir. Dershane gibi ticarî bir konu, dinî bir literatür içinde savunulmaya çalışıldığında, özel ve dünyevîleşmiş din algısına tâbi olunduğuna da tanık olunur. Dershane kalkışması içeride ve dışarıda güç gösterisine düşkünlükleriyle tanınan patronların, dünyevîleştirilmiş din dili içinde ticarî bir hak arayışıyla somutlaşır. Salt seçilmiş iktidarın meşrûiyeti açısından ilkelerin çiğnenmesi pahasına, her türlü gereken tedbiri almak zorunlu ve anlaşılabilir sayılır. Kendini sivil örgüt addeden cemaat, kendi medya vb. ticarî örgütlerini iktidara karşı bir güç gösterisinin araçları olarak harekete geçirdiği gibi iktidar belirleme gücünü son yıllarda zorunlu baskılamış kara sermayeyle birlikte hareket eder. İnsanların bir cemaate üyeliği İslâmî cemaat olduğunda bireyin özgürlüğünün ortadan kalkmasıyla algılanarak sorun teşkil eder. Oysa kendilerini "laik", "demokrat" ve "özgür bireyler topluluğu" diye tanımlayan ulusalcı, ulusolcu, solcu cemaatler "özgür" olduklarını iddia etseler de bu doğru değildir. Hatta kendini özgür lanse eden cemaatlerin başka bir cemaat tarafından açıkça güdülebildiği de gözlenir. Bazen bir cemaatin başlattığı savaşa bir araya gelmeleri imkânsız çok sayıda

262 Fuller, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti (Yükselen Bölgesel Aktör)*: 123-4; 127-9.

cemaat taraf olur. Bir cemaat, bir darbe süreci başlatır. Dinî öğretiyle bütünüyle çelişen hamleler yapar, operasyonlar tezgâhlar, İslâmî ilkelere bütünüyle karşıtlıkta siyasî söylem üretir. Çok sayıda dinî olmayan cemaat, bu sürece kendi hayatlarının savaşlarının öznesi olarak dâhil olur. İktidara karşı kendi kavgalarını verdiklerini düşünen muhalif cemaatler, bir dinî cemaatin uzantısına dönüşür. Bu durum dinî cemaatin diğer cemaatlere göre daha somut siyasî hedeflere ve bu hedeflere ulaşabilmek için gerekli araçlara sahip olmasından kaynaklanır.

Dinî gruplar, batılı moderniteye eklenildikçe kendi modernite vizyonlarını oluşturarak küreselleşme sürecinden faydalanmaya çalışırlar. Bu anlamda, küreselleşmenin modernitenin ve batılılaşmanın eşanlamı olduğu fikri reddedilir. Moderniteye atfedilen farklı anlamların varlığında, ‘modernitenin değişen anlamı’ ve yeni kimlik taleplerinin yükselişi bağlamında ele alınır. Batı medeniyetine açık gruplar, piyasa toplumuna ve piyasa süreçlerine sıcak bakışıyla övülür. Sivil örgüt addedilen cemaatler, meşrûyetlerini dinden alır. Onlardan beklenen siyasî alandan uzak kalmaları olduğundan dini araçsallaştırarak siyasî alanda dinî kullanmaya girişmeleri, dinin siyasetten beri tutulması mottosunu haklılaştırır. Medyası ve çeşitli kurumlarıyla hizmet amaçlı kurulan devâsâ bir makinenin muhalif partileri gölgede bırakacak denli ülkenin en etkili ana muhalefet partisine dönüşmesi, her türlü meşrûyet kaynağını tüketiminde gerçekleşir.²⁶³ Şeriatî, hayat veren, hayatı tahrip eden, uyutan, uyandıran, esir eden, özgür kılan İslâmî yaklaşımlardan sözeder. İslâm toplumları gibi Türkiye de bu tür yaklaşımların hepsini, zaman zaman yaşar.²⁶⁴

Dinî gruplar, halk katında yanlış algılamaları düzeltme yerine bilakis bu tür algıların devam ettirilmesinde önemli rol üstlenirler. Cemaatlerin içindeki ilişkiler, bağlılıklar tam anlaşılır değildir. Bazı cemaat liderleri, ilişkileri merkezileştirmeye, cemaatine belli bir hiyerarşi getirmeye çalışsa da başarılı olduğu da söylenemez. Zira bir şekilde bölünmeye maruz kalırlar. Günümüzde siyasetçilerin yaptıkları iş için dinî bir icâzet arama ihtiyaçları yoktur. Fakat yanlış bir iş yapıldığında yanlışları meşrûlaştırmak için fetva makamına ihtiyaç duyulur. Tarikatların günümüzdeki hâlini Ortaylı şöyle dile getirir: “Tarikatlar bir facia! Devam eden bir tarikat geleneği yok. Bir yapılanma yok. Tarikat, mürşit vefat ettiği anda dağılıyor. Yenilerin tanımıyla, söylemleri kayboluyor. Tarikat mensupları arasında teşkilatlanma yok, el verme geleneği devam etmiyor, dayanışma olmuyor.”²⁶⁵

İslâmî cemaat ya da cemaatler, düşünen insanları çoğaltmak yerine, hamâsete dayalı bir propaganda diliyle sayıları çoğaltmaya çalışıyor. Sayılarını çoğaltmayı başaranlar, paralarını çoğaltanlar, sayıları ve paralarıyla meşrûyet iddiasına kalkışabiliyor. Çıkar mücadelesi merkezinde kurgulanma, toplumun ve insanlığın bütün sorunlarından ziyade çıkara dayalı kavgaları çok daha önemli kılıyor. Hizmet için çıkılan yolda yönetilmesi ve planlanması gereken devasa şirketler topluluğu oluştuğunda mecbûren siyasî yapıyla o ya da bu oranda, olumlu ya da olumsuz ilişkiler kurulmasını beraberinde getiriyor.²⁶⁶ İslâmî ideallerle, içerisinde yaşanan gerçekler arasındaki uçurumların her gün daha çok derinleştiği, müslüman kimliği öne çıkan insanların birbiriyle siyaseten

263 Markar Esayan, “Gülen Hareketi ve Meşruiyet Sorunu”, *Yeni Şafak*, (12.03.2014).

264 Atasoy Müftüoğlu (Yazar) Tem.Ağus. 2014’te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

265 İlber Ortaylı, *Tarihin Sınırlarına Yolculuk*, (İstanbul: Bir da Yay., 2001), 11.

266 Çakır, “İslâmcılar ve Sistem”, 1213.

mücadele ettiği, İslâm kardeşliği ilkesinin yerlerde süründüğü bir ortamda, toplum da dinden soğutulup sekülerizme sahte bir kurtuluş simidi gibi sarılmasına yol açılıyor.²⁶⁷

Türkiye’de modernleşme, geleneksel cemaatsel yapıları ve dinamikleri kendisine entegre ederek dönüştürür ve bu arada kendisi de dönüşen bir sürece, bir yönüyle de aslında cemaat dinamiklerini canlı tutan ve yeniden üreten bir sürece işaret eder. Hızla ve zorla modernleş(tiril)en bir ülkede, kimliklerini terketmeye zorlanan insanların tarikatlar/cemaatler gibi geleneksel ve dinî yapılar içerisinde önceleri gizli sonrasında açık biçimde kendilerine yer bulmaya çalışması gayet doğaldır. Modernleşme, Türkiye’nin uygulamasıyla dindarlığı tamamen bireysel ve tamamen evin içine hapseder oysa din cemaat içinde yaşanır, cemaate sahip olmayan bir öğretinin dini yaşantıya dönüşmesi mümkün değildir. Bu nedenle bir tenaküz ve bir problemin varlığında çözüm bir anlamda formel olmayan cemaatler üzerinden kurulur.²⁶⁸ Hızlı göçler, kentsel yoğunlaşmalar, siyasal ve ideolojik savrulmalar, hayat tarzı üzerinden gelişen ayrışmalar, devam eden geleneksel yaşam kalıpları, bireyleri bir yerlere tutunma, cemaat gibi ara kurumlar üzerinden toplumun geneline entegre olma veya aile başta olmak üzere, türdeş yapılara yönelme davranışına yöneltir. Cemaat olgusu, bu ihtiyacın bir sonucu olarak Türkiye’de canlı biçimde varlık gösterir ve yaygınlaşır.²⁶⁹ Mardin'e göre, "Kemalizm, yüzeysel ve toplumla organik bağlardan yoksun" bir harekettir. Dini hareketler gücünü Cumhuriyet döneminin başarısızlıklarından alır. Söz konusu başarısızlık, “Batı uygarlığının artık bir yenilgi olarak algılamaya başladığı sanayi toplumuna özgü bir olgu olarak güçlü inanç bağlarının yokluğu ve 'bezginlik' ile koşuttur.”²⁷⁰

Tarikat ve cemaatlerin bir yandan dinî pratiklerin sosyal bir işlev kazanmasında etkileri, öte yanda sosyal, ekonomik, hatta kültürel ihtiyaçların karşılanmasındaki somut yararları yadsınamaz bir gerçekliktir. Sözkonusu yapıların sekülerleşmesi, yani dinî özünden ve kodlarından uzaklaşması tam bu noktalarda tezahür eder. Bu yapılar kendi aslî işlevlerini görece şekilde kaybedip dünyevî bir içerik kazandığında, bu yapılar amacından sapar ve daha önemlisi, bir güç veya kazanç vasıtası haline gelebilir. Öte yandan Türkiye’deki cemaatlerin ekseriyeti, müslüman toplulukları sisteme entegre edici roller ifa eder. Yine de tarikat ve cemaatlerin sistemin seküler hedefleri açısından çok ehlileşmiş unsurlar oldukları da söylenemez. Dini özünden ve amacından uzaklaşması yönündeki dejenerasyonları bir yana bırakıldığında, sekülerleşme sürecine karşı sosyo-kültürel bir bariyer oluşturabilir.²⁷¹

Bir cemaatin kendi aslî yapısı içinde kalabilmesi onu üreten öze bağlı kalması, Hakk’ın emri nedeniyle halka hizmet etme esasında yol almasıylaadır. Söz konusu özün modern yapılarda ticarî gayelerle dönüştürülerek sürdürülmesi mümkün değildir. Böyle bir çaba öncelikle din istismarını, sonrasında sekülerizmin yörüngesine girmeyi beraberinde getirir. Bu durum 'muhafazakârlaşma' terimi içinde izah edilerek yumuşatmaya çalışılır, fakat karşı karşıya kalınan realite, dinî araçsallaştırarak onu

267 Akif Emre, “Sekülerleştirme Vebali”, *Yeni Şafak*, (18.1.2014).

268 Mümtaz’er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, (İstanbul:İletişim Yay., 1991), 17.

269 Ömer Çaha, “Cemaatler Hakkında Bilmediğimiz ve Yanlış Bildiğimiz Her Şey...”, *Star*, Açık Görüş, (11.04.2011).

270 Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim* (İstanbul:İletişim, 1993):10, 164, 269,

271 Ali K. Metin, Tem.Ağus. 2014’te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

özel bir tercihe, gönül süsüne, sevgi ve hizmet metafiziğine indirgeyip Vahy'e bağlı bir kimliklenme tarzından giderek uzaklaşma eğilimidir. Bu yanıyla cemaat dinî bir olgu değil, dinî sekülerleştirilerek kapitalist çarka dâhil eden modern bir fenomendir. Bu gidiş “Cemaate rağmen nasıl Müslüman kalınır?”²⁷² sorusunu da sordurur.

I. MEKÂN ve SEKÜLERLEŞME: ŞEHİR ve KENT

Sosyo-kültürel değişmeyi sekülerleşme süreci bakımından çalışma, insanın zihniyet dünyasının önemli parametrelerinden mekân üzerinde düşünmeyi, mekânın anlamı, ruhu, mekânın her yanına damgasını vuran ilişkiler ağını, bu ağın süreç içerisinde nasıl değiştiğini ortaya çıkarmayı gerektirir. İnsanın mekânla ilişkisi şehirlerin/kentlerin dokusunda görünür. İnsanın mekâna yüklediği anlamın, mekânla ilişkisinin, mekân üzerinden kendini tanımlamasının tarihi süreç içerisinde nasıl bir değişim geçirdiği, şehrin-kentin değişen silüetinde izlenebilir. Bu silüet, onun hangi esasa, fikre, inanca, güce, medeniyet ve estetiğe mensup olduğunu ya da bu mensubiyetten ne oranda ve nasıl uzaklaştığını ortaya koyar.

1.Şehir Kent Farklılığında Mekân

Mekân, biçimini insanla girdiği ilişkide elde eder. Mekâna biçimini insan verir, bu biçimlemede insan inançlarından hareket eder. İnsanın mekânla ilişkisi, varlığı nasıl tanımladığı ve hayata nasıl anlam verdiğiyle ilişkilidir. Şehir-kent, belli bir dünya görüşünün ve onun parametrelerinin kendi yapısına göre mekânda gerçeklik kazanmasıdır. Neredeyse bilinen bütün büyük şehirler-kentler, insanın inançlarına dayalı biçimlendirmesinin, diğer bir ifadeyle değerlerinin, öğretilerinin, yaşantıda somut hâle gelmesinin örneklerini oluşturur. Kudüs'ten Mekke'ye Medine'den Şam'a Atina'dan Roma'ya, İstanbul'dan Ankara'ya her şehir-kent, inanç ve değerlerin en derin sembelleri olmayı devam ettirir. Değer ve estetiğin tenasübü, mekânı donatır, mekâna kimliğini verir.

Şehir-kent, kimliğini ait olduğu medeniyetin değerler sisteminin nitelikleriyle kazanır. İnşasından mimarisine ait olduğu medeniyetin mührünü taşır. Medeniyetin inşa ve gelişmesine yataklık etmeleri nedeniyle medeniyetlerin döl yatakları²⁷³ olarak da değerlendirilir. Şehir anlamını sadece maddeye verdiği biçimde, ortaya koyduğu yapılarda bulmaz. Ona asıl anlam kazandıran, kendine özgülük sunan, geçmişten devralıp güne ulaştırdığı geleneği taşıyabilme kapasitesidir. Doğu ve batı, iki farklı medeniyet olarak temel mekanizmaları, kuruluş ve işleyiş mantığı itibarıyla iki farklı sistemdir. İki oluşum arasındaki temel benzerlik, alt yapıda temel dinamiklerde gizlidir. Bu gizlilik, mekânda şehir ve kent farklılığında tezâhür eder. Dilimizde birbiri yerine kullanılan kent ve şehir kelimeleri, aslında iki farklı medeniyeti yani iki farklı değerler sistemini temsil eder. İnançlar, değerler ve medeniyetler, kendilerini mekân olarak şehirlerde, kentlerde görünür kılar. Onlar da anlam ve değerlerini sahne oldukları medeniyetle elde ederler. Dolayısıyla tarih içerisinde belirli bir medeniyetin temsilcileri ve taşıyıcıları olarak ön plana çıkarlar. Medeniyetlerin kendilerine mahsus

272 Ömer Lekesiz, “Neden Cemaat, Nasıl Cemaat”, *Yeni Şafak*, (6Aralık2013).

273 Fernand Braudel, *Maddi Medeniyet, Ekonomi ve Kapitalizm*, çev. M.Ali Kılıçbay(I-III), c. I,(Ankara: Gece Yay.1993), 440.

şehirleri, yalnız mimarî üslûp bakımından değil, hayat üslûbu bakımından da göze çarpan bir farklılık gösterir. Hatta, aynı şehir, farklı iki medeniyete arka arkaya mekân olmuşsa, bu iki medeniyeti ayıran zaman çizgisi, o şehrin tarihini de kılıç gibi ortasından ayırır.²⁷⁴ Mekânın tarihi süreç içerisinde aldığı görünüm, insanın referans aldığı inanç ve değerlerdeki değişimi göstergeler. Sekülerleşme de işte tam bu noktada ortaya çıkar. Mekân, geçmiş, gelecek ve şimdiyi birleştirmesinde zamanın somut anıtıdır. Bir değişim imgesi, değişimin tanığı ve âbidesidir. Mekân ve insan ilişkisi, insanın maddeye kattığı ruhla somut hâle gelir. Bu nedenle kendini bilme, mekâna maddenin özünü biliste, Mutlak Güç'e bağlılıkta, O'nun vasıflarının taayyününde, sırrı, ruhu ve sonsuzluğu duyurur. Mutlak Olan'dan kopuş, ruhun sırrın yitiminde insan mekân ilişkisini hasmâne bir tarza dönüştürür. İnsanın Mutlak Varlık'la kurduğu ilişkinin dönüşmesine tekâbül eden bu tarz ilişki, sekülerleşme sürecinin neticesidir. İslâm coğrafyasında batı egemenliğinin pekiştiği döneme kadar şehirler, yerel ve tarihî özellikleriyle birlikte İslâm Şehri kimliği içinde gelişmişlerdir. Şehrin kente dönüşmesi, zihniyet, kültür ve dünya görüşü farklılığında gerçekleşmiştir. Bu dönüşüme İstanbul örneğinde şöyle atıfta bulunulur:

İstanbul'u İstanbul yapan şey, Hakikat Uygarlığı, Vahiy Uygarlığı'nın en son ve en olgun şekli İslâm Uygarlığı'nın büyük ve adeta eşsiz açılımlarından biri, varyasyonlarından bir tanesi olan, tarihçilerin Fatih Rönesansı diye adlandırdıkları atılımla gerçekleşme yolunu tutmuş Osmanlı Uygarlığı'ydı ve onun çağımızda çökmeğe başlamasıyla da anlamını yitiren bir kent durumuna düştü. Onun yıkılışıyla yıkıldı.²⁷⁵

İstanbul, İslâm medeniyetini temsil ettiği sürece şehir, bu medeniyetin vasfını kaybettiğinde kent diye nitelenebilir. İstanbul örneğinde ifade edilen bu şehrin kent olma hâli, onun değer itibarıyla aslından uzaklaşıp yabancılaşması, kimliğini kaybetmesi bakımından aşağı bir hâl almasıdır ve sekülerleşme, şehrin kente dönüşen çehresinde, kimliğini kaybetmesinde yansır. Yukarıda da ifade edildiği gibi İstanbul'un bir medeniyet şehri olmaktan kimliksiz bir kente dönüşümü, aslında varlığına can katan ruhunu, öz suyunu kaybetmesinin neticesidir. Dolayısıyla bugün İstanbul'u artık medeniyete ve dünyaya başşehrilik eden "İslâm ruhunun kristalleşmiş heykeli"²⁷⁶ değildir. Geldiği noktada İstanbul, kapitalist sistemin oyunlar çevirdiği sadece bir pazardır. "Medeniyetler başşehriydin, dünyanın başşehriydin. Şimdi ne oldun? Bir uçtan bir uca işportacı pazarı. Çingene panayırına döndün İstanbul! Seni haramiler mağarasına çevirdiler."²⁷⁷

Her kültür ve medeniyet, kendi metafizik ilkelerini mekâna kendine has üslupla işler. Diğer bir ifadeyle mekânın yani şehirlerin metafizik ilkeleri, her medeniyette nevî şahsına münhasır bir ifade biçiminde dile gelir. Atay, her medeniyetin mekândaki mühründe Ankara'nın yaşadığı zihniyet ve kültür değişimini şöyle ifadelendirir:

Şimdi, Ankara'da bir kaçak şehir var! Bir bütün şehir... Kale etrafındaki dağları kaplıyan bir şehir...Çok defa kendi kendime düşünür sıkılırim:—Türklerin şehirciliği mi? Yenişehir taraflarında gördüğümüz bir Avrupalı şehircinin plânı...Ve bir dev parmak bana dağ mahallesi ve yayıntılarını gösterir gibi olur: —Onların asıl medeniyeti ve kültürü işte bu... der.²⁷⁸

274 Sezai Karakoç, *Günlük Yazılar II-Sütun*, (İstanbul: Diriliş Yay.,2013), 178.

275 Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu*, (İstanbul: Diriliş Yay., 2003), 97.

276 Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, (İstanbul: Diriliş Yay., 2013), 659.

277 Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham I-Metafizik Gerilim Şartı-*, (İstanbul: Diriliş Yay., 1999): 108-111.Ayrıca bkz.

Turgut Cansever, *İstanbul'u Anlamak*,(İstanbul: İz Yay.,1998): 88-126.

278 Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*,(İstanbul: Cumhuriyet Yay., 2001), 76.

İslâm'ın mekâna yaklaşımı, oranın kent ve kırsal alan olması ötesinde hangi idealler etrafında örgütlenmiş ve hangi ideallere hizmet ediyor olmasında düğümlenir. Arapçada şehir anlamına karşılık gelen Medine kelimesi Kur'an'da Yesrip için kullanıldığı gibi Firavun'un ülkesi Mısır için de kullanılır. Yesrip ve Mısır arasındaki benzerlik, yerleşik bir otorite ve düzenin bulunduğu yerler olmasının yanında söz konusu şehirlerin ülke başşehri olmalarıdır.²⁷⁹ Ancak önemi, bununla sınırlı değildir. Şehir, ancak Hz. Peygamber'in Medine'si gibi toplumu belirli idealler etrafında örgütleyip ve diğerlerine örnek kılıyorsa, 'olumlu' bir misyon yüklenmiş demektir. Aksi takdirde şehir, yerleşik düzenin sağladığı imkânlar dolayısıyla küstahlık, kibirlilik, gösteriş ve Allah'a başkaldırının merkezi de olabilir. Şehir, kent farklılığı, şehrin yalnızca müslümanlara özgü bir var oluş, bir tekevvün mekânı oluşuyla farklılaşır. Şehir, kendisine emanetin yüklendiği, emniyeti teminat altına almakla yükümlü kılındığı, mesûliyetleri yerine getirdiği yer olabildiği ölçüde insanı, inanmış insanı yansıtır.

Şehrin nerede ve nasıl inşa olacağını, mekân üzerinde bir toplum olarak örgütlenen insanların inanç ilkeleri belirler. Bu ilkelerin mekânda en açık şekilde tezahür ettiği nokta şehirlerin merkezidir. Gerek şehirlerde gerekse diğer yerleşim alanlarında cami merkezli bir şehir mimarisi ve sosyal hayat organizasyonu, müslüman ülkelerinin en karakteristik niteliğidir. Şehrin merkezinde yer alan cami, şehrin gelişme seyrini belirler. Şehir hayatı, caminin etrafında kalb vücud arasında iletişimi sağlayan damarlar misali mektep, medrese, tekke, han, hamam, çarşı ve çeşme gibi müesseselerin camiye çevreleyen halkalar halinde ilave edilmesiyle yayılır ve genişler. Şehir, değer terazisinde bu dünyayı öte dünyadan öne çıkaran bir anlayışı değil, madde ve mananın kaynaşmışlığında anlamını bulan, fâni olanı sonsuz olanda bütünleştiren bir anlayışla inşa edilir.²⁸⁰ Böylece cami, İslâm'ın kutsal profan, dünyevî uhrevî ayırımına izin vermeyen karakterinde sosyo-kültürel ve siyasî hatta ekonomik faaliyetleri kuşatan bütünlüğünde hayatın merkezine yerleşir. Şehrin hayatiyetini, varlığını ve devamlılığını, merkezin gücü belirler. Mekân üzerinde inşa olunan her bina, her yapı, insanın yeryüzünde bulunma gayesini taşır, bu nedenle tevhid ilkesine işaret eder.²⁸¹ Farklı grupların etkileşimlerine çerçeve oluşturan cami, farklı kimliklerin yeni anlam ve ilişkilerin kolektif müslüman kimliğinde birleştiren niteliğinde heterojen şehir nüfusundan eşit ve birleşik bir cemaat oluşturur. Mâbedin merkeziliğinde yerleşim, sadece müslüman toplumlarına özgü de değildir. Sanayi öncesi batı kentleri de böyledir.²⁸²

Modern kent, her türlü toplumsal yapıyı ve fiziki mekânı yıkıp yeniden yapan "durmak bilmeyen bir değişim girdabı", "dev bir değişim makinesi" olarak tanımlanan modernitenin "mekândaki temsili"dir. Aydınlanma projesinin gerçekleştirildiği, cisimleştirildiği mekân, modernizmin mekân üzerindeki büyük anlatısıdır.²⁸³ Modern kent, geniş bulvarları, büyük

279 Seyyid Rıdvan, *İslam'da Cemaat Kavramı*, (İstanbul: Endülüs Yay., 1991), 39.

280 Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, 24.

281 İslâm şehri; gönül, akıl, bilinç ve emeği birleştiren fiziki ve sosyal varlığıyla her türlü ikiliği birleştiren bir mekândır.

"İslâm şehri gönüllü, şuurlu ve programlanmış sosyal ve fiziki bir varlık olmakla beraber, daha çok zıt kutupları tevhit edici bir şehir olarak tanımlanabilir." İbrahim Demirci, "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", *Kent Sosyolojisi*, (Ed.), K.Alver,(Ankara: Hece Yay.,): 74-5.

282 Gideon Sjoberg, "Sanayi Öncesi Kenti", *20. Yüzyıl Kenti*,(37-54), (der. çev.), Bülent Duru&Ayten Alkan,(İstanbul: İmge Yay., 2002): 40-1,43.

283 Ramazan Yelken, "Modernizmin Emlakçı Marketinden Postmodernizmin Binbir Çeşit Çarşısına: Kent", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, Y.13, S. 150-2 , (2009), 170.

meydanlarıyla, ortaçağın cami, kilise, küçük meydan ve çarşı çevresindeki konutlar ve bir surla çevrili sınırlı nüfusa dayalı toplum örgütlenmesinden farklıdır. Ayaklanan işçilere kolay ulaşım amaçlı geniş meydanlar, üretim ve konut alanlarına bağlantı sağlayan ulaşım örgütlenmesi kentin görünümüdür.²⁸⁴ Farklı bir kurumsal yapılanmanın inşasını gerektiren yeni üretim sistemi, kentlerin ekolojik, ekonomik ve toplumsal örgütlenmesindeki büyük değişimin nedenidir. Sanayi öncesi dönemdeki kent ekonomisinin görünümü, kendine özgü üretim tarzıyla ilgilidir. Bu noktada genelde çok az farklılaşma ve uzmanlaşma üzerinde aşırı odaklanma, insanın(zanatkar) çalışma koşulları ve üretim yöntemleri üzerinde doğrudan denetimi ve üretim sürecinin her aşamasına katılımı yabancılaşmaya imkân tanımayan karakteri göz ardı edilir.²⁸⁵ Batı endüstrileşmesinin yeni üretimsel süreçleri, kentleşmeyi gerektirir. Endüstri, öncelikle üretim süreçlerinin bölünmesi ve bu süreçlerin mekanikleştirilmesi anlamına gelir. Ekonomik değer, ölçüt haline gelir.²⁸⁶ Bookchin'in ifadesiyle kentleşme "Modern dünyanın uğradığı tarihi ekolojik bozulmanın bir simgesi"dir. Kentleşmenin temel kaynağı kapitalizm ve kapitalist pazar ilişkileridir.²⁸⁷ Kent, tarihinde eşine rastlanmamış tarzda burjuvazinin yalnızca kâr amacıyla el koyduğu bir alana dönüşür. Karşısında hiçbir otorite görmeyen özel girişim, istediği yeri seçip istediği biçimde fabrika ve konut kurar, insanları istediği gibi çalıştırıp istediği gibi barındırır. Sanayi kentlerinde uzmanlaşma ürüne göre değil, üretim sürecine göre biçim alır. Din, kent hayatında etkisini sürdürmekle beraber, bu etki sanayi öncesi kentle kıyaslanmayacak ölçüde azalır.

Sanayi devrimini müteakiben kentlerdeki hızlı artış ve sanayi kentlerinin sağlıksız hayat koşulları, kentsel gelişimin plan ve belirli bir denetim altında gerçekleştirilmesi gerekliliğini gündeme taşır. Endüstri kentinin üç temel unsurunu önce fabrika, demiryolu ve bakımsız konut oluşturur. Kent alanının büyük bir bölümünü işgal eden duman, kömürü, hangarları ve depolarıyla kente giren demiryolu, onu izleyen fabrikalar, neden oldukları hava ve su kirliliği ve oluşturdukları artık madde tepicileriyle âdeta kenti bir savaş alanına çevirir. İnsanlık tarihinde yaşanmayan bir konut sorunuyla karşı karşıya kalınır. Öyleki kolera ve tifüs taşıyan fare ve bitlerle paylaşılan, susuz, tuvaletsiz, rutubet ve is içindeki konutlarıyla "Cehennem Londra'ya benzer bir kent olmalıydı", denilecek kadar endüstri kentinin insanlıktan uzak manzarası net bir şekilde ifade edilir.²⁸⁸ Bu yüzyıl kentinde bireylerin taleplerine ayrıcalık, kalabalıkların taleplerine direniş esas alındığından kamu sağlığı, özel konfor teknolojileri, piyasanın işleyişi, cadde, park ve meydan planları uygulanır.²⁸⁹ Kapitalizm ve burjuvazinin elde ettiği zafer, kent düzenlemesine yansır. Burjuvazi, kentin anıtsal merkezine barok dönemin soylu sarayları ve kiliseler yerine, kendi imgesinde yeniden biçimlendirdiği işleri, konutları ve eğlence yerlerini yerleştirir. Sokak, hızlı ulaşımına uygun hâle getirilir. İş yapıları, bu düzenlemeye göre yerleştirilir. Büyük bulvarlarda dik çatılı, çok katlı apartmanlar sıralanır.²⁹⁰ Batılı kentler, parkları

284 Recep Ertürk-Oya Okan, "Batı Kenti ve Nüfus"; (53-57), *21.Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, Yay. Haz. Firdevs Gümüsoğlu, (İstanbul: Bağlam Yay., 2001), 56.

285 Sjöberg, "Sanayi Öncesi Kenti", 41.

286 Lindbom, *Demokrasi Miti*: 48-9.

287 Murray Bookchin, *Kentsiz Kentleşme*, (İstanbul:Sümer Yay., 2014): 275-276, 314, 343.

288 Kürşat Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent*, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1990), 68.

289 Richard Sennett, *Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev.Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yay., 2002), 332.

290 Kostof Spiro, "Majesteleri Kazma Yıkımın Estetiği", (15-34), (Ed.). Z.Çelik, Diane Favro, Richard Ingersoll, *Şehirler ve Sokaklar*, çev. Bilgi Altınok, 3. bsk, (İstanbul: Kitap Yay., 2011), 29.

ortaçağın kent bahçeleri gibi sığınaklar değil, şehrin akciğerleri olarak tasarlar. Ayrıca parkların etrafında hızlı hareket eden bir trafik duvarı oluşturularak açık alanın kullanımı önlenir.²⁹¹

Planlama ve ölçülebilirlik üzerine kurulu sanayi toplumunda, günlük hayatı yönlendiren doğal döngüler, yeni üretim tarzının gerekleri doğrultusunda köklü değişikliğe uğrar. İş bölümü, uzmanlaşma ve üretimin otomasyonu ile döngüsellik yerini işlevselliğe bırakır. İşlevsel zaman kendi içinde; sözleşmeyle tahsis edilmiş zaman (işte geçirilen zaman), boş zaman (serbest zaman) ve zorlayıcı zaman (ufak tefek işleri yapmak, bir yerden bir yere gitmek gibi kent hayatının diğer gereklerine ayrılan zaman) olarak kategorileştirilir.²⁹² Özellikle üretimdeki otomasyon, artan boş zaman, kentsel alanın kullanılma biçimlerini farklılaştırır. Burjuva sınıfının güçlenmesi, sanayileşmenin artması, eğitim olanaklarının daha yaygın bir biçimde sunulabilmesi, nüfusun artması, hızlı ve dengesiz kentleşmenin gözlenmesi gibi gelişmeler, bir yandan insan gereksinimlerini yeniden tanımlar, bir yandan da güzel sanatlarda, özellikle de mimarlıkta yeni arayışlara yol açar. Sanayileşen kentlerin karmaşık işbölümü, çalışanların etkinliklerinin yöneticiler grubunun denetimi altında tutulmasına imkân veren fabrika sistemi, bir mesleğin loncaya bağlılıkta icrasıyla gerçekleşmesinden bütünüyle farklılık gösterir. Baskı gerektiren, tekdüze morfolojisi ve kurumlarıyla eşitsizliğe yol açar. Geleneklerin desteklediği doğal hiyerarşiyi yıkarak sınıf mücadelesine imkân tanır.²⁹³ Hem toplumsal hayatın örgütlenmesinde hem de mekânın kullanımında yüksek derecede bir uzmanlaşma ve işbölümünün varlığı, çalışma ve çalışma dışı hayatı birbirinden belirli çizgilerle ayırır. Varlıklı sınıfların terk ettiği kent merkezine küçük iş yerleri, yönetimle ilgili hizmetler yerleşir, sanayi, kent dışına taşınır. Kapitalizm, sanayileşmeyle hızla gelişir. Fabrikalarda yapıldığı kendi dünyasından çıkıp aile ve mahalle yaşantısının bir parçası haline gelir. Köyleri, kasabaları, mahalleleri, yerel ve ailesel ilişkilerin en gizli noktalarına kadar işgal eder. Toplum üyelerini alıcı ve satıcı düzeyine indirgemeye çalışır. Ekolojik çeşitliliğe sahip toplumsal ilişkilerin tümünü “mal” adı verilen nesnelere dönüştürür. Kentin zenginliğini, çeşitliliğini yok ederek ona şekilsiz bir homojenlik verir.²⁹⁴ Her şeyin mühendislik, teknoloji ve güçlerin yeni imkânlarıyla değiştirileceği inancı, beşeri insan yapan her şeyi tahrip ederek insanlığa egemen olmaya başlar ve onun çevre bilinci ve sorumluluğu inkâr edilir.²⁹⁵

19.yüzyılda kent, atardamar ve toplardamarlar içinde hareket edilen bir beden olarak tasarımılanır. Bu aydınlanma tahayyülünün mekânı yeni tarz kullanımınıdır. Kalabalıkların taleplerine direnmek ve bireylerin taleplerine ayrıcalık tanıma doğrultusunda kamu sağlığı ve özel konfor teknolojileri, piyasanın işleyişleri, cadde, park ve meydanların planları kullanılır.²⁹⁶ Sjöberg'e göre,²⁹⁷ sanayi öncesi kentle sanayi kenti arasındaki farklılığa yol açan temel etken, teknolojidir. Diğer, kentsel eylemlerin örgütlenme biçimidir. Kent mekânında üretim, aynı sokak üzerinde gerçekleşir, mekânda uzmanlaşmış sokak ve mahalleler oluşur. Bu yer seçimi, kent içindeki ulaşım ve

291 Sennett, *Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, 291.

292 Henri Lefebvre, Katherine Regulier, “Gündelik Hayat ve Ritimleri”, çev; Elçin Gen, *Birikim Dergisi*. S.191 (Mart 2005).

293 Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, 26.

294 Bookchin, *Kentsiz Kentleşme* :275-276, 314, 343.

295 Turgut Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari*, 5. bsk. (İstanbul: Timaş Yay., 2009): 42-3.

296 Sennett, *Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir* :289,332.

297 Sjöberg, “Sanayi Öncesi Kenti”: 37-54.

haberleşmeyi kolaylaştırıcı bir işlev sağlar. Sanayi devrimini izleyen süreçte teknolojinin gelişimine paralel büyük nüfus hareketleri, milliyetçilik akımı, sekülerizm ve farklı toplumsal sınıflaşma gibi etkili gelişmeler, günümüz kent tipinin oluşumunu temin eder. Günümüz batı kentinin görüntüsünü 19. ve 20. yüzyılda olduğu gibi fabrika bacaları ve endüstriyel üretim değil, gökdelenler, devasa banliyöler, ticaret merkezleri ve bunları birbirine bağlayan ulaşım hatları oluşturur.²⁹⁸ Paris, Londra, Berlin ve Petersburg modernizmin inşalarıdır. Öncelikle aydınlanma ve burjuvazinin iç içe geçtiği otoriter modernizmin ürünüdür. Bu bağlamda kent, kapitalist kültür üretimini örgütleyen mekândır. Modern toplumun gelişimiyle nüfus, üretim ve sermayedeki hızlı artış sonucu ortaya çıkan modern kentler, insanî ilişkileri temelden bozar. Nüfusun ölçeği, yoğunluğu, heterojenliği, sosyal ilişkinin içeriği ve derece-sıklığı, sanayileşmeyi ve bizatihi insan tabiatını tayin eder.²⁹⁹ Urry, mekânın modernitenin bireysellik ve rasyonellik karakteriyle dokunuşunu dört faktörle dile getirir: Çekingen, mesafeli ve bıkkın kent kişiliği, bireylere sağladığı farklı kişisel özgürlük, geniş ilişkiler yayılımı içine yerleştirilen bireylerin benzersiz gelişimlerine izin veren kentin mekânsal biçimi, kentin rasyonelitesi ve entelektüalizminin kaynağı ve ifadesi olan para ekonomisine dayanması, bu ekonominin insanların etkinlik ve ilişkilerini daha hesapçı kılması.³⁰⁰

Kent kavramı mekânsal, demografik ve idarî özelliklerinin yanı sıra ekonomik ilişkiler, toplumsal ve siyasî yapılanma ve karmaşık bir etkileşimin belirlediği ayrı bir “hayat tarzı” ve “farklı bir kültürel değerler sistemi”ni ifade eder.³⁰¹ Çok sayıda fertten teşekkül eden büyük bir topluluk olarak kent, fertler arasındaki münasebetleri geniş ölçüde etkiler. Sayısal artış, sosyal münasebetlerin karakterini değiştirir. Bir köy topluluğundaki birinci derecedeki ilişkilerin yerini, gayri şahsî, yüzeysel, geçici, kısa süreli ve parçalı ikinci dereceden ilişkiler almaya başlar. Ayrıca kentin kalabalık topluluğu içinde yaşamış olma, ferdin bir yandan aile, komşuluk grupları, köy cemaati gibi birinci dereceden grupların baskı ve kontrolünden çıkmasına yol açar, diğer yandan anomik durum ve kararsızlık hali içerisinde kalması gibi bir sonuç doğurur.³⁰² Farklılaşmanın, iş bölümünün artması, bireyselleşmenin yoğunlaşması, aile içerisinde dahi fertlerin giderek birbirinden uzaklaşmasıyla sonuçlanır.

Modernliğin ürettikleri içinde onu en çok temsil eden kent ve öznedir. Öznenin doğum yeri kent, aynı zamanda öznenin ölüm yeridir. Çünkü kişi olarak öznenin inşa edildiği mekân, aynı zamanda öznenin hiç kimse, âdeta hiç kimseyle herkesin birbirine dokunduğu noktadır.³⁰³ Kent, bireycilik çağı ürünüdür. Tocqueville, kent içinde bireyciliği ifade ederken kentli insanın diğer insanların arasına karışmış olsa da onları görmediğine, onlara dokunsa da hissetmediğine, sadece kendi ve kendi için yaşadığına, aklında belli bir aile hissi kalsa da bir toplum hissi kalmadığına kısaca kendisi dışında herkesin kaderine yabancı gibi davrandığının altını çizer.³⁰⁴

298 Ertürk&Okan, “Batı Kenti ve Nüfus”, 57.

299 İhsan Sezal, *Şehirleşme*, (İstanbul:Ağaç Yay., 1992), 23.

300 John Urry, *Mekanları Tüketmek*, çev.Rahmi G. Ögdül, (İstanbul:Ayrıntı Yay.,1999), 20.

301 Louis Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme”(77-106), *20.Yüzyıl Kenti*, (der. çev.), Bülent Duru&Ayten Alkan,(İstanbul: İmge Yay., 2002),78.

302 Ayda Yörükân, *Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri*, (Ankara:İmar ve İskân Bakanlığı Yay., 1968),57.

303 Besim F. Dellaloğlu, “Kent Öznenin Evidir”, (73-77), *21.Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, (haz.) Firdevs Gümüşoğlu, (İstanbul: Bağlam Yay., 2001), 73.

304 Sennett, *Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*:289.

19. yüzyıl kentlerinin planlamasında amaç, serbestçe hareket eden bireylerden oluşan bir kalabalık oluşturma ve örgütlü grupların kent içinde hareketini önlemeye yöneliktir. Dolayısıyla kentsel mekân içinde hareket eden bireylerin bedenleri giderek içinde hareket ettikleri mekândan ve mekândaki insanlardan kopar. Mekân hareket nedeniyle değerini yitirirken bireyler başkalarıyla ortak bir kaderi paylaştıkları hissini yitirir. Modern bedeni, bireycilik ve hız birlikte körleştirdiğinden bağ kurmaz.³⁰⁵ Her şey sadece gizlenmemiş bir dünya, araştırılan bir dünya, açıklanan bir dünya, düzenlenen bir dünya ve insanoğlunun kendi kendisini açtığı ve açmanın sonucu kendi kendini yaydığı, donuklaştırdığı ve özünü kaybettiği, egemen olunan bir dünyadır. Böylece hakikatte ilk olarak insanlığın koşulsuz öznelliğinin belirlenmesine göre temel özellikleri çizilir.

Kent, batı düşünce sisteminin oluşturduğu modern kültürün geliştirdiği mekândır. Batı düşüncesi mekânı Tanrı'nın yerine geçirdiği insanın merkeziliğinde inşa eder. Kent, şehirden farklıdır, Mutlak Olan'dan kurtuluş mekânıdır. Kentin görünümü, Tanrı'nın ölümünde insanı yaşatma çabasıdır, Tanrı'nın yaratıcılığına soyunmadır. Kentler, insanı gücün merkezi olarak gören ve yücelten, her şeye tahakküm etmeye çalışan, böylece mutluluğu elde edeceğini düşünen anlayışın egemen olduğu mekânlardır.³⁰⁶ Batı uygarlığının tek başına tecelli ve temerküz ettiği tek bir kent yoktur. Londra başka bir ayağını, Paris, Viyana, Berlin başka ayağını gösterir. Ancak hepsinde ortak nokta, bencilliği ilke edinen bir benlik, kibri kuşanan, onuru maddeyle özdeşleştiren bir mekân olmalarıdır. Bu kentlerde, yeryüzünü yegâne cennet sayan, bunun için refahı hayatın gayesi kabul eden, tüketimi de bu gayenin en etkin aracı algılayan, rahat kavramının belirleyici olduğu bir hayat telakkisinin dayanılmaz çekiciliğini yansıtan yapı, kurum ve sosyal mekânlar vardır. Bu mekânların ruhunu ve görüntüsünü şekillendiren zevk, konfor, gösteriş, büyülenme, bencillik, sömürü, duyarsızlık, evsizliktir. Bunun sonucu da şiddet, alkolizm, uyuşturucu bağımlılığı, sapıklık, kadın ticareti, kumar, mafya gibi çıkmazların içinde debelenen ve giderek kaybolmaya yüz tutan birey ve toplum yapısının ihtiyaç duyduğu mekânlarla kuşatılmış bir kent ortaya çıkar. Metafizik ürpertinin ve mistik bir dokunun ürünü İslâm şehrinin tersine, kent "Ehramın zulüm kamçısından doğan yüzüne benzeyen, türedi uygarlıklar" mekânıdır.³⁰⁷

Bir şehrin İslâmi yapıya büründürülmesi şehirde en büyük mâbedin camiye çevrilmesi, mektep, medrese, tekke, han, hamam, çarşı ve çeşme gibi müesseselerin de camiye çevreleyen halkalar halinde ilave edilmesiyle gerçekleşir. Yapısal formlar, kulluğun ifadesi ibadetler ve törenlerle bütünleşir. İstanbul'un fethiyle Ayasofya camiye çevrilip kapalı çarşının da ilave edilmesi buna örneklik teşkil eder.³⁰⁸ 1930'larda, Türk başkenti Ankara, çağdaşları tarafından, eski kentteki Hacı Bayram Camisi dışında "minaresiz kent" olarak betimlenir. Zira kentte anılmaya değer tek bir cami yoktur. Minaresiz yapılanma Ankara'ya mahsus değildir, bu ülkenin yüzünü başka bir medeniyete çevirmesiyle ilgilidir. Eski Maraş'la yeni modern Maraş karşılaştırıldığında manzara aynıdır: O zamanki Maraş'ında kaleden elliye yakın minare sayılırken günümüzde kentin yeni kesiminde

305 Sennett, *Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*: 289-90.

306 Haydar, *Şehirlerin Ruhü*, 26.

307 Karakoç, *Gün Doğmadan*: 75-77.

308 Cahit Baltacı, "Dört Halife Devri Şehir ve Yerel Yönetim Hizmetleri", (79-96), (Ed.) Vecdi Akyüz-Seyfettin Ünlü, *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, c.1. (İstanbul:İlke Yay., 1996), 83.

herhangi bir minare görünmez.³⁰⁹ 27 yıl süren CHP yönetimi sırasında tek bir büyük cami inşa edilmez. Ankara'nın modern kesimindeki Maltepe Camisi, 1950'lerde, CHP'nin seçim yenilgisinden sonra inşa edilir. Ancak, caminin Ankara'nın profiline hâkim olmasına izin verilmez. 1970'lerde Ankara kendi Süleymaniye'sini gene bir tepenin üzerine ve kentin profiline hâkim olacak şekilde inşa etmeye başlar. Cami, Özal'ın 1983'te iktidara gelmesinden sonra tamamlanır. Ankara, Kocatepe'yle minareli bir kent olsa da³¹⁰ kentin orta yerine düşen Kocatepe Camisi, bu kent için bir kavis olma ve nirengi nokta olma işlevi göremez. Çünkü kent bu camiye göre biçimlenmemiştir. Bu kentin nirengi noktasının belirsizliği, kentin mimarının Fransız olmasının payı olsa da asıl sebep kentin kendi geçmişiyle bağını koparmış olarak inşa edilme niyetinde gizlidir. Ankara kavisi olmayan bir kenttir. Bina manzaraları bütünüyle eklektik(derme) bir zihniyetin yansımasıdır. Hiçbir sentez(bileşim) yakalanmamıştır. Kent olarak geriye kalan, kendinden, kendi tarihinden bağını koparmış, ruhsuz, kavissiz, kemersiz, kişiliksiz bir beton ve asfalt yığımindan başka bir şey değildir. İnsana tarihsizliğinin ve kültürsüzlüğünün mahcubiyetini her an yüzüne vurur, bilinçle inşa edilmiş bir ruhsuz harabedir. Bir şehir baştan beri şehirdir, sonradan şehir olmaz. Bir şehir, kum ve harçsız kurulmasa da şehri şehir yapan bunlar değildir. Onu şehir yapan kurulduğu yerdeki şehrin makamındaki ruhtur. Tarihten bağımsız bir kent kurma amacı, kesinlikle başarılmıştır. Tarihten ve gelenekten yalıtılmışlıkta başarı kazanılmış olsa da tarihten yoksunluk ancak hayvan türüne mahsustur.³¹¹

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1950'lere kadar ulus devlet oluşturma çabası, modernleşme ve kentleşme süreci olarak işletilir. Mekansal düzenleme bu inşada bilhassa belirleyicidir. Bu bağlamda devlet kurumları inşa edilir. Sosyal hizmet binaları, caddeler, modern kent düzenlemeleri, anıtlı modern meydanlar açılır. Modern Türk ailesinin yaşayacağı modern yeni konutlar inşa edilir. Cumhuriyet devriminin ardından yapılan inkılâpların ve yürürlüğe giren yasaların en önemli amaçlarından biri, yeni "görsel bir modernlik kültürü"nü oluşturulmasıdır. Modernizm, tarihsel referanslar barındırmayan anlatım diliyle ideolojik açıdan uygun bir alternatif olarak ön plana çıkar. Bozdoğan, Cumhuriyet mimarlarının, şapka devriminin ruhunu izleyerek, bu kültürü, Osmanlı öncellerinin form ve üslup özellikleriyle her türlü bağını koparmaya çalıştıklarını belirterek söz konusu durumu özetler. Her toplum, düşünce sisteminin açık bir imgesi kendi mimarlığını yaratır. 1930'ların Türk mimari kültüründe modernizm, ideolojik bir biçimde sahiplenilir. Modern mimari, ülkenin kendi Osmanlı ve İslâmî geçmişinden kopuk, tam anlamıyla batılaşır. Modern ve laik bir ulus yaratmaya yönelik radikal programın gözle görülür bir simgesi ve etkili bir aracı olarak ithal edilir.³¹² İstanbul nasıl Doğu ve batı medeniyetinin ötesinde İslâm medeniyetinin merkezini temsil ediyorsa Türkiye'nin kalbi olarak betimlenen Ankara, Kemalist Devrim'in sembolü olur. Türk mimarisi, kendi üslubunu yakalayamaz, bütünüyle eklektik bir zihniyeti yansıtır. Kimlik ve kişilik işareti vermez.

309 Rasim Özdenören, *Kent İlişkileri*, (İstanbul:İz Yay., 2009), 46.

310 Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev: Yavuz Alogan, 11. bsk, (İstanbul:Kaynak Yay., 2012): 113-4.

311 Özdenören, *Kent İlişkileri*: 17-8, 52-3, 101.

312 CHP'nin tek parti rejimi pekişip, laik, batı-eksenli kültür politikasının yerleşmesinin akabinde benimsenen ithal mimariyle eskiyle yeni, gelenekselle çağdaş, gericiyle ilerici dikotomilerinde kurulup inşa edilen yeni düşünme tarzıyla tutarlı yeni mimari söylem uygulamaya sokulur. Kemalizm bir devrimdi, modern mimari de devrimciydi. Geleneksel mimarlık unsurları, Osmanlı'nın sembollerini hatırlatıcısı ve canlandırıcısı olmasından dolayı bunlara yer verilemezdi. Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası*, (İstanbul:Metis Yay., 2012): 74-5.

Urry'nin altını çizdiği gibi mekân mücadele alanını temsil eder, bu nedenle üretilir ve yeniden üretilir.³¹³Başkent'in İstanbul'dan Ankara'ya taşınması bir güvenlik meselesi değil, zihniyet dönüşümünün mekânsal tezahürüdür. Ankara'nın başkent oluşturulmasında Anadolu'yla yakından ilgilenme ön plana çıkarılır. Yeni yönetim, felsefesini ve anlayışını bu merkezden yansıtır. İstanbul, her türlü bağın koparılmak istendiği eskinin mekânsal karşılığında eski paradigmanın aslı göstergesi olarak başkent olması düşünülmez. İslâm medeniyetinin temsili yönüyle ulaşılmak istenilen çağdaş medeniyet düzeyiyle çelişir Büyük padişahların parlak günlerinden kalma solgun yüzlü ruhlar, İstanbul'un saraylarında, camilerinde ve medreselerinde dolaşır. Padişahlığın kaldırılmasından sonra, 13 Ekim 1923'te Ankara'nın Türkiye'nin başkenti ilan edilmesi, Osmanlı geçmişiyle bir bağın daha kesilmesi anlamına gelir.³¹⁴1928 yılında açılan uluslar arası Ankara kenti imar planı yarışmasıyla yarışmayı kazanan Hermann Jansen, planı 1932 yılında uygulamaya koyar. Bu planda verilen en önemli kararlardan biri, eski Ankara'ya pek dokunulmayacağı, eskisinin üstüne değil, yanına yeni bir kent kurulması yoluna gidileceğidir. Eski kentin çevresinde yeni kent oluşur. Ancak yeni kenti doğuran, eski kent değildir. Yeni kent, orada Özdenör'ün tabiriyle bir ur gibi oluşur.³¹⁵ Plan, Ankara'yı, gerek trafik gerek oturma bakımından Doğu'ya değil, batıya örnek olma şerefini kazandıracaktır.³¹⁶ Delaney, Cumhuriyet devrimleriyle birlikte Türklerin Mekke'sinin artık Ankara olduğunu ifade eder.³¹⁷ Kent, iktidarın elinde büründüğü seküler niteliğiyle, kültürün merkezi ve simgesi haline getirilir. Modern ütopyaların önemli bir niteliği, kent alanını planlama ve tasarlamayla gündelik hayat ortamını çok dikkatli biçimde planlamaya gösterdikleri ilgidir. Kent planlaması, bütün tarihin reddi düşünülür, kent bütün geçmişinden hiçbir iz taşımayacak hâle getirilir. Modern kent planlaması, tarihin her türlü izine karşı şiddetli bir yasaklamayı içerir. Bu tarihe açılan savaştır. Modern zihin, tarihin yerine yaşamayı koymaya çabalar.³¹⁸ Laik ulus-devlet niteliğinde, siyaseten redd-i miras üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti, gerçekleştirdiği bir dizi inkılapla giriştiği toplumsal dönüştürme projesinde yeni değerler ve kurumlar oluşturduğu gibi bunu yeni bir hayat tarzı olarak ortaya koyar. Ancak yeni rejimin değer, kurum ve hayat tarzıyla bir bütün olarak geniş halk tarafından benimsenip içselleştirilmesi diğer bir ifadeyle batı medeniyetine ulaşmak gayesiyle Ankara'dan girişilen yenilik hareketlerinin tavanla sınırlı kalmayıp geniş kitleyi içeren tabana yayılması gerekir. Halka rağmen başlatılan yeniliklerin hayata geçirilmesinde yöneticilerin izlediği bir dizi stratejiden biri de toplum hafızasını yeni baştan şekillendirmede edebiyatçılarla işbirliğine girip Cumhuriyet felsefesi doğrultusunda romanlar kaleme aldıkları olur. Bu doğrultuda Osmanlı-Cumhuriyet karşılaştırmasına dayalı eski sistemi ötekileştirip yeni rejimi öven bir dizi roman kaleme alınır. Bu

313 Urry, *Mekanları Tüketmek*, 42.

314 Johannes Glasneck, *Kemal Atatürk ve Çağdaş Türkiye III*, çev: Arif Gelen, (İstanbul:Yenigün Haber Ajansı Basım ve Yay. A.Ş. 1998), 8.

315 Özdenören, *Kent İlişkileri*, 135.

316 Atay, *Çankaya*, 216.

317 Carol Delaney, *The Seed of the Oil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, (California ,University of California Press:1991), 273.

318 Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, (İstanbul:Ayrıntı Yay., 2011): 85-6. Modern binalar, erkeklerin ve kadınların ulusal modernlik etkinlikleriyle meşgul olabilecekleri alan oluşturur. Findley, *Modern Türkiye Tarihi*: 259,260.

romanlarda geleneğin eskiyi modernitenin yeniye temsilinde İstanbul eskiyi ve kendinden kurtulmak istenen geçmiş, Ankara ise batı medeniyetine göre inşa edilecek yeni tarihin başlangıç noktasını, yeniliklerin çıkıp boy verdiği mahalli temsilinde öne çıkarılır. İstanbul-Anadolu ya da kirliliği İstanbul-temiz Anadolu karşıtlığında İstanbul, çürümenin, yozlaşmanın, kirliliğin, tükenmişliğin ve millî olmayanın; Anadolu, kurtuluşun, temizliğin, saflığın, uyanışın ve millî olanın kaynağı olarak sembolize edilir.³¹⁹

Bu ülkede kapatılan, satılan, depo yapılan, yok edilen camii, mescit örnekleri pek çoktur. Bu ülke Ayasofya gibi bir ibadethanenin müzeleştirilmesine tanıklık ettiği gibi Mevlana Müzesi gibi bir caminin müzeleştirilmesine de tanıklık etmiştir. Mevlana Müzesi örneği, mekânsal ölçekte Din ve Cumhuriyet aydınlanmasının ideolojikleştirilmiş ilişkisi, kamusal alanın görsel anlamda sekülerleştirilmesi ve dinin seküler formda yeniden üretilme biçimidir. Değerler dünyası, algı yönlendirmesiyle değiştirilir. Mevlana Müzesi olarak bilinen mevcut yapı, dışarıdan bakıldığında normal bir cami mimarisi ve ona eklenmiş yeşil kubbeden ibarettir. Aslında bu yer, bir müze değil, bir camidir. Cami seküler üretiminde türbenin bulunduğu kısma, türbelerde bilinen anlamda manevî bir atmosferden ziyade ney eşliğinde metafizik bir efsunlama ortamı oluşturulmuştur. Mevlana Müzesi'ndeki durum, dinin ve dinî mekânın sekülerize edilerek yeniden üretilmesi, kamusal alanda yeni biçimiyle meşrûiyet kazandırılma projesidir. Görsel alanların, mekânın ideolojik kullanımında mekânın yeniden üretilerek hümanist-seküler din formatında sunulmasıdır. Mevlana'nın söylemi üzerinden üretilen bu dinin, Mevlevilik, dinler-üstü-din gibi sunumuyla benimsettirilme çabasında Mevlana, Mevleviliğin muhtevasından bağımsız eklektik bir okumayla aşk peygamberi, her dinin peygamberi, yeni zamanların dinler-üstü peygamberi yapıma amaçlı bir din mühendisliği uygulanır. Bu yeni din, Amerikan sivil dini gibi her türlü emir ve yasaktan arındırılır. Her tarafa çekilebilen bir sevgi-aşk söylemi üzerinden dinin yerine ikame edilir. Mevlana'ya atfedilen sözlerle ve yeni yorumlamayla indoktrinasyon aracına dönüştürülen Mesnevi'yle üretilen yeni Mevlevilik söylemi, yılda bir kere devlet büyüklerinin kullanımında devlet politikası haline geldiğinde tekke ve zaviye kanununa göre resmen yasak bir tarikatın zikri, Mevlevi ayini de deforme edilerek Şeb-i Arus törenleri diye resmî olarak icra edilir. Devletin din politikasıyla, devlet katında meşrûlaştırılarak popüler hâle getirilir. Mevlana müzesi; minaresi, kubbesiyle mimarisiyle cami olan bir mekânın resmi din politikalarının mekân ve görsel algı düzeyindeki ideolojik uygulamada müzeleştirilmesidir.³²⁰

2.Mahalle, Apartman, Site Farklılığı

İslâm şehirleri, mahallelerinden evlerine farklılık gösterir. Mahalleler halinde yapılmış olması, İslâm şehirlerinin en önemli niteliğidir. Dinî bir aidiyeti anlatan millet sistemi, Osmanlı'da farklı toplumsal pratiklerin dolayısıyla farklı aile yapılarının bir arada var olmasına imkân tanır. Bu toplumsal yapının kültürel ve mekânsal birimi mahalle, ön plana çıkar. Her mahalle, caminin merkeziliğinde genişler, yayılır. Bir camiinin, bir çeşmenin veya ağaçlıklı bir meydanın etrafında

319 Bkz. Murat Kaçiroğlu, *Millî Mücadele ve Erken Dönem Cumhuriyet Romanı*(Yapı ve Tema1919-1928),(İstanbul:Kriter Yay.,2008);Yakup K.Karaosmanoğlu, *Sodom ve Gomora*, (Ankara: Bilgi Yay.,1972); Yakup K. Karaosmanoğlu, *Yaban*, (İstanbul: İletişim Yay.,2001); Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası*: 82-85.

320 Akif Emre, "Bir Cumhuriyet Cemaati", *Yenişafak*, (4.Mart 2014).

teşekkül eden mahalle, okulu, camisi, hamamı, küçük çarşısıyla kendi kendine yeten bir ünedir. Her mahalle, tıpkı her bir ev gibi kendi özgüllüğünü ve mahremiyetini muhafaza eder. Mahallenin meydanı, evin sofası mesabesindedir. Mahalledeki her ev, meydana açılır. Mahallenin çeşme ve kahvesi, mahalle sakinlerini yakınlaştırır, buluşturur, kenetleştirir. Mahallede komşuluk hukukuna üst düzeyde önem verilir. Zekât zorunludur, çatışmayı engeller, sosyal barışı teşvik eder, paylaşmayı (infak) özendirir. Kişinin yalnızlık, kimsesizlik, yoksulluk ve çaresizlik içinde kalmasını engeller. Topluluğu bir araya getiren yapı, kimsenin kendi hâline terk edilmesine imkân bırakmaz. Mahallede sivil toplum, dinamik, canlı ve fonksiyoneldir, olup biten her şey, kontrol altındadır. Olumsuzluklar el birliğiyle bertaraf edilir, sevinçler herkesçe paylaşılır. Bu yüzden sokaklar dar, evler bağımsız, özgür ama iç içedir. Herkes, birbirinden haberdar ve sorumlu olma anlayışıyla hareket eder. Mahalle sakinleri önce kendi yoksulunu, kimsesizini gözetip muhafaza eder. Mahallenin kendi meselelerini kendi içerisinde çözümülemesi hem idarenin işini kolaylaştırır hem de toplumsal bütünlüğün sürekliliğini sağlar. Bu ortamda topluluğun haklarıyla bireysel haklar arasında son derece uyum vardır. Biri diğerini kendine hasım görmez. Böylece bu ortamda zorlama bir kontrole gerek yoktur, çünkü güven ve koruma, sosyal sorumluluklar ve ortak mesûliyet sayesinde sağlanır.³²¹ Mahalleler bir idarî birim olmanın ötesinde, dayanışma ve denetimin sağlandığı sosyal birimlerdir. Bu bakımdan mahalle, aileyle organik bir ilişki içinde bulunan dinî, mahallî ve kültürel bir birimdir.

Mahalleyle apartman birbirine zıt iki yerleşim biçimidir. 19. yüzyıldan itibaren memur ve meslek sahibi kesimler için modern hayat tarzı, apartman hayatında sembolleşir. Cumhuriyet döneminin orta sınıf kültürü, modern aile=apartman dairesi denklemini etrafında şekillenir. Bu kesimi, kentin alt tabakalarından mekânda ayırıştıran “üç oda bir salon” apartman dairesi, evin tanımı haline gelir.³²² Ev, insan ölçeğinde bir ürün ve bir çevre unsuruyken apartmanlar değildir. Bundan dolayı apartmanlar, aileler arasında tekdüze fiziki mesafeler oluşturur. İnsanların kollektif davranışlarını geliştirmek yerine, insanlar arası gayri insanî mükellefiyetlerin ve ilişki şekillerinin oluşmasına yol açar. Üst üste yan yana yapısı, sürekli karşılaştıran tek giriş kapısıyla, yakınlık var gibi görünse de apartman yakınlığın yitirilişidir. Apartmanlar, evin önünü, arkasını, yanını istila eden, onun üstüne abanan, onu ortadan kaldırmaya aday yapılardır. Yalnızca birer yapı değil, aynı zamanda bir ilişki biçimidirler. Sadece maddî varlıklarıyla değil, kültürel kodlarıyla da kent hayatında yerlerini almışlardır. Apartman hayatına dâhil olma, yeni bir ilişki biçimine dahil olmadır. Apartmanlaşmayla birlikte yeni bir nesil gelir. Bu süreçte ev ilişkileri sona erer, komşuluk, mana ve ruh, ne varsa heder olur. Mahalle, kollektif davranışın, gönüllü katılım ve sorumluluk duygusuyla oluşan yapının ürünüdür. Apartman, teknokratik despotizmin ürünü ve spekülâtif kararlara hizmet eden bir âlet durumundadır.³²³ Bachelard’ın söyledikleri bütün mekânları kuşatır: Pariste ev yoktur. Büyük kentin oturanları, üst üste konmuş kutuların içinde yaşar. Burada evin kökü yoktur. Sokak numarasıyla, kat

321 Haydar, *Şehirlerin Ruhu*, 26.

322 Bkz. Sencer Ayata, “Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı”, *Toplum ve Bilim*, (Yaz 1988):5-25
323 Bkz. Turgut Cansever, “Habitat II Konferansı ve Türkiye’nin Yerleşim Sorunları”, *Şehir ve Mimari*, (İstanbul: İz Yay., 1996).

numarasıyla apartman dairesi bir saymaca deliktir.³²⁴ Ev ve komşuluk ilişkileriyle namzet olmuş Anadolu'nun kadim şehirleri de saymaca delik üretme yarışındadır.

1950 sonrasında ithal ikameci kalkınma planları ve sanayileşme, kırdan kente büyük göç dalgası başlatır, kentlerdeki nüfus hızla artar. Emek gücünün büyük kentlere akması, sanayi yatırımlarının oluşturduğu istihdama dayanır. Göç konut sorununu doğurur, kontrolsüz, gelişigüzel, plansız bir kentleşme yaşanır. Kentlerin hızla artan nüfusunun konut ihtiyacı, parsel ölçeğinde ayrı ayrı inşa edilen apartmanlarla gecekondu yerleşimlerini ortaya çıkarır. Değişim ve dönüşüm süreçleri, bütün bir hayatı etkiler, mahalledeki değişim de bu sürecin bir parçasıdır. Mahalle hayatının istikrarlı işleyişini, nüfus artışından göçlere, aile bağlarının zayıflamasından yer değiştirmenin kolaylaşmasına, teknolojik gelişmelerden mekân algısındaki değişimlere, insanlar arası ilişkilerin değişmesinden gündelik hayatın yeni değerler edinmesine bir dizi etken bozar. Ancak bu bozulmuş ve etkilenme, mahalleyi kimi yerde daha direngen hale getirir, mahalle ruhunu besler.³²⁵

80 sonrası dönemde ithal ikameci ekonomi politikaların yerini ihracatı teşvik edici neoliberal politikalara bırakınca kent arazisi, rantın, sermaye birikiminin başat aktörü konumuna gelir. Konut, önemli bir yatırım aracına dönüşür. Temelde imalat sektörüne yatırım yapan büyük sermayenin yatırımını inşaat ve gayrimenkul sektörüne de yönlendirdiği bu süreçte kent yeni yapısı, alışveriş merkezleri, oteller, plazalar, kapalı lüks konut siteleri gibi alanlarla tezahür eder. Sanayinin merkezden çekilmesi, kentsel dönüşüm uygulamalarını gündeme taşır. Gecekonduların imar aflarıyla apartmanlaşması, kırsal ve kentsel toprakların, kamu arazilerinin imara açılması gibi tekniklerle kentsel mekân yeniden üretilir ve metalaşır. Bir önceki dönemin parsel ölçeğinde yapıli apartman ve gecekondu dan oluşan görüntüsü, yerini kent merkezinde gecekondu ların ve eski konut alanların apartmanlaşması, lüks sitelerin ortaya çıkması, toplu konutların merkezde ve çeperde çoğalmasına bırakır. Devlet müdahalesinin inşaatçı firmalara genelde kredi sağlamasıyla sınırlı kaldığı bir ortamda özel sektör yapıli çevre üretimi yoğunlaşır. Devletin rolünün azaldığı, devletin serbest pazarı ve piyasayı teşvik edici düzenlemelere gittiği, özelleştirmenin gerçekleşmesi için adımlar attığı 2000'li yıllardan sonrası girilen süreç "Neoliberal kentleşme" sürecidir. Kentin bir değişim değeri görülmesi bu dönemde gerçekleşir. Metropollerin bilhassa İstanbul'un küresel bir kent yapılma çabasında büyük ve küresel ölçekte yatırımlar, sermayeyi kent mekanına çekmek için özellikle imar konusunda çeşitli yasal düzenlemelere gidilir, rant ekonomisinin büyümesini hedefleyen politikalar kentte görünür. Mekânın yeniden üretimi, devlet ve özel sektörün yatırımlarıyla büyük ölçüde kentsel dönüşümle gerçekleşir. Kentsel dönüşümle sadece bir mahalledeki binalar yenilenmez, kapitalist/neoliberal kent bağlamında, iktisadi dönüşüme müteakiben ya da ona paralel, barınma ve çalışma alanlarından kamusal alanlara bütün kentsel kullanım sınıfsal bir yeniden değerlendirmeye tabi tutulur. Kentsel dönüşüm, mekanı değişim değeri üzerinden dönüştüren bu süreçler toplamıdır.³²⁶ Yeni yapılaşmayla sadece kentin şekli değil, daha önemlisi kentte yaşayanların hayat tarzları inanılmaz bir hızla dönüşür.

324 Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, (İstanbul: Kesit Yay.,1996), 54.

325 Köksal Alver, *Mahalle, Mahallenin Toplumsal ve Mekansal Portresi*, (Ankara:Hece Yay., 2013), 61.

326 Murat Cemal Yalçın, "Dönüşümün Ekonomi-Politik ve Yoksul Mahallelerde Dönüşüm", *Kentsel Dönüşüm ve Alternatif Yaklaşımlar Sempozyumunda Sunulan Bildiri*, (İstanbul:GAB Eğitim Yay.,2013): 37-8.

Mahalle bağlamında değerlendirilen yeni bir olgu da sitelerdir. Siteler, bir açıdan mahalle karşısı bir yapı manzumesi olarak varlık kazanır, bir başka açıdan da mahalle yaşantısının nostaljik kıymetine vurgu yaparak mahalleyi içirme, mahalleyi minimalimize etme gayreti sergiler. Kentlilere özlediği, arzuladığı mahalle ortamı, rahat, özgür, mahalle baskısından uzak, kendi özel dünyalarında yaşama imkânı, insanların yaşama standartlarının tamamını kapsama iddiasında güvenli sitelerde sunulur.³²⁷ Kapitalist düzenin gerçek yüzü, metropol kentlerde gecekonduların mahallelerinin yanı başında yükselen özel güvenli, yüksek duvarlı, lüks sitelerde temsil bulur. Yan yana iki yerleşim biriminin birbiriyle ilişkileri-ilişkisizlikleri aslında ekonomik temelli dünya görüşünün modern görünümünü temsil eder. Burgess tarafından "Mesken alanı" olarak adlandırılan bu bölgeler, Mike Davis'e göre giderek daha çok sıkı sıkıya sarılmış kovalara benzemektedir. Mesken blokları, duvarlarını örerek dış dünyadan tecrit olmaktadır. Bu alanlar özel koruma birlikleriyle güvenlik çemberi içinde diğer bölgelerden kendilerini yalıtılmaktadır.³²⁸ Sitelerde ne sokak ne cadde ne yan komşu ne de komşuluk vardır. "Kimseyi tanımadan 12 yıl geçirdim oturduğum sitede." Ne ortak sevinç ne tasa paylaşılır. Her ev kendi başına bir birimdir. Komşuların yabancı olduğu yerde, modern aile, "Kalpsiz bir dünyada bir sığınak"³²⁹ dönüşür. Siteler, bireyselleşmenin bencilleşmeye evrildiği, yaşanan semtin, kentin ülkenin geri kalanıyla aidiyet ve sınıfsal anlamda hiçbir bağının kalmadığı, herkesin birbirine benzediği, tiplerin, görünümünün göz zevkini bozmadığı(!), standart ilişkilerin mekânlarıdır. Sitelerde ne kişiler birbirinden sorumludur ne de birbirinden razıdır. Sorumluluk ve rızanın yerini talimatlar, yönetmelikler almıştır. Güvenlik de üniformalı özel ekiplere havale edilmiştir. Hastalık ve ölüm hallerinde ya da bayram ve düğün gibi sevincin paylaşılacağı hallerde, bağlanılacak tek bir uzantı telefon hattından ibarettir. Mahallenin tersine site yaşamı, bireysellik ve bencilik üzerine kurulmuştur. Daha doğru bir ifadeyle site "Üst üste, yan yana yığılmış ilişkiler toplamı"dır. Aslında site hayatı, gettolaşmanın modern zamanlara uyarlanmış, ruhsuz bir biçimidir. Daha da önemlisi bu zorunlu değil, gönüllülük esasına dayanır. Kısaca siteler topografyasız bir mekân anlayışının haritasız mekânlarıdır.³³⁰ Mahalleyle güvenli site arasındaki karşıtlık, "Site insanı" denilen yeni yaratığın farklılığında gözlenir. Siteler, giyim kuşamlarından evden çıkıp gidişlerine, eve dönüp gelişlerine, arabasına binişlerine, güneş gözlükleri, köpekleri, çocuklarına seslenişleri, alışveriş biçimleri, hatta yüz ifadeleri, gülüşleri birbirine benzeyen insanlar alemidir. Ne geçmişleri vardır ne yaşantıları ne de hatıraları. Bu nedenle iğreti ve ruhsuzdur bu âlem. Ömrü boyunca bir mahallede yaşlanıp orada ölmeyi hayal edenler de kalkıp bu ruhsuzluğun içine göçüverdiğinde derin bir gurbet duygusuyla uzaklara bakar, karşı tepedeki üç-beş ağacın varlığıyla teselli bulur ve yalnızlığını avutmaya çalışırlar. Sitede ne

327 Alver, *Mahalle, Mahallenin Toplumsal ve Mekansal Portresi*: 62-63.

328 Mike Davis, "Kentsel Denetim-Blade Runner'in Ötesinde", *Birikim*, S.86- 87, (Haziran Temmuz 1996),71.

329 Christopher Lasch, *Heaven in a Heartless World*, (New York: Basic Books,1977) Akyüz'ün Ankara araştırmasında komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerinde dindarlık "çok önemli" (%53,6) ve "önemli" (%30) bulunurken, Gülen'in araştırmasında bu oranlar çok daha düşük düzeydedir.(%28,8'i "önemli değil", %26,3'ü "hiç önemli değil", %21,3'ü ise "önemlidir" . Gecekondularda oturanların %39,3'ü arkadaşlık, komşuluk ilişkisi içinde olduğu kişilerin dindar olmasına önem verir, apartman dairesinde yaşayanlar arkadaşlık, komşuluk ilişkilerinde dindarlığa daha az önem verir (%16,8). Gecekonduların %7,1'i arkadaşlık, komşuluk ilişkilerinde dindarlığı "hiç önemli" görmezken, bu oran apartman sakinlerinde %31,9'tur. Akyüz, "Ankara'nın Boğaziçi Semtinde Dini Hayat ve Kentleşme Üzerine Bir Araştırma", Ankara,160; Gülen, "Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi (Ankara Örneği)", 127,129.

330 Akif Emre,"Mahallesiz Şehirler",*Yeni Şafak*, (27.11.2012).

mahallenin sokağı, çeşmesi, satıcısı ve onların aşına sesleri ne de aylaklar, serseriler, yaşlılar, körler, topallar, dilenciler bulunur. Bu hayatın adına rahat ve güvenli denilse de var olan düzgün giyimli adamlar, şık kadınlar, gürbüz çocuklar, arabalarla gelip arabalarla gidenlerdir, buranın bir ruhu bile yoktur..³³¹

Kent hayatının mücadelesi, geleneğin zihniyet dünyasını temsil eden mahalleyi bitirmek içindir. Mahalle geleneğin zihniyet dünyasını temsil eder, modernleşme projesi onu geri kalmışlıkla suçlar. Mahalleyi dize getirme telaşına kapılan modernleşme siyaseti, sürekli mahalleden intikam almanın ince yollarını devreye sokar. Mahallenin ve onun sembolik dünyasının üstüne yürürken insanın heveslerini, ihtiraslarını, arzularını, dünyevî düşlerini yedeğe alır. Kavga henüz bitmiş değildir, bilakis kıyasıya devam etmektedir. Mahallenin kalbine dikilen güvenli siteler, stüdyo daireler, rezidanslar, gökdelenler, kuleler, alışveriş merkezleri, stadyumlar, oteller, katlı otoparklar galibiyeti ilan etme çabasıdır. Haussmann sonrası şehir, sokağındaki modern hayatın toplumsal ve psikik çelişkileri iç içe geçip sürekli patlama tehdidi doğurması üzerine Le Corbusier'in modern çelişkiler ortaya çıkmasını diye "Sokağı öldürmeliyiz!" diye bağırması bu çabada işitilir.³³² Aslında giderek tanık olunan kentin insanların evi olmaktan çıkmasıdır.

Mekânın değişimi ve dönüşümü, modern döneme özgü değildir. Elbette kentler bir şekilde dönüşür ya da dönüştürülür. Onlar da hayat gibi şekilden şekle girerler, muhteva değiştirirler, yeni fonksiyonlar üstlenirler. Ancak değişmeyi sancılı kılan her koşulda sürdürülmesi gereken, yeni zamanlarda da yaşatılması gereken değişmez değerlerin dönüştürülmeye kalkışılmasıdır. Yoksa kentlerin değişmemesi, dönüşmemesi zaten mümkün değildir. Üzerinde durulması gereken husus, kentlerin belli bir zihniyet, sermaye ve arzu eliyle, belli bir gidişat, akım ve hevesle dönüştürülmesi, bile isteye yeniden yapılandırılmasıdır. Kentsel dönüşüm bazı semtlerin fiziksel ve demografik anlamda iyileştirilmesinden öte neoliberal yönetim rejiminin kurulmasını hedefler. Kentliyi kapitalist piyasanın işleyişine teslim ederek mekânın yeniden üretilmesinde söz hakkını "Şehir hakkının"³³³ elinden alır. Kentsel dönüşümü tartışmalı, önemli, kırılğan yapan böyle bir boyuta sahip olmasıdır. Kentsel dönüşüm projesi kapsamında kentlerin kendi doğal gelişim ve seyrinde dönüşmesine izin verilmeyerek çoğunlukla dönüşüm bir kopuş şeklinde gerçekleştirilir. Binlerce yılın süzgecinden geçen kent kültürü, şehir bilinci ve algının uzağında işletilir. İstanbul, Bursa, Ankara, Konya, Antep, Erzurum vb. kadim kentlerde bunun örneklerine her gün bir yenisini daha eklenir. Bu kopuştan ve keskin algı değişiminden ötürü kentlerin yeni semtleri, yeni yüzleriyle eski semtleri ve eski yüzleri arasında hiçbir bağlantı, ilgi görülmez. Kentsel dönüşümün yaptığı, her türlü hatıra iklimini silip süpürmekten ibaret de değildir. Silinen aslında insan hafızasıdır. Ezip geçilen, yıkıp yeniden biçimlendirilen kentlerde semtler, mahalleler, mekânlar arasında onlarca, yüzlerce yıldır akıp duran ırmaklar kurutulur. Kadim kentlerin tepelerine gayet uyumlu ve sakin bir şekilde yerleşen gecekonducular, kendileri, asırlık hatıraları gibi özgünlükleri de tek tip bloklara kurban edilir. Kentsel dönüşümde, bizatihi kent kurma, kent inşa etme bilinciyle hareket edilmediğinden dönüşüm

331 Ali Çolak, *Bilmem Hatırlar mısın?*, (İstanbul: Kapı Yay., 2009), 90.

332 Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ, & B. Peker. (İstanbul: İletişim Yay., 2013): 223-227.

333 Henri Lefebvre, *Şehir Hakkı*, (İstanbul: Say Yay., 2016).

bütünlüklü değil, parçalı, günübürlük, konjonktürel, maddî bir mesele görülür. Çöküntü mahalleri temizleyip uydu kentler dikmek olarak uygulanır. Böylece dönüşümün ortaya çıkardığı ucubelik, kadîm kentlerin tarihi ve kültürel silüetlerini bütünüyle ortadan kaldırır. Güvenlikli sitelerin mantar gibi biten varlığında “Şehirde mahalle bitmiştir.”³³⁴ uyarısı ya da tezi, güvenlikli mahalle ortamının niteliklerini bulmaya çalışır.

Hz.Muhammed, insanın saadeti için gerekli üç unsurdan birini “Salih mesken”,olarak bildirir.³³⁵ Salih mesken; ihtiyaçları karşılayacak genişlikte,³³⁶ ezanı işitecek oranda mescide yakın,³³⁷ iyi komşularla çevrili³³⁸ sağlık koşullarına imkân veren çevrede bulunmasıyla açılmılır.³³⁹ Bu şehrin sakini, komşusunun rüzgârına mani olmamak için inşa edeceği binanın boyunu, onun binasından daha yüksek yapmayarak³⁴⁰ kıdem hakkına riayet eder. Hiçbir ev “Servi boyunu geçemez”, kaidesini göz ardı etmediği gibi “İhtiyaç fazlası her bina sahibi üzerine vebaldır.”³⁴¹ ilkesine bağlılıkta kendini ihtiyaçla sınırlar. İslâm şehri, baskıyı gerektirmeyen, tekdüzelikten uzak morfolojisi ve kurumlarıyla eşitliği temin eden mekândır. Geleneklerin desteklediği doğal hiyerarşiyi muhafaza ederek sınıf mücadelesine imkân tanımaz. Bencilliği dışarıda tutan bir benliği, kibri dışlayan, onuru güçlendiren bir mekânı hayata geçirir.³⁴² Osmanlı insanı da bu şehrin sakini gibi inşa ettiği meskenlerde bu tür kibirden, görkemden, şatafattan, bencillikten mümkün olduğunca kaçınır. Bu kaçınma, temel felsefesini İlahî Beyan'daki “Siz her yüksek yere bir alâmet bina edip boş şeyle mi uğraşırsınız? O muazzam yapıları dünyada ebedî kalmak gayesi ile mi inşa ediyorsunuz? (Kuran.42:128-9). Görmedin mi Rabbin Ad kavmini ne yaptı? Yüksek sütunlarla dolu İrem'e ne oldu? ...Vadide kayalar yontan Semud kavmine, o kazıklar sahibi Firavun'a neler ettiğimizi görmedin mi?” (Kur'an,89:8-10) ikazlardan alır. İslâm şehirlerinde her yapı, tevhidî özde inşa edildiğinden şehirdeki her yapı, Rahman'a başkaldıran Ben'i değil, Rahman'da kendini bulan Biz'i yansıtır. İslâm kültürü farklılığını, diğer medeniyetlerde bulunan, Firavun'da zirveleşen insanın, hükmedici iradenin, ebediyen kalıcı olmak gibi temel yanılığını yaşamayan bir kültür olmasında gösterir. Osmanlı insanı, İslâm şehrinin sakini olarak kendisini dünyaya sıkı sıkıya bağlayan görkemli binaların inşasından Firavun kültürüne yaklaşmış olmamak için hep uzak durur. Sadece orta hallilerin değil, devletin en yüksek kademelerinde bulunanların köşkleri ve konaklarının da güç ve zenginlik gösterisinden olabildiğince uzak olması hatta batılı kral ve derebeylerin saray ve şatolarıyla karşılaştırıldığında, Osmanlı erkânının saray ve köşklarinin son derece mütevâzi olması tevhidî kültürden uzaklaşmamak içindir. Yine İstanbul'da Süleymaniye, Edirne'de Selimiye camilerinin etrafında yapılan evlerin pencerelerinin şehrin vasatî pencere ölçeklerinden daha küçük yapılması, camiye nazara vermek, onu büyük gösterip

334 Alver, *Mahalle, Mahallenin Toplumsal ve Mekansal Portresi*: 59, 61, 63,68-9.

335 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay.,İstanbul:1992), c.1, 168; bkz. İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, c.3, (Ankara: Akçağ,1998): 179-216.

336 Ebü Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistâni, *es-Sünen*, (İstanbul, Çağrı Yay., 1992), Edep, 157; Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri, *el-Müstedrek Alâ's-Sahîhayn* (I-V), c.2, 162; c. 4, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,1990), 281.

337 Sefarini, Muhammed İbnu Ahmed, *Gıdau'l-Elbab Li Şehri Manzumeti'l- Adab*, c. 2, (Mısır 1325), 343.

338 Ebü Bekr el-Heysemî, *Mecmauz-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, c. 5, (Beyrut:1967),105.

339 Ebu Davud, Tıbb, 24.

340 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c.19, 419;Heysemi, *Mecmauz-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*,c. 8, 165.

341 Ebu Davud, Edeb, 156,157.

342 Gülzar, *Şehirlerin Ruhü*, 26.

yüceltmeyi gaye edinir. Varlığın ve mekânın sonsuzluğunun idraki temel olduğunda, bu sonsuzluğu kırmak âdeta bir günah haline gelir. Sonsuzluğun kırıldığı her yer, insanın varlığı idrak etmesini engelleyen bir mânia addedilir. Bu nedenle evin odaları bir tarafından sokağa, bir tarafından bahçeye, bir tarafından yandaki sofaya bakan pencerelerle sonsuz mekânla irtibatlandırılır.³⁴³

İslâm mimarisinin genetik kaynaklarını İslâm kozmolojisi, yani müslümanın Yaratana, yaratılışa, insanın var oluş içindeki yerine yani varlık güçlerinin hiyerarşisine inancı oluşturur. Bu durumda sanat formlarına yansıyan varlık, inanç, bilgi ve idrakin aklî, ruhî ve dinî düzeyidir. Dolayısıyla sanat ve mimari, nihâi karakteristiklerine binaen İslâm kozmolojisinin projeksiyonlarıdır. Bu mimariyi vücuda getiren unsurlar haşyet, takva, sabır, murâkabe ve yakın olandır ve bunlar mutlaka biçim berraklığı, kanaat, derin bilinç ve sorumluluk şuuruyla sonuçlanır, yüceliği tezahür ettiren bir saygı duygusu yaratırlar. Bu tevhid eksenli mimarî anlayışta taş, mimariyle zarafet kazanır, ellerde canlanan taş, bir ruh parçası kesilir. Şehir mimarisinin güzellikleri, ayrıntılarda gizlidir. Mabetler sütun gibi minareleri ve göz alıcı çizgileriyle insan ruhuna inşirah verir. İslâm mimarisinde insanın psikolojik hayatı, müslümanın duygu ve tutumlarında yansımaları bulan kozmolojik idrak ve dini inançlarla kontrol altına alınır. Sükûnet içinde hareket olan bu mimari, sınırlılığın berraklığına sahiptir, ifade bakımından mütevâzi ve tabiidir, dramatik yahut dayatmacı olmaktan ziyade güzelliğe ve tezyiniliğe yöneliktir. İslâmî mimari, Şark'ın varlık tasavvuru gereği ilk etapta yapının kendisini değil, sahibini ön plana çıkarır. Selimiye'den Süleymaniye'ye, Mihrimah Sultan'dan Yenice'ye mabetlerin bütün muhteşemliklerine rağmen ilk önce insan ruhunu bir dinginlik ve huzur esintisiyle okşayıp akabinde kendini inşa eden mimarını nazara vermesi bu nedenledir..³⁴⁴

3. Kibrin, Bireyselliğin, Köksüzlüğün ve Korkunun Göstergesi:Gökdelenler

19. yüzyılda Chicago'da başlatılan gökdelenler neredeyse artık her kentin aslî silüetini teşkil eder hâle gelmiştir. Mekân üzerinde inşa olunan her binanın, her yapının insanın yeryüzünde bulunma gayesini taşıdığı dikkate alındığında gökdelenlerin varlığı, modern insanın gayesini de açığa çıkarır. Batı kentlerinde gökdelenler, önce üst sınıfa üstünlüğünü kanıtlayabilecek şekilde sanayinin kokularından ve aşağıdakilerin dokunma potansiyelinden yalıtılmış olarak kalabalığa mekânın içinde yukarıdan bakma imkânı verir.³⁴⁵ Ancak hakikatin metafizik cevherinden mahrumdur. Ne doğayla uyum ne bütünlük içinde bir ilişki ortamı. Bu ilişkisizlikte anahtar kavram korumak değil, ziyandır, yaşam sanatında yücelik arayışı, entropik bir bozuluştur. Uzun dönem tüketimden, kısa dönem yeni kaynakların oluşmasına kaçan çözümler arayışıdır, geçici problemlerden en zararlı olana doğru değişimdir. Bu çevre, zihinsel ve fiziksel tükenişin değer ifade ettiği bir ortamdır. Anlamı gösteriş ve abartıda arayan bir eylem çevresidir. Bu kibir ve israfı vurguladığı gibi zarafet ve cömertliği de engelleyicidir. Yapısal formlar, mutlak özerkliğin ifadesi bilim ve teknolojiyle bütünlüktedir. Çağın seküler insanının elinden çıkan gökdelen, apartman vb. gibi çok katlı yapılar, güven hissini yerine korkuyu, tevazünün yerine kibri yansıtır. Her bir yapı âdeta kibrin, bireyselliğin, köksüzlüğün ve korkunun bedenleşmesidir. Tanrı'dan, insandan ve tabiatın kopan seküler modern insanın bir yandan

343 Beşir Ayvazoğlu, *Dünyayı Güzelleştirmek Turgut Cansever'le Konuşmalar*, (İstanbul: Timaş Yay., 2012): 37-8.

344 Turgut Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari*, 5. bsk., (İstanbul: Timaş Yay., 2009): 32-52.

345 John Urry, "Kent Hayatı ve Duyular", çev. M.H.Akın, *Kent Sosyolojisi*, 467 .

sığındığı maddî güç ve kuvvette kapıldığı kibirle ben ben diye haykırışı, diğer yandan da sahte güven hissi ve zihinsel evsizlikte adeta Tanrıya yakarışı. Yerden kopuk, göğü delercesine yüksek, iri cüsseleriyle kendinden başkasını nazara vermeyen modern mimarinin örnekleri, şehrin tarihi dokusunu bütünüyle ortan kaldırır. Modernite ve yenilik yüceltisi aslında, geçmişle bağları kesmek, eskiye ait olan ne varsa yakıp yıkmak, geçmişi özlemle anmayı irtica olarak kodlamak, analitik olarak algılanabilenin, denetlenebilenin, kartezyen mantığın, kübizmin, geometrinin, camın, çeliğin, betonarmenin mitosuna kapılmak demektir. İki medeniyetin dayandığı değerler farklılığı, insanın varlık içindeki konumundan hareketle acizyet gerçeğini işaretleyen metafizik tasavvurla Allahsız bir varlık düşüncesi içinde insanı tanrılaştırma anlayışının farklılığında yansır. Batı mimarisi sadece Allah'tan uzaklaşmış bir mimari değildir, aynı zamanda Allah'a baş kaldıran bir toplum mimarisidir. Doğal öğelerin erişebileceği noktalara insan yapımı yaşam yerlerinin yükseltilmesi, insanın doğaya karşı yengisi olarak değerlendirilse de toplumla, tabiatla ve Allah'la uyum içinde değil, çatışma içindedir.³⁴⁶ Mahzenleri, kökleri olmayan, merdivenlerinin yerini asansörlerin aldığı, doğa içinde olmadıklarından kozmiklikten, dikeylikleriyle içtenlik değerinden yoksun olan³⁴⁷ bu yüksek katlı binalar ve gökdelenler, gerçekten bir ev bile sayılamaz. Kentin karşı karşıya kaldığı pek çok çevre sorununda gökdelenlerin ağırlaştırıcı etkisi görülür. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde, insanın toplumsal ve fiziksel çevre koşullarıyla denge durumunun bozulmaya başlamasıyla sağlıklı ve mutlu olabilmesi giderek güçleşir.³⁴⁸

İslâm şehirlerinde yapıların geçici ve kalıcı malzeme farklılığında inşası, temel alınan inançların uzamı, bir inancın yapıda somutlaşmasıdır. Osmanlı şehirlerinde camiler, medrese, han, hamam vb. yapılar taş gibi geçiciliğe meydan okuyan malzemededen, evlerse kalıcı olmayan, ahşap gibi dayanıksız malzemededen yapılır. Mabetler, Baki Olan'a yönelinen kutsî mekânlar olduğundan Baki Olanı vurgulamak için yapı sanki ilelebet kalabilecek şekilde taş gibi dayanıklı malzemededen inşa edilir. Şehrin ana gövdesini oluşturan fânîlerin mekânları evler, insanın ölümlü bir varlık olduğunu hatırlatırken bâki olana da işaret eder, her an yanıp yıkılıp çürüyecek ahşap gibi dayanıksız malzemededen yapılır. Ayrıca geçirgen bir malzeme ahşap, insanın mayası toprakla iletişimini de kesmez. Oysa günümüz insanının yaşadığı betonarme yapılar, insanın mayası toprakla bütün iletişimini kopartmıştır. Bu nedenle insanın, enerji boşalımını sağlayamadığı bu yapılar, stres, depresyon, kaygı vb. problemlere zemin hazırlar. Bir Osmanlı insanı, ahşap yerine biraz sağlamca kârgir bir ev yaptırdığında "Dünyaya kazık mı çakacaksın" diye ayıplanır. Çünkü müminin, bu dünyadaki hali, bir ağacın altında gölgelenen, sonra da oradan kalkıp giden binitli bir yolcu gibidir,³⁴⁹ hadis-i şerifiyle şekillenmelidir. Müslümandan dünyaya ev sahibi gibi değil, bir kiracı gibi yerleşmesi beklenir. Eski Türk evleri, dışından sade, gösterişsiz olsa da insanı gibi içiyle apayrı bir dünya ve huzur âlemidir. Dıştan göze batmaz, hasedi üzerine çekmek istemez. İslâmî hassasiyet, mimaride böyle yansır. Yapılar içi ve dışıyla gösteriş için değil, ihtiyaç ve sükûnet için tasarınırlar. Geçici bir

346 "Mimaride Tevhid Mührü" *Gülzar-ı Hâcegan Dergisi*, (Temmuz 2009); gulzarhacegandergisi.com.

347 Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, (İstanbul: Kesit Yay.,1996): 34-35, 54-55.

348 Bülent Duru, "Gökdelenler ve Kent", *Prof.Dr.Cevat Geray'a Armağan*, (Ankara:Mülkiyeliler Birliği Yay., 2001): 26, 331-362.

349 Tirmizî , Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, (İstanbul, Çağrı Yay., 1992), Zühd, 44.

hayatın gerektirdiği şekilde, savurganlık ve israftan uzak kalınır. İnsanî ihtiyaçlar, makûl bir denge gözetilerek temin edilir, hazcı(hedonist) ve bencil bir konfor anlayışından kaçınılır, kadının ve erkeğin özgürlük alanını oluşturur. Bağlıdır, bağımlı değil, özgürdür sorumsuz değil. Keyif değil, tefekkür edilir; konfor değil, sadelik; gösteriş değil, ihtiyaca yönelik; karmaşa değil, sükûnet hâkimdir. Kasvetli beton yığınlarında yaşantı yerine, eski gravürlerde görüldüğü gibi yeşillikler içinde fitrî mekânlar inşa edilir. Osmanlı hayat felsefesinin mekân mimarisine bu yansıması yabancıların da dikkatini çeker.³⁵⁰

Camın, betonun, süssüz ve işlevsel bileşkesinden oluşan modern mimari, yerel tarzları, kültürel farkları yansıtmaz. Toplu yaşam alanları, sosyal konutlar ve gökdelenlerde yansıyan modernizmin simetrik, statik, işlevci, verimlilik esasına dayalı mimari tarzıdır. Modern konutlar, çok katlı, dar koridorlu, dar odalı, mümkün olduğunca fazla insanı alabilecek bir yapı tarzı, Huyssen'in deyişiyle temelini barınma makinesi yapıların oluşturduğu, mekânı pratik, işlevsel, rasyonel kullanmayı esas alan, ekonomiklik ilkesiyle daha fazla insanın sığabileceği şekilde tasarımıdır.³⁵¹ Modern kent anlayışı ya da planlaması, ekonomik ve siyasal güçlerden bağımsız gelişmez. Gökdelenlerin ya da insan doğasına aykırı biçimde yapılmış çok katlı yapıların varlığında, karlarını ya da çıkarlarını en çoğa çıkarma peşindeki siyasetçi, bürokrat, işadamı grubu ve egemen ekonomik güçler de etkilidir. Gerçekte her biri değişen dünya görüşünün, Varlık'la değişen ilişkisinin hayat alanına yansımasından ibarettir.

Gökdelenlerin varlığı, insanın kana buladığı yeryüzünde semadan medet umması gibidir. Bilinçsiz de olsa fitratın Rahman'ı arayışı. gökdelenler, kentin ruh dünyasının kaybında yükselir. Gökdelenlerin yüksekliği, yitimin derinliği oranında artar. Yücelik arayışı, altta kalanlardan nefreti arttırır ama yükseldikçe sıkıntı ve daralma artar. Şehrin değişen çehresi, insanın kemal ve hüsrân noktaları arasındaki gelgitte şekillenir. İnsan doğasına aykırı da olsa gökdelenler inşa edilir. Yaşanan süreç Giddens'in tarihin önceki çağlarından çok farklı yaşantıya atfen "Gerçekliği tersine çevirme"³⁵² adını verdiği, mekânsal mesafenin teknolojik aşılmasında bireyin küresel yaşam kuşatmasında radikal farklılığıyla görünür. Bir açıdan gökdelenler Murray Bookchin'in *Kentsiz Kentleşme* diye adlandırdığı sürecin bir yansıması olarak düşünülebilir. Tarih boyunca şehirleri şehir yapan kültürel, siyasal, dinî, etik ve ekonomik özelliklerin gerçek anlamlarını yitirmeleri olumsuz kentleşme sürecinin sonucudur. Günümüz kentlerini oluşturan insanları bir araya getiren şey yaşam yerlerine, kentlerine bağlı olma duygusu değil, daha çok maddî çıkarlar, güvenlik arayışı gibi daha işlenmemiş ilkel güdülerdir. Gökdelenlerin gelişiminde bütün bunları bulabilmek olanaklıdır.³⁵³ Inglehart'ın varoluşsal güvenlik teorisinin tersine modern toplumlar, insanın güvenlik arayışını sona erdirmez. Beck'in vurguladığı gibi maddî kıtlık ortadan kalktığına yerine yeni tehlikeler ve riskler ortaya çıkar. Bauman'ın ifadesiyle

350 Ogier Ghiselin de Busbecq, hatıralarında bu sivil mimarî mekânlardan şöyle bahseder:

"Türklerin binalarda her türlü gösteriş ve konfordan kaçınmaları dikkate değer bir durumdur. Böyle şeylere önem vermek bir gurur ve büyüklük belirtisidir. Oysa bu dünyadaki her şey fânidir, ölümsüz olan şeyleri aramak gerektir. Bir yolcu için han ne ise, ev de Türkler için, yağmurdan, soğuk ve sıcaktan, hırsızdan korunmaya elverişli olduğu nisbette muteberdir. Başka lüks aramazlar." Ogier Ghislain de Busbecq, *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, Vol.1, 90 https://archive.org/stream/lifelettbusbecq01forsuoft/lifelettbusbecq01forsuoft_djvu.txt

351 Bkz. Özdenören, *Kent İlişkileri*: 119-120.

352 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, (Stanford: Stanford University Pres, 1992), 187.

353 Bkz. Murray Bookchin, *Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, çev. Burak Özyalçın, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999): 9-39.

"Akışkan modernite" yaygın bir belirsizlik, kaygı ve güvensizlik duygusuyla temsil edilebilir.³⁵⁴ Şehri simgeleyen tarihsel-kültürel simgelerin kaybolması, gökdelenleri birer kent simgesi haline getirir. Toplumsal hayatın uygarlaşmasında düzensizliğin ve acı veren yersizleşmenin merkezi unsurlar olduğunu ileri süren Sennett, düzensizlik kullanımlarının kentlerde yaşamaya ve kentleri tasarlamaya etik bir açıdan yaklaşmanın temeli olduğunu söyler. Kent ortamındaki farklılıkların beton duvar örülmesinde çözümü, karşılıklı uyarıları tehditkar kılmanın ötesinde dile getirilmekten çekinilen korkuyu yansıtır.³⁵⁵

Modern insanın, mimaride yenilik adına, birbirinin havasını, güneşini, manzarasını, ışığını ve en önemlisi aile mahremiyetini ihlal eden yakınlık ve yükseklikte inşa ettiği apartmanlar, gökdelenler, özbenliğine aykırı, yabancı ithal mimari anlayışın ortaya koyduğu çirkinlikler manzumesidir. Binaların yükseltilerek kibir, iftihar ve gösteriş vesilesi kılınması, lüks ve israfa kaçılması, bunlardan dolayı insanlar arasında fitneye sebebiyet vermesi göz ardı edilir. Oysa Hz. Peygamber, yüksek bir yerden Medîne evleri arasından yükselen köşklere baktığında evlerin aralarına dökülen fitnelerin yerlerini şiddetli yağmur sellerinin açtığı yarlar gibi görür ve gösterir.³⁵⁶ Dünyanın en eski apartmanlarını yapan Fransa'da halkın yoğun şikâyetleri üzerine 1963 yılında referanduma gidilir, halka ev mi apartman mı diye sorulduğunda halkın % 68'inin bir-iki katlı müstâkil evi tercih etmesi üzerine Fransa hükümeti iskân politikalarını apartman yerine az katlı evler olarak değiştirir. Thatcher, başbakanlığa geldiğinde İngiltere'de 1946 sonrası inşa edilen çok katlı ikamet binalarını toplumsal mutabakatla yıkma kararı alır. Türkiye'de DPT ve Aile Araştırma Kurumu'nun 1992 yılında Marmara Üniversitesi'ne yaptırdığı "Türkiye Şehirlerinde Halkın Yaşadığı Mekanlara, Konutlara İlişkin Eğilimleri" adlı çalışmada altmış bin kişiye evde mi apartmanda mı oturmak istersiniz sorusu yöneltildiğinde, katılımcıların % 92.8'i küçük de olsa bahçesi olan iki katlı evlerde yaşamayı tercih ettiğini belirtmiştir.³⁵⁷

4. Tüketilebilir Metaya Dönüşen Mahremiyet

Mekan, sadece bir karlılık aracı olarak değerlendirilip değişen piyasa koşullarına, ihtiyaçlarına, beklentilerine göre şekillendiği zamanın şartları, bilhassa büyük kentlerde meskenlerde avlu veya bahçe mefhûmunu unutturmak istikametinde gelişir. Bu durum bilhassa İslâm medeniyetinin merkezinde yer alan mahremiyeti tehdit eder. Çünkü bu medeniyette mahremiyet anlayışı, bireyin kendisinden başlar. Giyimine, odasına, evine, sokağına, mimarisine, şehrine ve ülkesine doğru halka halka genişler. Her yere her eylemine ölçü oluşturur. Odaların ayrılması, evlere ve odalara izinsiz girilmemesi, belli bir yaşa gelen çocukların yataklarının ayrılması, mutfak, banyo ve tuvaletin nerede ve nasıl konumlanacağı, aile bireyleri arasındaki mahremiyetle ilgilidir. Komşu hakkının gözetilmesi, binanın konumlandırılmasını; duvarların, bahçeleri birbirinden ayırmasını gerektirir. Bu gibi hususlar, müslümanlara özgü mimari kimliği oluşturur. Osmanlının haremlik-selamlık olarak ayrılan evlerin mimarisi ne herhangi bir kamusalığa ne de kamusal karşıtı bir öznelliğe imkân verir. Ev, içinde

354 Beck, *Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*; Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev.S.Okan Çavuş, (İstanbul:Can Sanat Yay., 2017), 11-2.

355 Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, (New York: W.W.Norton&Company, 1990), 97.

356 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, (İstanbul, Çağrı Yay.,1992), Menâkıb, 25.

357 Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Köymamak*, (İstanbul: İz Yay.,1997): 316-7.

yaşamak için bir makine değil, bireyin aklında ve kalbinde başlayan mahremiyet algısının öğrenildiği ve tezahür ettiği ilk alandır. Şehir de her köşesi bir büyük idrakin, bir büyük duyarlığın yansımasıdır. Ancak günümüzde mesken, mahremiyet başta olmak üzere insan için mümkün kıldığı imkân ve değerlerin merkezi olma yerine, içi boşaltılarak ruhsuzlaştırılarak onu konut sahibi yapan bir piyasa unsuruna dönüşür. Kamusalın ve özelin içi boşaltılarak sınırları belirsizleştirilir, mahremiyet tüketilebilir bir metaya dönüştürülür. Bu dönüşüm, yazılı ve görsel medyada cinsellik, cinsel taciz, kürtaj hakkı, aile hayatı, telefon dinleme gibi konularda kolayca gözlenebilir. Yurtdışından ithal edilen diziler, yarışmalar, kadın, evlilik ve magazin programları, mahremiyet anlayışını kökten değiştirir. Aile Yapısı Araştırması'nın (2006) bulgularına göre Türkiye'deki bireylerin %61.1'i televizyonun aile içi ilişkileri kötü yönde etkilediği görüşündedir.³⁵⁸

Modern mimarî tarzı yapılaşmalar ve konut tasarımlarında mahremiyetin sınırları değiştirilir. Yeni mimarî düzenin getirdiği açık mutfak, mekânlar arası saydamlık, dekorasyon trendlerinde kalın perde yerine Fransız ince tüllerin, stor perdelerin kullanılması ve büyük pencerelerin yapılması, mahremiyeti ortadan kaldırır. Evleri dışarıya açar ve görünür kılar.³⁵⁹ Hayâ, utanma gibi fitrî, insanî ve dinî değerler dejenerasyonu ve İslâmî hayat tarzının iç ve dış etkilerle ciddi yara almasıyla aile yapısındaki değişimler, mesken mahremiyetinin eskiye nazaran daha az önemsenmesine, hatta evin mahrem bir alan olduğu düşüncesinin neredeyse kaybolmasına neden olur. Zira toplumda son yıllarda hâkim popüler kültür ve kültürel yozlaşmayla dinî değerler noktasındaki değişiklikler, mahremiyeti umursamayan, başkalarının özel alanına tecavüzü normal karşılayan bir anlayışı beraberinde getirir.³⁶⁰ Ev mahremiyetiyle ilgili toplumda görülen değişimin nedenlerine, çeşitli televizyon programları, kamuya mal olmuş kişilere özenme, gösteriş ve kişinin varlığını kanıtama çabası, sosyo-ekonomik düzeyin artması, dinî değerlerin dejenerasyonu, aile yapısında görülen değişimler, popüler kültürün gençler üzerindeki etkisi, kültürel yozlaşma gösterilir. Toplumda artık her şeyin her yerde rahatça konuşabildiğine, kendini ifade etmenin yollarının farklılaştığına, sınırların giderek kalktığına açık sözlü, dürüst olmak ya da kendini ispatlama adına özel yaşantıların ya da duyguların her ortamda dile getirildiğine, toplumda görünürlük kazanma, büyük kentin sıkıntı ve streslerinden rahatlama yolunda her şeyin ortaya saçıldığına yer verilir. Haberleşme, eğitim, eğlence ve kültür fonksiyonunun yanında etkili bir kültür değiştirme ve kontrol aracı olan kitle iletişim araçlarının aslında mahremiyeti zorladığı ve neticede dönüştürdüğü gözlenir. İslâm, insanı ezilen, değersiz sayılan bir nesne değil, yaratılmışların en şerefli özne olarak değerlendirdiğinden mesken algısı ve mimarisi insan odaklı şekillenir. İnsanların binaları, toplumun inanç, kültür ve değerler sistemine göre ahlakî olarak imâr ve inşâ etme görevi vardır. Ancak günümüzde meskenler, içinde yaşayacak olanların şahsî ihtiyaç ve taleplerine, mimarların zevklerine göre tasarlanır.³⁶¹ İslâmî hayat tarzı dikkate alınmadan tasarlanan apartman içerisinde; yatayda ve düşeyde birbirine bitişik, altlı-üstlü yatak odaları, banyolar, tuvaletler,

358 TÜİK, *Türkiye'de Aile Yapısı Araştırması*, 2006: 258-259.

359 Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür*: 213-227.

360 Nevzat Aydın, "Hadislerde Mesken Mahremiyetini Tehdit Eden Unsurlara Karşı Alınan Önlemler", *Ekev Akademi Dergisi*, Y. 19, S. 63 (Yaz 2015): 290,292.

361 Turgut Cansever, "Mesken Mimarimizin Temel Meseleleri", *Mesken ve Mesken Mimarimiz*, (İstanbul:Ensar Neşriyat, 1995), 52.

ortak havalandırma bacaları ve ortak duvarlı balkonlar, ses yalıtımını yetersiz, hatta imkânsız kılar. Bazı evlerde ebeveyn banyosu bulunmadığı gibi genel banyo çocuk odasıyla karşı karşıya konur, tuvaletler ayakaltında konumlandırılır. Bu tür işlevsel hatalar, aile mahremiyetini olumsuz etkiler.³⁶² Bu durum, mekânla insan idealleri, düşünceleri, değerleri ve davranışları arasında kuvvetli bağların olduğunu doğrular. Dükkân, mağaza, otel, han, kahve gibi umuma açık bir yer olan apartmanın, konut kullanımını açısından mahremiyet düzeyi zayıftır. Modern hayatta, konforlu ve aynı zamanda mahremiyet alanlarının korunduğu evler yoktur. Lüks içerisinde yaşama arzusu, insanları konforlu ama mahremiyet ihlallerinin yoğun olduğu apartmanlara mahkûm eder. Ayrıca varlığın gücü esas ve mekân sıkıştırılmış olduğunda, mekânın değil, zamanın idraki temel olduğunda, sonsuzluğu kırmak adeta bir zafer haline gelir. Sonsuzluğun kırıldığı her yer, insanın varlığı idrak etmesini engelleyen bir mânia haline gelir. Artık evin odaları ne bir tarafından sokağa ne bir tarafından bahçeye ne bir tarafından yandaki sofaya bakan pencerelerle sonsuz mekânla irtibatlandırılır.³⁶³ Günümüzde varlığın ait olduğu yer silikleşmiş ve görünmez hâle gelmiştir. Bu umursamazlıkla varlığın bütünlüğü bozulmuş ve sanki kocaman bir yarıkla iki ayrı parçaya, yani özne ve nesneye bölünmüştür. Artık söz konusu olan bu bölünmüşlük içinde öne çıkan öznenin, her şeye ve her yere müdahalesidir. Ancak burada önemli olan müdahalenin içeriğidir. Toprağı ekip biçmek-işlemek de bir müdahaledir, ormanları katletmek de. Günümüz insanı müdahalenin sınırlarını bilememe, sonuçlarını görememe ya da tüm bunları yok sayma gibi bir durumla yüz yüzedir. Oysa bir yer, kendini açtığında “Bir kimsenin ya da bir şeyin 'kendi doğru yerinde' bulunmasına izin verir.”³⁶⁴

Modernleşme, doğuşunu kentlere borçludur, kentlerle var olur. Kent, yaşadığımız derin bir tarihî tecrübenin ürünü değildir. Modernleşme serencamımızın bir sonucu olarak her şey gibi batıdan ithal edilmiştir. Modern kentlerin ruhsuz ve kalabalık ortamı, insanlar arasında fantezi yüklü mahrem açılmalara yönelik arzuyu şiddetlendirir. Kent ortamının yabancılaşma, soğukluk, yapaylık ve kişi dışılığı, insanın en temel gereksinimi başkalarıyla yakınlaşma ve samimi içten sıcak deneyimlerle kişilik geliştirmesine imkân vermez. Sennet’in ifadesiyle yabancılaşma, soğukluk ve kişi dışılık Nietzsche’nin ilan ettiği Tanrısız toplumun manevî atmosferini tanımlar. Modern toplumun insan ilişkilerini kamusal alandan özel alana çekiminde yol açtığı kişi dışılık, kamusal alanın insan ilişkilerinden toptan yoksunluğunu tanımlar. Ulus cemaati oluşturan böyle bir toplum ötekileri dışlama üzerine kurulu ve yerelcilikle bağlantılı yıkıcı gemeinschafttır. Bunlar geçmişin bunalımları üzerinde inşa edilmiş bir kültürün yapılarıdır. Modern kentin kamusal dünyasının çöküşü, insanları kendi yerel cemaatlerini savunmaya zorlar, ötekini dışlama genelde getto mantığına götürür. Atomize olmuş toplumsal alanlardan oluşan toplumda insanların birbirlerinden bütünüyle kopma korkusuyla

362 İ. Umut Kukaracı, A. Murat Aktemur, “Modernleşme Sürecinde Erzurum Konut Mimarisinin Geldiği Nokta”, *A.Ü. Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S:11 (Erzurum 2003): 49-50; Ankara’da yapılan araştırmada kişinin farklı ihtiyaçlarını karşılayabilecek, kendini ifade edebilecek ve sağlıklı bir kimlik gelişimini gerçekleştirebilmek için mahremiyet duygusunu yaşayabileceği özel bir alana sahip olmasının önemli olduğu ortaya konur. Derya Güngör, “Kalabalık Algısı ve Mahremiyet Çerçevesinde Ev ve Ev Ortamından Memnuniyeti Etkileyen Kişisel ve Çevresel Faktörler”, *Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi Sempozyumu Bildirileri: 24-26 Nisan 1996*, (haz.)Sekine Karakaş, (Ankara:Ankara Üniversitesi DTCF Yay., 1998).

363 Ayvazoğlu, *Dünyayı Güzelleştirmek Turgut Cansever’le Konuşmalar*: 37-8.

364 Bernhard.Waldenfels, “Yabancıların Topolojisi”, çev. Nazlı Özcan, Pera Peras Poros, *Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*, Haz.F. Keskin-Ö. Sözer, (İstanbul: YKY, 1999), 6.

diğerleriyle veya dış dünyayla oluşturmak istediği dayanışmanın neticesi olan gettolar ve yerelcilik yıkıcı bir gemenshafta cemaat da topluma karşı etkin bir silaha dönüşür.³⁶⁵ Çok sayıda nüfusu iskân etme problemi şehirlerin gelişigüzel, ortaklaşa kullanılabilen yapılar yanında çeşitli oteller ve gecekondü bölgeleri oluşturan apartman tipi yapılarla dolmasına neden olur. Belli bir alana çok sayıda kümelenme, uzmanlık konusunda artan taleple neticelenir. Şehrin komplike sorunlarının çözümü için daha karmaşık yönetim sistemini gerektirir. Kentin artan nüfusu, aynı zamanda artan tüketici kitleleri anlamına gelir. Artan tüketici kitlesi, standartlaşma ve kitlesel üretime yeni değerler katar. Kent “En çok arzu edilen tüketici” olarak tezahür eder. Kent “Üretken muhayyilenin arz edebileceği her şey için sonu gelmez bir iştaha sahip bir canavar” olarak konumlanır.³⁶⁶ Kendinden öncekini yok etme üzerine kurulan modernizm ve modernleşme, geleneği yozlaştırır. Modern hayat gerek mimarisi ve hayat koşullarıyla gerekse de değerler dünyasıyla geleneksel hayatın yerini alır. Modernizmin yıkıcı etkisi, insanların düşünce ve his dünyalarını dolayısıyla da toplumları bozguna uğratar. Sanayinin ve ticaretin hâkim olduğu bölgeler, zamanla modernleşerek kentleşir. Kentleşme, insanın sırtına fazlaca yükler yığar, insanı kalabalık ve meşguliyeti fazla bir hayatın kollarına atar. İnsanların fazla meşgaleleri akraba ve dostlarla irtibatı kesme noktasına getirir. Kentleşme, kent olarak adlandırılan yerleşim yerine çekme sürecinin ötesinde kentsel hayat tarzının³⁶⁷ benimsenmesidir. Kent, sadece yeni bir ekonomik teşkilatlanma ve değişmiş fiziki çevreyle mekânsal farklılık değil, aynı zamanda insanın davranış ve düşüncelerine etki eden yeni, değişik bir sosyal düzeni ifade eder.³⁶⁸

Araştırmalar kentlerde fahişelerin, homoseksüellerin, gayri meşru çocukların, mental bozuklukların, nörozların ve psikopatik kişilik, alkolizm ve intihar olaylarının fazla olduğunu ortaya koyar. Kentin göç olgusunu içeren karakteri, kente gelenlerin uyum sorununa bağlı sosyal ve psikolojik problemlerin, geleneklerde yol açtığı aşındırmaya bağlı olarak da bireysel ve ailevi problemlerin nedeni kılar.³⁶⁹ Araştırmalara göre kent merkezlerinde cinsel sapıklık ve gayri meşrû çocuk olayları nüfus artışıyla doğru orantılı artıyor. İntiharlar, ruhsal bozukluklar ve suçluluğun kentleşmeyle yakın ilişkisi dile getiriliyor.³⁷⁰ Sao Paulo, Londra ve İstanbul’da insanların kentlerinde en çok endişe ettikleri nedenlerden biridir suç oranı (%43,%45,%44).³⁷¹ Kentin suç üzerindeki etkisi yalnızca toplumsal denetimin zayıflaması ve ilişkilerin yüzeysel duruma gelmesiyle sınırlı değildir. Kentsel alanlarda yaşanan çevre kirliliği, yoğun trafik, ulaşım zorlukları, geçim kaygısı, işsizlik, yüksek hizmet maliyetleri, ekonomik bunalımlar gibi sorunların varlığı, kişinin psikolojisinde olumsuz etkilere neden olur. Bu durum, şiddet eğilimini ve suç oranını artırır.³⁷² Kentte cinsel ilişkilerin tecimsel mala dönüştürülmesiyle oluşturulan cinsel gereksinmeler, cinsel hayatı bir pazar ya da kar nesnesine çevirir. Kentler, kimlik bunalımının yoğun biçimde hissedildiği başlıca alanlardan biri

365 Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S.Durak& A.Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2010), 421.

366 Max Weber, *Şehir Modern Kentin Oluşumu*, çev. Musa Ceylan, (İstanbul: Akış Yay., 2003): 12-16.

367 Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”,(77-106): 81-2.

368 Mübeccel Kıray, “Toplumsal Değişme ve Kentleşmede Düşük Gelirliiler”, *Toplum Bilim Yazıları*,(Ankara: Gazi Üniversitesi Yay., 1982), 167.

369 Cevat Geray, “Şehirsel Toplumun Kalkınması”, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*,S:6: (Ankara: 1996):235-236.

370 İbrahim Balcıoğlu, *Şiddet ve Toplum*, (İstanbul: Bilge Yay., 2001), 177.

371 “Urban Age Kent Anketi”, Richard Burdett,(ed.) *İstanbul: Kesişimler Şehri. Urban Age*, (Urban Age: 2009), 40.

372 Mithat Arman Karasu,”Türkiye’de Kentleşme Dinamiklerinin Suça Etkisi”, (255-281), *AÜHFD*, c.57,S.4, 258.

olarak öne çıkar. Materyalist gelişim, bireyin parçalanması, bağımlı hale gelmesi, bireysel performanstaki düşüş, toplumsal bakımdan yıkıma neden olur. Artan refah, imkânların yönetimi, yozlaşmayı da arttırır.³⁷³

Kentleşme, hayat tarzında, dünya görüşü ve şahsiyette meydana gelen değişikliğin mekândaki tezahürüdür. Kentte bakılan her yerde görülen aynı şeyler olsa da modern insanın mekanla değişen ilişkisinin açık kanıtıdır: İnsanın ibadet mahalli haline gelen her biri birkaç futbol sahası büyüklüğündeki AVM'lerden beş yıldızlı otellere, rezidans denilen 40-50 katlı kulelerden akıllı konutlara, otoyollardan lüks otomobillere, adım başı bankalar ve bankamatiklerden her köşe başında cep telefonu satıcılarına, casinolardan yürüyen merdivenlere, arabalar tarafından işgal edilmiş sokaklardan, kaldırımlardan trafiğe takılmış yüz binlerce arabaya, bina duvarlarını kaplamış reklam panolarından dur durak bilmeden koşuşan insan kalabalıklarına insanın her biri kapitalizmin varlık şartıdır. Elbette ihtiyaçlar görelidir, koşullara, zamana ve üretici güçlerin gelişmişlik düzeyine göre değişir ama bunu söylemek soruna fazla açıklık getirmez. Yegane kaygının ve amacın karı artırmak, sermayeyi büyütmek olduğu bir dünyada, ihtiyaçların insan haysiyetine uygun bir tarzda karşılanması, tatmin edilmesi mümkün değildir.

Modern bireycilik, toplumun ortak değerler bütünü olarak tanımlanan sosyal sermayeyi zayıflatır ve topluluk ruhunda yoksunluğu doğurur. Toplum, bireysel tercih ve özgürlük alanını genişletme adına değerleri, kuralları durmadan yeniler. Toplum giderek daha çok düzensizliğe, kargaşaya sürüklenir ve düzenini yitirir. Teknolojik yenilikler açısından sınır tanımayan toplum, kişisel davranışlar açısından da sınır tanımayacak hale gelir. Bunun sonucu, dağılan ailelerin, çocuklarına karşı görevlerini yerine getiremeyen ebeveynlerin, karşılıklı sorumluluklardan kaçınan komşuların, yurttaşlık görevlerini göz ardı edenlerin sayısında artıştır. Bu durum da suç oranının yükselme trendi içerisine girmesine yol açar. Genelde ülkelerin modernleşme süreçleriyle birlikte ortaya çıkan gelişmeler (teknoloji, bilimsel ve ekonomik gelişmeler, artan rasyonelleşme, demokratikleşme, bireyselleşme ve sekülerleşme gibi) geleneksel değerler ve denetim üzerinde zayıflatıcı işleviyle ağırlıklı olarak suç oranlarının artışını etkiler. Yükselen bireycilik ve toplumla ilgili denetim mekanizmasının zayıflaması, aile ve cinsel yaşamda meydana gelen değişimler, belirli bir zaman süreci içerisinde suç oranlarının artışında etkili olur. Özellikle bireylerin ahlâk anlayışını radikal bir dönüşüme tâbi tutan kültür devrimi, artan suç oranlarının temelindeki önemli nedenlerden birini teşkil eder. Fukayama, gelişmiş ülkelerde artan suç oranlarının nedenini, büyük ölçüde modernleşmeyle birlikte değerler alanında yaşanan dramatik değişimlerle açıklar ve bu alandaki değişmeyi “Büyük Bozulma” olarak nitelendirir ve bu bozulmanın nedenleri olarak ileri sürülen argümanları; yoksulluk ve gelir eşitsizliği (ekonomik dalgalanmalar, işsizlik, görelî yoksulluk gibi), modern refah devletinin getirileri (ailelerin dağılması, sapkın eğilimlerin ortaya çıkması, işsizlik sigortası, boşanmayı kolaylaştıran yasal düzenlemeler, evlilikle düzenlenmeyen birlikte yaşamalar,

373 Weber, *Şehir Modern Kentin Oluşumu*, 15.

zayıflayan ilişkiler veya zayıflayan toplumsal bağlılıklar),dinin gerilemesi, bireysel hakların artışını içeren kültürel hareketlerin gelişimi olarak dört kategoride toplar .³⁷⁴

Yapılan araştırmalar Türkiye’de şiddetin her geçen gün arttığını, yaygınlaştığını ortaya koyuyor ve pek çok planlı şiddet olayı medyadan duyuluyor, görülüyor.³⁷⁵ Kentleşmeyle suçluluk arasındaki ilişki, kentleşmenin sebebiyet verdiği sosyal çözülme, sosyal ilişkilerin erimesine bağlanır. Kentlerdeki şiddet ve suç oranlarının artmasında bilhassa "sağlıksız kentleşme"ye dikkat çekilir.³⁷⁶ Bireyi amacına en düşük maliyetle ulaştıracak en rasyonel yol, ahlâkî olanla rasyonel olanın örtüşmesidir. Ancak ikisi arasında tercih söz konusu olduğunda sorunun nasıl çözüleceği muammadır. Zenginliğe ulaşmanın en kolay yolu, uyuşturucu ticareti yapmaktır. Günümüzde uyuşturucu ticaretinin bu denli artması ve hergün binlerce gencin uyuşturucu tuzağına itilmesinin sebebi, bu tür bir rasyonel algılamamanın neticesidir. Ahlâklılığın toplumdaki bireyler tarafından istenir bir amaç olmadığı koşullarda bireyi güzel ahlâklılığa dönüştürme yüksek maliyet gerektirir. Ahlâklılığın erdemli bir insan modeli olarak sunulması, ahlâkî ilkeleri tek tek açıklayıp bunlara uymanın yararına inandırmaktan çok daha düşük maliyet gerektirdiği açıktır.³⁷⁷

Gerçekte insan için mekân sadece içinde barınılan bir yeri değil, aynı zamanda onu besleyen, büyüten ve diğer insanlarla ilişkilendirerek var eden bir bütünlüğü kısacası değerler merkezini ifade eder. Her millet şehrini ve meskenini inşa ederken aslında kendi medeniyetini inşa eder. Milletlerin kültürü, zihniyeti ve hayat anlayışı evlerine yansır. Çünkü biçim kültürdür, kültüredir. İnşâ bir biçimle olur; biçime yön veren, inançtır, zihniyettir, algıdır. Evin biçimi, sosyo- kültürel katmanların tamamına ışık tutar.³⁷⁸ Mekânın tarihi süreç içerisinde aldığı yukarıdaki görünüm, referans alınan inanç ve değerlerdeki değişimle sekülerleşmeyi göstergeler.

374 Francis Fukayama, *Büyük Bozulma: İnsanın Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşması*,çev. Z. Avcı, Aslı T. Aydemir, (İstanbul: Sabah Kitapları Yay., 1999): 23,64.

375 Toplumda şiddet olaylarının bu kadar artması ekonomik zorluklar (%70.3), TV’de şiddet içeren diziler (%40.8), ahlâkî çöküntü (%37),ruh sağlığımızın bozulması(%14.7),kanunların yetersizliğine(%5.1) bağlanıyor.A&G Araştırma Şirketi; 17 – 18 Şubat 2007. Diğer bir araştırmada televizyon dizileri ve programlarının olumsuz etkilerinden en fazla öne çıkan şiddet vurgusudur, katılımcıların % 86.5’i bazı televizyon dizileri ve programlarının çocukları ve gençleri şiddet kullanmaya teşvik ettiğini düşünüyor. Küçükcan, *TOPLUMUN, KÜLTÜR POLİTİKALARI VE MEDYANIN KÜLTÜREL SÜREÇLERE ETKİ ALGISI ARAŞTIRMASI*, (2011), 120

376 Ruşen Keleş, Ünsal Artun, *Kent ve Siyasal Şiddet*, (Ankara: A.Ü .Yay., 1982), 90.

377 Ömer Demir, *İkitisat ve Ahlak*, (İstanbul:Liberte Yay., 2003): 82-83.

378 Köksal Alver, “Ev Halleri”, *Mahalle Mektebi*, S:19, (Konya :2014), 51.

İ. TESETTÜR ve SEKÜLERLEŞME

Modern ve postmodern toplumların önceki toplumlardan farklılığı, tüketimin artık insan biyolojisinin ötesindeki bir dizi gereksinimin giderilmesine dayanmasıdır. Tüketim, basit maddî nesnelere değil, gösterge ve sembollerin tüketilmesi anlamına gelir. Tüketim mekanizmasının en görünür alanlarından biri de modadır. Gelenekselden postmodernliğe doğru gidilen süreçte ülke sınırlarını ortadan kaldıran gerek ekonomik gerekse kültürel, bütün dünya ülkelerinin birbirlerini etkilemelerini ifade eden küreselleşme, en ziyade moda sektöründe kendini gösterir. Teknolojinin gelişmesi, medya ve kitle iletişim araçlarının dünya üzerinde her geçen gün biraz daha etkinleşmesiyle moda, giderek yaygınlaşır. Modanın küreselleşmesi, kendini güzel olanı belirleyen bir otorite kabul ettirmesinin bir sonucudur. Güzelliğin kişilerin beğenisinden çıkarak kitle tahakkümüne girmesi, modernleşmeyle birlikte. Modaya uymanın güzelleştirici unsur olma yerine cazibe merkezi kılma karakteri, kitle kültürüyle bağlantılıdır. Moda, düşünceye, sanata, kültüre, bütün alanlara yayıldığı ölçüde hâkimiyetini artırır. Belli bir baskı grubu olmaksızın oluşturduğu baskıyla, toplumu bütünüyle etkisi altına alır. Böylece eylem alanı, saptanabilir sınırları olmayan diğer alanlarla kesişir ya da iç içe girer. Toplumun bütünü, üst dil yoluyla birbirleriyle rekabet eden ve birbirlerini tamamlayan sistemlerle belirtilir.¹ Modanın elde ettiği otorite, tüketim ekonomisiyle ilişkilidir. Moda zorla kabul ettirilmez, tasarımcılar, giyim firmaları her tüketicinin kimliğine uygun bir görünüş oluşturması için bir dizi seçenek sunar, bu durum postmodern toplumda bireysel kimliğe verilen önemle tutarlılık gösterir.² Moda, bir yandan değişiklik realitesini muhafaza eder, diğer yandan radikal yeniliği görüntüleyen gücünde postmodern kültürün görsel yorumu konumundadır. Bu konumunda moda, kırılma, parçalanma ve metalaşan nesneyi kapsayan saptırıcı bir faktördür.³

Küreselleşmeyle birlikte moda, küresel karakterinde kültürler, medeniyetler arası farklılıkları giderek kaldırır. Bir taraftan tektipleştirirken diğer taraftan da kendine özgü tarzla bireyselleşmeyi güçlendirir. Küreselleşme bütünleştirirken böler, parçalar, evrensel vurguda yerelliği yüceltir, bunun birey üzerinde resmedilmesi modayla gerçekleşir. Bourriaud'un Değişik modernizm (altermodernism), Boym'un "Modernizm dışı", (off-modernism), Epstein'in "transütopiyacılık" (trans-utopianism), Gans'ın "Bin yıllık sonrası" (post-millennialism), Lipovetsky'nin "Hipermodernite" (hypermodernity) Turner'in "Postpostmodernizm" (post-postmodernism) Vermeulen and van den Akker'in "Metamodernizm" (metamodernism) olarak tanımladığı postmodern dönemde, parçalanma ve kimliğin bir kombinasyonu olarak karakterize edilen moda, akışkan simgesel değişimlerin dinamik sürecini sunar. Çok parçalı ve yetersiz addedilmiş kimlikler ve karakterler dünyası için mükemmel bir alan oluşturur. Kapitalizm öncesi toplumlarda duyguların iç yapısının kontrolünü sağlayabilmek için beden, dinî anlam ve ritüel sistemi içinde konumlandırılır. Modern toplumlarda kontrol ve öncelik

1 Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 2.bsk. çev. Işın Gürbüz, (İstanbul:Metis Yay., 2007), 181.

2 Diana Crane, *Moda ve Gündemleri Giyimde Sınıf, Cinsiyet ve Kimlik*, çev. Özge Çelik, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2003), 222.

3 Jennifer Craik, *The Face of Fashion Cultural Studies in Fashion*, (USA , Canada:Routledge , 1993), 5.

düzeni, seküler yapıdan çıkar, kişisel ve arzulanır hislerin kaynağı olarak bedenın dış yüzeyine taşır.⁴ Postmodern toplumda giyimın eski katı kuralları gevşer, eski moda bedeni "gizlerken" yeni moda bedeni açığa çıkarır. Moda, daha heterojen, belirsiz, enformel bir hale gelir. Modernliğin modayı üstten aşağı dikte eden hiyerarşik giyim anlayışı sona erer. Yüksek kültür-popüler kültür karşıtlığını da yok edip ikisini iç içe geçirir.⁵

Postmodern toplum, ortak toplumsal kriterlerin, bağların "yokluğuna" rağmen dağılıp yok olmadan ayakta kalabilen bir toplumdur. Oyunla akıl, baştan çıkarılmayla mantık, rasyonelle irrasyonel bu toplumda araçsal aklın egemenliğini, iktidarını kalıcılaştırmak için adeta büyü bir işbirliğine soyunur. Elden kaçabilir görünen her şey, kuşatıcı piyasa rasyonelliğinin bir parçası olup çıkar. Elitliğinden, kutsallığından arınan moda, ironik bir biçim kazanır. Dış görünüşün evrensel kuralları, ortak estetik kriterler, zevkler yok olur. Neo-narsist hazcılık kültürü, hayatın soluk renkli ciddi elbiseler giymeye değmeyecek kadar kısa olduğunu düşündürür. 1980'lerden itibaren moda tasarımı, giyime ilişkin kolektif hafızayı yok ederek şimdinin, yaşanan anın hiper-gerçek giyimini yaygınlaştırır. Eskiden sahip olduğu sabit sosyal referanslarını yitiren giyim objesi, kolajla, ironiyle, fantaziyle, kullanımsal saptırmayla sadece kendisini temsil eder hâle gelir. Geleneksel estetik kodlara yönelik itirazlar, stil ve kumaşların düzensiz kombinasyonları, geleneksel yapı özelliklerine ve / veya vücutla ilişkilerine kayıtsızlık gibi görünüm özellikleri, postmodernitenin otorite reddini ve büyük anlatılara yönelik belirsizliğini ifade eder. Postmodern referansta alt kültürlerin moda trendlerini belirlemedeki etkisi, sanatın ölümü ve otoritenin reddinde görünüm alır Postmodern toplumda hazır giyim, geniş bir toplumsal kesimin erişebileceği hale gelse de giyimdeki eşitsizlik ortadan kalkmış değildir. Marka gücünü korumaya devam eder.⁶

1. Posmodern Toplumda Alternatif Bir Moda: Tesettür Modası

Postmodern dönemde modadan değil, modalardan söz edilir, tesettür modası da bu çoğulcu modalar içerisinde konumlanır. Her şeyin uyduğu postmodern toplumda kurallardan ziyade tercihler vardır ve alternatif tercihlerin her biri meşrûdur. Modalar dışlamak ve birleştirmek amacıyla köprüler ve kapılar olarak kullanılır ve diğer hayat tarzı uğraşları, ölüm döşegine yatmış görünür. Ancak bu görüntü sadece geçici bir perde arasında bulunduğu anlamına gelir. Aslında bu daha fazla grup, kültür ve ulusun genişletilmiş bir küresel sisteme çekilmesiyle oyunun yaygınlaştırılmasıdır. Bu yaygınlaştırma postmodern niteliklerin giderek genişleyen karakterinde daha ziyade başat seçkin grupların beğeni ve kültür üzerinde küresel hegemonya kurma koşullarının çökertildiği ve öngörülebilir bir gelecekte yeniden tekelleştirmenin ihtimal dışı olduğu izlemine verir.⁷ Modanın İslâm'la birlikte anılması, İslâmî hayat tarzının kapitalizme eklenildiği süreçte ön plana çıkar.

4 Bryan.S.Turner, *Max Weber, From History to Modernity*,(London&New York, Routledge, 1993), 118. Yeni, oldukça gelişmiş kapitalizm aşamasının küresel homojenleşmeye, parçalanmaya ve zaman ve mekan deneyimleme biçimlerine yol açar ve bu postmodern kültürün dayandığı temelleri sağlar. Steven Best& Douglas Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, (New York: The Guilford Press.1991), 3.

5 Craik, *The Face of Fashion Cultural Studies in Fashion*, 5.

6Yaşar Çabuklu, "Modern ve Postmodern Toplumlarda Moda: Ütülü Pantolonlardan Eskitilmiş Kotlara", www.korkoro.net. ; Marcia A. Morgado, "Fashion Phenomena and The Post-Postmodern Condition",(313-339), *Fashion, Style and Popular Culture*, Vol.3, No.3. (2014).

7 Mike Featherstone,*Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, 2. bsk, (İstanbul:Ayrıntı Yay., 2005), 182.

Müslümanların tüketim kültürüyle ilişkisi, belirgin şekilde tesettür üzerinden görünür. Tüketim kültüründe “tesettür” bir tüketici öge olarak yeniden oluşturulur ve dindar kitlelerin tüketimine sunulur. Giyim hususunda dinî öğretileri referans edinen kesimlerin ihtiyaçları, tesettürün modern tüketim nesnesine dönüştürülmesiyle karşılanır. Türkiye’de "başörtüsü" konusu her zaman bir nedenle gündem olsa da daha ziyade yasaklarıyla gündeme yerleşen bu konunun özellikle "tesettür modası" tartışmalarıyla yeniden gündeme gelmesi, değişimi ve dönüşümü göstermesi açısından önemlidir. Sekülerleşme süreci, müslümanların tüketim kültürüyle ilişkisinde modanın nitelikleri dikkate alınarak tesettür modası çerçevesi içinde değerlendirilecek, modanın zihniyet ve hayat tarzlarının dönüşümünde sekülerleşmedeki yeri tespit edilecektir.

Tesettür, dinin ve geleneksel dünyanın hayat kalıplarına katılmayı içerirken tersine moda, modernitenin zihniyet kodlarına referansla çağa ayak uymayı ifade eder. Ancak günümüz müslümanları, bu ikisini form ve içerik olarak bir arada yaşar. Modayla tesettürün bir araya gelişi, tesettür hakkında zihinsel bir kırılmaya işaret eder. Burada sorun giysinin bir yerlerde üretilip bir süre sonra moda haline gelmesi değil, onun modaya uygun olma amacı doğrultusunda üretilmesidir. Mesele, giysinin belli bir zihniyet, sermaye ve arzu eliyle belli bir gidişat, akım ve hevesle dönüştürülmesi, bile isteye yeniden yapılandırılmasıdır. Tesettür, dinî geleneğin zihniyet dünyasını temsil eder. Modernleşme projesi onu geri kalmışlıkla suçlar, tartışma gelenek modernlik mücadeleleriyle sürdürülür. Aslında çatışma; bir zihniyet, bir hayat tarzı, bir dünya görüşü ve bir kültür mücadelesidir, ancak ilkeler ve değerler zemininde ele alınabilir.

Giyim konusu, moda sorununu çok aşan bir sorunsalın ifade biçimidir. Giyim, ekonomik durum, moda, kültür ve beğeni arasında güçlü bir ilişki vardır. Batılaşma sürecinde tarafların tavırlarını bu konuyu ele alarak ortaya koymaları, bu kapsayıcı niteliğinden kaynaklanır. Kadın kıyafeti, kadının konumunu çok aşan bir toplum tercihini anlatmak, modernleşme karşısında alınan tavır ifade etmek üzere kullanılan bir sembol haline getirilir. Batıdan yana olduğunu ifade etmek için tesettüre karşı olunduğunun belirtilmesi yeterlidir. Batılaşma tarihinde kılık kıyafet ve kılık-kıyafete ilişkin simgesel değerler, batılaşmanın dozu ve kimlikle ilgili tartışmaların odak noktasını oluşturur. Batılaşma sürecinde gerek reformistler gerekse de muhafazakârlar, kendi konumlarını bu konuyla ilişkilendirerek sunar. Bu süreçte özellikle kadının kıyafeti, batılaşmaya taraf veya karşıt olmanın bir simgesi olarak işlev görür. Türkiye’nin ulus-devlet olma sürecinde modernitenin sembolik taşıyıcılığını kadınlar üstlenir.⁸

Modern tüketim kültürünün araçlarından biri olarak karşımıza çıkan moda, kendine tek ölçü değişikliği alır. “*Moda Felsefesi*”nde Simmel, “Modanın kuralı geçiciliktir.” der ve gerçek gereksinimlerden ziyade geçici kültürel gereksinimlere cevap verdiğini belirtir.⁹ Baudelaire’ye göre modern koşullarda sürekli değişim zorunluluğunun küçük ritimleri olan moda, kuşkusuz yeninin en

8 Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, (İstanbul: İletişim Yay.,2003), 183.

9 George Simmel, “Fashion”, *American Journal of Sociology*, Vol.62.,No..6.(541-558) (May 1957); George Simmel, “On Individuality and Social Forms,” (294-323), (Ed:).D.N.Levine, (Chicago:The University of Chicago Pres, 1971), 301. Türkiye'nin seçkin erkek siyasetçileri, kadınlara da bütün diğer "ötekilere" yönelik tutumu izleyerek kendilerine sorma gereği duymaz, onların da neye ihtiyacı olduğunu bildiklerini varsayarlar ki bu devlet feminizmiyle ifade edilir. Jenny B. White, “State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman”, *National Women's Studies Journal*, Vol.15, No. 3 (2003): 145-59.

çarpıcı ifadesidir.¹⁰ Modernitenin yıkıcı-yaratma ya da yaratıcı yıkma fikrinden en çok moda esinlenir. Sürekli yenilik fikriyle coşan toplumlarda modern düşüncenin en önemli göstergesi, modadaki hızlı değişimdir.¹¹ Moda, geçici olana yön verir, kendi biçimsel saflığını da bu geçiciliğin ivmelendirilmesinde ortaya koyar. Gelip geçicidir, bir duyarlık yenilenmesiyle sürekli yenilenme ve değişimi, “zamanın ruhunu” ifade eder. Onun geçiciliği, tüketim kültürünün desteklediği bir özelliktir.¹² Moda, tek tipleşmeyi destekleyen en büyük sektörlerinden biridir. Kıyafetin dünya görüşünün aynası, yani zihniyetin dışarı yansıyan sembolik şekli olması, modanın çağdaş ve estetik bir otorite olarak tek tipleştirme etkinliğini daha da önemli kılar. Moda dendiğinde üst sınıf olma arzusu şeklinde ortaya çıkan, taklitten beslenen, tek tipleştiren, sonra bu tek tipleştirme sıkıcı hale geldiğinde yeniden bir tek tipleştirme oluşturan bir döngü söz konusudur. Ancak sosyal açıdan bakıldığında bu tek tipleştirme, sanıldığı gibi modernite öncesi düşünüldüğünde insanları birbirine yakınlaştırıyor, onları ortak bir payda altında topluyor da değildir. Lefebvre'nin dediği gibi moda aslında bir tür ütopyadır. Baudelaire, modayı ideal beğenisinin bir belirtisi kabul eder. Fakat bu, huzursuz insan zihninin, dinmez bir açıklıkla aradığı bir idealdir. Barthes'e göre moda, kurumların en toplumsalı, insanlara doğalmış gibi davranma olasılığını sağlayan iktidarın kendisidir.¹³ O bir sanat değil, bir projedir, tasarımıdır.¹⁴ Hem bedeni hem de toplumsal etkinlikleri ihmal eder, hedefi nesnelere çeşitlenerek değişmesi ve eskiyerek kullanımdan düşmesidir.¹⁵

Giysi, insanı bir kültürel grubun üyesi kılan unsurlardan biridir. Kültürel kimlik ve farklılıkları inşa eder ve korur.¹⁶ Kişinin kendi kaynağı dünya görüşüne bağlılığın niteliğini ve gücünü dış dünyada somut hale getiren bir ölçü, bir çizgidir.¹⁷ Her kültür, çok değişik yollarla kendini ortaya koyar. Her kültürün sembolleri, kodları ve daha başka taşıyıcıları vardır ve kurumsallaşmasını bir anlamda bu sembollere ve kodlara borçludur. Gelip geçici olma, unutulma gibi bir akıbet yaşayan alışkanlık ve birikimler, kurallaşmış kurumsallaşamayacakları için belirli bir kod ve sembol de oluşturmazlar. Her toplumun, her kültürün, her dünya görüşünün giysiyi kullanma amacı farklıdır. Farklılık daha giysi için kullanılan kelimelerden başlar.¹⁸ Giysinin bedeni örtme işlevi dışına taşınarak hazcılığın en önemli simgesine dönüşmesi, daha ziyade moda sayesinde. İslâm, ne ruhbanlıkta olduğu gibi giysinin değerini, kaba, gelişigüzel, özensiz olmasına yükler ne de saç, sakal, tip, şemâli, özensizliğin

10 Charles Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim Yay.,2004).

11 Serap Terlikli, “1850 ve 1950 Yılları Arası Batı Toplumlarında Sanat, Toplumsal Yapı ve Moda Etkileşimi”, S.Ü. Giyim Sanatları Eğitimi,(Konya: 2013), 104.

12 Dominique Waquet & M. Laporte, *Moda*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2011),8.

13 Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*:179.180. Ulrich Lehmann, *Tigersprung : Fashion in Modernity*, (Massachusetts Institute of Technology:2000),:8-9.144-5. Eskiye mağlup olmuş bir düşman olarak görmez, değerlerin ebedi niteliğini alt üst eder.

14 Malcolm Barnard, *Fashion Theory: An Introduction*, (New York:Routledge, 2014): 42.

15 Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 181.

16 Barnard, *Fashion Theory*: 41,47.

17 Milay Köktürk, *Hedef Ülke Türkiye'de Birey Toplum ve Siyaset*, (Ankara: Tek Ağaç Yay., 2005), 126.

18 Örneğin Arapçada elbise kelimesinin türediği “libas” kelimesi örtmek, sarmak, bakışlardan uzak tutmak, korumak, saklamak anlamına gelir. Farsça'da “puşes” kelimesi giysi, gizlemek, bakışlardan uzaklaştırmak anlamı taşır. Hasan Amid, *Ferhengi Farisi Amid*, (İntizarat-ı Emir-i Kebir, Tahran: 1369), 492. İngilizce'de kullanılan “dress” düzeltmek, süslemek, süs yapmak, Dictionary.cambridge.org. Fransızca'da kıyafet için kullanılan “habit” kelimesi yer tutmak, yer yapmak, meskün anlamlarıyla karşılık bulur. İtalyanca costume kelimesi, kişinin kendini tanıtmada kullandığı Osmanlıca'da Arapça libas kökünden gelen elbise kelimesiyle birlikte kıyafet kelimesi de kullanılır insanın kişiliğini, ruhunu yansıtan bir ayna olarak kabul görür. Fatma K.Barbarasoğlu, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, (İstanbul: İz Yay., 1995), 9; Nebi Bozkurt, “Kıyafet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.25, (2002): 508-510

tezahürü olarak sunar. Kuran (7:26,31) giysinin nimet olmasına vurgu yapar, bu hususta temiz ve özenli olmaya çağırır.¹⁹ Giyime özen gösterilmesi istenmekle birlikte asıl elbisenin "takva elbisesi" olduğu vurgulanarak giysinin kullanım amacında ve şeklinde ifrata varılmaması için sınırlar çizilir. Doğu kültüründe kıyafetin amacı göze çarpmamak, güzelliği yabancı bakışlardan sakınmakken, batı kültüründe güzellik vurgulanarak öne çıkarılır. Baudelaire, giysiyi modern kahramanın kaftanı görür. Giysi, çağın simgesidir ve toplumun ruhunu yansıtır.²⁰ Kişi, kendini dış dünyada önce giyim tarzıyla ortaya koyar. Joarine Entwistle, "Fashioned Body(2000)" adlı eserinde giysinin örtme, iffet, süsleme, gösteriş ve tevâzû gibi işlevlerinin altını çizer. Haya, tevâzû ve iffeti temsil niteliğinde giysi, birey olmayı temin eden işleviyle önemlidir. İffet gayesinde giysi, tesettürle bağlantılıdır. Tevhidî dinlerin her biri tesettürle ilgili ilkelere sahiptir.²¹

Moda, hayat tarzlarında ifade bulur. Kültürel yapılara bağlılığında hayat tarzı, bir biçim, bir tavır olarak bir grubun eşya, zaman ve mekânı kullanma şeklidir.²² Toplumsallaşma sürecinde şekillenir ve gündelik hayat içerisinde beğeni, zevk (taste) kavramını oluşturan, ortaya koyan bir bütünlük içerir. Bu bütünlüğün bileşenleri, farklı hayat tarzlarına göre değişiklik gösterir. Değişkenler, kimliklerin, tüketim örüntülerinin, toplumsallaşma süreçlerinin ve kullanılacak sembollerin ve sınırların belirlenmesinde etkili ve önemlidir. Bourdeiu modayı, gündelik hayat pratiğinin bir bölümü ve "habitus"un²³ üretimi şeklinde değerlendirir. Diğer bir ifadeyle moda, sınıflar ve gruplar arasındaki sembolik mücadelenin bir alanıdır. Toplumsallaşma süreci boyunca bireyin öğrendiklerinden yola çıkarak kendine bir "beğeni-tat-zevk" geliştirmesi ve hayatını, ilişkilerini ve pratiklerini düzenlemesi, habitus kavramın çatısı altında gerçekleşir.²⁴ Bourdieu'ye göre kişinin seçkinlik arayışının başlangıç noktası, kişinin kendi bedenidir. Sosyal mekânda beden, sadece cinsiyetle ilişkili değildir, statü, farklı bir grubun üyesi olma gibi etkenler de mekânda bedenin hareketini farklılaştırır.²⁵ Beğeni, bazıları için benzerlik sembolü, bazıları için de bedenlerinde taşıdıkları damgayı(stigma) gösterir. Her sınıfın giyim kuşamdan yeme alışkanlıklarına ve hoşlandıkları şeylere kadar her türlü edimini belirleyen kendi dünya görüşleridir.²⁶

Bir hayat tarzı olarak moda, belirli bir görünüş alanında değil, her görünüş alanında meydana gelen kökten değişimi ifade eder. Diğer bir ifadeyle moda kavramı, sadece giyim kuşamla sınırlı değildir, her türlü konuda modalar oluşmuş haldedir. Bu moda akımları, yaşayış ve davranış biçimlerini etkiler hâle gelmiştir: Belli tarz müzik dinlemek, belli mekânlarda bulunmak, belli şeyleri yemek, içmek ve giymek, belli kitapları okumak, belli tatil beldelerinde tatil yapmak, belli diyetleri uygulamak bunlardan sadece birkaçıdır. Yine de moda dendiğinde akla ilk gelen giyim kuşam olur. Modern bireye farklılık arayışının en önemli mekanizmalarını moda sunar. Modern topluma

19"Size elbise indirdik. ama takva elbisesi daha hayırlıdır" "Mescide her gidişinizde zinetinizi-elbisenizi- alın , yiyeğin için fakat israf etmeyin. "

20 Walter Benjamin, *Pasajlar* , çev. A.Cemal, (İstanbul:YKY, 1993): 170-1.

21 Barnard, *Fashion Theory*, 43. 50,53.

22 Chaney, *Yaşam Tarzları*: 14- 15.

23 Pierre Bourdieu, *An Invitation to Reflexive Sociology*, (Chicago:University of Chicago Pres, 1992), 122 .

24 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of Judgement of the Taste*, çev. R.Nice, (London: Routledge, 1996) : 178,190.

25 Pierre Bourdieu,*The Logic of Practice*, çev. R.Nice, (Oxford, Polity Pres, 1995), 70.

26 Bourdieu, *Distinction*: 178,190,212-4.

devinimini, hareketliliğini moda kazandırır. Modernitenin araçsal gücü moda, benzetme ve ayrıştırma ikiliğini kendinde mezcetme gücünde her grubu, diğerini taklide sürükler, ayrıca farklılığını simgelere yüklediği anlamda gerçekleştirdiği ayrıştırmayla varlığını ebedileştirir.²⁷ Modaların hızla ve geniş bir alana yayılması, modanın kendisinin de bağımsız bir hareket, bireyden bağımsız kendi yolunda seyreden nesnel ve özerk bir kuvvet olduğu yanılmasına yol açar. Sanki moda, bireye daha az bağımlı, birey de modaya daha az bağımlıymış gibidir. İki de ayrı evrim süreçlerini izleyen iki ayrı dünya gibidir. Moda, genellikle bireysel tarzlarda kullanılan giysilerle –zorunlu olarak- aynı şey değildir. Modaya uygun olmak başka bir şeydir. Egemen ideallerin kabulüdür. Bu egemenlik hâli, daima sınırlı sayıda bir grubun elinde, öncüllüğünde ortaya çıkar ve varlığını devam ettirir ya da sonlandırır. Waquet ve Laporte'nin²⁸ de belirttiği gibi her iktidar, kendi sembollerini üretir ve bundan beslenir. Foucault'a göre,²⁹ iktidarın eski yok etme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve hayatın rasyonel bir biçimde işletilmesine bırakmıştır. Biyo-iktidar denilen bu güç, kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesidir. Kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır. Kapitalizm varlığını, birey üzerindeki çok yönlü denetim gücüne dayandırır. Sistem, kendi anlamsal kodlarını yaratır ve devamını sağlayan bir dişli olarak kullanır. Günümüzde güzellik-çirkinlik, sağlık-hastalık, yaşam-ölüm, vb. bütün bedensel karşıtlıklar, kapitalist ekonomik yapının varlığını ve devamını sağlayacak şekilde sürekli bir yeniden üretim içindedir. Mevcut ideolojinin çıkarları doğrultusunda söz konusu kavramlara yüklenen anlamlar, dönemin hâkim bakış açısını ve yaşamsal pratiklerini tanımlar.

Moda eşit derecede güçlü ve karşı konulmaz iki insani dürtüyü ya da arzuyu bir araya getirir. Söz konusu iki insani dürtü ya da arzu, daha geniş bir bütünün parçası olma arzusu ve bireyselleşme ya da eşsiz olma dürtüsüdür; bir yere ait olma ve kendin gibi olma hayali; toplumun desteğini alma isteği ve bağımsızlık hevesi; öykünme itkisi ve farklılaşma güdüsü. Bir taraftan ön plana çıkma endişesi, öte taraftan dışlanma korkusu. Toplumsal eşitlik eğilimiyle bireysel eşsizlik eğilimi arasında uzlaşma sağlayacak tuhaf bir yaşam formu. Moda, hayat tarzlarını sürekli, bitmeyen bir devrim tarzında şekillendirir. Moda fenomeni, insanlık tarihinin herhangi bir zamanında ve insana ait her tür yerleşkede insanın dünyada olma tarzının normlarındaki değişimleri sürekli dönüştürmekte önemli işlevsel bir rol oynar. Ancak işleyiş tarzı ve onu ayakta tutan ya da hizmetinde bulunan kurumlar, bir hayat tarzından ötekine değişir. Moda fenomeninin bugünkü versiyonu, insanın ebedî yönünün tüketim piyasaları tarafından sömürülüp istismar edilmesi üzerine kuruludur.³⁰

Cumhuriyet tarihinde din, "Bir şeylere" âlet etmeme klişesinde toplumsal hayatın dışına sürgün etmenin formülasyonunda kullanılır. Dini sadece tanrıyla kul arasında yaşanan, dışarıdan görünmez bir ilişki haline getirerek kamu alanındaki bütün görünürlüğünden uzaklaştırmak amacıyla dinî semboller, dinî ritüeller, dinî pratik, tümüyle görünmez kılma yoluna gidilir. Modern toplum

27 Simmel, "Fashion", 547.

28 Waquet ve Laporte, *Moda*, 67.

29 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya U. Tanrıöver, (İstanbul : Ayrıntı Yay., 2007), 103.

30 Zygmunt Bauman, *Akıllı Modem Dünyadan 44 Mektup*, çev. Pelin Sıral, (İstanbul: Habitus Yay., 2012): 68-71.

projesinde kadının örtünmesi, geri kalmışlığı, medenî olmaya en önemli engeli, poligamiyi, eğitimsizliği, cehâleti, kadının ezilmişliğini temsil ettiğinden o örtünün açılması toplumun önünün de gelişime açılması anlamına gelir. Bu nedenle kamusal alan, bu temsiliyete kapalı tutulur. Ancak kamusal alanın modern kadın kimliği, kültürün kendi medeniyetine özgüllüğünde zaten reddedildiğinden kamusal alana katılım, kendi isteminde sorunu ortadan kaldırır. Ancak süreç içerisinde siyasî arenada konumlanma ve alternatif kamusal alan oluşturma çabalarında,³¹ temsiliyeti kamusal alana taşıma, damgayı açığa vurmanın ötesinde, damgayı taşıma istemiyle modern-gelenek mücadelesini tüketim mecrasına sürükler. Ülkemizde “Kes sesini ve görünmez kal.”³² mesajını ilettiği savunusunda kadınların kendisini ifade etmesini engelleyen, geri planda bir statüye maruz bırakılmasına yol açtığı öne sürülen örtünme aracılığıyla varlığını ortaya koymanın modayla büründüğü modernite rengi, kadının kendini gerçekleştirme ve özgürleşme çabalarının yöneldiği rotayı netleştirir. Modernliğin eşitlikçilik ve özgürcü normlarından yararlanarak söz konusu statüyü yıkmak isteme, yani hem kadın varlığını ispat etmek hem de bunu “modern-dışı” semboller aracılığıyla gerçekleştirmek arzusu, son tahlilde farklı kalınarak aynı olmak gibi bir güdüye dayanır. İnsan kendisine dışarıdan dikte edilen bir kimliğe doğal olarak itiraz eder. Fakat kendini sadece başkaları tarafından dayatılan hususlara cevaben tanımlama şeklinde salt tepkisel tutum, derin rahatsızlığın bir semptomudur ve kendi kimliğini özerk bir şekilde, kendi kendini tanımlamak sûretiyle inşa etmekten âcizliği gösterir. Cumhuriyet döneminde bir yandan gelenekçiler tarafından evde kalması daha uygun olduğu düşünülerek kamusal alanda bulunması sorunsallaştırılan, diğer yandan seküler dünya görüşünü benimseyenler açısından kamusal alana başörtülü çıkması bir tehdit, meydan okuma algılanarak sorun kılınan başörtülü kadın, gelinen postmodern süreçte moda ve tüketim bağlamında araçsallaştırılır ve metalaştırılır, böylece süreçle tutarlı görünürlük kazanır.³³ Lipovetsky'nin ifade ettiği gibi mevcut kültürün kilit özellikleri “dört nala koşan ticarileştirme” ve her şeyin aşırılığıdır. Hipermodernite denilen bu toplum bir “aşırı tüketim toplumu” dur Yaşamın ekonomik olmayan yönleri bile - kişisel kimlik, aile, din, iş, eğitim, cinsiyet ve etik-modaya uygun bir tüketim anlayışıyla - geçici olma, yenilik, baştan çıkarma, hızlandırılmış eskimiş ve yeniye duyulan tutku gibi moda ilkeleriyle –yönlendirilir.³⁴

1980 sonrası ülkemizde piyasa ekonomisine geçiş, yeni bir süreci başlatır. Piyasa ekonomisi, bütün sosyal etkinliklere ve insanî etkileşimlere alışveriş benzeri sözleşmeye dayalı ilişkiler şeklinde bakılmasını ve para cinsinden de değer biçilmesini ister. Etkinlikler de kâr arttırıcı rekabetin görülmez eli tarafından düzenlenir.³⁵ Piyasa ekonomisine geçişle moda olgusu, hayat tarzları ve tüketim kalıplarındaki değişimlere farklı bakış açılarından eklenir. İslâmî hayat tarzına da tesettür

31 Kamusal alanda tesettürlü bulunma, bir yandan sınırların ihlal edilmesi, diğer yandan geleneksele karşı özne olarak yükseliş ya da kendi modernleşmesini kendi yapma stratejilerinden biri kabul edilir. Defne Suman, “Feminizm, İslam ve Kamusal Alan”, (68-92); Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul: Metis Yay., 2013): 71-5.

32 Fatima Mernissi, *Kadınların İsyamı ve İslami Hafıza*, çev: Aytül Kantarcı, (Ankara: Epos Yay., 2003), 13.

33 Alev Erkilet, “Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında İslâmî Moda Dergileri”, *Birey ve Toplum*, Güz,c.2,S.4, (2012),28. Kadının tesettüründeki değişim, din dilinin kaybedilmesi ve dinin önemini yitirmesiyle İslami yaşantının, kimliğini islami değerler üzerinde inşa etmenin zaafa uğramasıyla gerçekleşir. Fatma Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, (İstanbul: Profil Yay., 2012), 121

34 Gilles Lipovetsky, *Hypermodern Times*, (Cambridge, Massachusetts: Polity Press,2005): 31-37.

35 George Soros, *Küresel Kapitalizm Krizde*, çev. Gülden Şen, (İstanbul: Sabah Kitapları, 1999), 20.

modasıyla yansır. 1980’li yılların sonlarında gündeme yerleşen yeni bir burjuvazinin görünürlüğü, öteden beri bu ülkede dinin siyasete alet edilmesi bahsini, dinin ticarete alet edilmesinin gerisine düşürmeyi de başarır. 1980 sonrasında daha ziyade orta sınıfı içeren tüketim değişimi, süreç içerisinde her kesimi kendine katarak devam eder. Kapitalizmin moda, marka ve kâr olmak üzere üç önemli kavramının keşfiyle 80’li yıllarda başlayan ekonomik alana katılım süreciyle müslümanlar için yeniden düzenlenen tüketim kalıplarıyla hâli hazırda bulunan hayat tarzının İslâmî versiyonu oluşturulur ve günlük hayat içinde her şeyin müslümancası, üretilmeye başlanır. Bu versiyonun önemli bir alanını da sembol oluşuyla değerlendirilen "İslâmî giyim tarzı" "tesettür" ve "tesettür modası" oluşturur. 90’lı yıllardan itibaren moda, daha ziyade tesettürle bir arada kullanılmaya başlar. Moda ve markaya bağımlı giyim kuşam, yeni burjuva sınıfının kapitalist tüketim kültürüne dühülünü resmeder. Tesettür konusundaki tartışmaların siyasal ağırlıklı ve dini temelde yürütülmesinin ötesine geçip moda -ticaret- ağırlıklı ve cazibe, güzellik gibi arayışlara kapı açan bir mecraya sürüklenmesi, modernleşmenin içsel sekülerleşmeye yol açan sürecinin ürünüdür. Tesettür modasının popülerliğiyle beraber tesettür modası ve tesettür defileleri üzerine yapılan tartışmalar gündemdeki yerlerini alır. Modanın bizatihi kendisi ve mantığının dinle tezatlığı, tesettürle modanın bir arada olamayacağı, yaşananların müslüman kimliğiyle uyuşmadığı şeklinde eleştiriler duyulsa da tesettür modası, modern tüketim aracılığında reel varlığını ve etkisini arttırarak devam ettirir.

Modernitenin tektipleştirme ya da damgalama sûretiyle ötekileştirme karakteri, postmodernitenin farklılaştırma ve parçalama gücünde yeni süreci, yeni görüntülere zemin hazırlar. Din modernite karşıtlığını geride bırakma ve batı dışı bir modernite inşası, dinî ölçütlerle modern tarzın birlikteliğinde melez bir yapılanmayı gerektirir. Modern tarzın modayla kesişen zorunluluğu, tesettürde moda düşüncesini hayata geçirir. Modernitenin araçsal gücü moda, Simmel’in ifade ettiği gibi benzetme ve ayrıştırma ikiliğini kendinde mezcetme gücünde her grubu, hem diğerini taklide sürükler hem de farklılığını simgelere yüklediği anlamda gerçekleştirdiği ayrıştırmayla varlığını devam ettirir. Sözde İslâm siyasîleşir, siyasîleşen İslâm’la birlikte örtülü kadın gövdesi de modernizmin karanlıkta kalmış yüzünü, gün ışığına çıkarır. Örtülü kadının görünürlüğü, “ilerleme fikriyle” birlikte tarihten dışlanmış İslâmî hareketlerin yeniden tarih sahnesine dönüşünü temsil eder. İnsan gövdesini sekülerleşme helezonunun içine dahil eden modernizm, insan iradesinin gövde üzerinde hakimiyetini arttırmaya çalışır. Gövde dünyevileştikçe, insan denetimi altına girer ve ‘şimdiki’ zamana sınıksız sarılır. Gelenekle modernin oluşturduğu melez desen, giyim sektöründeki firmaların isimlerinden başlayarak her veçhesinde kendini hissettirir. Farklı kimlik vurgusu niteliğini Tekbir, Risâle, Setre, Hilye gibi isimlerle duyurur, kitle psikolojisine başvuruda, kendi modelist ve stilistleriyle moda yönlendirilip İslâmî giyim piyasası ellerde tutulmaya çalışılır. Müslüman kimliğin hayat tarzı farklılığı, 5 yıldızlı otellerde, tanıtımlarda ve gündelik hayatta kendini iyiden iyiye göstermeye başlar. Onlar da kendi modasını, kendi eğlence anlayışını oluşturmaya girişir. Craik’in ifade ettiği gibi tek bir modadan değil, artık bahsedilen modalardır. Duvarlarla çevrili kentin dışında lüks konutlar, havuzlu villalardan oluşan siteler, lüks cipler, pahalı restoranlar, yabancı dili ve din eğitimini bir arada veren özel okullar, beş yıldızlı özel tatil köyleri derken giyim sektöründe de kendi pazarını oluşturur. Müslüman kadına Allah’ın emrini yerine getirmede yardımcı olmak gibi hayırlı bir

amaçla yola çıkan tesettür giyimevleri, içerisine girdikleri pazarın emirlerini yerine getirmede hiçbir beis görmezler. Amaç giderek sessiz sedasız mütevâzi bir şekilde Allah yolunda hizmetten ticarî olarak ayakta kalmaya dönüşünce, artık ayan beyan ürün tanıtımı, yani reklam sürecin en önemli boyutunu oluşturmaya başlar. Kapitalist sistem, İslâmî kurumları, ahlâk ve estetik anlayışları, tüketim dünyasının bir parçası kılmayı başarır. İslâm'ın kapitalizme temelden karşıtlığı efsaneye dönüşür.³⁶ MÜSİAD, İslâm'ın serbest piyasa ekonomisiyle çelişkinin reddinde “Ahlâklı kapitalistiz” söylemine sarılır.³⁷ Müslümanlar artık bir kapitalist gibi servet biriktirir. Tabi fakirlikle nereye kadar. Örnek olmak, örnek alınmak, statü ve prestij sahibi olmayı gerektirir. Bunun yolu modern dünyayla bütünleşmekten geçer. Tüketime odaklı hayat, nefislere hoş gelir, ayrıca egolara, beğenilere hitap ettiğinden harcamalardan kaçınılmaz. Artık kapitalizmi kötüyerek bir yere varmak mümkün görünmez. İnsana yaraşır bir hayat sürmekle kapitalist olunmayacağı vurgulanır. Müslümanların zihinlerinin fakirliğe özendirildiği öne sürülür.³⁸ Dindar camia, kapitalizmi meşrûlaştırmaya girişince harıl harıl kapitalizme uygun ayet aramasıyla eleştirilir.³⁹ Artık huzur için ziyaret mekânları camiler değil, AVM'lerdir. Çocuklar için oyun ve eğlence alanları, yemek için restoranlar, soluklanmak için sinema salonları, tam modern insan için düşünülmüştür. Aranılan her şey bulunabilir. Statü sahibi olup gelir arttığında kalite ve marka konusunda seçicilik gelir. Değişen dünya, iş koşulları, hayatın koşturmacası inançları biçimlendirir.⁴⁰ Müslüman da modern dünyanın ve hayat biçiminin – kapitalizmin, tüketim toplumunun– belirgin işleve sahip üç önemli ve büyüklü kavramını -moda, marka ve kâr- keşfetmiştir.⁴¹ Moda ve marka, tercihlerde bir ihtiyaca atıfta bulunur ve ihtiyaç kılıfındaki tüketim, israfın yerine geçerek belirleyici unsur olmaya başlar. Neticede moda, tesettüre bürünerek podyumlarda arz-ı endâm ederken Peygamber'in Medine'ye teşriflerini karşılayan nağmeler, mankenler için fon müziği işlevi görür. Tekbir kelimesinden başlanarak kavramların içerikleri boşaltılarak patentlenir, ticarî mülkiyetin metaları haline getirilir. İsrâf için üretim krizine yakalanan ekonomide ne tesettür ne de İslâmî herhangi bir kavram emtia olmaktan kurtulabilir.⁴² Keşfedilen dünyevî hazlar, müslümanları modern kapitalist toplum eleştirisinden uzaklaştırdığı gibi aynı zamanda var olan sistemin birer üreticisi ve tüketicisi konumuna getirir. Bu sistem içersinde onlar, gündelik hayat pratiklerini öncelikle zenginleşmiş üst muhafazakâr sınıfın (İslâmî sosyete) pratikleriyle öğrenir. Daha sonra bunu diğer orta ve alt sınıflar da paylaşmaya başlar. Yoksunluğu duyulan bireysellik, modayla dışa vurulur. Böylece modanın toplumsal araç işlevinde içsel özgürlüklerin korunduğu düşünülür. Toplumla ilişkide konumların dışsal gösterilmesi sağlanır. Moda aracılığıyla müslüman bireyler, içinde yaşadıkları evrenin buyrukluğuna, gücüne, karşı çıkmış olur. Elde edilen hâkimiyet,

36 Murat Çizakça ve M.Akyol, *Ahlaki Kapitalizm*, (İstanbul: Ufuk Yay., 2012): 14-5.

37 Berrin Koyuncu, “Küreselleşme ve Müsiad: Eklemlenme mi, Çatışma mı?”, *Liberalizm Devlet ve Hegemonya*, (der.), E.F.Keyman, (İstanbul: Everest Yay., 2002): 366-369.

38 Abdullah Özbalat, *Kapitalizme Eklemlenme*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2015): 195-197.

39 Kemal Can, “Yeşil Sermaye Laik Sisteme Ne Yaptı?”, *Birikim*, S.99, (1997). 64.

40 Özbalat, *Kapitalizme Eklemlenme*, 198.

41 Abdurrahman Arslan, “Seküler Dünyada Müslümanlar”, *Birikim Dergisi*, S.99, (Temmuz 1997).33. SEKAM'ın gençlik araştırmasında modanın ne anlama geldiği sorulan gençlerin %11,3'ü “mutlaka takip edilmeli” %36,4'ü “takip ederim, önemsemem” %29,2'si “bilinçli takip etmem” %23'ü “tüketim köleliği, takip etmem” cevabını verir. Moda bilinçli ya da bilinçsiz, gençlerin hayatında ve tercihlerinde önemli bir yere sahiptir. SEKAM, “Türkiye’de Gençlik, Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri”, (İstanbul: Sekam Yay., 2013): 482-83.

42 Atay, *Din Hayattan Çıkar*: 33-34: Arslan, “Seküler Dünyada Müslümanlar”, 33.

sadece tahrif edilmiş fanteziler üzerinde olduğundan bunun bir yanılısına olduğu çok geçmeden fark edilse de moda bir yandan daha geniş bir bütünün parçası olma, güvenliğe ihtiyaç duyma, toplumun desteğini alma isteği, toplumsal eşitlik eğilimi, öykünme itkisi ve dışlanma korkusu diğer yandan bireyselleşme, eşsiz olma, bağımsızlık hevesi, kendin gibi olma hayali, ön plana çıkma endişesi, farklılaşma güdüsü ve özgürlüğe ihtiyaç duyma, bireysel eşsizlik eğilimi arasında sağladığı uzlaşıyla hâkimiyetini devam ettirir. Toplumsal hayat ve bireyselliğin giderek parçalara (fragmanlara) ayrılması, kendisini dengeleyecek bir karşı kuvveti gerekli kılar. Bireylere belli bir birey-üstülük kazandıran moda ya bağlılıkta bu görülür. Modadaki değişim, asabiyetin ne oranda körelmiş olduğunun ölçüsüdür. Çağ ne kadar asabilikten uzaklaşmışsa, modaları da o kadar hızlı değişir. Çünkü modanın esas amillerinden farklılaşmanın çekiciliğine duyulan ihtiyaç, asabiyetin zayıflamasına eşlik eder. Modanın, modern kültür üzerinde daha önce eşi görülmedik bir egemenliğe sahip olması -bugüne dek el değmemiş alanlara nüfuz etmesi, zaten mevcut olduğu alanlarda giderek bir saplantı halini alması (modadaki değişimlerin sürekli hız kazanmasında olduğu gibi)- modern ruhsal özelliğin güçlenmesinden başka bir şey değildir.⁴³

Ülkemizde tesettür giyim konusunda üretim alanında 1980'lerde başlayan hareketlilik, süreç içerisinde artan ivmesiyle devam eder. Bu hareketlilik üretici firmaların pazarlama anlayışına da yansır ve tüketicilere her tür pazarlama, iletişim aracıyla ulaşılmaya çalışır. Burjuvalaşan müslümanların önemli buluşma mekânlarından biri beş yıldızlı otellerde düzenlenen tesettür defileleridir. İlâhi dinletisiyle sema gösterisi arasında sahnede dua eder gibi ellerini gökyüzüne kaldıran mankenlerle gerçekleşen defile, müslüman burjuvazinin farklılığını oluşturur. Ünlü mankenlerin görev aldığı defilelerde konukların harem selamlık tarzında yerleşimleri, süreç içerisinde terk edilir. Tesettür emrini tebliğ için yola çıkan tesettür firmaları, sadece Türkiye'de değil, dünyada tesettür konusunda modanın öncüsü olmayı gaye edinir. Araçlar amaca dönüşür. Yapılan defileleri, moda kavramı dışında bir şeyle ilgilendirme neredeyse imkânsız olsa da moda kavramını tesettürle uzlaştırma çabası, bu tür defilelerin dine uygun olup olmadığı tartışmalarını da beraberinde getirir. Tesettür defilelerine nasıl ve ne zaman gelindiğine bakıldığında değişimin dönüşümün fotoğrafı da çizilebilir. Tesettür defilesi olur mu? sorgulamalarının hayat pratiğine yansımaması, tesettürün bizzat kendisiyle çelişikliğin maskelenmesiyle gerçekleşir. Defilenin "Özgür çiçekler, özgür renkler,"⁴⁴ adlı başlığı bile tesettürün moda ve defile kavramlarıyla nasıl bir kimlikle bağdaştırılmaya çalışıldığını gösterir. Her türlü zulme karşı yükseltelen özgürlük mücadelesinin sembolü tesettürün anlamı, özgürlük kavramının araçsallığında tüketime heba edilir. Tüketimi körüklemek amacındaki moda anlayışı, İslâmî kesimde de rağbet görür. İnsanlar çevreye güzel görünmek, kendisini beğendirmek ve olduğundan farklı görünme güdüsüyle kendisini dışa kabul ettirmeye çalışır. Tüketme tutkusu, artık özgürlüğün bir diğer adıdır.⁴⁵ Medyayı kapsayan ve hiçbir sınırı bulunmayan reklâmcılık, özerk var oluşu ve muazzam etkileme gücüyle kendisi aracılığıyla tüketime sunulan her malla, müslüman bireye de aynı zamanda bir kimlik ve hayat tarzı önerir. Tesettür defilelerine yönelik tartışmaların medya

43 Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*: 44-45.

44 "Tekbir Giyim, 2008 İlkbahar-Yaz Koleksiyonunu Tanıttı", m.sondakika.com 21.Nisan.2008.

45 Richard Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, çev. Aylin Onacak, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2009): 102 ,105,110.

manşetlerine taşınması, medyanın objektif olmayan taraflı tutumuna bağlansa da yeni bir sınıfın, yeni bir hayat tarzının ortaya çıktığı da inkâr edilemez. Tesettür defilesi kimine göre beyaz İslâmcıların gövde gösterisidir. Yaşanan aslında bir kültür değişmesi, bir krizdir. Almanya'dan transfer edilen modacının hazırladığı tesettürlü kıyafetle Alman ekolü sergilenir. Defileyi izleyen converseli, file çorabıyla türbanlı genç kızlar salonun girişinde ayrılan bir bölümde yatsı namazlarını eda edişleri dikkatleri son derece celbeder. Zenginleşen muhafazakâr kesim, değiştirdiği tarzla basında sürekli yer bulurken, tesettür defilesine izleyici olarak katılan başörtülü bayanlar, mankenleri dahi gölgede bırakır.

Ulusal alanda kamusal alana çıkış ve küresel açılım eş zamanlı yaşanır. Bu süreçte başörtüsü, kimlik talepleri ve kültürel dışı açılma dinamikleri arasında yeni uzlaşmaları gerektirir. Kadına yönelik sert, bağlayıcı ve bütüncül bir edep anlayışını ifadelendiren sade, süssüz ve basit çizgili modeller, siyasal İslâm'la bağlarını koparamayan modeller olarak algılanır. Yeni nesil başörtüsü, pazarlama tekniklerinin ön plana çıktığı, kullanıcının dini talepleri yerine kendi taleplerini önemseyen daha profesyonel bir mantığın ürünleridir. Batının meta eğilimli modernitesine gönderme yapan imgeler, İslâmî tüketicinin düşsel evreninde yerlerini alır, artık markalar konuşur. Rutherford, *Yeni İkonalar Televizyonda Reklam Sanatı* kitabında, belli marka blucinlere sahip olmanın, “Bir statü simgesi” ve “Özgür ruhlu kadın ve erkekler topluluğuna ait olmanın” bir işareti olduğunu dile getirir.⁴⁶ Markanın gayesi, küresel ölçekte satılan temel bir ürünü farklı göstermek, homojenliği gözden saklamaktır

1980'lerdeki pardösüler yerine daha uzlaşmacı çağrışımlara sahip gömlekler, hırkalar ya da pantolonlar tercih edilir. Başörtüsüne yönelik ön yargıları giderme bağlamında zımnî bir ikna çabasının hissedildiği bu yeni tarz giyim kuşam anlayışı, zamanla çalışma hayatında yer almak isteyen başörtülü kadınların giyim tercihlerini belirler hale gelir. Nitekim bugün çalışan başörtülü kadınların çok küçük bir kısmı pardösü giyinir; çoğunluğu ceket etek, pantolon ceket ya da gömlek kombinlerini tercih eder. Bu tercihte ayrıca işverenlerin tutumu da belirleyicidir. İşverenler modern hayatla uzlaşmaya açık olduğunu düşündükleri giyim tarzına sahip kadınları daha muhafazakâr mesaj verdiğini düşündükleri pardösülü kadınlara tercih ederler. Diğer bir ifadeyle dindar kadınlar, geliştirdikleri uyum stratejilerine ilaveten toplumsal beklentiler nedeniyle de moda etkisine açık hale gelir.⁴⁷

2. Taklit ve Öykünmeyle Yeni Tarz Şeküleşme

Müslümanların, yaşadıkları toplumun egemen sınıfının zaferlerini taklit etmeye çalışması İbnî Haldun'un “Kaybedenler her zaman galipleri taklit eder,” tespitini hatırlatır. Haldun, yenilen halkların yenilgilerinin karşısındaki üstünlüğünden kaynaklandığına inanmak istediklerinden kendilerini yenenleri, giyim kuşamdan atlarını süsleme biçimine, havuzlarına, evlerine ve mobilyalarına kadar taklit ettiğini söyler. Karşısındaki üstünlüğünün sadece onun teknik ve askeri becerilerinde değil, her

46 Paul Rutherford, *Yeni İkonalar Televizyonda Reklam Sanatı*, çev: Mustafa K. Gerçekler, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1996), 195.

47 H.Şule Albayrak, “Yükselen Dindar Sınıfların Modayla İmtihani”, <http://www.lacivterdergi.com/dosya/2014/08/05/yukselen-dindar-siniflarin-modayla-imtihani>

alandan yattığını vehmederler, taklitte galiplerin zaferlerinin arkasında yatan sırda ermek isterler.⁴⁸ Taklit, aşığı statüde bulunan birinin özerk ve bağımsız bir varlık haline gelme kudretinin bulunmadığının da bir göstergesidir. Müslümanlar, hâkim ideolojiye tepkisini, ona cevaben tanımladığında bu ideoloji, tepki gösterenlerin eylem ve tepkilerini belirler. Simmel'in dediğı gibi moda, öncelikle bir taklit ve bu taklitten dolayı da bir sosyal eşitleme biçimidir ama paradoksal olarak kesintisiz biçimde değıştığından zamanları ve toplumsal tabakaları birbirinden ayırır. Aynı sınıftan olanları birleştirirken onları diğerklerinden ayırma işlevi görür.⁴⁹ İnsanlar moda vasıtasıyla bir yandan birbirlerini taklit ederek ortak bir sosyalliğe dâhil olmak istediklerini, öte yandan farklı bir biçimde giyinerek kendi bireyselliklerini, teklüklerini diğerklerinden ayırmak ister. Toplumsal sınıflar arasındaki mesafenin korunmasına moda, hizmet eder. Taklit, fazlaca bireysel ve yaratıcı uygulama gerektirmediğinden cezbedicidir. Bir taklit olarak moda, bireye eylemlerinde yalnız olmadığı yönünde bir tatmin verir. Her taklit edişte, sadece yaratıcı eylem talebi değıl, eylemin sorumluluğı da başkalarına devredilir. Taklitçi, pasif bireydir, sosyal benzerliğe inanır, kendini mevcut sosyal öğelere uyarlar. Taklitçinin karşıt kutbunda konumlanan erkekli birey, sürekli deneyimler, durup dinlenmeden çabalar, kendi kişisel kanılarına yaslanır. İşte moda gücünü de bu iki karşıt eğilimi aynı anda karşılayabilmesiyle elde eder. Verili bir örneğin taklidi moda, sadece sosyal uyarlanma ihtiyacını tatmin etmez, aynı zamanda içeriklerin daimi değışimi yoluyla farklılaşma, benzemezlik eğilimi, değışim ve çelişme arzusunun da tatmin eder.⁵⁰

İnsanların kılık kıyafeti, kimliğin somut göstergesi olması nedeniyle insanî ilişkilerde birey hakkında ilk izlenim, değıerlendirme ve etki, bu somut gösterge üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla belli bir dünya görüşünün temsilcileri başörtülü bireylerin kılık kıyafetinde giriştiğı farklılık, kimlik değışiminde tezahür eder. Müslüman kesimin özellikle de bayanların kılık kıyafetindeki farklılıkla yeni bir kimlik ifadesinin arka planı sorgulandığında, imaj kaygısına bağılı laik kesimin algılamasında imaj değıştirme çabası görülebilir. Elbette bu dönüşüm, kadınlarla sınırlı da değıldir. Postmodern toplumda erkek modası da canlılık kazanır. Homofobinin azalmasıyla birlikte erkek giysileri renklerin, "hafifleşir," vücut hatlarını belli eden giysiler yaygınlaşır. Değışik hayat tarzlarına yönelik giysiler üreilmeye başlanır, üniseks giyim artar. Ancak üniseks, postmodern toplumda egemen giyim biçimi olmaz zira bu piyasanın derinliğinin azalması anlamına gelir. Postmodern toplumda tüketimsel farklılıklar olabildiğince artırılır. Bu nedenle postmodern kapitalizm, giyimde yeni kodlar altında cinsiyet farkının vurgulanmasını devam ettirir. Moda reklâmlarının ve kitle iletişim araçlarının yaydığı görüntüler, kadınları "ideal" bir vücut biçimi edinmek için çaba göstermeye, disipline girmeye teşvik eder. Çünkü post modernliğin bedenle ilgili önemli bir diğerk saplantısı gençliktir. 1990'lı yıllarda küresel kapitalizm, yeni erotik kadın imajları lanse ederek cinsiyet kutuplaşmasını artıracak bir giyim tarzına yönelir.⁵¹ Yeni cinsellik " işlevsel" bir konuttaki sıcak ve soğuk renkler oyunu gibi sıcak ve soğuktur." Erotik arzuda değıl, göstergelerde olunca kadının bedeni de reklâmda görülen diğerk

48 İbn-i Haldun, *Mukaddime*, c.1, çev. Z.K.Ugan, (İstanbul: M.E.G.S.B.Yay.,1988): 374-376.

49 Simmel, "Fashion",541.Ayrıca bkz. Lehmann, *Tigersprung : Fashion in Modernity* :144-5.

50 Simmel, "Fashion", 543.

51 Çabuklu, "Modern ve Postmodern Toplumlarında Moda: Ütülü Pantolonlardan Eskitilmiş Kotlara".

cinsiyetsiz ve işlevsel nesnelerin türdeşi olur.⁵² Kadının üzerinde somutlaşan düşünce, büyük bir sektörün varlığında ekonomi hayatıyla doğrudan ilişkilidir. Hatta kullanıcının arka planında kalan bir nevi bu görünümün teşekkül havzası, kimlikteki dönüşümün aslı odağını ve derinliğini yansıtır. Kimliğin ötekine dayalı inşa düzeni, öteki üzerindeki negatif algıyı dönüştürebilme çabasında, diğer bir ifadeyle öteki üzerinde negatif imajı pozitifçe çevirebilme girişiminde kimlik dönüşümü, kaygının giderilmesinde takdis edilir. Tesettür modası, doğulu ve geleneksel olarak kodlanan tesettür giyimin, kaygıların giderilmesine yönelik moda yoluyla modernleştirilme çabasına işaret eder. İslâmî giyim sektöründeki değişiklikler, kimin modern kimin olmadığına dair çizilen sınırları belirsizleştirir, müslümanların “öteki” olarak adlandırılması, artık eskisi kadar kolay değildir.⁵³

Başörtüsü kimi zaman siyasî bir nitelik kazanarak türban, kimi zaman bir süs eşyasına karşılık gelen eşarp olur. Başörtüsünün boyutu, örtünme tarzına göre değişir. Özellikle, değişik imajlara sahip birçok firmanın başörtüsü ürettiği düşünüldüğünde bu konuda yapılan tercihler, ayrı bir önem taşır. Başörtüsü üreten firmalar, markalarını, başörtüsünün dışa gelmesi gereken yönüne yerleştirir. Böylelikle de markası belirgin bir biçimde görünen eşarp, tek başına bile bir statü sembolü haline gelir. Farklı renk, boyut ve çeşitlerde ve aynı zamanda sezondan sezona değişen biçimlerde üretilen başörtüler, tesettür modasının en görünür sembollerinden birini teşkil eder. Davis,⁵⁴ kot pantolonların arka tarafına ünlü bir modacının etiketinin yapıştırılması olayını göze çarpan bir statü işareti, Veblenci bir bakış açısıyla "Gösterişli bir tüketim örneği" olarak yorumlar. Başörtüsünde de markaların dış tarafa, göze çarpan bir şekilde yerleştirilmesi ve kullanılması gösterişli bir tüketim örneğini oluşturur. Vakko gibi doğrudan tesettür içeriğine sahip olmayan firmaların ürettiği çeşitli boy ve biçimlerdeki eşarplar tesettür modasını takip edenler tarafından kullanılır. Tesettür kıyafetlerine politik simge midir, değil midir diye bakıldığı kadar sosyolojik açıdan bakıldığında İslâmî kesimin yaşadığı değişimin hangi oranda seyrettiği açıkça görülebilir. Tesettüre bu perspektiften bakanlar ülke için bir tehdidi değil, dinin içsel sekülerleşmesine tanıklık eder.

Marka kavramının öne çıkması, kriz nedeniyle dünyada fiyata karşı hassaslığın arttığı döneme rastlar. Bu noktada markaya yatırım kısılmak yerine daha bilinçli yatırımlar yapılır. Zira bu noktada söylenilen ve vaad edilen daha bir önem kazanır. Mantığa ve duygulara aynı anda hitap etmek gerekir. Rekabette üstünlüğü ele geçirme, tüketiciyi ve rekabeti iyi tanımaktan geçer. Markalaşma ve pazarlama, üretici ve satıcılar tarafından moda kaygısı yaratmak için oluşturulmuş stratejiler olsa da “yanlış” şeyi tüketiyor olma endişesini de azaltır. Markalaşma, Marx’ın hem “imal edilmiş arzu” düşüncesine hem de “yanlış şuur” fikrine güzel bir örnek oluşturur.⁵⁵ Düşüncelerimizin çoğunun aslında kendimize ait olmadığını, düşüncelerimizin, şuurumuzun yani bütün bilgi sistemlerinin aslında diğerleri tarafından bizleri kontrol etmek için üretildiğini öne süren Marx ve diğer bilgi sosyologlarına göre, bilgi, özellikle de “herkesin bildiği bilgi”, bir yönetme aracıdır. Günün modasını, moda olacak şeylerin tüketilmesinden kazanç sağlayan büyük kuruluşlar belirliyor. Bir yandan medya ve

52 Baudrillard., *Tüketim Toplumu*: 161-162.

53 E.Gözde Özgelge, “İslam ve Kapitalizm İlişkisi: Türkiye’de 1980 Sonrası Tüketim Kültürü ve Tesettür Modası”, H.Ü. Siyaset Bilimi,(Yüksek Lisans Tezi) (Ankara:2008.), 8.

54 Davis, *Cinsiyet ve Millet*, 89.

55 Karl Marx, *1844 Felsefî Yazıları*, çev. M.Belge, (Ankara: V Yay.,1986): 173-4.

pazarlamacılar, aynı kuruluşlardaki seçkin tabaka gibi ürünleri arzu edilebilir kılmak için çaba gösterirken diğer yandan moda tüketicileri de mağazalara hücum edip bu ürünleri almaya çabalıyor. “Kim olduğunu” sembolize eden hangi mağazadan alındığını bağırın mantolar, trençkotlar, tunikler, çantalar, gururlu bir şekilde giyinip taşıyor.⁵⁶

ABD'de yapılan tüketicilerin dindarlığıyla markalı ürünlere talebi arasındaki ilişkiye yönelik araştırma, gelir düzeyi yüksek ama dindarlığı az kesimlerin, markalara daha fazla değer verdiği ve onlara daha çok talep gösterdiğini yani marka bağımlılığının daha yüksek olduğunu ortaya koyar. Türkiye'deki yeni İslâmî burjuva, tam aksi eğilim gösterir. Tülin Erdem ve arkadaşlarının *Markalar: Dindar Olmayan Kitlelerin Afyonu mudur?* başlığıyla ABD'de yaptığı araştırma, marka bağımlılığının artık yeni bir "din"e dönüşmeye başladığını ve bu bağımlılığın krizden de etkilenmediğini gösterir. Araştırma sonuçlarına göre, dinin daha ağır bastığı eyaletlerde markalı satış yerleri daha azdır. Dindarlık oranının yoğun olmadığı bölgelerde marka bağımlılığı çok yüksek çıkar. Gelir, bu konuda önemli bir kriterdir, geliri belli bir düzeyin üzerinde olanların, hem markaya daha düşkün hem de daha az dindar olduğu tespit edilir. Türkiye'de muhafazakâr kesimle laik kesim karşılaştırıldığında aynı sonuç alınır. Ancak yeni İslâmî burjuvanın marka bağımlılığı çok yüksektir, bu kimliklerini kanıtlama çabasına bağlanır.⁵⁷

Giyim firmalarının her yıl piyasaya sürdüğü farklı stiller, tesettürlü bayanlar arasında büyük rağbet görüyor. Bir yıl moda olan pantolon takımlarının yerini, diğer yıl etekler alıyor. Eşarp ve düz bir pardösüden oluşan giyim tarzı, neredeyse tarihe karışmıştır. Farklılaşmaya alış veriş yapılan mekânlar da dâhildir. Özellikle yüksek gelirli tesettürlüler Fatih'ten alışveriş yapmak yerine Nişantaşı'na çıkar. İlk tercihleri Louis Vuitton, Armani, Gucci ve Zara oluşturur. Elbise, tunik, trençkot gibi günlük kıyafetler, Mango ve Zara gibi İspanyol markalarından alınır. Artık pantolon üstüne dizüstü trençkotlar ya da tunikler ve bunlara uygun renkte eşarp ve ayakkabılar, ortak giyim tarzını oluşturur. Kapalı giyim tarzının liderlerinden Tekbir markası 'out', Garize 'in' olur. Markalaşma küresel ölçekte satılan temel bir ürünü farklı gösterme, homojenliği gözden saklama amacındadır. Yaz modasına imzasını atacak en önemli değişiklik başörtüde mi pantolonda mı yaşanacak umutla bekleniyor. En şık eşarbi üretme konusunda Vakko'dan Aker'e Pierre Cardin'den, Cacharel'e, piyasada rekabet sürüyor. Öne çıkan firmalar, dijital baskıları, kendine özgün desenleri ve ipeksi yumuşaklığı bir araya getirerek ayrıcalıklı görünmek isteyenlere, özel modeller sunuyor. Artık etol başörtülü, uzun etekli, bol pantolonlu tesettürlü kızlar, Türkiye'de ve Avrupa'da yaz modasının öncülüğünü yapıyor. Efil efil etekler, çıplak ayaklara giyilmiş sandaletler, bileklere geçirilmiş hal hallar ve başa takılmış örtülerle, şık ve özgür bir yaz geçirileceğinin garantisi veriliyor.

Özgün birey olma söyleminde başörtüsü takma kararı, tüketim kültürünün parası yeten herkese sunduğu bir hayat tarzı tercihi gibi sunuluyor. Aslında bu söylem, kapitalist üretim modelinin itaat

56 Charles Allen Scarborough, *Ey Kapitalizm Kara Sevdam*, çev: Müleyke Barutçu, (Derin Düşünce Fikir Platformu), 17. www.derindüünce.org.

57 Prof. Dr. Tülin Erdem'den Seminer: Markalar: Dindar Olmayan Kitlelerin Afyonu mudur? 22.12.2008. <http://www.özyegin.edu.tr>

biçimlerini ve ona eşlik eden kültürel alışkanlıkları nasıl oluşturduğunu açıkça gösteriyor.⁵⁸ Moda tüketicileri, aldıklarını farkındalık içinde olanlarla iletişime geçmek için alıyor. Bu objeleri satın almak ihtiyacın çok ötesinde büyük miktarları sarf etmeye isteklidirler. Armine ya da Zareena Yousif marka bir eşarbi alırken, aslında başörtüye değil, farkındalık içinde olanlarla iletişime geçmek için alınır. Gözlemcilerle iletişim için özel bir efor sarf edilir. Üniversitedeki kapalı kızların çoğu, eşarplarını markası görünecek şekilde bağlar. Kitaplar artık Mango çantalarda taşınır. Marka, son derece önem arz ediyor. Moda tüketimi ilk olarak bir iletişim sistemidir. Biri aldığı şeyi sergileyerek karşdakine verdiği bazı kesin bilgiler üzerinden iletişime geçer. Yani moda tüketimi, tüketici hakkındaki iddialar sistemidir. Moda gözlemciye “ben kimim” ve “değerim ne” sorularıyla ilgili bilgi verir. Yani moda tüketimi, hem ekonomik sistem hem de statü sisteminde rol alır.⁵⁹

Tüketim kültürünün en önemli zemini, kadın bedenidir. Hedef kitle erkektir. Bu tür bir seçim, söz konusu zemin üzerinden elde edilecek statüyle ilgilidir. Bu zeminin tüketimi her zaman aktif halde tutabilmesi için durağanlaşmaması, farklılıklar peşinde koşup yeni kreasyonlarla tüketim çarkını döndürmesi gerekir. Bu çark, insanın sadece zamanı değil, kendini unuttuğu ve alışverişin de terapiye dönüşmesiyle gerçekleşir. “Alışverişte kendimi, zamanı unuttuğum oluyor. Hz. Peygamberi, sahabeyi düşünüp durakladığım da oluyor...özellikle moralim bozuk olduğu zamanlarda alışveriş, terapi gibi geliyor bana.”⁶⁰ Bu tüketimin kesintiye uğramaması yolunda vücudun bir yeri çoğu zaman fiziksel olarak açılmamakta ancak belirli amaçlarla uyumlu şekilde kadının "Daha fazla tüketimi engelleyici" normallığı ortadan kaldırılarak moda neresini buyurduysa beden o bölgeleri renk, model, aksesuar gibi ayrıntılarla belirgin kılınır. Yer yer cinsel hatlar belirgin kılınır, yer yer de şatafatı simgeleyen desenlerle kadın bedeni çekici hale getirilir. Şişman'ın ifade ettiği gibi⁶¹ toplumun hislerini yönetenler modacılar, bu hisleri sermayenin istediği doğrultuda arzuya, hiç tatmin edilemez bir arzuya dönüştürme hedeflerinde tüketim ekonomisinin kendini eşyalar üzerinden tanımlama zeminine yaslanır. Postmodern açıklamalar, moda döngüsünü beslemekten ibarettir. Onun kültürel yenilik iddiası, kültürel ürünlerin yeni üretim koşullarını entelektüel bir oyun içerisinde dikkate alan yeni bir hareket olmasıdır. Kapitalist sistemde kadın ve bedeni bir meta muamelesi görür. Sadece üretim için değil, tüketim için de bir amaç olarak kullanılır. Bir zamanlar moda takipçileri, kendi kişilikleri ve hayat tarzları açısından modayı otomatikman izledikleri için modanın kurbanları addedilirken artık seçici müşteriler addedilir. Hatta moda, kadınların kendilerini ifade edebilecekleri imgeler yaratma süreci, bir tür diyalog olarak ifade edilir. Moda tasarımcıları, her kadının bütün bir görünümü otomatikman alıp tüketmektense çeşitli unsurları bir araya getirerek bir tek kendine uygun giyim tarzını, kendi biricikliğinde kendi tarzını oluşturmasını salık verirler. Çünkü tasarımcılar

58 Nicholas Garnham, “Political Economy and the Practice of Cultural Studies”, M.Ferguson- P.Golding(Ed.) *Cultural Studies in Question*, (London:Sage, 1997):56-74. Modayla karakterize edilen hipermodernin hiper-bireyciliği iki yönlüdür, “biz” kontrol altına alınır hem de özgürdür. Kısıtlandığımız halde bireyciliğimizi savunuruz. Daha fazla bireyselleştirme ve parçalanmada, toplum, insanlar arasında hiçbir bağlantı olmasa da, atomize hale gelmemektedir. Brian Longhurst,*Sociology and Social Change*, (England: Open University Press, 2007), 26.

59 Scarborough, *Ey Kapitalizm Kara Sevdam*, 14.

60 Özbolat, *Kapitalizme Eklenme*: 204.

61 Nazife Şişman, “Moda Güzelin Değil, Yeninin Peşinden Koşar”, www.Lacivertdergi.com. (S.4, Ağustos 2014.)

müşterilerinden ileridirler, onlara düşünmediklerini, düşünemediklerini gösterebilenlerdir.⁶² Tüketim toplumunda kadın, gündelik hayatın içinde hem öznedir hem de kurban, dolayısıyla nesnedir. Ayrıca moda, güzellik ve dişilik gibi bir ikâmedir. Kadın hem alıcı hem tüketici hem meta hem metanın simgesidir. Gündelik hayat içindeki durumlarının belirsizlikleri, modernliğin bir niteliğidir, anlamaya giden yolu kapatır. Modernlik gündelik hayatı onlar için ve onlar sayesinde gizler. Modernliğin kadınları robotlaştırmadaki bu başarısı, kadınların önem verdikleri moda ve ev içi düzenlemelerinden oluşan çeşitli unsurları bir araya getirmek sûretiyle oluşturduğu ortam ve kişiliktir.⁶³

Tesettürün modası olur mu? Örtünmenin ruhuyla moda bağdaşır mı? gibi sorular zihinleri meşgul ederken tesettür moda dergileri, blogları, tesettür alış veriş siteleri, defileleri hem tüketim kültürünün almış olduğu biçimi hem de yeni tüketicilerin geçmişten farklılıklarını gösterir. Tüketicilere daha kolay ulaşabilmek için Âlâ, Hesnâ, Endâ, Şems-i Tûba, İkrâ ve Aysha... gibi moda dergileri ard arda devreye girer. Moda kapitalizmin temel ayaklarından birisi, dergiler de bu saç ayağının vitrinini oluşturur. Bu dergiler kendilerini sadece moda değil, “yaşam ve stil” dergisi olarak konumlandırır. Bu dergilerin ard arda ortaya çıkışı, hedef kitlenin de muhafazakâr kadınlar olması, ülkede yükselen muhafazakârlığın göstergeliğinde sunulur. Aslında dergiler girilen yeni sürecin biçimlendirmesinden ibarettir. Bazıları bir misyon yüklendiğini reddederken bazıları belli bir misyon üstlendiğini onaylar. Daha da önemlisi bu tür dergilerin var olan açığı kapattığı düşünülür. Çünkü Türkiye’deki kadın dergileri hep Avrupa baskısıdır. Batıdan alınıp kopyalanan dergiler. İşte bu tür dergiler yerli, geleneksel, otantik olanın eksikliğinin neticesi gösterilir. İlgi çekmesi de bu nedene bağlanır. Moda olan davranışı hızla yayarak geniş bir çevreyi etkisi altına almak suretiyle sosyal medya tüketim zincirindeki rolünü yerine getirir. Bir davranışın 7’den 70’e herkesi ve her ortamı kuşatarak çok hızlı benimsenip kitle alışkanlığı oluvermesi de artık yadırganmaz. Cosmopolitan ve Âlâ dergilerinin karşılaştırmalı analiz edildiği çalışmada her iki derginin de farklı kitleleri hedef seçmesine rağmen birbiriyle çok da çelişmeyen içeriklere sahip olduğu görülür. İki dergi de format olarak benzer bir mantıkla yayın yapar. Konu dağılımı, adlandırılışı ve işlenişi farklı gibi gözükse de aslında bahsedilen şeyler hep aynı çerçeve içinde değerlendirmeye müsait yapıdadır. Yapılan analiz sonucunda örneğin her iki derginin de kapaklarına kadın imajını taşıdığı, içerik dağılımlarında reklâm ve moda sayfalarının öne çıktığı, sayfalarında yer alan kadınların bakışın nesnesiyle konumlandırıldığı, görsellerde kullanılan kadınların hep belli imajları destekleyip yansıttığı gibi ortak payda da değerlendirilebilecek sonuçlar elde edilir.⁶⁴

Moda dergileri, özel alan-kamusal alan arasındaki ilişkiyi tersyüz eder ve kadını içeride de kalsa, çalışmasa da görünür olmak ve sergilemek üzere üretimin değil, tüketimin kamusuna çıkmaya yönlendirir. İslâmî moda ya da tesettür dergilerinde sunulan, reklâm edilen ürünler–binlerce avroluk takılar, pahalı ve haute couture kıyafetler- örtünmek için değil “sergilenmek” içindir. Kadın bedeni ve zihin dünyası, görünürlüğe hazırlanır. Nasıl algılanacağı, nasıl görüleceği, beğenilip beğenilmeyeceği önemlidir. Bu bakış açısı, özel alan-kamusal alan ayrımının giderek nasıl karmaşıklaştığını gösterir.

62 Crane., *Moda ve Gündemleri*: 197, 216-7.

63 Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 87-88.

64 Semiray Yücebaş “Türkiye’de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği”, *İnsanbil Derg.* Vol.1,S.2,(2012): 62-80.

Bu noktada, Veblen'in vurguladığı anlamda, eşinin servetini, statüsünü, sınıfını göstermek üzere giyinmesi ve bunu kamusal alanda sergilemesi beklenen bir müslüman kadın imgesi ortaya çıkar. Veblen'in kadının tarih boyunca kendi adına davranan bir varlık olamadığı tespiti bu noktada hatırlanmaya değer. Veblen, *Leisure Class (Serbest Zaman Sınıfı)* adlı kitabında üst sınıfın ekonomik, sosyal, kültürel üstünlüğünü göstermek için modayı gösterişçi bir biçimde kullandığını söyler. 20'nci yüzyılın başında emek ve üretimden uzak duran, buna karşın tüketimi saygınlığa layık oluşun bir ifadesi gören toplum kesimlerinin, saygınlık için sadece servet ve güç sahibi olmanın yeterli olmadığını, aynı zamanda bunların tüketim üzerinden kanıtlanması gerektiğine inandıklarına dikkat çeker. Üretim süreci içinde doğrudan yer almayan ancak artı-değere el koyan gruplar, kendi toplumsal konumlarını vurgulama eğilimi içinde tüketim yaparlar. Diğer bir ifadeyle tüketim, burada ihtiyacı karşılamak için değil, üst toplumsal konumu vurgulamanın bir aracı olarak devreye girer, diğer bir ifadeyle güç gösterebilir.⁶⁵ Veblen'e göre, gösteriş tüketiminin en iyi temsil edildiği alan giysidir. Giysi, yalnızca ödeme imkânının bir işlevi değildir. Onu giyenin fiziksel konforunu sağlamak amacıyla değerli malları tüketebileceğini gösterdiği gibi hayatını kazanmak için çalışmak zorunda olmadığını da gösterir. Tüketimin gösteriş tüketimi olabilmesi için giysi, giyenin emek gücüne dayanan, bedensel çalışma içeren herhangi bir üretken süreçte yer almadığını da açıkça göstermelidir. Giysilerin sürekli yenilenmesi ve lüzumsuz harcama içermesi lazımdır. Gösteriş tüketimi yapan üst sınıf kadın, kendi adına parasal bir başarıyı vurgulamış olmaz, ekonomik anlamda bağımlı olduğu kişi lehine bir kazanım sağlar. Kendini beğenmeye ve kendinden hoşlanmaya özendirilen birey, başkalarının beğenileceğini umar. Hoşnutluğa çağrı, kadınlar üzerinden yürütülür. Kadın hoşnutluğun toplumsal ve kültürel modeli kılınır. Evelyne Sullerot'un ifade ettiği üzere kadına kadınlık satılır, sağlığına ve vücut bakımına özen göstermeye, koku sürünmeye, giyinmeye yani yoktan var olmaya inandırılarak kendini tüketmesi sağlanır. Kişinin diğerleriyle ilişkisi gibi kendinle ilişkisi de tüketilen ilişkisidir. Bu kişinin kendi doğallığında kendinden hoşnut olması değildir. Tüketim, kendiliğinden ilişkinin yerine bir göstergeler sisteminde dolayımlanmış bir ilişkinin geçirilmesiyle tanımlanır. Kadının kendisiyle ilişkisi göstergeler tarafından nesnelleştirilir ve üretilir, bu göstergeler dışı modeli oluşturur. Kadın kendi bakışındaki parlıtya, teninin yumuşaklığına güvenemez, kendine ait olan kadına güven vermediğinden, kendine ait nitelikler değerli olmadığından, benimsenen bir model ve oluşturulan bir koda göre kendini değerli kılmaya girişir. Kişinin doğal güzelliğinin erotizm yararına yok olduğu işlevsel dışılık işleme sokulur.⁶⁶ Dergiler bir yandan kadınları kadınlık konusunda, diğer yandan onların arzu ve hazlarını biçimlendirir. "Kendin ol" buyruğunda, tüketim dolayımıyla kendi dışında nasıl her şey olabileceğini gösterirler.

Modern zamanlardaki tüketim, ürün tüketiminden ziyade Baudrillard'ın vurguladığı gibi sembol tüketimidir. Sembol ve göstergeler, var olan bir anlam dizisini ifade etmez, ancak anlam bu sembol ve gösterge sistemi içinde oluşur. Tüketim ne liberal ekonomik kuramın öngördüğü gibi var olan bir dizi gereksinim üzerine kurulmuş bir süreç ne de kökeni insan biyolojisinde bir dizi gereksinimdir. Tüketim malın alıcısının aktif biçimde katıldığı ve aldığı malları sergileyerek bir kimlik

65Thorstein Veblen, *Aylak Sınıf*, çev. İnci User, (İstanbul: M.Ü. Teknik Eğitim Fakültesi Matbaası, 1995), 31,51-53.

66 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev.H. Deliceçaylı-F. Keskin, 3.bsk, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2008): 113-114.

duygusu oluşturduğu ve bu duygunun korunduğu bir süreçtir. Bedenin ve kişinin metalaştığı, yüzeyin birinci sıraya geçtiği postmodern toplumlarda, bireyler kimliklerini bedenlerinin yüzeyi üzerinden kurar.⁶⁷ Tüketim, reklâm endüstrisi ve ticari çıkarların pasif izleyici kitlesini etkilemesiyle oluşan modern tüketicilerin bir etkinliği de değildir. Bireysel ve kolektif kimlik duygularının sembolik oluşumunu içeren etkin bir sürece dönüşür. Kimlik duygusu belirli bir ekonomik sınıfa ve sosyal statü grubuna üye olmak veya doğrudan etnik köken ve cinsiyet yoluyla insanlara kazandırılan bir şey de değildir. Bu yüzden giderek artan sayıda kişi, kendi kimliğini kendi oluşturur. Bu oluşturma sürecinde asıl etkinlik, tüketimdir. Giyim eşyasından gıdaya, mobilyadan takıya ve eğlence tarzına her şeyi kim olduklarıyla ilgili duygularını dışa vurmak için satın almaz, bilakis kimlik duygularını bu aldıkları vasıtasıyla oluşturur. Kişinin arzu ettiği gibi bir varlık olabilmesi, bir kimlik oluşturabilmesi ve bu imajı devam ettirebilmesi bunu temin edeceğini düşündüğü malları tüketmesiyle olur. Giysiler, parfümler, otomobiller, yiyecek ve içecekler hepsi, bu süreçte rol oynar. Bunlar, insanın kendisi ve kendisiyle aynı anlatım kodlarını ve aynı gösterge sistemini paylaşan diğerleri için o kişinin kim olduğunu gösterir.⁶⁸ Günümüzde değeri yüksek bir örtüyü takınmak, bir örtü takmanın ötesinde anlamlara sahiptir ve bu anlamların başında o örtüye sahip kişinin statü göstergesi ya da saygınlığının ispatı olacak yüksek statüye sahip olma arzusu gelir. Bu arzu, tüketim toplumunda öyle şiddetli hale gelir ki üst sınıf markaların ürünlerini satın alabilmek için cüzi miktarlardaki maaşlar biriktirilir hatta bir öğün yemeğinden feragat edilir. Gündelik davranışlar üzerinde bu derece güçlü etkiye sahip ürün tüketiminin sembolik anlamı, maddi refah düzeyi yükselen dindar kesimleri de etkisi altına alır. Bu etki, markası dışarıdan görünecek şekilde başörtü bağlayanlarda gözlenebileceği gibi en açık biçimi tesettürlüler için tasarlanmış moda dergilerinde yer alır.⁶⁹

Moda-tesettür ilişkisi reklâmlarda da görünmeye başlar. Bunlar hem moda hakkında izlekleri oluşturur hem de muhafazakâr kadının modern tüketim kalıpları içersinde yeniden üretilmesini sağlar. Dergi sayfalarında bu tür reklâmlara sıklıkla yer verilir. Reklâmlarda genel anlamda reklâmın içsel mantığının temel nitelikleri işleve sokulur. Anlam sistemleri arasında sürekli tercüme yapan reklâmlar, hayatın farklı alanlarına ait değerlerin birbirinin yerine geçebilir hale getirildiği geniş bir meta-sistemi meydana getirir.⁷⁰ Reklâmlarda ürünler, daha ziyade kişilerin farklılığını sembolize edecek tarzda sunulur. Ürünlerde farklılık, üretim ve kalite itibarıyla değil, temin ettiği manevî tatmine göredir.⁷¹ Tesettürlü kadın imgesinin ön plana yerleştiği reklâmlarda kadına yüklenen imaj ve anlam, meta-sistem içersinde yerleşikleşmiş gösterenler aracılığıyla kazandırılır. Kadın ve onun giydiği kıyafet, modern kent hayatının bir parçasıdır, arka fonda kullanılan kentin modern yüzünün görüntüsü kıyafet ve kadına da yansıtılır. Meta/şey olarak kıyafet, modern kentin kendi başına taşıyıcısı olur. Bu durum, reklâmın göstergesel mantığına uygundur. Şeylerle göstergeleri kaynaştırma çabası, reklâmların

67 Yaşar Çabuklu, *Toplumsal Kurgular ve Cinsiyetçilik*, (İstanbul:Everest Yay., 2007), 139.

68 Bocoock, *Tüketim*, 74.

69 H. Şule Albayrak, "Yükselen Dindar Sınıfların Modayla İmtihani", *lacivert Dergi*, S.4, (Ağustos 2014)
<http://www.lacivertdergi.com/dosya/2014/08/05/yukselen-dindar-siniflarin-modayla-imtihan>.

70 Judith Williamson, *Reklamların Dili Reklamlarda Anlam ve İdeoloji* çev. A.Fethi, (Ankara:Ütopya Yay.. 2000), 25.

71 Süleyman Karaçor, "Sosyokültürel Bir Olgular Olarak Hayat Tarzının Reklam Metinlerine Yansımaları", S.Ü. Halkla İlişkiler ve Tanıtım, (Konya 1999), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 5.

‘imgesel’ işlevinin parçasıdır, bu işleyle göstergeler şeyler olur.⁷² Artık modern tesettür (şey) modern kent göstergesinin kendisidir. Böylece tanıtımı yapılan meta(kıyafet) kadar örtünmenin kendisine yüklenen anlam da yeniden ama farklı türde üretilir. Artık örtünmek kentli olmakla karşıtlık oluşturmaz. Modernlik imgesinin taşıyıcısı olarak kullanılan ev ve mobilyalar, kadın imgesi ve onun hayat tarzı hakkında bir yansıtma işlevi görür. Tesettüre uygun giyinen modern bir kadın imgesi, reklâmın bütünlüklü fonuyla tamamlanır. Oluşturulan bu kapalı devre, özgürlüğü de içerir. Bu işlevi fondaki beyaz renk sağlar. Beyaz, sınırsızlığı ve aynı zamanda saflığı temsil eder, böylece hem özgür hem modern hem de saf/temiz kalmak mümkündür. Özgürce ama temiz kalarak kendi kimliğini inşa etme süreci, muhafazakâr kadına özgüven kazandırır. Muhafazakâr kadın, özgürleşmiş (tüketme özgürlüğü) ve güvenin gerekliliği, kendi kimliğini oluşturma bilgisine kavuşur (tüketici bilinci). Muhafazakâr kadın için kendini oluşturmak, markaları takip etmekle, alışveriş mekânlarını ziyaret etmekle gerçekleştirilir. Üstelik alışveriş kendilik bilincinin gelişmesini sağlayacak şekilde ruhu rahatlatır, tazeler ve yeniler; alışveriş yeniden öz yaratımın koşullarından biri olarak algılanır.

Setre, Hilye gibi mağaza isimleri İslâmî bir anlamın ötesinde evrensel moda anlayışını yansıtıyor. Sembolik öneminin ağırlığında müslüman giyim sektörünün öncüleri, defileler düzenliyor, tanınmış mankenlere yer veriyor. Tesettür giyim mağazalarında fon müziği Michael Boton’un ritimleri ilâhilere tercih ediliyor. Hatta bu tür ritimlerin mağazalarda sunulan vücudu sıkıca saran elbiseler ve orta sınıflara özgü tesettür bağlama tarzlarıyla daha uyumlu olduğu ifade ediliyor. Artık İslâmî giyim için de modanın merkezi Paris’tir. Küreselleşen moda anlayışı içerisinde müslümanlar da kendi yorum tarzlarıyla kendi özgüllüklerini oluşturur. Başörtüsü bu bağlamda küreselleşmenin kültürel alanda dayattığına bir alternatif olmaktan ziyade, sosyal anlamda talep edilen bir objenin ticari mantık çerçevesinde, evrensel cazibe ve çekicilik ölçütlerine göre yeniden yorumlanması ve pazarlanması anlamına gelir. Artık amaç, kamusal alana hakim hayat tarzlarına toptan bir karşı çıkış değil, bilakis bu kamusal alanda İslâmî bir alt alan-türev-uzantı⁷³ oluşturmaktır. Amaç, tüketim kültürünün odağında radikal farklı olma stratejilerini kamusal alanla uyumlu uzlaşılar noktasında terk etmiş İslâmî burjuva kozmopolitizmidir. Artık tesettür giyimleri “Hayallerin tesettürle gerçekleştiği sınırsız bir dünya” sloganıyla pazarlanıyor. İstanbul’un çay partilerinde, toplu kutsayışlar etrafında şekillenen bir müslüman kimliğinin yeniden üretilmesinden ziyade doğal olana yönelme, yaşam kalitesi, sağlıklı yaşam gibi burjuva değerlerinin yüceltilmesidir. Bu mekânlarda kola alkolün yerini alırken, neskafe Türk kahvesini yerinden eder, bifték ve krem karamel geleneksel Türk mutfağında hegemonyasını giderek daha derinden hissettirir.⁷⁴ Müslümanın ben de varım diyebilmesi için koşullara uyum sağlaması gerekir. Modern müslüman olmak hayatın içinde olmayı gerektirir. Müslüman olmak iyi koşullarda yaşamaya, dünyevî zevklerden istifade etmeye engel değildir. Peygamber de zengin kadınla evlenmiş, o günün koşullarında en iyi deveye binmiştir. Bugün olsa en iyi arabaya binecektir. Hangi modeli tercih ederdi? Bu da ayrı bir merak konusudur. Helalinden kazanarak yaşanması daha az dindar

72 Williamson, *Reklâmın Dili Reklâmlarda Anlam ve İdeoloji*, 73.

73 Patrick Haenni, *Piyasa İslamı*. çev. Levent Ünsaldı, (Ankara: Heretik Yay., 2014), 45.

74 Christopher Houston, “The Brewing of Islamist Modernity, Tea Garden an Public Space in İstanbul”, *Theory, Culture and Society*, Vol.18, No.6, (2001): 83-4.

olmayı da gerektirmez(?). Kapitalizm İslâm'a aykırı diyenler uyarılır: “Müslümanlar, modern dünyanın sistemleriyle kavga etmek, karşı çıkmak yerine, onları kendine uydurmalı”dır. Tüketecilik, çelişkileri, suçluluk duygusunu, eleştirilmeyi “başkalarıyla paylaşma” “gösteriş aracı olarak kullanmama” “hayır işleme” gibi tüketecilik karşıtı davranışlarla dengeleme yoluna gidilir.

Tüketim çılgınlarından benim farkım olmalı dediğimde oluyor ama gelen olduğu gibi gidiyor. Aileme çok destek olamasam da kardeşimin üniversite öğrenimine destek oluyorum belirli oranda. Ekonomik olarak benden daha kötü durumda olanlar da var diyorum şükretmek için...yoksulları, ihtiyaç sahiplerini de düşünüyorum. El açanı geri çevirmiyorum. Aldıkça, eskileri- eski dediğime bakmayın, az kullanılmış-çevremdekilere veriyorum. Kendimi öyle rahatlatıyorum.⁷⁵

240 metrekare evde iki çocuğu ve eşiyle yaşayan diş hekimi, uzun yıllar müslümana yakışanın sade, gösterişsiz ve mütevâzi bir yaşantı olduğunu düşünse de akrabalarının ve arkadaşlarının büyük evde oturmasına ve altın günlerine dayanamaz. Sosyal çevre baskısı denilen süreç, onu da şekillendirir. İsrafa kaçacak boyutta bir ev alma, “dünyada mekân, ahirette iman” diyerek meşrûlaştırılır.⁷⁶

Dinî uyanışın burjuvallaşmayla kesiştiği noktada kitlelere açılan İslâmî moda, sanıldığı gibi İslâmî kabul edilebilirlik ölçüleri içinde İslâmî burjuvaziyi yeni tüketim tecrübe ve heyecanlarına çağıran masum bir davet değildir. Referans noktalarının farklılığında ortaya çıkan yeni görünüm, batının farklı ve ilginç yeni bir okuması değil, başörtüsünün ticari pazarlanması ve altının oyulması anlamında “tesettürün tüketilmesi”dir. Bu ayrıca “İslâmî burjuvazinin Amerikan hayali” olarak da okunur.⁷⁷ Başörtüsünü gerçek anlamından uzaklaştıran ikinci kuşak, postislamist, apolitik ve yabancı kültürel unsurlara açık nitelikleriyle yerini alır. Fakat asıl kırılma üçüncü kuşakla gelir. Bu kuşak bir önceki kuşağa nisbetle kattığı yeniliklerle kırılma oluşturur. Artık İslâmî ilkeler ve batı imgelemi arasında uzlaşma aranmaz, dini ilkelerden bütünüyle uzaklaşmaya gidilir. Dini ilkelerin sorgulanması ötesinde bu ilkelere tam bir kayıtsızlık yaşanır. Dinî ilgi logo, marka isimleri, çeşitli figür veya çizimlerin esinlenildiği İslâmî sembollerle sınırlıdır. Bu bir tarih veya rakam ya da bir isim veya bir ibadet şeklini andıran bir logo olabilir. Dinî nitelikler olabildiğince hafifletilir.⁷⁸ Dinî bir vecibe olarak örtünme, giderek azalır: “Dinini gerçekten yaşayanlar çok az. “Başörtüsü bana çok yakışıyor” diye kapanmak isteyenler bile var. Yani bunu dinî bir vecibe olarak gören kimse çok az.” Bugünkü örtünme formalitedir. “Günümüzde başörtüsü sıkma baştır. Vücut hatları bellidir. Sadece formalite olarak örtü vardır. Hâlbuki gerçekten inanan insanın örtüsü alelusül değildir.” Aslında yiten örtünün anlamıdır. Modaya uyumla, örtünmenin anlamı kalmaz. Örtülen sadece derilerdir, hatlar apaçık ortadadır. Dinî bir ritüelde yaşanan bu değişimde batıya özentili etkilidir. İslâmî bir ritüel olan başörtüsü çekildiği cihette bir aksesuar olarak kullanılır. Sanki öne çıkması gereken İslâm değil, modadır.⁷⁹

İş hayatının dindar girişimcilerle buluşması, piyasanın dinî şirket kültürü yönelimli yeni kavramsal dünyanın içerisine girdirilmesi, değişen hedefle ilgilidir. Artık hedef geçmişte olduğu gibi

75 Özbolat, *Kapitalizme Eklenme*, 152, 155, 193, 200.

76 Özbolat, *Kapitalizme Eklenme*: 202-3.

77Barış Kılıçbay,Mutlu Binark, “Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle. Fashion for Veiling in Contemporary Turkey,”*European Journal of Communication*, Vol.17, No.4, (2002), 501-502.

78 Haenni, *Piyasa İslami*, 46-7.

79 Semra Hacıoğlu, “Sekülerleşme Sürecinin Muhafazakâr Kadın Algısı Üzerindeki Etkileri,” Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Rize 2016): 119,125-6.

kitleleri değişmez veya sarsılmaz bir gerçekliğe ikna etmek değil, hedef grupların gerçekte veya varsayılan beklentilerine uygun bir dinî ürün sunmadır. Bunun ideolojik neticesi şudur: Dinî ürün radikal unsurlarından ayıklanır ve muhafazakâr ılımlı bir mecrada kendine yer bulur ve sunulan ürünler belirli bir kitleyi hedeflemesinden dolayı bazı simgeler sekülerleşmeye başlar. Burada etik kavramı odakta yer alır. Başarı ve performans kültürüne göre yeni bir müslüman kimliği inşa edilir. Dinin gereklerini hatırlatan söylem yerini, küreselleşmenin kültürel kodlarını içselleştirmiş hedef kitleyi cezbedecek dinî değerler yerine dinin sosyal işlevlerini ön plana çıkaracak günün eğilimlerine uygun bir tarz alır. Artık teolojik tarzda İslâmî değerleri övmenin anlamı yoktur, tüketicilere yönelik bir ürün olarak sunulmalıdır.

Çoğunluğu ve satışların maksimizasyonunu hedefleyen bir ekonomik mantık, müslüman kimliğini açıkça sahiplenmiş tüketicilerin ötesine geçme ve bu sayede satış portföyünü genişletme amacı, sunulan ürünlerin dinî renklerinin solması sonucunu getirir. Bu bağlamda tüketim pratiklerinin ikircikliğini işleyen konvansiyonel reklâm araçlarının kullanımı artar. Müslüman olmayan kitle hedeflenince, İslâmî unsurların oranı görünürlüğünü daraltır ve geleneksel sınırları belli, dar, dinî söylem yerine, içeriği kapsayıcı bir söylem geliştirilir. Yerleşik, bağlayıcı, normlara katıksız itaat yerini, dinî olanla ilişkisi gevşek, siyasî boyutu retorik seviyesinde İslâmî unsur veya dokunuşların kişilerin hayat hikayeleriyle buluşmasına bırakır.⁸⁰ Toplumsal hayat üzerinde iktisadî tahakküm, insanî gerçekleştirim tanımlamasında ilkin “var olmaktan sahip olmaya”, günümüzdeyse “sahip olmaktan gibi görünmeye” geçer. Her türlü bireysel gerçeklik, toplumsal güce bağımlıdır, bireysel gerçeklik ancak kendisi olmadığında ortaya çıkabilir, kendisi değilse izin verilir.⁸¹

Türkiye’de “Başörtüsü mücadelesi”ne bir modernleşme talebi olarak da bakılır. Bu çerçevede bu mücadele müslümanlığu “Bireyler halinde yaşanabilir” hâle dönüştürür. Göle’ye göre, siyasîleşen İslâm’la birlikte, kadın gövdesi örtünerek modernizmin karanlıkta kalmış yüzünü gün ışığına çıkarır. “İlerleme fikriyle” birlikte tarihten dışlanmış İslâmî hareketlerin, yeniden tarih sahnesine dönüşünü temsil eder. Modernizm, insan gövdesini sekularizasyon helezonunun içine dâhil ederek insan iradesinin gövde üzerinde hâkimiyetini arttırmaya çalışır. Gövde dünyevîleştikçe, insan denetimi altına girer, ‘şimdiki’ zamana sınıksız sarılır. Başörtüsü, batı gövdesinin tam karşıtı edep ve aşkınlığu (transcendence) ifade eder. Kadının örtünmesi, Göle’ye göre siyasîleşen İslâm’ın ve cinsiyet ayrımı üzerine kurulu kadını ev içi, mahrem alandaki rolleriyle kısıtlayan İslâmî örgütlenme biçiminin talepkar bayrağı olur. Dindar kadınlar, paradoksal biçimde siyasî hareketleri aracılığuyla kamusal alana doğru çıktıkça, İslâmî hareket içinde geriye dönüşü olmayan bir dönüşüm başlatırlar. Kendi kimliğini oluşturdukları gibi kadın erkek ilişkilerini dönüştürürler. Kemalizm’in kadınlar için oluşturduğu “fırsat alanı”nı kullanıp kamusal yaşama katıldıkça İslâmî yasakları deler, “mahrem” alandaki kadın erkek ilişkilerini altüst ederler.⁸²

Tesettür, ticarî bir meta değildir, bir inançtır. Ama üstünden para kazanılan bir hâle dönüşür. Bu dönüşümde başörtülülerin sayısının artmasının yanında asıl etki başörtülülerin sekülerleşmesidir.

80 Haenni, *Piyasa İslamı*: 57-61.65-7.

81 Debord, *Gösteri Toplumu* 2006: 40-1

82 Göle, *Modern Mahrem*:134-140.

Başörtülü kadınlar başörtüsü yasağıyla toplumdan her alanda dışlanır. Psikolojik ve sosyolojik açıdan bakıldığında, dışlanan başörtülü bayanların modaya yönelimleri, toplumsal statülerini kazanma ve statülerini geri alma anlamında modayı bir faktör olarak kullanmayla meşrûlaştırılır. Moda, statü edinmede bir araç⁸³ olarak kullanılır. Bu, inancın getirdiği bir ihtiyaç olarak sunulur. Statülerini elde eden bayanların kendilerine yönelik dergiler, bloglar okumak istedikleri, kıyafet sektörlerinin de onlara, zevklerine uygun ürünler sunmaya çalıştıkları böylece tesettür modası hem tesettüre uygun hem de şık, kendi zevklerine göre kıyafet bulma çabasına indirgenir. Moda akımlarından bireyler kendi inançlarına ve taviz verme sınırlarına göre etkilenir. Başörtüsü yasağı, dindar bayanları kamudan dışlar. Entellektüel ihtiyaçlarını (eğitim) karşılayamadıklarından moda aracılığıyla statü kazanmaya yönelir ve kendilerini moda ve kapitalizme verir. İşte gelinen durumun ne olduğu tam burada modanın bir araç olarak mı kullanıldığı, yoksa modanın esiri mi olduğu noktasında düşümlenir.

Moda, dinle önemli ölçüde benzerdir ve modanın günümüz modern toplumun dini olduğu ifade edilir. Kişinin modaya yönelik tutumu, o kişinin düşlerini ve gerçeklik anlayışını etkiler. O görsel gücün mistik sistemidir bazen ona yönelik bakış açısını gönlüne ve inançlarına yaklaşık tarzda yapar. Moda, cemaatler ve hermenotik okulların rehberlik ettiği metafizik bir sistemdir. Bu okullar ve cemaatler, küçük bir elit grup tarafından yönetilir. Üretim ve tüketim çarkının işlerliğini ayakta tutan modadır. Satın alma hevesinin sönmesine asla izin vermez. Ürünler görünürdeki faydaları temin ettikleri müddetçe elde tutulmuş olsa kapitalist piyasanın çöküşü kaçınılmazdır. Bu felaketin önlenmesi modaya düşer. İşte moda olgusu, ürünleri yararlılıklarını kaybettiklerinden değil, moda olmaktan çıkmaları, görünüşlerinden, seçilmiş ve alınmış mallar olarak kolayca tanınmalarından ve sahiplerini gününün gelişmiş ve saygın tüketicileri olarak statülerini gölgeye düşürmesinden dolayı elden çıkartır ve yerine yenilerini koydurur.⁸⁴ Tüketim, artık anlamlı, insanca, üretici bir deneyim olmaktan çıkmıştır. Yapay yaratılmış kuruntuların doyurulması, somut, gerçek benliğe yabancılaşmış bir kuruntu gösterisidir.⁸⁵ Fromm, günümüzde insanın doymak bilmez tüketim açlığının gerçek gereksinmeleriyle bağlantısını bütünüyle yitirdiğini ifade eder: Önceleri daha çok ve daha iyi nesnelere tüketme fikri, insanlara daha mutlu, daha doyumlu bir yaşantı sağlamayı amaçlıyor, tüketim de insanı bu amaca, mutluluğa götüren bir araçtı. Şimdinin farkı, tüketimin başlı başına bir amaç haline gelmesidir. Gereksinmelerin durmaksızın çoğalması, bizi gittikçe artan bir çabaya zorlar. Bu çaba da gereksinmelere, onlara eriştirecek kurumlara, insanlara bağımlı kılar. Marx, insanın bu durumunu şöyle ifadelendirir: “Her insan karşısındaki kişiyi yeni bir bağımlılığa, yeni bir beğeni biçimine, bu nedenle de ekonomik çöküntüye zorlamak için onda yeni gereksinmeler yaratmayı kurar...insanı tutsak eden yabancılaşmış nesnelere dünyası binbir çeşit malla, gittikçe büyür.”⁸⁶ Günümüz insanı kendini, daha çok, daha iyi, özellikle de daha yeni şeyler alma olanağına kaptırmıştır; tüketim açlığı içindedir. Artık satın alma ve tüketme edimi zorlayıcı akıldışı bir amaç haline gelmiştir. Satın alınan, tüketilen nesnelere yararlılığı ya da zevkliliğiyle en küçük bir ilişkisi olmayan başlı başına bir amaç

83 Bkz. Korkmaz Alemdar, İrfan Erdoğan. *Popüler Kültür ve İletişim*, (Ankara: Ümit Yay., 1994):53-57.

84 Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 228.

85 Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, çev.Y. Salman-Z. Tanrısever, 2. bsk., (İstanbul: Payel Yay., 1990): 147-8.

86 Karl Marx, *Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, 2. bsk. (Payel Yay, İstanbul:1975): 144-5.

olup çıkmıştır. Satışa sunulan en son araçların, herhangi bir şeyin en son modelinin satın alınması insanların düşü olmuştur; ama ne gariptir ki o şeyi kullanmanın gerçek zevki önemini yitirmiştir. Fromm'un dediği gibi günümüz insanı düşündüğü cenneti anlatabilse, bu cennet en yeni nesnelere, araçlarla dolu kocaman bir mağaza olur. Bu insanın düşlediği cennetteki hali bütün bu nesnelere satın alabilecek kadar çok paraya sahip olmak, daha çok sayıda, daha yeni nesnelere bulabilmek ve komşusunun ve diğerlerinin kendisi kadar çok şey alamaması koşuluyla bu araçlar, mallar cennetinde ağzı bir karış açık dolaşmaktan ibaret olurdu.⁸⁷

Moda söz konusu olduğunda "estetik kaygılar" akla gelir, oysa modanın asıl işlevi daha çok mal satmak, daha çok kâr etmekle ilgilidir. Giysiler sürekli yenilenir, "eskimemiş" olan çöpe atılır, moda aslında israfı büyütmeye operasyonudur. Modanın işlevi bir ürünün "çekiciliğini" artırarak insanda satın alma isteği yaratmaktır. Tüketim toplumu koşullarında modanın yoğun etkinliği, seri üretimin olanaklı hale gelmesi, satın alabilir durumda olan bir "orta sınıfın" ortaya çıkması, medyanın ve reklamların üretken tüketen arasındaki ilişkiyi yoğunlaştırmasıyla ilgilidir. İletişim ve ulaşım araçlarının gelişmesi, bir yerde üretilenin her yere ulaşmasını, her yerde duyulmasını, bilinmesini mümkün hale getirir. Böylece modaya insan davranışlarını "belirleme", zevkleri "biçimlendirme" yolu açılır. Moda bir "yenilik" saçmalığıdır. Yenilik ortaya çıkar çıkmaz silikleşir, etkisizleşir. Moda, lüksün yaptığı tahribatı yapar. Çok masraflı olsa da "kullanım değeri" yoktur. Her türlü "yarara", "faydaya" yabancıdır. Moda "gereksiz bir teşhir"dir. Satın alma eylemi, ihtiyacı karşılama gereğinin yerini alır. Moda varlığını, bir kişinin bir kesime ait olma, onunla özdeşleşme arzu ve isteğinde devam ettirir. Dışlanma kaygısı, bireyi "diğerleri gibi olmaya" iter. Aşağı bir statüde olmamak, "ayrıcalıklı" sınıfa mensup olmak, kendi varlığını ortaya koyma arzusu, modanın gücüne güç katar. Aslında moda bir tür asimilasyon kriteridir.⁸⁸ Bugün İslâmcı tüketim toplumundan bahsediliyor. Ne pardüse, ne çarşaf ne başörtüsü tarihe karışmıştır. Farklı olan bu yeni ortamda bireylerin bir yandan tesettür üzerinden markalara özendirilmesidir. Böylece farz olan tesettür yerini, markalı tesettüre bırakır. Sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış kitle, artık sınıfına, imtiyazına uygun markalı, ayrılmış bir topluma dönüşür.⁸⁹ 1920'lerden bu yana başörtüsünün kaldırılması, Cumhuriyet rejiminin modernist ve laikçi projesine bağlılık ve dahil olma, geleneksel veya İslâmî örtünme bu proje ve bağlılığa kayıtsızlığı veya direnişi sembolize anlamına gelirken artık belirli örtünme biçimlerinin kamusal görünümü., ideal kadının görüntüleriyle özdeşleşmeyi tanımlayan laik, Kemalist ve muhafazakar, İslâmcı milliyetçiliğe hizmet eden politik bir sembol olmuştur.⁹⁰

Eski yıllara göre azalsa da "tesettür modası" tartışmaları zaman zaman alevleniyor. Bir grup "Tesettürün modası mı olur?" derken, tasarımcılar, blog yazarları durmuyor, tesettürlülere giyim önerilerinin verildiği sitelere her gün bir yenisi ekleniyor. İnternette arama motoruna "tesettür ve moda" yazıldığında, üç-beş yıl önceki gibi seneler öncesinin kıyafetlerini andıran görüntülerle karşılaşılıyor. Artık tesettür modasını takip etmek isteyenler için alternatifler çoktur. Genç blog

87 Fromm, *Sağlıklı Toplum*, 149.

88 Başkaya, *Başka Bir Uygarlık İçin Manifesto Nasıl Üretmeli, Nasıl Tüketmeli, Nasıl Yaşamalı?*: 154-6.

89 Ali Sirmen, "İslâmcı Tüketim Toplumu" <http://www.kemalistler.org/ali-sirmen-islamci-tuketim-toplumu.html>.

90 Umut Azak. "Beyond the Headscarf Secularism and Freedom of Religion in Turkey". *Turkish Policy Quarterly*, Vol.11, No.4, 92.

yazarlarının tesettür modasına dair yorumlar yaptığı, markaların en son kreasyonlarının tanıtıldığı, eşarp bağlama stillerinin, gelinlik-abiye modellerinin gösterildiği siteler mevcuttur. Bu sitelerde sadece giyim önerileri değil, helal otellerin, restoranların tanıtıldığı bölümler de bulunur. Hatta “İslam'da cilt, saç, ayak bakımı” gibi ilginç konu başlıkları dikkat çeker. Bu mevzulara hadis ve ayetler ışığında farklı bakış açısıyla değinilir. Kiminde tesettür markalarının koleksiyonları öylesine verilirken kiminde özel çekim fotoğraflar yer alır. Yerli ve yabancı markaların tasarladığı kıyafetlerin nasıl tesettüre uyarlanacağı fotoğraflarla gösterilir. Tesettür moda sitelerindeki artışın sebebi, tesettürlü kadınların modayı takip etmek istemesi ve internetin bunun için en uygun mecra olmasından kaynaklanır. Bir sitede amaç, "Muhafazakâr kadınların tarzlarını oluşturmalarına yardımcı olurken, bu kadınlara moda, tesettür ve arkadaşlık için faydalanabilecekleri bir platform sağlamak."sözleriyle anlatılır. Diğer bir site misyonunu, kentte yaşayan dini hassasiyeti olanların, zengin olsa bile bunu estetiğe dönüştüremeyen ve ötekileştirilen tesettürlü bayanlarla fikir alışverişi yapabilmeye ilişkilendirir. “Ötekileştirmekten çok sıkıldık. Biz de giyinen, dışarıda yemek yiyen, hediyeleşen, tatil yapan sahip oldukları için şükreden normal insanlarız.” diyerek öteki kılınanların ‘ben’den farklı olmadığına dikkat çekilir. Tesettürlülerin tesettürün dışına çıkmadan nasıl şık olabileceğini anlatma, kadınlara özel bir yaşam portalı geliştirme çabası meşrûyetini “Helal daire keyfe kâfidir.” diyerek bildirir.⁹¹

Yaşanan değişim kimilerine göre dindarlığın artışı, kimilerine göre de dindarların merkeze hareketini gösterir. İslâmî kesimin ciddi bir statü ve para gücü mü ele geçirdiği yoksa zaten var olan bir gücü, kamusal alanda yeni yapılanmalarla görünürlüğe mi çıkardığı tartışmalıdır. Dindarlara yönelik tüketim pazarının hâlâ büyük arz boşluğu barındırmakla birlikte harcayacak mekânlarının giderek arttığı fark edilir. Ayrıca lüks tüketimin İslâmî kesim için de devreye girdiğinden kimsenin şüphesi bulunmaz. Sadece giyim kuşamda değil, dekorasyonda, lüks bina yapımında da ciddî bir lüks tüketim talebi mevcuttur.

Tüketim, yeni anlamını kimlik temin etmeyle elde eder. Tüketilen her ürünle kimlik oluşturulur. Giyim kuşama düşünülmeden harcama yapılır. Markalar takip edilir. Meşrûyetin referans noktası bireyin kendi olunca, meşrûlaştırma mekanizması dinamik yapı elde eder: “Altmış çift ayakkabım var, ayakkabı olmadan kombin tamamlanmış olmuyor. Eve ayakkabı dolabı yaptırdım. İsraf mı bu kadar ayakkabı? Bence değil, israf, bana göre savurganlıktır, kullanmadan atmaktır, ben atmıyorum ki, özenle saklıyorum, kullanmadıklarımı da ihtiyaç sahiplerine veriyorum.” diyor dış hekimi dindar bayan.⁹² Yıldızı sayılamayan otellerdeki binbir gece masallarına taş çıkartan düğünleri ve balaylarıyla, gıda kültüründen giyim alışkanlıklarına kadar tüketimi ve şatafatı esas alan

91 Subjektif refah kültürü içinde çalışanlar faaliyetlerini subjektif yaşam kalitesini arttırmaya yönelik temel “mantık” ile eşleştirmeye çalışırlar. Herhangi bir bireyin öznel yaşamının benzersiz olduğu göz önüne alındığında, hükümler veya faaliyetler mümkün olduğunca kişiselleştirilir veya kapsayıcı ve kişisel yorumlamaya açık olması için kasıtlı olarak belirsiz bırakılır. Paul Heelas, “Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life”:55-6, Aslıhan Köşekoğlu, “Blog Yazarları Tesettür Modasına El Attı”, *Zaman*, (9.1.2011).

92 Özbalat, *Kapitalizme Eklemlenme*, 161.

tutumlarıyla "gösterişçi dindarlık"⁹³ olarak tanımlanan hal, kendini tükettiği kadar istismar ettiği değerlerin de karalanmasına yol açar.

Dinler, insan hayatının her alanına yönelik müeyyideler getirir. Bu çerçevede insanların giyecekleri kıyafetler de bu müeyyideler tarafından belirlenir. Değişime odaklı moda, "cinsi cazibe oluşturma" ilkesiyle dinin değişmez ilkeleriyle temelde çelişir. Dinin mutlak yaptırımlarıyla çatışma içine girse de moda mutlak olanın bazı motiflerini kullanarak kendini bir tabu olarak sunmaktan da kaçınmaz. Defileler ayın havası içinde sunularak aynı modayı takip eden insanlar tıpkı bir cemaatin müridlerinin aynı tarz giyinişi gibi bir yere aidiyetleri pekiştirilir. Özellikle markaların imaj oluşturma rekabetinde kutsal atmosfer oluşturma çabası yoğunlaşır. Bu durum modern toplumda kutsalın sınırlarını giderek daraltırken, seküler ve profanın kutsalın sahasına taşınmasıyla değerlendirilir. Ancak bu bakış açısı, insan hayatını kutsal ve profan dikotomik yapıda algılamamanın getirisidir. İslâm için kutsal profan ayrımı söz konusu değildir, kutsal olana profanın taşınmasından da bahsedilemez. Fakat bu tür yapılanmanın içsel sekülerleşmeye tekabül edeceği de gözardı edilemez. Kapitalizm varlığını, lüks ve tüketimi kurumsallaştırmak sûretiyle devam ettirir. Aynı fonksiyonlara sahip, daha hesaplı markalar yerine lüks ve pahalı arabalara binilmesi % 33.1 parası olan binsin, % 23.3 israf ve günah, % 17.9 milli ekonomiye zarar, % 19.7 gereksiz ve yazık şeklinde değerlendirilir. "Parası olan binsin" seçeneğinin en yüksek oranda tercih edilmesi, bu tarz arabaların prestij ifadesi algılanmasına dayanır.⁹⁴

Modernite-gelenek ikilemi bizatihi "modernite"nin kendi ürünüdür. Gerek batı bağlamında gerekte batı-batılı olmayan bağlamında gerçekleştiği sahne "modern" bir olgu "ulus devlet" olagelmıştır.⁹⁵ Muhafazakarlık böylesi bir zeminde ulus-devlet standartlarına uyumlu bir şekilde varlığını konumlandırır ve modernizm karşıtlığı görünümü altında içten içe modernleşir. Muhafazakar çevrelerin, pratikte serbest piyasanın nimetlerinden yararlanırken aynı zamanda mistik söylemlerle kendi kendilerini tatmin etmeleri, küreselleşen ve dayatmacılıkla pek de başarılı olamayan batı hegemonyasınının da işine gelir. Çünkü muhafazakâr söylem melezleşmeyi kabullendikçe "folklorize" edilerek metalaştırılan inanç sembelleri, yüklendikleri sahte ilginçlik görüntüsüyle, az çok tekdüzeleşmiş egemen kültürün değişiklik, 'egzotiklik' ihtiyacını karşılar. Böylelikle küresel piyasaya yapay bir çeşitlilik kazandırır. İnançların mozaiği, hoşgörü, mistik âyin törenlerinin turistik şovlara argüman haline getirilmesi gibi farklı şekillerde icra edilen bu yapay çeşitlilik, İslâmî kesimin nasıl bir iradeyle yönlendirildiğini de gösterir. İslâmî çevrelerin okuma alışkanlıkları "kişisel gelişim" serilerine, nasıl daha iyi para kazanırım başlıklı kitaplara, batılı, İslâmî mesaj içermeyen yayınlara yönlendirilir. Bu arada sadece klasik ilmihal çerçevesindeki kitaplar, dinî eser kategorisinde yer bulabilir, siyasal ve köktenci kitapların da modasının geçtiği(!) dillendirilir.⁹⁶ Daha birçok örneği gösterilebilecek bu kimliksizliğin en bariz yansıması, kapitalizmin temel ayaklarından moda ve onun muhafazakâr vitrininde görülür. Tam bu noktada "din dışı" modernlik yanlılarının müslüman kadının bedeni ve örtünmesi üzerinden başlattıkları kimlik tartışmaları "Müslüman kadın"ın hangi bilinç

93 Bkz. Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, (Pinar Yay., İstanbul: 2000).

94 Çelik, "İstanbul İli Başakşehir İlçesinde Sosyal ve Dini Hayat", 58.

95 Bkz. Sibel Özbudun, "Bir Yanlış İkilem: Geleneksel Kültür/Küresel(leşen) Kültür", *Kültür Halleri*, (Ankara: Ütopya Yay., 2002), 286. Yavuz, *Islamic Politic Identity in Turkey*, 16-7.

96 Laila Sahibi Şefik Özek, "Laila'da Bir Ben Eğlenmiyorum" *Yeni Şafak*, (Ali Murat Güven, 9 Eylül 2003).

üzerinde var olabileceği sorununu da doğurur. Dindar modernistler haline gelen daha da ileride dindarlıktan da kopup modern hayat içinde kaybolan muhafazakârlık, "başörtüsü" ve "kadın" üzerinden bu çözümlüğe hız katar. "Anlam"a, içeriğe değil, şekle takılan geleneksel mantık, tıpkı daha önceleri ibadetlere, Kur'an'a ve siyasete yaptığı gibi başörtüsünün de şeklini (sadece örtünmüş olmak) muhafaza edip içeriğini boşaltır. Modernizmin şekli koruyarak içeriğinden yoksunlaştırma yetisi, değerlerin anlam kaybına uğratılmasıyla neticelenir. Bu içsel sekülerleşmeye tekabül eder. Birçok değer gibi başörtüsü de tüketim çarklarının arasında anlam kaybına uğratılır. Günümüzde tesettürün bilhassa başörtüsünün bir tehdit unsuru olmaktan büyük ölçüde çıkması da tüketim çarkları arasında yaşadığı anlam kaybı nedeniyledir. Kapitalizmin insanı gittikçe dünyevileştiren hayat tarzı, defilelerden İslâmî mayolara, tatilden cafelere her modern olanın İslâmîleştirilmesi(!) süreciyle işler.

Kentli dindar birey, artık zamanını ve parasını gösterişli, konforlu ürünlere harcıyor. Dindar bireylerden oluşan statü grupları, tüketim kalıplarını Simmel'in vurguladığı gibi kendini diğerlerinden ayırmak ve kabul gören kültürel sembollerini taklit ederek toplumsal itibar kazanmak için kullanıyor. Dindar tanınan esnafın kiminin mini etekli çalıştıracak duruma gelmesinden kiminin de örtülü diye işe aldığı kızların maaşını doğru düzgün ödemediğinden, sigortasını tam yatırmadığından yakınıyor. Müslümanların durumuna bakıldığında görülen karamsar tablo, şöyle ifade ediliyor: "Birçok dini değer ve sembollerin içi boşaltılmış ve manası yitirilmiş durumda...Bu manzara, dindar ya da dini görünen bir çok şeyin aslında sadece görüntüden ibaret, içi boş sembollerden oluştuğunu düşündürüyor." Gelinek noktada "Dindarları, dindar olmayanlardan ayırt etmek gittikçe güçleşiyor." "Örtünme ve başörtüsüne yüklenen anlam gösterişçi bir biçime dönüşüyor, edepli olmak vb. değerler gittikçe unutuluyor." İlişkilerimizi şekillendiren ahlâkî değer tanımayan kapitalist tüketim, ne edep, haya bırakıyor ne de itaat.⁹⁷ Ötekileştirilmemek adına değerler terk ediliyor. "Tesettür modası, tesettür defileleri ... İslamiyet'e ters şeyler. ... hem modernliği hem müslümanlığı yaşamak için böyle şeyler yapıyorlar. ... modern hayat bize geleneksel değerlerimizi kaybettiriyor, ... dışlanmamak için modernizme uyum gösteriyoruz". Dayatma sona erme de gönüllü teslimiyet dayatmayı hissettirmiyor: "Popüler kültürle diğerleri gibi olma dayatılıyor aslında. Bizler Avrupalılara benzeyen müslümana dönüştürülüyoruz."⁹⁸ Benliğin tüketim kültürüyle dönüştüğü ve kimlikle benliğin anlamlandırılmasının teknolojik süreçlerle istikrarsızlaştırıldığı tüketim formuyla tekrar kurulduğu ve yeniden şekil verildiği sürecin bireyi olan postmodern bireyin ilgisi,⁹⁹ geçici, planlanmamış, sıra dışı olanadır. Anlık arzularının tatmin güdüsüyle hareket eder, genel ve emredici kurallar çerçevesinde işleyen ailevî, dinî, toplumsal bağlılıkları önemsemez.¹⁰⁰ Atay, Ruşen Çakır'ın *Ayet ve Slogan* kitabına atıfta, 90'lı yıllarda ayetin hayatın anlamı olmaktan çıkarak sloganlaşmaya doğru gittiğini, 2000'li yıllarda ise artık ayetin reklâma doğru bir dönüşüm yaşadığına yer veriyor. Pavarotti nidalarıyla açılan müslüman düğünü, kadın tasavvuf topluluklarıyla, kadın semazenler, Konya'da Tarkan dinlerken

97 Özbalat, *Kapitalizme Eklemlenme*: 161, 165-8, 176.

98 İrem B. T. Paker, "Yeni Muhafazakar Gençlik Kültürü: İzmir'deki Üniversiteli Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma", Ege Üniversitesi, Kurumlar Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi),(İzmir:2017): 184,185.

99 G.Robert Dunn, *Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity* (Minneapolis, London:University of Minnesota Pres, 1998), 66.

100 P. Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplumbilimleri*, çev:T. Birkan, (Ankara:Bilim ve Sanat Yay.,1998): 97-98.

'cezbe'ye kapılarak başörtüsünü çıkarıp sallayan kızlar, içkili mekanlarda hakarete uğradığında bulunduğu mekanla kişisel haklar kısılcacında yaşanan karmaşalar, İslâm'ın, piyasanın kurallarına boyun eğme dönemini yaşadığının, Siyasal İslâm'ın yerini light İslâm'a bıraktığının görüntülerini sunuyor. Modern öncesi geleneksel toplumda özne olan İslâm'ın, modern toplumda nesne, post modern toplumda meta olduğunun altı çiziliyor.¹⁰¹ Ayrıca "O'nun eşarbi var ama ruhu yok."¹⁰²denilerek müslümanın şekilsel yapısını korumakla birlikte içeriğin kaybedildiği vurgulanıyor. İşte bu geline nokta, müslümanların referans kaybında içsel sekülerleşme süreci yaşadığını gösteriyor. Bu süreçte güzellik anlayışımızı belirleyen kodların nasıl farklılaştığı gözardı ediliyor. Daha düne kadar biz, batılı gibi güzeli sevmez, sevdiğimiz güzel olurdu. Zihinler güzellik konusunda batı sekülerizmine teslim olunca artık Charlize Theron' Angelina Jolie' güzeldir. Diller evlenecek kişinin takvalı olması gerektiğini söylese de zihinler ve gözler alıştığı güzelliği arıyor. Evleneceğim kadın çok takva olmalı dense de söz eyleme döküldüğünde üretilen bahanelerle işin içinden sıyrılmak kolay oluyor. Kariyer hedefim var, sosyal ortamlara giriyorum diyerek tesettürlü kadının yanında taşınması ağır geliyor. Yani sosyal ortamlara girerken erkekler, dindar kadından kaçıyor. Erkek yanında taşıyacağı kadından modaya uymasını talep ediyor. Müslüman erkekler durumdan yakınırken kendilerinin nasıl kadınlar tercih ettiklerini öncelikle gözden geçirmeleri gerekiyor. Güzellik anlayışının, tesettür anlayışının değişmiş olmasında kendilerinin paylarına düşeni, görmeleri gerekiyor.¹⁰³

Tesettür konusundaki tartışmaların siyasal ağırlıklı ve dini temelde yürütülmesinin ötesine geçip moda -ticaret- ağırlıklı ve cazibe, güzellik gibi arayışlara kapı açan bir mecraya sürüklenmesi modernleşme sürecinin bir ürünüdür. Türkiye'de kitle kültürünün bir parçası haline gelen İslâm'ın sistem açısından terbiyelenmiş haliyle kamusal görünürlük kazanması, dışlayıcı ve yok sayıcı bir laisizmde hâlâ birtakım çevreleri rahatsız ediyor. Dünyanın pazara, hayatın da podyuma dönüştüğü bir çağda, doymak bilmez gösteri ve imaj endüstrisinin hep yeni, alışılmadık, dokunulmadık bir tema arayışının yeni kurbanı tesettürlü kadın olur. Paradoksal olsa da durum şudur: İnsan hayatının her boyutunda(aile, evlilik, kadın, özel yaşam, cinsellik) yaşanan mahremiyet kaybı, mahremiyetin aleniye dönüşmesidir. Bu postmodern cangıl içerisinde tesettür artık örtünmeyi değil, açılmayı temsil ediyor. Parıltılı bir makyajla çekiciliği artırılmış güzel bir yüzle alımlı bakışları çevreleyen eşarp reklamının ve cat-walk yürüyüşleriyle insanın başını döndüren mankenlerin tesettür giysilerinin topluma özellikle de kadınlara verdiği mesaj, bunları Allah'ın emri olduğu için giyinin değildir. "Tesettür emirdir" denilen devrin kapandığı, "tesettür, güzeldir" denilen günlerin belirlediği bir dönem açılır. Giderek sayıları artan örtülü bayanlar, müminler ordusunun neferleri olmaktan ziyade, güzellik salonlarının müdâvimleri haline gelir. 80'lerde feministlerin kapitalist tüketim normlarının yarattığı bir olgu olarak modaya duyulan bağlılığı eleştirilirken geline noktada dini kimliğini modayla yaşatmaya çalışması yaşanan dönüşümü de netleştirir.¹⁰⁴ İslâmî taassubun kalbi İstanbul'un Fatih semtinde bile

101 Atay, *Din Hayattan Çıkar*: 85-87.

102 Ümit Kıvanç, "İslamcılar&ParaPul Bir Dönüşüm Hikayesi", *Birikim*, S.99, (Temmuz.1997), 54.

103 Zeynep Bayramoğlu, "On Numara Sekülerler Gibi Yaşayıp On Numara Cenneti Hayal Ediyoruz", *lacivert Dergi*,

<http://www.lacivertdergi.com/dosya/2014/08/05/on-numara-sekulerler-gibi-yasayip-on-numara-cenneti-hayal-ediyoruz>.

104 Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*,4.bsk.,(İstanbul:Metis Yay.,2013).

artık Gülben Ergen saç, Ebru Gündeş kaşı yaptırmak isteyen çarşafli kadınların akın ettiği güzellik salonlarına rastlanır. Artık örtünün dini vecibeyi yerine getirdiğinden, siyasal bir mesaj verdiğinden değil, güzel görünmek için örtünme pratiğinden söz ediliyor.¹⁰⁵ Bu hal, dindarlığın kapitalizm için imkân haline geldiği bir hayatın içerisinde olduğumuzu gösteriyor.

Modernite, sadece kentlerin ve kamusal alanların yapılandırılması ve kullanılmasının nasıllığına müdahaleden ibaret değildir. Modernite müdahalesini beden üzerinde beden giyiminin, biçiminin, kamusal görünürlüğünün düzen ve kontrolünün nasıllığına müdahaledir. Bu müdahale değişimi ilerleme ve gelişmeyle özdeşleştiren bir dönüştürücü eylem tarzıdır. Batı dışı toplumların kapitalizme eklenme süreci, dini ve geleneksel kültürel değerler bakımından yersiz yurtsuzlaşarak modernliğin bir özgürleşme olarak algılanması, batılı değerlerin yüceltilmesinde yeniden yurtlandırma ve kodlamayla işler.

Tesettürle modanın birlikteliği dindar kadının moderniteye karşı kendini konumlandırması ve özdeşleşmesiyle meşrûiyetini kazanır ve yüceltilir. Kamusal alana örtünmeyi terk ederek katılımında modern statüsünü ve itibarını kazanan laik kadından farklı olarak dindar kadın, yüksek statü ve itibara örtünmeyi terk etmeksizin ulaşmada modaya başvurur. Kamusal alanda konumlanma talebi, örtünün modern bir kimliğin inşasında yol açtığı sınırlılıkları, örtünün modayla buluşmasında olanağa dönüştürmeyle sözde geleneğe ve batılı moderniteye meydan okunmasında batı dışı modernlik söylemiyle yeni bir varoluşsal düzleme taşınır. “Kadın tesettüre girmişse kendi kafasına göre hareket edebilir.” Zira ne herkesin İslâm’a uyma zorunluluğu vardır ne de sizin istediğiniz bir biçime. İhtiyaç geleneksel ve modern olanı bir araya getirmek ve onları uzlaştırmak.¹⁰⁶ Moda, yalnızca modernitenin bir parçası değil, “*Modernitenin rengi*”dir.¹⁰⁷ *Moda güzelliğin ebedî kısmını örter*, zamandan bağımsız güzellik mefhumunu gizleyerek, güzelliği tarihsel kılar. Artık ebedî olan, geçici ve zamansal olanın içindedir çünkü neredeyse bütün özgünlük, zamanın duylara vurduğu damgadan kaynaklanır.¹⁰⁸ Ahenkli bir ‘şimdi’ye duyulan bu gizli arzu, “Tarih karşısındaki soyut muhalefeti” de açıklar. Bu muhalefetten ötürüdür ki tarih, “Belli bir istikamet izleyerek sürekliliği güvence altına alan gelenek,” yapısını yitirir.¹⁰⁹ Her bir dönem, kendisine hem en uzak hem de en yakın dönemlerle arasındaki güçlü bağdan ötürü, kendine özgü özelliklerini yitirir. Başka bir deyişle, şimdi, geçmişe bağlı olmaktan çıkar. Modern toplumda ruhun merkezinde belirli bir şeyin bulunmaması, insanı hep yenilenen uyarıcılarda, duyuumlarda, dışsal etkinliklerde doyum aramaya iter. Bu yüzden insan kendini hep bir istikrarsızlığın, çaresizliğin içinde kısıp kalmış bulur.

105 Atay, *Din Hayattan Çıkar*: 75-7,83-4.

106 Özbolat, *Kapitalizme Eklenme*, 148.

107 Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 14.

108 Charles Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim Yay., 2003), 217.

109 Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 15-6,23.

J. ZAMANIN SEKÜLERLEŞMESİ

1. Kamusal - Özel Alan Ayrımı

Cumhuriyet yönetimiyle birlikte modernliğe bağlı kalınarak ulus devlet projesinin toplumu organize etme yöntemleri çerçevesinde inşa edilen kamusal-özel alan arasında keskin ayrım, ülkenin batılaştırılması sürecinde kilit rol oynar. Özel-kamusal dikotomisi sosyolojik değil, ideolojik bir kavramlaştırmadır.¹¹⁰ Kamusal olanın kimleri içerdiği ve kamuya çıkıldığında çıkılan yerin neresi olduğu konusu, 18. yüzyıl başlarında Londra ve Paris'te öne çıkar. Kamu sözcüğü modern anlamını bu dönemde kazanır.¹¹¹ Kamusal alan, bizde devlet ideolojisi Kemalizm'in modernleşme projesine göre oluşturulur. Bürokratik niteliklere sahip, resmî bir kamusal alandır, modernliğin sürdürücüsü işlevini görür. Sınıfsal ayrımlara göre değil, Weber'in tanımladığı statü gruplarına göre şekillenir. Bu özellikleriyle bir burjuva kamusalılığı değil, bir bürokratik kamusalılıktır. Ekonomik temellerinden ziyade sosyal ve kültürel konumlarından dolayı etkin bir kamudur. Kamu tanımlamasına giren insanların kim oldukları bu nedenden dolayı önemlidir. Ne tür hayat tarzlarına değer ve statü atfedildiği ya da meşrûluk mekanizmalarının neleri ön plana çıkarıp neleri marjinalleştirdiği sorusu, son derece önemlidir ve kültürle iktidar arasındaki geçişkenliği gündeme getirir. Aslında özel-kamusal dikotomisinde kamusal alan, devletin kontrolü dışındaki bir sivil alanı ifade eder. Ancak modernleşme sürecinde kamu, devlet kavramıyla özdeşleştirilir, kamusal alan, kamu kesimi haline dönüştürülmek sûretiyle devlet eliyle yürütülmesi gereken birimler haline getirilir. Bu durumda evsel alanın dışına çıkış, toplumsal hayata giriş, kamu personeli muamelesine tâbi tutulmayla neticelenir. Habermas'ın¹¹² burjuvaziye dayalı, farklılıkları dışarıda bırakan ideal kamusal alan kategorileştirmesi, eleştiriye tâbi tutulmakla birlikte Türkiye'de Cumhuriyet'in farklılıkları bütünüyle dışlayan ve tektip karakterinde Habermas'ın kategorileştirmesini dahi ararır. Batıda liberal burjuvazi karakteri taşıyan kamusal alan, Türkiye'de cumhuriyet eliti olarak tanımlanan aktörlerin etkinlik alanıdır ve *Otoriter devlet modernizminin*¹¹³ egemen olduğu bir alandır. Erken cumhuriyet döneminde kamusal alan, tek parti, tek devlet ve modern toplum idealiyle modernitenin bütünsel özne kavramı çerçevesinde evrensel

110 Dobbelaere, "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization": 229-247, 231

111 Tylor, *Secular Age*: 185,187.

112 Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü isimli çalışmasında kamusal kavramını Avrupa burjuva tarihini takip ederek ortaya koyan Habermas, kamusal alanı, yurttaşlar arasında eleştirel ve rasyonel tartışmalar yoluyla iletişim sağlayan homojen ve tekçi bir alan tarzında kavramsallaştırır. Habermas'ın burjuvaziye dayalı kamusal alanı, ilkede herkese açık ve herkesi kapsayıcıdır. Ancak kamusal alanın bu açıklık ve kapsayıcılığı farklılıkların paranteze alınmasıyla gerçekleşir. Kamusal alanın, özel meselelerin değil herkesin ortaklaştığı konuların tartışıldığı bir alan olabilmesi için farklılıkların görmezden gelinmesini, kamusal alana giren herkesin kendilerine özgü düşünce inanç ve hareketlerini bir yana bırakmalarını ister. Kamusal alanı paylaşanlar, doğuştan getirdikleri ya da sonradan edindikleri farklılıkları yok farz ederek bu alanı paylaşan diğer kişilere 'sanki' toplumsal ve ekonomik anlamda eşitmişler gibi davranırlar. Fraser, Habermas'ı kullandığı bu sanki sözcüğü yüzünden eleştirir. Eğer bu kişiler, diğerlerine sanki eşitlermiş gibi davranıyorlarsa demek ki gerçek anlamda kamusal alanı paylaşanlar birbirleriyle eşit değildirler. Bu da kamusal alanda eşitsizliklerin devam ettiğini gösterir. Bunu demokrasinin sınırlarını kavramlaştırmada büyük bir sorun gören Fraser'e göre, gerçek anlamda demokrasinin gerçekleşebilmesi için eşitsizliklerin Habermas'ın dediği gibi bir kenara bırakılması değil, tamamen yok edilmesi gerekir. Nancy Fraser, "Rethinking The Public Sphere:A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, No.25, Vol.6, (1991): 56-80.

113 Nilüfer Göle, "The Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture*, Vol.10, No.1, (1997), 63. Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*: 50-1.

normlardan oluşur. Bir başka deyişle, pozitivizm Kemalizm doktrini çerçevesinde siyasal, sosyal ve ahlâkî bir öğreti olarak öne çıkarılır. Kişinin kendisine has özelliklerini bırakarak kamu yararına ve modern evrensel normlara göre hareket etmesi şartıyla kamusal alana girmesine izin verilir. Sekülerlik, batılı hayat tarzının gereği algılanır. Batılı hayat tarzını ve batılı değerleri benimseyemeyenler, bunlara karşı direnenler, evrensel vatandaş kimliğinin karşısına çıkan farklı kimlikler, farklılıklarıyla tanınmak isteyenler, yeni kamusal hayatın Batılı görünümünü bozdukları gerekçesiyle egemen durumdaki resmî kamusal alandan dışlanır. Yeni hayat tarzını benimsemeyerek kamusal alandan dışlananlar, kamusal alanda kendilerini dinî veya etnik kimlikleriyle tanımlamaya devam edenlerden ve batılaşmamış köylülerden oluşur. Öyle ki modern hayat görüntüsünü bozuyor gerekçesiyle 1950'lere kadar kırsal kökenlilerin İstanbul sokaklarında yürümesi yasaklanır. Modernlik anlatısında dinin ne bir aktör olma ne de bir eylem unsuru olabilme hakkı vardır. Aynı zamanda köylünün de böyle bir hakkı yoktur. Bir aktör olabilmek kentli, işçi, aydın ve lâik olmayı gerektirir. Modern dünya görüşü, gelenekle oluşturduğu dikotomide ilerlemeyi, din ve geleneksel geriliği temsil eder. Dolayısıyla dindar ve geleneğin taşıyıcısı köylü, gerici kategorisinde kamusalın dışında bırakılır. İslâmî hareketlerin uzun süre gündem dışında tutulması, modern kamusalın doğasından kaynaklanır. Batılı ve sol kökenli laik hareketler, ilerici niteliğiyle gündemde yer alır. Modernlik anlatısı, dinin bir toplumsal eylem kaynağı olamayacağını, sadece fanatizme dönüşebileceğini varsayar. Dine ne bir hareket alanı tanır ne de dinin eylem yönü olabileceğini düşünür. Kaynağını dinden alan hareketler, bir reaksiyon ve fanatizm olarak algılanır. Bunu karşılamak üzere fundamentalizm ve köktendincilik kavramları oluşturulur. Türkiye'de modern bir toplum oluşturmayı hedefleyen devlet eliti, Habermas'ın farklılıkları bir kenara koyma kavramına benzer bir şekilde, kamusal alan içinde dinî, etnik, ideolojik simge ve sembollerin hepsini yasaklar.¹¹⁴ Batılaşma/modernleşme hedefi doğrultusunda uygulanan ve bu yüzden "homojen" bir toplumu gerekli kılan politikalar, her türlü farklılığı tehdit algılar. İslâm, bu tehditlerden en büyüğü görülür ve bu nedenle İslâmî aktörler uzun bir süre kamusal alandan dışlanır, görünmez kılıılır.

Modernitenin en önemli karakteri, tektipleştirme ya da damgalama sûretiyle ötekileştirmedir. Aslında sekülerleşmeyi öngören modernleşme riyakârdır. Görünen vechesinde yeniyi, gelişmeyi, refahı ve özgürlüğü ifade etse de arka yüzünde sömürü, dışlama, damgalama esastır. Goffman'ın stigma¹¹⁵ kelimesiyle ifade ettiği bu veche, kamusal alana çıkmayı yasaklar. Çünkü stigma; yunancada toplumdan cezalandırılmak, dışlanmak istenen insanların suratına yapılan bir çeşit yara izidir, bir damgadır. O damgayı taşıyanın bir kamusal yüzü olamaz. Stigma, dışlanmışlığın, damganın işaretidir. Hatta günümüzde İslâmî hareketlere bu stigmatı kendi istekleriyle taşıma şeklinde bakılır.

2. Kamusal Alana Tüketimle Eklemlenme

Cumhuriyet döneminde yapılandırılan kamusal alan, kendilerini dinleriyle tanımlayan ve kimliklerini bu doğrultuda yapılandıran grupları kamusal alan paylaşımında dışarıda bırakır.

114 Dönmez, "Kesişen ve Ayrışan Etnik ve Dinî Toplumsal Hareketler", *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve*

Etnik Kimlikler:28-9; Ayşe Kadioğlu, *Cumhuriyet İradesi ve Demokrasi Muhakemesi*, (İstanbul: Metis

Yay.,1999);45; Nilüfer Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslâmî Ahlâk", Nilüfer Göle, *İslâm'ın Yeni*

Kamusal Yüzleri, (İstanbul: Metis Yay., 2000): 24-6; Hanoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*: 67-8.

115 Erving Goffman, *Stigma Notes on the Management of Spoiled Identity*, (New York: Simon and Schuster, 1986).

Müslümanlar, uzun yıllar modern süreçlere katılmayarak dışarıda kalma direnci gösterir. Bu direniş aynı zamanda dinin kamusal alan dışında tutulma çabasıyla ilişkilidir. Bürokratik rasyonaliteye dâhil oluşuyla toplumumuzda herkesin alanı olmayan kamusal alanın dışında bırakılanlar, süreç içerisinde alternatif alan oluşturmaya girişir.¹¹⁶ Kamusal alanının çoğulcu olması gerektiğini öne süren Fraser, egemen durumdaki kamusal alana alternatif ortaya çıkan grupları tanımlarken "Karşı kamusal topluluklar" terimini kullanır. Bu gruplar, evrensel değerlerin karşısında farklılıkları dile getirdikleri bir karşı-söylem oluştururlar. Amaçları toplumun diğer kesimleri tarafından tanınabilmek ve kabul görmektir. Tanınma ve meşrûlaşma (kabul görme)¹¹⁷ kimlik politikalarının en belirgin iki niteliğidir.

Türkiye'de bireyin devlete karşı özerk kalmasına kaynaklık eden iki odak söz konusudur. Modernleşmeyle birlikte etkileri azaltılan bu iki kaynaktan ilki sivil nitelikteki dinî ve cemaatsel örgütlenmeler, diğeri ise pazar ekonomisidir. Gizli etkinliklerle sürdürülen muhalif konumun modern sürece aktif katılıma dönüşmesi, dört kurumsal yapılanma-siyaset, eğitim, ekonomi ve medya-aracılığında gerçekleşir.¹¹⁸ 1980 sonrası süreçte, İslâmî kesim, modern hayat tarzını içeren modelleri benimser ve onları yeniden üretir. Müslüman aktörlerin piyasa ekonomisiyle etkileşimleri sonucu edindikleri yeni tüketim kalıpları ve kullandıkları modern kurumların ne tür bir dönüşüme yol açtığı İslâmî tatil kavramı üzerinden ilk örneklüğünden itibaren izlenebilir. Caprice Hotel, İslâmî kesim için önemli bir dönüşüm örneklığı oluşturur. Bu örneklilik, dinî görünürlüğü özsel alandan kamusal alana çıkışında, entelektüel düzlemde süregelen din ve modernlik arasındaki gerilimi pratik düzleme kaydırır. İslâmî kesimin tüketim kalıplarında yaşadıkları değişimle, kendi dışlarındaki hayat tarzlarıyla kurdukları bir iletişim biçimi olarak tüketim, kamusal alana katılım kanalı şeklinde çalışır ve kamusal alanda meşrûluk arayışları ve kimlik siyasetleri açısından gerekli katılım araçlarını edinme sürecini ifade eder. Kamusal alana katılım ve eklemlenme, İslâmî kimliği hem dönüştürür hem de söz konusu kimliğe süreklilik imkânları oluşturur.¹¹⁹ Kamusal alan sınırları verili, aktörleri belirli bir alan gibi tanımlansa da Göle'nin ifade ettiği gibi kamusal alan, değişmeyen sadece içine alan ya da dışlayan bir alan değildir. Bu alana her giren hem kendi tasavvurunu, kendi kurgulamasını değiştirmek zorunda kalır hem de kamusal alanı değiştirir. Bir tüketim unsuru tatilin kurumsallaşması, bu bağlamda müslümanların sekülerleşmesinde ilginç bir örnek oluşturur.

Modern toplumlarda elitlerin oluşum ve farklılaşmalarında en önemli rolü, tüketim alışkanlıkları oynar. İslâmî kültürel sermayenin seküler hayat tarzıyla rekabet etme çabalarında yeni tüketim kalıplarına yönelmeleri arasındaki ilişki bu nedenle anlamlıdır. Belirli bir hayat tarzını tercih etme, aynı zamanda belirli bir tüketim kültürünü benimsemedir.¹²⁰ Bourdieu'ye göre, farklı toplumsal

116 Gökhan Bacık, "Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma", *Sivil Bir Kamusal Alan*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2005) ,13.

117 Craik Calhoun, "Social Theory and the Politics of Identity", *Social Theory and the Politics of Identity*, der. Craik Calhoun, (Cambridge: MIT Press, 1992), akt. Defne Suman, "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan", *Göle, İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, 74.

118 Abdurrahman Arslan, "Seküler Dünyada Müslümanlar", *Birikim Dergisi*, S.99, Temmuz 1997, 32.

119 Mücahit Bilici, "İslâm'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, 217.

120 Bireylerin belirli tarihî, coğrafi ve sosyal koşullarda hayat tarzını karşılayan "Nasıl yaşamalısınız?" sorusuna verdikleri cevap, nesnel ve öznel parametrelerin etkisiyle oluşur. Birey hayat tarzı inşa ederken hem kendini hem de nesnelere sınıflandırır. Bu anlamda, nesnelere satın alma tarzı, bizatihi nesnelere satın alma (benimseme) ya da almama (reddetme), bir hayat tarzı stratejisidir. Hayat tarzlarının içeriğini nesnel/yapısal ve öznel/bireysel bileşenler etkiler. Öznel süreçlerde;

sınıflar, popüler tüketim nesnelere sembolik, kültürel ve ekonomik sermaye bağlantısı içinde tüketirler. Bunları hem kendi hayat tarzlarına meşrûyet kazandırmak hem de rekabet içinde oldukları sınıfları dışlamak, onlarla kendi aralarında sınır çizmek için kullanırlar. Sınır çizmede toplumsal sınıflara göre değişen popüler ürünler kullanılır.¹²¹ Popüler ürünler, ister kültürel sermaye pratiklerini isterse ekonomik sermaye pratiklerini içersin her ikisi de toplumsal sınıflar arasında kültürel ve politik güç mücadelelerinin sonucunda oluşan hayat tarzı inşa etmenin araçlarıdır.

1980 sonrası, daha önceki dönemlerle mukayese edilemeyecek ölçüde etkin bir entelektüel birikimin yanı sıra İslâmî kesime ait sermayenin MÜSİAD gibi alternatif bir sermaye grubuyla ortaya çıkışına tanık olunmasında farklılığıyla tarihteki yerini alır. Bu farklılık yeşil sermaye nitelemesiyle de ifade edilir. İslâmî kimlik, bu dönemde artan kamusal alanda gündeme yerleşir, bu gündem pek çok kavramı da tartışma konusu haline getirir. Çevreden merkeze doğru ilerleyen hareketin tüketim etkinliği itibarıyla yeni aktörleri müslümanlar, dönüşümün aktif belirleyicileri ve dönüşenleri olarak tartışmaların merkezine yerleşir. Bu tartışmalarda dindarların tüketim eğiliminin merkeze doğru kaymasına dikkat çekilir. Müslümanların yeni ortamlar ve kurumlar aracılığıyla giderek artan görünürlüğünde yaşanan dönüşümün “çevreden merkeze kayma” tarzında değerlendirilmesi, toplumun bütününe kamusal alanda buluşmak üzere hareket halinde olduğu öngörüsünü güçlendirir. Dindarlar bir “üst kültür” olarak “model” olma yönünde mesafe kat etmeye başlar. Süreç bir “alt-kültür” veya “karşı kültür” konumunda değerlendirilen dindarları kamusal alanda “egemen” ve “belirleyici” duruma getirir. Müslümanların siyasî arenada yerel yönetimlerden başlayan yükselişi, iktidarı ele geçirmeyle neticelenir. Bu süreç ‘İslâmî burjuva’ addedilen yeni bir sınıfın varlığında görüntülenir. İslâmî hareketin kapitalizme ve dünya sistemine yönelik güçlü muhalif söylemi, çevreden merkeze ilerleme addedilen iktidara yürüyüş sürecinde değişir. Bilhassa 80’lerin sonlarında sistem karşıtı siyasî hareket, etkisini kaybetmeye başlar.

İslâm’ın bireysel bir inançtan kamusal bir pratiğe taşınma girişimleri, zaten mevcut tanımlama krizini daha da kronikleştirir. Finans kurumlarından radyo ve televizyon yayıncılığına kadar pek çok yenilik, İslâmî kesimi modernlikle daha bir yüz yüze getirir. Finans kurumlarından, radyo ve televizyona, giyimden tatile, bilimden demokrasiye her şeyin “İslâmî”sinin türetildiği bu süreç, İslâmî karşı-kamusal alanda görünürlüğünde gündemdeki yerini güçlendirir. Daha önce münferit şekillerde gerçekleşen tatil yapma durumunun kurumsallaşıp kitlesel bir görünüm kazanması, dinî görünürlüğün yeni kamusal alana çıkışında bürokrasinin kamusal teklifi aşan imkânıyla değişim ve dönüşüm tartışmalarında yeni bir süreci oluşturur. Değişen tatil olgusunun İslâm diniyle tutarlı olup olmadığı, ne derece tutarlılık gösterdiği tartışma konusudur. Alternatif tatil, müslümanın modern hayata eklenmesi midir? Ya da tersine dindarın kamusal görünürlüğünün artışıyla yeni bir kamusal alan imkânıyla kutsal-profane rekabetinde bir zafer midir? Dinî kesimin tüketim hayatına katılımında bir yenilgi ya da ötekileştirilmeyi, damgalanmayı zayıflatan benzeşip farklılaştıran bir başarı mıdır? Yeni

tüketici, satın aldığı ürünle kendi hayat tarzı projesinin parçalarını ve kendi realite parçalarını seçer. Bu seçme ve karar verme sürecinde zevk ve haz alma, kültür, estetik ve moral değerler, etkin faktörler olarak rol oynar. Abdülkadir Zorlu, “Tüketicilerin Ankara’daki Üç Hipermarketi Tercih Etme Nedenleri”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, c.6, S.2, (2003): 93,95,121.

121 Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of The Judgement of Taste*, 66.

kamusal alanların varlığı, İslâmî hareketin modern hayat tarzının dayatmaları karşısında uyanışıyla seküler meydan okumaya karşı bir yükseliş midir, yoksa aslî değerler dizgesinin, referans çerçevesinin değişiminde içsel sekülerleşmeye mi tekabül eder? İslâmî hareketlerin kamusal alanda görünürlüğü kimine göre İslâmî hareketin sonunu, kimine göre de kamusallaşmasını ifade eder. Oliver Roy, Gilles Kepel, Türkiye’de Ruşen Çakır 1980’li yıllarda İslâm politikti, 90’lı yıllara girildiğinde artık İslâm’ın kendi içinde bir mobilizasyon gücü, devrim gücü olmadığından siyaseten sonu geldiğini iddia ettiler.¹²² Göle, tersine İslâm’ın sanıldığından çok daha fazla topluma nüfuz ettiğini öne sürdü. Siyasal İslâm’ın sonundan değil, İslâm’ın daha çok toplumsallaşmasından bahsedebileceğini savundu. Politik İslâm kültürel İslâm ayırımında İslâm’ın topluma daha çok nüfuz ettiğini, kültürel tahayyül tanımlarının daha çok ortaya çıkmış olduğunu savundu. Elbette bu daha az siyaset değil, bilakis daha çok siyaset demektir. Fakat bu devrimci siyaset değil, farklı tabanların siyaset sahnesine çıkmasıydı. Hatta AKP’nin varlığı bu iddiayı doğrulayan somut göstergiydi. İslâm’ın toplumsallaşması en önemli olguydu. Toplumsallaşma, çatışmayı içerse de müslümanların toplumun diğer aktörleriyle bir arada yaşamaya başlaması, ilişki içerisine girmesiydi ve kamusal alan bu bağlamda önem kazanıyordu. Bu kamusal alanda birliktelikler kadar kamusal alanın kendi içindeki farklılaşmalara da bakmayı gerektiriyordu.¹²³

Kamusal alana dâhil olma, diğerleriyle ilişkiye geçme bir dönüşüm müydü, dönüştürme miydi? Göle, kamusal alanda görünümü müslüman aktörlerin geçirdiği dönüşüme bağlamaktaydı. Daha önce radikal siyasî hareketler içerisinde yer alan aktörler, artık daha bireysel ve profesyonel karakterleriyle dikkat çekiyorlardı. Müslümanlar, dünyanın her yerinde hem dinî sermayelerini hem profesyonel sermayelerini birlikte harekete geçiriyorlardı. Kamusal alana çıkmayı mümkün kılan melezleşmeydi. Lâik ve müslüman aktörler, giderek birbirine yakınlaşmaktaydı. Ancak bu yakınlaşma, kamusal alandaki tartışmaları sona erdirmediği gibi bilakis daha da alevlendirmişti. Bourdiue’nin kavramlarına referansla, “ekonomik”, “kültürel” ve “sosyal” sermayenin bir araya gelmesi 5-10 yılda ortaya yeni ve güçlü bir sınıf çıkarmıştı. Bu yeni sınıf, daha reformistti, zevkleri ve aktiviteleriyle farklılık gösteriyordu. Ne antikapitalistti ne de küreselleşmeye karşıydı. Bilakis kapitalist sistem içinden kendine yeni sahalar ve iktidar alanları oluşturmaya ve statü kazanmaya çalışıyordu. Oluşturulmak istenen ahlâkî bir modernizmdi. Kendilerini modernist addetmelerinden dolayı hem geleneksel İslâm’a hem de seküler hayat tarzına eleştirel yaklaşıyor, ironik bir şekilde giderek eleştirdikleri sekülerlerin hayat tarzlarına yaklaşıyorlardı. İşte bu yaklaşımın en önemli göstergesi, tüketim alışkanlıklarıdır. Yeni sınıfın modern ve kapitalist hayattan ödünç değerler ve hayat tarzları almak zorunda kalışları, siyasî mücadeleden gündelik ve sosyal hayatı üretmeye imkân bulamamaları, sosyo-kültürel bakımdan geri kalmalarına bağlanır. Siyasî güç ve para olsa da bunları harcayacak

122 Oliver Roy, *İslam’a Karşı laiklik*, (İstanbul:Agora Kitaplığı, 2010): 54-125; Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Trans: Anthony F.Roberts, (Cambridge, M.A.:The Belknap Press of Harvard University Press, 2002). Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*,(İstanbul: Metis Yay.,1990).

123 Nilüfer Göle, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul: Metis Yay., 2013): 19-40; Nilüfer Göle, *İç İçte Girişler:İslam ve Avrupa*, (İstanbul:Metis Yay.,2009): 11-38.

alternatifler yoktur ya da yok olmasalar da var olanlar çok yetersiz ve gayri rafinedir, bu oluşları ödünç almayla neticelenir.¹²⁴

İslâm'ın bir dünya görüşü ve kendine özgü oluşturduğu kültürle, modern hayata ve modern kurumlara alternatif özgün kurumlar sunabileceği düşüncesinin belli bir kitle tarafından içselleştirilmiş olması, her türlü kurum ve eşyanın üretilmesinde dinî hassasiyeti yüksek kesimin ihtiyaçlarının dikkate alınmasını gerektirir. Ancak yeni ürünlerin ekonomi piyasasının değerler zemininde üretimi, belli bir kitlenin ihtiyaçları ötesinde o kitlenin taşınmak istediği mecrada ortaya konulan ürünler, bizzat hedef kitlenin içinde yoğun tartışmaları da beraberinde getirir. Tesettür modası, İslâmî tatil gibi kavramlar yenilik listesindeki yerini alırken yeni tüketim kodlarıyla kesiştirilen İslâmî kesim, kapitalist sistemin varlığının teminatı tüketim aracını, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren çevreye mahkûm edilen damgalarından kurtulmak adına kimliğinin inşa ediciliğine dönüştürür.¹²⁵

Kültürün kendisini bir endüstri ve her türlü kültür ürününü de birer meta kabul eden kültür endüstrisi, kâr odaklı bir toplumu vurgular; tüketim toplumu, kitle kültürü, popüler kültür, metalaştırma ve meta estetiği gibi kavramları ön plana çıkarır. Kültürün metalaştığı postmodern dönemde tüketim, üretimin önüne geçer ve kültür ürünleri tüketiciye kolay ulaşmak adına kitle iletişim araçları vasıtasıyla sürekli sergilenir. Bu değişim, popüler kültürü yüceltir. Popüler kültürde her şey mal fetişizmine âlet edilebilir ve alım-satım değeriyle öne çıkar, bir imaj ya da marka olarak meta estetiğinde yer alır. Din nesneye ruh kazandırırken, endüstriyalizm ruhları nesneleştirir. Bu nesneleştirme, ekonomik aygıtla gerçekleşir. Metaları otomatik olarak insanların davranışlarını belirleyen değerlerle donatan bu aygıt, onları birer fetiş karaktere dönüştürmek sûretiyle ekonomik niteliklerini kaybettirir. Davranış tarzları, seri üretimin ve kültürünün sayısız aktörleri aracılığıyla norm durumuna getirilir ve bireylere tek doğal, uygun, makul davranışlar diye dayatılır. Bu durumda birey kendini yalnızca şey, istatistik ögesi, başarı ya da başarısızlık olarak belirler. Kendisine düşen, kendini korumak işlevinin nesneliliğiyle başarılı ya da başarısız şekilde uyum sağlamak ve bu uyuma ilişkin karşısına konmuş modelleri örnek almaktan ibarettir.¹²⁶

Kitle kültürü üreten organlar, siyasal koşullara göre belirlemeler yapar. Bundan dolayı koşulların gerektirdiği olayları, konuları, kurumları hatta kişileri putlaştırır. Önce insanları nesneleştiren bu organlar, nesnelere üzerinde oluşturdukları otoriteler sayesinde toplumsal iradeyi kurmaya yeltenir. Nesneleştiren yığınlar, her durumda her tür ideolojik telkine açık kalır. İnsanı amaçsız bir araç gören endüstri kültürü, insana üretim etkinliklerine katkısı oranında değer verir. Biyolojik olgu muamelesine muhatap tutulan insan, içi boşaltılmış kimi değerlerden ve geçici doyumlardan ibaret kılınarak endüstri kültürünün ideolojik ve ekonomik çıkarlarına hizmete sokulur. Kendini gerçekleştirme imkânlarından yoksun kılınan insan, böylece araçların dünyasına, din de tek boyutuyla ve çok özel ilişkilere indirgenir. Maddenin temel alınmasında oluşum ve gelişim sürecini temin eden aslı faktör, ekonomik iç dinamik ve statik olmayan zorunlulukta aranarak insan sürekli

124 Özlem Madi, "İslam Burjuvazisi Üzerine", (Gülay Altan, *Akşam* 12 Şubat 2009).

125 Bilici, "İslâm'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örneği", 218.

126 Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. E. Öztarhan & Nihat Ünler, (Kabalıcı Yay., İstanbul: 2010), 47; Johanna Pink, Introduction: *Muslim Societies and Consumption, Muslim Societies in the Age of Mass Consumption: Politics, Culture and Identity between the Local and the Global*, (ed.) J. Pink, (UK, Cambridge Scholars Publishing: 2009): x

dönen çarkın bir dişlisi kılınır. Gücü çarkın hareket gücüne bağlanan insan, tarihin gidişatında aktörlüğü ekonomik yapıya terk eder. Cinsiyet içgüdüsünden kişisel isteklere, sosyal değerlerden siyasî taleplere, akıldan ruha hepsi ekonomik yapının yansımalarına dönüşür. Sekülerleşmede bir takım ürün ve mallara dinî değerler yüklenirken ve bir kısım dinî değerler de kitle pazarına yöneltilerek manevî anlamından koparılır.¹²⁷

Modernitenin neticesi küreselleşme, zaman ve mekânın daralmasıdır. Küreselleşmeyi gerçekleştiren ve yaygınlaştıran araçlar; uluslararası iletişim, onun bir uzantısı turizm, kültürün meta hâline gelmesi ve homojenleşmesi ve bunun bir uzantısı küresel kapitalizmdir.¹²⁸ Kapitalizm, kendine dönük bir süreçtir. Bu nedenle de hiçbir toplumsal süreç olası metalaştırılmadan özü itibariyle dışarıda bırakılmaz. Diğer bir ifadeyle kapitalist girişim, her şeyin metalaştırma yönündeki itilimiyle neticelenir. Gitgide daha çok sermaye biriktirme peşinde, ekonomi hayatının her alanında toplumsal süreçler gitgide daha çoğunun metalaştırılmasıyla yol alır. Hatta toplumsal süreçlerin metalaştırılması da yeterli olmaz. Üretim süreçleri, karmaşık meta zincirleri halinde birbirine bağlanır. Tatil sektörü, ekonomi piyasasında rekabetinin gücünü farklı sektörlerde hizmetleriyle arttırır.

Müslüman aktörlerin iktidara yerleşmesi, mahalle baskısı ve aynı doğrultuda sembolik şiddet kavramlarını da dindar-laik dikotomisinde gündem tartışmalarına taşıyarak atmosferi renklendirir. Aslında yeni sınıfın ortaya çıkmasıyla yaşanan çok derin bir sınıf mücadelesidir. Çevreden gelen yeni yükselen muhafazakâr sınıf, motivasyonunu kaybetmiş merkezdeki eski sınıfı yerinden etmeye, kendi değerlerini merkeze taşımaya çalışır ve merkezdeki eski değerlerin bir kısmını olduğu gibi tutar ve bir kısmını da dönüştürür. Bu durum, Rumeli kökenli Cumhuriyet'in Anadolu kökenli bir Cumhuriyet'e dönüşme süreciyle ifade edilir. Din konusunda ısrarlı bir modernleşme projesinin otoriter bir iklimde tecrübe edildiği bir ülke olan Türkiye'de, İslâmî kesimin güç ve birikimini, daha önce dışlandığı veya dışında kaldığı alanlara taşımaya başladığında yöneldiği 'dinî vurgu' içsel sekülerleşmeye karşılık gelir.

Gelinen ortam, batının 17. ve 18. yüzyıllarını hatırlatır. Batıda 17. ve 18. yüzyıl burjuvazinin zaferinin yaşandığı dönemdir.¹²⁹ Paradoks bir şekilde sınırsız doyum ilkesiyle boş zamanlardaki ve tatillerdeki tembellik anlayışı, endüstri çağıının disipline edilmiş çalışma düzeniyle temelden çelişir ancak çoğu kimse bunun farkında değildir. Çünkü yoğun çalışma ve bürokratik kısıtlamalara karşılık,

127 Pink, "Introduction: *Muslim Societies and Consumption*", xii.

128 Ronald Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, (London: Sage,1992): 172-173.

129 Hayatın gayesinin, her türlü insani ihtiyacının tatmin edilmesi olduğunu savunan teori, Aristippus'tan sonra ilk kez onyedinci ve onsekizinci yüzyıl filozofları tarafından ele alınır. İncil'de ve Spinoza'da yer alan "ruhun kazancı" kavramı feodalite sonrası sadece maddî ve parasal kazançları ifade etmekte kullanılır. Bu dönemde insanlar sevgi ve dayanışma da dâhil bütün bağlarından sıyrılır ve her şeyi kendi çıkarlarına göre değerlendirmeye başlar ve bu dönüşümün kendilerinden neler alıp götürdüğünü fark etmeksizin varlıklarını arttırdığını düşünürler. Hobbes, mutluluğun bir diğer kişiye ilgi ve isteğin artması (cupiditas) olduğunu savunurken, La Mettrie, mutluluk hayali verdiği için uyuşturucu maddeler kullanmayı önerir. Sade, şiddete yönelik içgüdülerin varlığını onaylayıp bunların tatmin etmenin doğru ve yasal olduğunu savunur. Sınır tanımayan mutluluk çıkırtkanlığı akabinde çok sayıda ahlâk teorisinin gelişimiyle neticelenir. Bunlardan bir kısmı, utilitarizm gibi hedonizmin yumuşatılmış biçimleriyken, bir kısmı da Kant'ın, Marx'ın, Thoreau ve Schweitzer'in düşünceleri gibi hedonizme karşıt özellikler taşır. Ancak radikal hedonizm eğilimi 1. Dünya Savaşı'ndan itibaren artarak gelişir.

kendisine sunulan televizyon, otomobil ve seks gibi şeylerle insan, bu garip karşıtlığın içine yerleştirilir.¹³⁰

3. Kimlik İnşasında Tüketim Aygıtı

Postmodern zamanlarda tüketim, kimlik oluşturmada temel araç olmasıyla cezbedicidir. Tüketim, “Kim olduklarına dair bir hissiyat verdiği için birçok insan açısından vazgeçilmezdir.”¹³¹ Artık insanlar giyim eşyasından gıdaya, mobilyadan takıya ve eğlence tarzına her şeyi kim olduklarıyla ilgili duygularını dışa vurmak için satın almazlar, bilakis kimlik duygularını bu aldıkları vasıtasıyla oluşturur hâle gelmişlerdir. Kişinin arzu ettiği gibi bir varlık olabilmesi, bir kimlik oluşturabilmesi ve bu imajı devam ettirebilmesi, bunu temin edeceğini düşündüğü malları tüketmesiyledir. Giysiler, parfümler, otomobiller, yiyecek ve içecekler, mekânlar hepsi bu süreçte rol oynar. Bunlar, insanın kendisi ve kendisiyle aynı anlatım kodlarını ve aynı gösterge sistemini paylaşan diğerleri için de o kişinin kim olduğunu gösterir.¹³² Artık tüketim, Baudrillard’ın vurguladığı gibi semboller ve göstergelerin tüketimidir. Bu sembol ve göstergeler, var olan bir anlam dizisini ifade etmez, ancak anlam bu sembol ve gösterge sistemi içinde oluşur. Tüketim, malın alıcısının aktif biçimde katıldığı ve aldığı malları sergileyerek bir kimlik duygusu oluşturduğu ve bu duygunun korunduğu bir süreçtir. Modern ve postmodern toplumların önceki toplumlardan farklılığı işte bu noktada düşümlenir. Tüketim, artık insan biyolojisinin ötesindeki bir dizi gereksinimin giderilmesine dayalıdır, basit maddî nesnelere değil, gösterge ve sembollerin tüketilmesi anlamına gelir. Tüketiciler para biriktirip arzu duydukları nesnelere satın aldıklarında bir boşluk duygusuna kapılabilmeleri bu nedenledir. Tüketim yapma beklentisi içinde olma, tüketim eyleminin kendisinden daha eğlenceli bir duygudur. Bu tüketimde sınırsızlığı gösterir.¹³³

Caprice Hotel örneğini önemli ve gösterge kılan, din modernlik tartışmasının pratikte izlenmesine imkân veren yeni süreçtir. Müslüman aktörlerin piyasa ekonomisiyle etkileşimleri sonucu edindikleri yeni tüketim kalıpları ve kullandıkları modern kurumların ne tür bir dönüşüme yol açtığına göstergesi Caprice hotel gibi uygulamalar, batılı hayat kültürünün sadece dış görünüşünün değişmesiyle lüks bir İslâmî hayatın mümkün olmasının göstergesidir. Diğer bir ifadeyle İslâm modernite karşıtlığı yerini formlar farklılığında İslâm modernite uyumuna ulaşılır.

1996 yılında açılan Caprice Hottelle başlayan süreç, dindar kesimin deniz-kum ve güneş üçlüsüyle kitlesel buluşmasını getirir. Helal otel diye de anılan daha ziyade dindar insanlara hitap eden, onlara “aile boyu tatil” imkânı sunan bu tür otellerin sayısının artması, dindar kesimin zaman anlayışını dönüştürür. Aslında bu tür yapılanmalar, belli bir kesimin olgu üzerindeki anlayışını birden bire değiştirdiği anlık bir olay gibi gösterir. Oysa “Bacasız sanayi” olarak adlandırılan turizm

130 Fromm, *Sahip Olmak Yada Olmak*, 24.

131 Tüketim, reklâm endüstrisi ve ticari çıkarların pasif izleyici kitlesini etkilemesiyle oluşan modern tüketicilerin bir etkinliği değildir. Bireysel ve kolektif kimlik duygularının sembolik oluşumunu içeren etkin bir sürece dönüşür. Kimlik duygusu belirli bir ekonomik sınıfa ve sosyal statü grubuna üye olmak veya doğrudan etnik köken ve cinsiyet yoluyla insanlara kazandırılan bir şey de değildir. Bu yüzden giderek artan sayıda kişi kendi kimliğini kendi oluşturur. Bu oluşturma sürecinde asıl etkinlik tüketime aittir.

132 Robert Bocoock, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk,(Ankara: Dost Kitabevi,1997): 74,106.

133 Jaun Baudrillard, *Selected Writings*, (Cambridge : Polity Press, 1988), 24-5, akt. Bocoock, *Tüketim*, 75.

sektörünün, bir ülkenin mütedeyyin kesimini bir anda keşfetmiş ve bir değişim geçirmiş değildir. Yaşanan dönüşüm tek bir nedene bağlanıp açıklanamayacak kadar çoklu sebeplerin karmaşık içselliğinin bir tezahürüdür. Elbette büyük ve ciddî yatırımlar isteyen tesislerin dinî kesime göre oluşturulmasında bu kesimden elde edilecek kâr göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir faktördür.¹³⁴

Caprice Hotel, İslâmî kesimin tatille ilk tanıştığı yer değildir. Ancak Caprice Hotel’le gündeme gelen konu, tatilin ilk kez sistematikleşmesi ve kurumsallaşması, kitlesel bir görünüm kazandırması dolayısıyla belli bir tanımlama zarûreti doğurmasıdır. Hotel, İslâmî kesim içindeki ekonomik gelişmeye paralel İslâmî üst orta sınıfların tüketim, talep ve pratiklerinin görünürlük ve kurumsallık kazandığı bir eşik durumdur.¹³⁵ Değişen tatil algılamasında ilk modelliğiyle zirveye yerleşen Hotel, müslümanların değişen hayat tarzını, diğer bir ifadeyle kapitalizmle eklemelenmeyi ifade eder. Cumhuriyet tarihinde İslâm’ın özsel alanla sınırlanan konumu ve dinî sembollerin ikinci bir yurttaş kategorisinde temsiliyet düzeyi dikkate alındığında dinî görünürlüğün kamusal ortamlara çıkışı, dinin taşranın yoksul insanları ya da kentlerin kapıcı dairelerinin zihinsel kodu olmaktan çıkmasıyla değerlendirilir. Söz konusu hotel “İslâm(cılar) modernliğe teslim mi oluyor?” yoksa Kamusal alanı İslamlaştırıyor mu? sorularıyla beklentileri ve kaygıları içeren çelişkisinde laik ve dindar tarafları sürece kenetler. Aslında söz konusu görünürlük, önceden başlamış bir sürecin belirginleştiği ya da su yüzüne çıktığı bir aşamadan ibarettir. 1980 sonrası ülkede liberalleşme politikaları ve özellikle de Özal döneminin kültürel İslâm’a sıcak bakan politikaları aracılığıyla İslâmî kesimin piyasa ekonomisine entegre edilmesinin neticesidir. Ekonomi piyasasının normları dikkate alınarak bu piyasayla eklemelenmenin doğal olarak tüketim kalıplarında bir değişime yol açacağı beklentisi, kısa sürede somutlaşan göstergelerinde kaygıyı ve umudu gerçekliğe dönüştürür. Aslında bu örnek, bir zihniyetin temel parametlerinden zaman ve mekân algısını tarumar etmesiyle önemlidir.

Alternatif tatil olgusu, kısa süre içerisinde ardı ardına açılan çok sayıda yenileriyle gündemi ilk örneğine göre biraz daha az meşgûl etse de insan ihtiyacının arzuların doyumsuzluğuyla doldurulan içeriği ve tanımı, müslümanın var oluş gerçekliğini tüketim toplumunun değerler dizgesinde yeniden inşa etmeye girişir. Modern insanın dikotomik algıda hayat inşası, tatili çalışmanın karşılığı ve kaçınılmazlığında parçalı benliğin uzamında parçalı hayatla kesiştirir. Referans sisteminin flûlaşan belirsizliğinde “Yeryüzünün insanın hizmetine sunulduğu” uyarısı, dünya nimetlerinden asıl istifade etmesi gereken insan farklılığına, denizin ve doğanın piyasa aracılığında müslümanın hizmetine sunumunda metalaştırılmasına, hoteller ve tatil köylerinde giderek artan görünürlükte yol alır. Tatil mekânları, yeni bir sosyalleşme ortamı ve müslümanların yeni bir kamu sahasını içselleştirmelerinin gerçekleşmesidir.

‘Tatil’ kelimesi Arapçada 'a-ta-le' kökünden gelir. Fiil, kök manası itibarıyla “iş yapmamak, boş oturmak” demektir. Türkçede tembellik anlamında kullanılan 'atâlet' kelimesi de aynı kökten türer. Âtâlet, tembellik, durgunluk, âtılık hareketsizlik, boşluk gibi manaları içerir.¹³⁶ Arapça olmasına rağmen, kavram Kitap'ta ve Sünnet'te yer almaz. İslâm geleneğinde hatta İslâmî literatürde tatil diye

134 Bkz. Bahattin Yücel, “1980 Sonrası Turizm”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.15, (İstanbul: İletişim Yay. 1996): 1416-7.

135 Bilinci, “İslâm’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 221.

136 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (Dağarcık Yay., İstanbul: 1995): 577-8.

bir mefhum bulunmaz. 1990'lı yıllara kadar büyük kitle açısından memlekete gitmek ve akraba ziyaretlerinde bulunmaktan ibaret tatil olgusunun güney ve batı sahillerini mesken edinerek geçirilmesi, oldukça dar ve marjinal gruba özgü, münferit hâdiselerden öte kitlesel bir oluşum içermez. Tatilin değişen ve dönüştüren seçenekleri, belli bir ölçüde parayla ilgilidir. İslâmî otel olarak bilinen 5 yıldızlı oteller sundukları imkânlar nedeniyle pahalıdır. Bu bedeli ödeyebilmek ya da bu miktarı tatile ayırabilmek için belirli bir birikime sahip olmanın gerekliliği gayet açıktır.

Tatil yapmak, bu konuda mahremiyetle tanımlanan İslâmî kimlikle, yüzmenin, plajlarda güneşlenmenin bir parçası olduğu modern hayat tarzlarının, esasen birbirleriyle bağdaşabilir olduğuna ilişkin çok daha geniş bir anlam kümesine göndermede bulunur. Müslümanların özel alan dışında yer aldıkları cafe ve otel gibi mekânlar, yeni bir hayat tarzının tezahürleridir. Bu tür mekânlar hem İslâmî kimliğin dönüşümünde araçsal rolleri hem de modern batılı hayat tarzının özellikle yüksek kültür grubuna mensup üyelerinin âdiyetleriyle pekişen konumlarıyla ekonomik sermayenin farklılaşan kültürel sermayeyle pekişen gücünde yeni bir sınıfın doğuşunu göstergeler. Değişen tüketim anlayışına bağlı gerçekleşen bu mekânsal görünüm, sekülerleşmeye tekabül etmekle birlikte meşrûyetini de bu tür mekânlardan farklılaşan nitelikleriyle elde eder.

1996 yılında alternatif tatil mekânı olarak Aydın'ın Didim ilçesi, Akbük Koyu'nda hizmete giren Caprice Hotel, meşrûyetini başvurduğu bir takım özel düzenlemelerle gerçekleştirmeye çalışır ki bu nitelikler aynı zamanda onun dinî kimliğini de ortaya koyar. Sözde İslâmî kuralların dışına çıkmaksızın tatil yapma olanağını yakalattırır. Beş yıldızlı otel, sahip olduğu büyük mescidiyle hoparlörlerinde günün belirli saatlerinde insanları ezan sesiyle ibadet etmeye davet etmesiyle ve havuz başında ezan dinletme imkânıyla, içki satışı yapmayan ve kumar oynatmayan, kadınlar için özel bir plaj ve havuz- etrafı çitlerle çevirili, içeriye telefon, kamera sokulması yasak, bayanların mayoyla bikiniyle rahat bir şekilde denize girebildiği yapay havuz-¹³⁷bulunduran özelliklerinde farklılaşsa da ezan bittikten sonra ezan okuyan müezzinin yerini günün pop listelerinin üst sıralarında bulunan şarkıcılara bırakması ve bu sûretle hayatı 'normal'e döndürmesiyle kutsal-profan dikotomisini dengede tutar. Alternatif ya da helal tatil mekânları, kutsal-profan dikotomisini varkılan özelliğinde kutsala da imkân veren dönüşümünde farklılığını yakalar ve korur. Hotel, farklılığını daha ziyade plaj düzenlemeleriyle elde eder. Diğer oteller gibi "normal" müşterinin kullanımına yönelik "aile plajı" diye kodlanan genel plajın yanında, sadece erkeklere ve sadece kadınlara özgü plajlarıyla farklıdır. Erkeklerin denize girdiği yerle kadınların tesettürlü denize girebildiği yer arasına brandadan bir engel yerleştirilir. Haremlik selamlık plaj imkânı ve içki yerine meyve sularının tercihinde, kutsal varlığını ve gücünü profan üzerinde hâkim kılar. Hotel, Fraser'in meşrûlaştırıcı kamusalılığının örneğini oluşturur. Bu tür kamusalılıkların tanınmasıyla, kamusal alanın ilkesel açıklığıyla ilk dönemlerdeki dışlayıcılığı arasındaki gerilimin ortadan kalkacağı ve demokratikleşeceği düşünülür. Bu haliyle tatil mekânlarında yaşanan deneyimle, İslâm modernite karşıtlığı yerine formlal farklılıkta İslâm modernite uyumuna ulaşılır. Caprice Hotel'le tatil yapma özgürlüğünü elde eden İslâmî kesimin, "öteki" olarak kodlanan "gerici" ve "geleneksel" "irticacı" gibi tanımlara karşı direncini gösterme çabası, Hotel'in

137 Burhan Kılıç, "Çalışanların Bakış Açısıyla Helal Otel", International Halal Tourism Congress / 07-09 April 2017 / Alanya / Turkey, 726.

plajındaki bölümlenmeyle gölgelenir. Çünkü bu bölümlenme, tesettür dâhil dinî emirlere, erkeklerle eşit mesafede kadınların, seküler olanla temas konusunda aynı şansa sahip olmadığını göstergesi kılınır. Dinî açıdan her iki cinsiyet açısından mahremiyet ilkeleri mevcut olsa da bu konuda gerekli tedbir ve önlemler kadınlar için alınırken, erkekler açısından bir düzenlemeye ihtiyaç duyulmaması, dinin cinsiyet ayrımcılığındaki konumuyla ilişkilendirilir. Dindar burjuvazilerin sağladıkları karlarla her geçen gün daha da derinleştirdikleri sosyal eşitsizlikler ya bilinçle görmezden gelinir ya da atlanılır. Hotel'in plajındaki bölmelemede "aile plajı" olarak kodlanan kısım, ideolojik düzeyde mümkün olmasa da pratik zarûretlere dayandırılır.

Endüstri çağı, mutluluğu, maksimum hazza ulaşmayı, hayatın tek amacı görür. Bu aslında her türlü isteğin ve öznel ihtiyacın tatmine ulaştırılması anlamına gelen radikal hedonizmdir. Sistem varlığını devam ettirebilmek için bencilliği destekler, barışı sağlayacağına inanır. Oysa bencillik, yalnızca kendi çıkarını düşünme, açgözlülük ve sahip olma ihtirası gibi niteliklerin uyumudur. Radikal hedonizm bugüne özgü değildir. Her dönemde büyük mal varlığına sahip çevreler, sınırsız harcamalarla hazzın doruğuna ulaşmaya ve böylelikle hayatlarına bir anlam vermeye çalışmışlardır.¹³⁸ Ancak modern toplumlarda mutluluk kavramı ideolojik gücünü, toplumsal ve tarihsel olarak mutluluk söyleminin eşitlik söylemini canlandıran söylem olmasından alır. Eşitlik söylemi, sanayi devrimi sonrasında üstlendiği politik ve sosyolojik güçle mutluluk kavramına devredilir. Mutluluk, "eşitlik" olarak "lanse edildiğinde" ve algılandığında, bu kavrama ölçülebilirlik katmak ihtiyacı doğar. "Mutluluk, nesnelere, göstergelere ve 'konfor' aracılığıyla ölçülebilir refahtır!" Kanıtlara ihtiyaç duymayan 'işsel mutluluk' kavramı, tüketim toplumu inanisinde hemen dışlanır. Bu idealde mutluluk, öncelikle eşitlik (ya da ayrıcalık) talebidir ve bu yüzden kendini görünür ölçütler bakımından göstermek zorundadır.¹³⁹

Eleştiriler devam ederken otel başlattığı kampanyayla üç yıllık tatil için uygun fiyatlarla rezervasyonlara başlar. Talep öylesine yoğundur ki arz yetersiz kalır, taleplerin ancak bir kısmına karşılık verebilir. İslâmî basın, sunulan imkânları kitleye ulaştırmakta aracılık işlevini yerini getirir ve gazeteler otelin yer verdiği ilkleri şiddetle vurgular. Gazetelere verilen ilanlarda "Tatilde Özgürlük - Artık herkes denize girebiliyor..." vurgusunda otel "Cennetten Bir Köşe" spotuyla tanıtılır. Yeni kamusalığın asıl önemli bir diğer anlamı da işte burada iktidar aygıtlarının ördüğü denetim zincirinden kurtuluşa oluşturduğu özgürlükte açılır. Müslümanlar "da" artık tatil yapma özgürlüğüne sahiptir. Müslüman algısında ideal, en üstün güzelliğin ve mutluluğun karşılığı cennet, ekonomi piyasasına dâhil edilerek metalaştırılır. Bu tür metalaştırma, Marx'ın din afyondur sloganını hatırlatırcasına o güne kadar mazlûm ve mağdûr İslâmî kimliğin, mazlûmiyet ve mağdûriyete uzak bir köşe "tatil"i din şemsiyesi altında meşrûlaştırmasıdır.¹⁴⁰ "Tatilde özgürlük", İslâmî kesim için tatil yapma özgürlüğünü ifade ederken, "Artık herkes denize girebiliyor" ifadesi de İslâmî kesimin "ötekisi" tarafından kodlanan "gerici" ve "geleneksel" gibi tanımlara karşı direncini dile getirir. Türkiye'de modernleşmeyi algılama biçiminin çağı ve batıyı "yakalama" şeklinde hem laik hem de

138 Fromm, *Sahip olmak Yada Olmak*: 21-22.

139 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 53.

140 Haenni, *Piyasa İslamı*, 87.

İslâmî kesimlerce paylaşılması, tüketim kalıpları konusunda laiklerden "fark"ı kapattırır. "Artık herkes" sözcükleri hem laik olmayan İslâmî kesimin hem de İslâmî kesimin kendi içinde kadınların da denize girebileceklerini anlatır. Bir anlamda bastırılmış ve dışlanmış kimlikler, kendilerine yeni alanlar açarken kamusal alan da yeni bahisleri için çatışma alanı olur.¹⁴¹ Kamusal alan, farklılıkların karşılaşma alanı olduğu kadar çatışma alanıdır. Hatta kamusal alanın alternatiflere imkân tanımaması, pastadan paya razı olmamasıyla ilgilidir. İslâmî sermayenin turizm sahasında yükselen gücü, laik sermayeyi ilginç tedbirlere de sürükler. Sanayi ve Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu, reklamlarında, "Cinsiyet farkı gözeterek haksız rekabet yaptığı gerekçesiyle" Caprice Hotel'e para cezası verilmesini ister. Haksız rekabete yol açma suçlaması karma plajları uygulamaya sokar.

Caprice Otel, plajı günahla özdeşleştiren geleneksel İslâm'ı bir kenara atar ve zevklerin İslâmlaştırılmasını sağlar. Reklamlarında altının çizildiği gibi "Günde beş kere ezan sesinin duyulabildiği modern...bir tatil alanı" sunulur. Burası son derece lüktür ve sınıf ayrımını da dışlamaz. Bunun dinle ilgisi yoktur, tamamen oda fiyatlarından kaynaklanan bir durumdur.¹⁴² Helal haram sınırının olmadığı, arzuların doyurulması dışında hiçbir kriterin bulunmadığı bir hayat tarzında, insan değeri, harcadığı ve tükettiği kadardır. Mallar üzerindeki tasarrufun, ekonomi için bir daralma ve duraklama görüldüğü liberal sistemde insanın aslî işlevi, tüketicidir. Nefislerin açıklıkla tezkiye edildiği ruhbanlık karşısında liberalizm, özgürlük muştular. Oysa ilâhî vahiy, helal ve temiz kılınmış nimetlerin İlâhî rıza adına haram kılınmasını kesinlikle kınadığı gibi dünyevî nimetlerden yararlanmanın sınırlarını da "Yiyin, için, ama israf etmeyin." şeklinde bildirir. (Kur'an,7:31-2).

Çalışmak kadar dinlenmek, rahatlamak da önemlidir. Tatil yapmak, yorgunluğu atmak için olduğu kadar gerekli şevk ve enerjiyi toplayarak daha verimli çalışmak için yapılan ve insan tabiatının ihtiyaç duyduğu bir faaliyettir. Hele içinde bulunduğumuz çağın hayat şartları söz konusu olduğunda, eğlenme, dinlenme ve tatil yapma, çalışmak kadar gerekli olur. Modern insan, bütün bir sene boyunca aynı şartlarda aynı insanlarla aynı işi yapar¹⁴³, hatta aynı ortamda bulunur. Bu tekdüze çalışma şartları, yorgunluk ve bıkkınlık, bunlar da zincirleme bir şekilde değişiklik ve yenilenme ihtiyacıyla neticelenir. Diğer bir ifadeyle, eğlence ve tatil, sanayileşmiş kent toplumları açısından stresten kurtulma, bütün yıl devam eden monoton bir hayattan, belirli bir çevreden kurtularak rahatlama imkânıdır. Sağlıklı yaşamanın, çalışma gücünü sürdürebilmenin, bedensel ve zihinsel yıpranmışlığı telâfi edebilmenin yegâne imkânıdır. Sadece bireysel temel bir ihtiyaç değil, aynı zamanda çalışma verimi ve toplumsal yarar açısından da bir zorunluluk halini almıştır. İşte bilinç kırılması, tam bu noktada yaşanır. Hotel, Cumhuriyet kamusal alanının kişiselleştirerek marjinalleştirdiği bazı yönleri yeniden kamusal alanlaştırarak -yani merkeze taşıyarak- meşrûlaştırır ve özel alanla kamusal alan arasındaki sınırı, yeni alanlar açmak üzere değiştirir. İslâmî kamusal alanın ne tür bir yol izleyeceği büyük oranda piyasa mekanizmasıyla yaşadığı etkileşimde ortaya çıkar.

Caprice Hotel, türünün ilki olsa bile sonuncusu olmaz. Kısa sürede, artan talepleri karşılamak üzere yeni oteller açılır, yeni tatil köyleri inşa edilir. Otel yönetimi, muazzam bir pazarı ele geçirmek

141 Bilici, "İslâm'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı": 226-7.

142 Haenni, *Piyasa İslamı*, 84.

143 Bruce, *Secularization*, 46.

üzere olduğunun bilincinde fiyatları ucuz tutarak yatayda genişlemeye çalışır. Hizmet edilecek potansiyel gücün büyüklüğünde 2002’de 5’i bulan hizmet sektörü, 2008’de toplam 10 bin yatak kapasitesiyle 40’a, 2015’te 148’e yükselerek yol alır.¹⁴⁴ Alternatif oteller, gazete ve televizyon reklâm mecralarını kullanarak tüketicilere ulaşır. Reklâm için yüksek bütçeler ayrılır. Sahil bölgelerinde otellerin yanı sıra termal ve sağlık turizmi hizmeti veren tesislerin sayısı da giderek artar. Aynı otele gitmek veya havuzla yetinmek istemeyen tatilciler “Mavi Tur” a yelken açmaya karar verir. Kadın yolcuların birçoğu, hayatlarında ilk kez “Mavi Tur” sayesinde denize girer. Kişi başı her şey dâhil fiyatı 850 milyon lira “Mavi Tur” a talep yoğunluğu, dünyevîleşmenin sınır tanımadığını da gösterir. Muhafazakâr kesimin alım gücünün yüksek olduğuna değinen Karaca, ailesiyle başbaşa tatil yapmak için yata 8 bin Euro veren çok insan olduğunu söyleyerek bu pazara dikkat çeker. Alternatif tatil denilince akıllara sadece Didim’de açılarak bir ilki başlatan Caprice Otel gelmez, irili ufaklı birçok yerde kendilerini “muhafazakâr otel” olarak lanse ederek hizmet vermeye çalışan tesisler, mantar gibi türer. Ancak her yıl giderek artan sayıda açılan yeni tesisler bile mevcut talebi karşılamakta yetersiz kalır. Fiyatların şişkinliğine ve hizmet kalitesinin yetersizliğine rağmen otellerin rezervasyonları aylar öncesinden dolar. İslâmî kesimde de tatil kültürü oluşur ve sene içinde bir bütçe ayırdıkları dikkatlerden kaçmaz. Paralı müşteri, Caprice gibi hotelleri, daha az bütçeye sahip müşteri de kendi bütçesine uygun otelleri tercih eder. Acenteler, gününbirlik tur programlarıyla bu kültürün tanıtılmasında rol oynar.¹⁴⁵ Bu tür teşebbüsler için İslâmî kesimden olmak da gereksizdir. Zira modern hayat, ekonomi piyasası etrafında teşekkül eder ve çoğunluğu müslüman olan bir ülkede talep potansiyeli kapitalist sistemin tüketimle varlığını garantileyen gücünde laik-antilaik ikilemesinin ötesinde her girişimciyi piyasaya arkasını dönemeyecek gücünde büyüleyici ve çekicidir. Kapitalist sistem, sermaye biriktiricilerini birbirine karşı kıskırtmış bir sistemdir. Böyle bir sistemde sınırsız sermaye birikimi için takip edilecek izlek, başkalarının rakip çabalarına karşı yürütülen iktisadi etkinliklerden kâr elde etme yoludur. Tek tek her girişimci, diğer tüm girişimciler için ya kararsız bir müttefik olabilir ya da rekabet sahnesinden tümüyle saf dışı edilmekle karşı karşıya kalır.¹⁴⁶ Kapitalizm "ahlâksız" değil, "ahlâkdışı"dır. Diğer bir ifadeyle piyasa, ahlâkî yargılarla işlemez. Orada insanlar, dürüst olanı yapmaya değil, para kazanmaya çalışır. Piyasa kamusal değil, kişisel yararın peşindedir. Kapital daima yoğunlaşma eğilimindedir ve rekabet sağlanmadığında tek bir gücün eline geçebilir. Piyasada denetim ele geçirilemediğinde, kaybetme olasılığı giderek kesinleşir.

Piyasanın gücü ve piyasa kuralları, İslâmî olmayan çevreleri İslâmî kesime yönelik yatırım yapmaya zorladığı gibi İslâmî kesimi de büyük ölçüde dönüştürür. Hatta bu dönüşüm, ekonomik koşullar karşısında ideolojilerin gerileyişinin bir örneğini oluşturur. İslâmî pazarı ele geçirmek isteyen otelin manevraları, başarılı olur. Ucuz fiyatlar, Caprice Hotel gibi bir lükse, elverişli fiyatlardan dolayı hayır dedirtmez. Böylelikle İslâm, yeni kamusalıklar kazanırken aynı zamanda toplumsal olarak da yeniden üretilir. Piyasanın arz talep dengesinde her türlü talebin karşılanma gerekliliği, girişimcileri

144 Hüseyin Pamukçu-Özgür Arpacı, “Helal Konseptli Otel İşletmeleri: Türkiye’deki Mevcut Durum Üzerine Bir Araştırma”, *1. Uluslararası Türk Dünyası Turizm Sempozyumu* / 19-21 Kasım 2015, 324.

145 Hakan Yılmaz, “Muhafazakârlara Hizmet Veren Oteller Yüzde Yüz Doluluk Oranına Ulaştı”, *Zaman*, 23.07.2002.

146 Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, 4.bsk., çev. Necmiye Alpay, (İstanbul: Metis Yay., 2006), 53.

keşfedici ve başarılı kılmaya yeterlidir. İnançlı kişilerin uzun süredir dayatma karşısında bastırdukları tatil yapma taleplerini keşfeden girişimci, “alternatif” tatil imkânıyla yeni kamusal alanda açtığı görünürlükte kendini meşrûlaştırır. İslâmî tatilin alternatifliği de piyasa koşullarına teslimiyet düzeyine göre değişen karakterinde farklılaşır. Modern hayat tarzı, formun gelenekle renklendirilen sunumunda alternatif olmayı kolaylaştırır. Mahremiyetin farklı cinsler dışında aynı cinsler arasında da geçerliliği, havuzun haremlik-selamlık uygulaması dışında kadın ve erkeğin kendi aralarında da “tesettür” gereğini sorgulama, eşitlik ve özgürlük dayatmasında imkân bulunmaz. Şort ya da mayoların kadın kadına veya erkek erkeğe olursa bile farz olan örtünmeyi nasıl yerine getirdiği ayrıntıya girdiğinden ve tüketimin kimlik edindirme işlevinde geçersiz kalır. İhtiyacın israf ve tasarruf arasındaki dengenin yitiminde kazancın genişliğinde konumlanan anlamı, havâici asliyenin çerçevesini de esnetir ve olabildiğince genişletir. Tatil mekânlarında yer alabilmenin plan ve projeden, hazırlık, yola çıkış ve orada bulunma aşamalarında oluşturduğu masraf ve israfı göz ardı ederek sadece açık menü restoranlardaki çeşitliliğe ve sınırsızlığa odaklanarak israf belirlenmeye çalışıldığında bilinç tadının yokluğunda damak tadının geçerliliği, sorunu ortadan kaldırmayı başarır. Elbette yapılan ya da sunulan hiçbir etkinliğin “İslâmî” denmesi, gerçekten onun İslâmî olduğu anlamına gelmez. Ancak tüketim toplumunda kitlenin kavramlar, tanımlamalar ve sembollerle yönlendirilmesi, nesnenin ve aklın metalaştırılma imkânında yapılanın ve sunulanın gerçekliğin yerini almasıyla kolayca sağlanır. “Özel hayata saygı” prensibiyle yola çıkan holdingler, bayanlar için inşa ettikleri komplekslerle mahremiyeti yeni bir vizyona taşımayı başarır. Geniş aile ve eş-dostla memlekette geçirilen ve sıla-i rahîm boyutu ön planda olan tatil, çekirdek ailenin bir tatil köyünde ortalama bir hafta süren dinlence ve eğlence merkezli programına dönüşür. Bu tatil konsepti, sadece zamanın algılanışı ve örgütlenme biçimi itibarıyla değil, aynı zamanda yeni kültürel alışkanlıkların ortaya çıkması bakımından önemlidir. Sahillerin müslümanlara özellikle müslüman kadınların kullanımına açılması, tatil imkânlarının kadının lehine demokratikleşmesini ifade ettiği gibi müslüman kadının mahremiyet ölçülerini dilediğince esnetebildiği bir serbestiyet alanını ortaya çıkarır. Oysa İslâm, hem kadınlar hem erkekler için özel alanda dahi belli mahremiyet prensiplerini va’zeder. Her ne kadar tarihimizde hamam kültürü de benzer bir yozlaşmanın zemini olmuşsa da bu kez serbestiyet, “helal tatil” konsepti içinde meşrûlaşma riskini de getirir. Böylelikle bilinçsizce kullanılan bir imkân, ihlale dönüşür. Tatil algısı kadın erkek ilişkilerinde mahremiyet ilkesinin ortadan kalkmasından öte insan ilişkilerinde edep ilkesinin yokluğunda gündelik hayatın her boyutuna taşınan gücünde mahremiyeti tüketmesinde yansır. Yeni edinilen tüketim kalıpları, sahiplerinin üzerinde dönüştürücü etkisini gösterir. Kamusal ortamlarda ayrı ve aynı cinsler arasında mahremiyet mesafesi, tatil ortamının çoklu ortamları barındıran gücünde kırılarak ortadan kalkar.

Caprice Otel, devletin verdiği beş yıldız, misafirlerinden de alır. Hatta gelen teklifleri geri çeviren, arkasında bir çapanoğlu arayanlar bile tatil imkânlarından son derece memnun ayrılır. Yolda, hatta kapısına varana kadar, "Fazla kalmak yok, dört gün sonra Ankara'ya dönüyoruz" pazarlığı yapılsa da ilk günden plan değişir ve "Biraz daha kalamaz mıyız?" sorusu otelde kalınan her günün tekrarlanan talebini oluşturur. Beş yıldızlı otellerle tanışmanın nasıl içselleştirildiğine bir bakalım:

Arkadaş çevremizin etkisiyle beş yıldızlı otellerle tanıştık. Mekânların lüks içindeki durumu, rüya gibi geliyor. Bir gerçek var ki, insanın hoşuna gidiyor. Cenneti dünyaya getirmişler diyorsunuz. Lüks ile dini hassasiyetleriniz arasında kalmışken ‘müslüman her şeyin en iyisine layıktır, tatilin bile’ anlayışının size telkin edildiğini, tüketimin meşrulaştırıldığını görüyor(sunuz).

Duyurulan namaz vakitleri, otel odalarına konulan seccade ve Kur’an-ı Kerim, sunulan helal sertifikalı yiyecek ve içecekler, kadın ve erkekler için havuz ve banyolarla İslaâmîleşen tatil, huzurlu ve helal keyfi sağlar. Modern tüketiciliğin gereklerine göre yeniden üretilen İslâm modernite karışımı lüks oteller, müslümanların davranışlarını kapitalist sisteme göre şekillendiren mekanlar, yeni tüketim kalıplarıyla kişilik farklılıklarını metalaştırır ve sınıfsal ayrışmaları belirgenleştirir. Dindar ve seküler olanları birbirine yaklaştırır. Modern olmak, bir yandan serüven, güç, coşku, gelişme ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden diğer yandan da sahip olunan her şeyi, varolunan her şeyi, yok etmekle tehdit eden bir ortamda kendimizi bulmaktır. Modern ortam ve deneyimler görünürde coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinî ve ideolojik sınırların ötesine geçer. Bir anlamda insanlığı birleştirmiş gibi görünürse de aslında bu paradoksal bir birliktir. Sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükleyen bölünmüşlüğün birliğidir. Marx'ın deyişiyle katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği bir evrenin parçası olmaktır.¹⁴⁷ Artık müslümanlar da dünyevî olana yüz çeviren asketizmle, uhrevî olana yüz çeviren hedonizm arasında salınarak bolca üretmek ve tüketmek, giyim kuşamdan arabaya, mobilyadan tatil ve eğlenceye modernliğin tüketime dayalı nimetlerini diğer gruplardan daha fazla istemektedir. “Alın terimle kazanıyorum, istediğim gibi de harcıyorum.” Yeni tatilcilerin en klişe söylemidir.

Yazları köye gitmek, dedemlere yardım etmek de güzeldi ancak çocukluktan beri hayalimdi tatile gitmek. Hem de kendi arabamla. Çevreye özenirdim. Şimdi gerçek oldu...yıl boyu yoruluyoruz, dinlenmek, rahatlamak bizim de hakkımız değil mi?...kazancımı hak ederek kazanıyorsam istediğim yere harcayabilmeliyim değil mi dindar olmak mı suç? Tatile gitmek mi?¹⁴⁸

Yeni sınıfı rafine eden yeni bir mekân Caprice Hotel, arz ettiği hizmetin paketlenmesi konusunda söz konusu hizmeti talep eden müşteriler kadar donanımlı olması beklendiğinden hayal kırıklığı yaşatır. Yemeklerin “açık büfe” sunulduğu hotelin restoranında camlardaki “Yiyiniz, içiniz; fakat israf etmeyiniz,” hatırlatmasına “âyet-i kerime” vurgusu dinî cehaletle piyasa kurallarına riayet arasında bir algılamada değerlendirmeye tâbi tutulur. Bu hatırlatmanın dinî bir kaygıdan ziyade ekonomik kaygılarla yazıldığı açıktır. Elbette ekonomik kaygı derken kastedilen, açık büfenin masrafları değil, ortamın düzenlenmesinin piyasa koşullarına uydurulmasıdır. Bu görüntü, dinle modernliğin iç içe geçerek dindarın kendi modasını oluşturduğu melez bir tezahürdür. Bu görünüm, süreç içerisinde öyle noktalara taşınır ki tıpkı tesettür giyimde örtünün mü moda için yoksa modanın mı örtü için olduğunun kestirilemediği gibi tatilin mi İslâmîleştirildiği ya da İslâm'ın mı tatil edildiği kestirilemez hâle gelir. Helal tatil, ne kendine özgü zaman döngüsüyle -açık büfe yemek saatleri ve ara zamanlarda havuz-deniz ve otellerin sunduğu eğlence- ne de açık büfe yemek konseptiyle-müşterilerin yiyebileceği kadar yemek almasına uygunluk yerine, ölçsüz bir çeşitlilikte haz ve doyumsuzluk merkezli bir israf kültürüne yaygınlık kazandıran-müşterilerini iz’âç eder. Çalışanın

147 Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (İstanbul: İletişim Yay., 2013), 27.

148 Özbolat, *Kapitalizme Eklenme*, 206.

ifadesiyle¹⁴⁹ helâl turizmde israf daha da fazladır. 75 derecenin altına düştüğünde direkt dökülür, yenisi getirilir. Hiçbir geri dönüşümü yoktur. Yüzü aşkın çeşitle donatılı masaların önünde uzun kuyruklar oluşturan insanlar “israf haramdır” ilkesine aşına olsa da artık yaşanan hal israf olarak tanımlanmaz. Bu nedenle bir öğünün helal sınırını aşan yemek çeşitliliği, masalarda bırakılan artıklarla birleştiğinde de “helal tatil”in meşrûyeti ortadan kalkmaz. Helal tatil köyleri ve otelleri, yıldız sayılarına, hizmet kalitesine ve mekân dekorlarına yansıyan lüks derecesine göre kendi içinde bir sınıfsallaşmaya alan açar. Muhafazakâr kitleler arasında tatil yapılan mekân bir statü göstergesine dönüşür. Bu sınıfsallaşma, “Ebu Eyyub el-Ensari Guest House” sloganıyla Maldivler'de devre mülk satan bir girişimle yeni bir boyut kazanır ve tatil mekânları üzerinden yeni toplumsal sınıflar ortaya çıkar. Geleneksel kültürden uzaklaşarak kültürün sosyal statüsünü arttırma çabaları sınıf atlamada tezahür eder.

Modernlik ve kapitalizm birbirine paralel gider, birbirlerini güçlendirir. Geleneksel dünyayı, kurumlarını, üretim ilişkilerini, gündelik ilişkileri ve insan hayatını, mekansal örgütlenmeyi bütünüyle değiştirerek modernlik deneyimlerine ortam hazırlar. İslâmî kesimin tüketim kalıplarında yaşanan değişim, her geçen gün yeni formasyonlarda görünür. 80'lerde İstanbul'un göbeğinde öğle matinelerinde alkolsüz diskolara takılan kesim dindarlar değil, modern Türkiye'nin yüzü laik gençlerdir. O günlerde dindarların bırakın diskoya gitmesi, kot pantolon giymesi dahi tartışmaya konu olur. Aradan geçen 25-30 yıl büyük ve hızlı değişmelerle asırlarda yaşanabilecekleri birkaç yıla sığdırır. Öyle ki gelinen noktada dindarlara hizmet veren tatil köylerinde “hanımlara ait” diskodan söz edilmeye başlanır. “Helal tatil” komplekslerinde müşterilere bir “imkân” paketi içinde takdim edilen içkisiz “disco”lar, barıyla dans pistiyle 25-38 yaş grubu yeni müşterilerine dindar farklılığında(!) hizmet eder. Söz konusu farklılık, popüler şarkıcıların şarkıları değil, DJ'inin kadın olması, içki yerine gazlı içecekler ve meyve kokteyllerine yer vermesidir. Tatil köyünün genel müdürü Yücel, fikri ortaya attıklarında yükselen “inançlarla uyumsuzluk” yerini erkeklerin “bize niye yok” itirazlarının aldığına dikkat çekerek modanın taklit karakterinin süreç içerisinde içselleştirmeye neticelendiğini gösterir. Alkol almış bir beden kaldıracabileceği yüksek dozda müzik, kentin ve kapitalist çalışma düzeneğinin yorduğu ve yıprattığı zihinleri ve bedenleri dinlendirme ve rahatlatma amacı kılınan “tatilin ruhu”nu da tüketir. Sekülerin formatın kutsallıkla örülmesinde içkisiz ve kadınlara özgü olmasıyla sınırlanan eğlence biçimi, her türlü yeniliğin ilk anda garip hatta kitch görüntüsüne rağmen seküler her formun içselleştirilip benimsenmesiyle neticelenir. 2009'da harem-selamlık düzeniyle kadınlar hamamına benzetilse de Türkiye'de dindarlara hizmet veren bir tatil köyünde tipik bir disko açılması da gidilen yönü daha netleştirir.

Tatil anlayışının değişmesi, turizm hareketlerini hızlandırır. Yerli turistlerin sahil bölgelerine talebi artar. Sahil bölgelerinde alternatif turizm kapsamındaki otellerin sayısı hızla artar. Yeni tesisler devreye girdikçe rekabet kızışır, yeni projeler uygulamaya girer. Yatak kapasitesi giderek artan ve mali gücü birkaç milyon dolarlık büyüklüğe ulaşan alternatif turizmde artan rekabet, tatil fiyatlarını

149 Burhan Kılıç vd., “Çalışanların Bakış Açısıyla Helal Otel”, 1. *International Halal Tourism Congress* / 07-09 April 2017 / Alanya / Turkey,733.

cazip hale getirir. Sahil otelleri, sezonu en kârlı şekilde kapatmak için Ramazan'la ilgili projeler geliştirir. Oruç tutulacak günlerin mesaiyle geçirilen kış aylarından yavaş yavaş tatil olan uzun yaz günlerine kayması, turizmcileri endişelendirir. Ramazan'da yolculukların ve tatil programlarının askıya alınmasından kaygı duyan sektör, çareyi oruçları otel konforunda tutma imkânı sunmada bulur. Yazlık oteller, kent merkezlerindeki rakipleri gibi iftar ve sahur programlarını uygulamaya koyar. Daha fazla müşteri çekmek için ilginç uygulamalara da imza atılır. Daha ziyade mütedeyyin ailelerin tercih ettiği oteller, havuzlarını sahura kadar açık tutarak müşteri çekmeyi planlar. Geceleme ücretleri düşürülürken, soğuk gecelerde ısıtmalı havuzlar devreye sokulur. Vakit ve teravih namazlarını kıldırması için hocalar ayarlanır. İftar sonrası Hacivat-Karagöz gösterilerinin dâhil olduğu animasyonlara yer verilir. Mübah dairesi geniş tutularak her yaştakini kuşatan etkinliklere yer verilmesi durumunda ramazan sevinç ve coşkusunun yaşanabileceği umulur. Hatta bu tür etkinliklerin ibadetleri festivale dönüştürme ihtimali ve bireyleri tüketim toplumun etkin aktörü kılmanın ötesine de geçmediği bilinmekle birlikte etkinliklere yönelik eleştiriler “Ruhbaniyet dindarlığının tepkileri” olarak değerlendirilip geçilir.¹⁵⁰ Fiyatlandırmada, yarım pansiyon oda fiyatlarına dâhil sabah ve akşam yemeklerinin yerini iftar ve sahur alır. Hatta bazı oteller, rekabet için geceleri projektörle denizi aydınlatmayı bile düşünür. Talep arttıkça Ramazan'la ilgili çok farklı projeler görünür. Yaz aylarına denk gelen Ramazan, ibadet ayı olmaktan çıkartılarak “Ramazan'da tatil” etiketiyle rehavete teslim edilir. Pek çok turizm şirketi ve otelin özel kampanyalarla müşterilerine cazip imkânlar sunduğu bu zaman diliminde tatil Ramazan'ın anlamını gölgeler.¹⁵¹

Kadın ve erkeklerin ayrı ayrı yerlerde güneşlendiği ve birbirini görmeden denize girdiği tesettür otellerden sonra, muhafazakâr kesimin yeni tatil trendi kadın kaptanlı VIP teknelerdir. Geceliği ortalama 2.500 euro olan VIP tekneler ıssız koylara demirlediğinde, deniz müşterinin özel havuzu haline gelir. Bu uygulama kimseye görünme ya da fotoğraf çekilme riskinin olmamasıyla belli bir oranda meşrûiyet kazanır. Zira bir takım tesettürlüler bu sayede ilk defa denize girer. Müslüman burjuvazinin kadın kaptanlı tekne talebi konuyla ilgili şirketleri de kadın kaptan bulundurma ve rakiplerine fark atabilmeyi önemli kılar. Teknenin özelliklerine gelince, her kabin televizyon ve uydu sistemine sahiptir. Güneşlenme terasları, iki aileye aynı anda güneşlenirken birbirlerini görmeme imkânı da sunar. Perdeden çarşafa, nevresime kadar bütün mefrûşat İtalyan ve İspanyol malı, halılar da ithaldir. Arzu eden misafirler, Yunan adaları ve Rodos'a da gidebilir. Açık mutfak da mevcuttur. Aşçı, birinci sınıftır. Sualtı ışıklandırılmalarıyla misafirler gece denize girip, ışığa gelen balıklarla birlikte akvaryumda adeta yüzer. Teknelerin boyutları farklıdır. Örneğin 25 metrelik bir tekne 4 kabinde oluşur, bu teknede 8+2 kişi konaklayabilir. Büyük teknenin gecelik fiyatı 2.500 euro, küçük teknenin 1.500 eurodur. Teknelerde 5 yıldızlı otel konsepti sunulur.¹⁵² Bu tür konfor, akıllara Arap şeyhlerini getirir. Asgari ücretin 350 euro olduğu, dünya üzerinde açlıktan her gün binlerce insanın öldüğü koşullarda bu tür insanların bulunması ve bu insanların müslümanlığı da kendileriyle

150 Mehmet Görmez, “Diyânet, Din ile Modernlik Geriliminde Arabulucu”, (Ali Aslan, *Anlayış*, 6.11.2009).

151 H.Hümeýra Şahin, “Helal Tatil, Kopya Hayatlar”, *Lacivert Dergi*, 2014,07,01;

<http://www.lacivertdergi.com/dosya/2014/07/01/helal-tatil-kopya-hayatlar>.

152“Yattur, Tekne Koy Deniz”, *Akşam*, <http://www.denizhaber.com/HABER/23285/19/tesettur-yat-tur-tekne-koy-deniz-.html>

özdeşleştirmeleri, insanları doğal olarak şaşırtır. Referansın bireyin kendisine ait olduğu modern koşullarda dinî ilkeler, bireyin özgürlüğü ve otoritenin totaliterliği çerçevesinde ele alınır ve bireyin dışından gelen her türlü tehdit, bireyin özgürlüğüne yönelik totaliter otorite olarak engellenir.

Kimlik arayışında İslâmî kimlik, sadece mağdur ve gururlu bir kimlik değil, zenginliğin ve refahın da sembolü haline gelir. Bu yüzden İslâmî çevreler ekonomideki “fırsat” kavramına bağlanmış, tüketime de iyice alışmış gözüktür. Aslında Caprice Hotel gibi deneyimler, batılı hayat tarzının sadece dış görünüşünün değişmesiyle İslâmî olarak etiketlenen yeni tarz lüks bir hayatın mümkün olduğunu gösterirse de bu gerçek bir İslâmî hayat tarzı da değildir. Yaşanan süreç “Bir köylü kulübesinde bir saraydakinden farklı düşünülür” diyen Marx’ı doğruluyor gibidir ve evrensel meta para, girdiği yerde yalnızca oyunun kurallarını değil, aynı zamanda onu elinde bulunduranların hayat ufkunu ve dünya görüşlerini belirler. Dini dayanışma ve güven duygusuyla modern tüketim kültürünün eksikliği gibi etkenlere bağlı biriktirebildikleri sermaye sayesinde ekonomik düzey açısından tırmanışa geçen çevrelerin, hayat tarzlarındaki ve dünyaya bakışlarındaki ani değişim, Marx’ın öngörüsünü büyük ölçüde doğrulasa da bu sadece haddini bilmeyenler, yaratılış gerçeğini ve sorumluluğunu unutanlar için geçerlidir. Müslüman, her şeyden önce vahyin belirlediği sınırlar içinde hayatını inşa eden, haddini bilendir. Marksizm’de maddî hayat pratiklerinin, dünya görüşleri karşısında birincil konumu bir başka deyişle insanın sosyal bilincinin, sosyal çevresi tarafından belirlenmesinde yaşananlar hakikat gibi algılansa da İslâm ne insanı mevcut sosyo-kültürel hayat karşısında mahkumiyetine onay verir ne de onu kendi bencilliğine terk eder. Müslüman karşı karşıya kaldığı olaylarda vahyin kendisine çizdiği çerçeveyi ölçü tayin eder. Hayatı ve hayata dair bütün unsurları Kur’an ve Sünnete referansta okur. Değişen zaman ve mekân olgularına rağmen değişmeyen ilâhî kıstasları temel kabul eder. Modern zamanlarda bilinç ve zihniyet asimilasyonuna tabi tutulmaya çalışılan müslüman aklının yaşadığı savruklu da bu kıstaslardan kaymasıyla alakalıdır. Seküler müslüman (Secular muslim) kavramı hatta o da kendi içinde hard ve soft ayrımında bu bağlamda literatüre dahil olur.¹⁵³

Taşgetiren, "Caprice Otel'in Penceresinden Çeçenistan Görünüyor mu?" başlıklı yazısında, müslümanların yaşadığı kimlik krizini cihad yapanla tatil yapan arasındaki mesafede vahye referansta açılan boşluğa dikkat çekerek ortaya koyar. Çeçenistan’da ve dünya üzerinde pek çok yerde müslümanlar savaş ve acı içindeyken lüks bir otelin plajında denizin serin sularına kendini bırakmanın farklılığını tek bir beden farklı parçalarının birbirlerinin hissetmeyecek derecede yaşadıkları kopukluğu algılatmaya çalışır. Kulluk bilincinin yitiminde ümmet bilincinin imkânsızlığını vurgulayan Taşgetiren, Caprice Hotel’in penceresinden Çeçenistan’ın niçin görünemediğini ve görünemeyeceğini belirterek yeni süreçte baş gösteren hayat tarzını, tatil realitesi üzerinden eleştirir. Capris hotel, içeriden ve dışarıdan her türlü kuşatımın içsel sindirilmesidir. Capris Hotel’in anlamı şöyle ifade edilir: “Çok anlamı var Kapris’in...İçinde bulunduğumuz kuşatmayı içimize sindirmemize yarıyor

153 Secular Muslims, Terrorists and Militant Muslims, Good Muslims versus Bad Muslims, bkz. Richard C. Martin, “Hidden Bodies in Islam: Secular Muslim Identities in Modern (and Premodern) Societies”, (Ed.) Gabriel Marranci, *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, 135. Pink, “Introduction: Muslim Societies and Mass Consumption”: IX-XVIII.

Kapris...Kapolis'te batmıyor bize yerli ve uluslar arası sistemin hiçbir kuşatması... Bu sistem içinde konforlu sığınaklar üretip orada mutlu olmayı deniyoruz.”¹⁵⁴

Tatil kavramı etimolojik olarak "atalet" kökünden gelmesi itibariyle aslında İslâm'la karşıtlığı, temelden kaynaklanır. Tatil, İslâm'a bütünüyle yabancıdır ve bu nedenle de girilen süreçte teşekkül eden kurumların onaylanması mümkün değilse de içinde yaşanan modern kültürün bir ayağı tatile dayanması nedeniyle çalışan insanın dinlenmek istemesi gayet doğal, insanî bir ihtiyaç oluşunda meşrûiyet elde eder. Tatil yapmanın ve iş düzeninden farklı bir kategori olarak dinlenmenin modern zamanlara mahsus bir fenomen olması unutulur. Doksanlı yıllardan sonra gözlenen ve hatta içine dâhil olunan modern tatil kültürünün bir parçası olmak ve buna dayalı "İslâmî bir endüstri"nin gelişmesidir. Önce denize girmeyi meşrûlaştıran mayolar, şortlar üretilir. Arkasından müslümanların ağırlıklı olarak itibar ettiği tatil yöreleri, bölgeleri teşekkül eder. Sonra beş yıldızlı İslâmî oteller yapılır ve müslümanlar, modern tatil kültürünün bir parçası olur. "Tatil bizim neyimize, herkes gibi bu kültürü tüketeceksek, bizim diğerlerinden ne farkımız olacak?" diye sorulduğunda, denize girmek, denizin ve güneşin nimetlerinden istifade etmek haram mı? Bir müslümanın da tatil yapmaya, dinlenmeye hakkı yok mu?" diye sorulur ve mevcut koşullardan hareketle hiçbir cevap tatmin edici olmaz.¹⁵⁵ Tatili mütedeyyin kesimin kapitalizme ailece eklemeli olduğu en görkemli nokta olarak değerlendiren Karaca, "Allah'ın ipine sarılın" diyor âyet, güneş yağı ve deniz suyu ile karılmış kumdan ipi kast ediyor değil herhalde." cümleleriyle haşema ve İslâmî oteller gibi kolaylık sağlayan alternatif tatil araçları da olsa tatille müslümanın uyumsuzluğuna dikkat çeker.¹⁵⁶ Özcan; "Tatil, yan gelip yatmak değil, koşuşturmanın tarzını değiştirmektir. Birbirimize "Tatilde nereye gittiğimizi" değil, "Tatilde ne yaptığımızı" soralım. Çünkü önemli olan tatil değil, tatilin nasıllığıdır."¹⁵⁷ diyerek tatilin, değişen formunu kabul etmediklerini bildirir. Kendisini modern dünyanın içinde konumlandıran insanın tatili, modern dünyanın bir unsuru olarak değerlendirmesi, yeni perspektiflere imkân tanır. Bu perspektifte "tatil", "çalışma"nın öteki vechesinde yerleşerek müslümanın çalışma sorumluluğunun karşısına bir hak şeklinde yerleştirilir. Bu bağlamda değişen, eskiye göre yeni olan şey, dinlenmenin sadece bir disipline bağlanmasından ibarettir. Zira yeni olan tatil değil, tatilin sistematik hale gelmesinden ibarettir. "Kafa dinlemek için doğaya karıştılar. Elbette kimseyi bu yüzden duyarsızlıkla suçlamak gerekmez. Ama ahlâken direnebilmenin yollarını tatil deyken de geliştirebilmek yine de mümkün" diye düşünür İpekçi. Gazze'nin güneydoğusundaki mahallelerden Zeytuna giren tank ve buldozerler, arazideki zeytin ağaçlarını, bitkileri dümdüz ederken, İsrail savaş zırhlıları sahili düzenli aralıklarla topa tutarken Akdeniz sahillerindeki zeytinlikler arasında kafa dinlemek durumunda olunabileceğini, hiç değilse uluslararası toplumun, batılıların ve dahi İslâm devletlerinin sessizliği karşısında bir telefon açıp Filistin'e, Lübnan halkına insanî yardımda bulunmanın mümkün olduğunu hatırlatır. Güneşten bronzlaşmış bedenlerin güven içinde tuzlu su sefasına uzanırken, İsrail'in attığı kimyasal silahlarla bedenleri kararan, kolları bacakları kopan çocuklara ilaç parası yollanabileceğini, Lübnan halkının

154 Ahmet Taşgetiren, "Kapolis'ten Çeçenistan Görünüyor mu?", *Yeni Şafak*, (16 Ağustos 1996).

155 Ali Bulaç, "Dinlenmek ve Tatil Kültürünü Tüketmek", *Yeni Şafak*, (3 Temmuz 1996).

156 Nihal B. Karaca, "Bir Mütesettirin Tatil Güncesi", *Radikal*, (11 Ağustos 2007).

157 Mevlüt Özcan, "Özenti Tatile Hayır", *Milli Gazete*, (9 Temmuz 2008).

beşte birinden fazlası yollara dökülüp kuzeye doğru kaçarken, evlerinden koparılıp mülteci olmaya zorlanırken, yiyecek ve su bulmak için çabalarırken, en azından açık büfenin önünde biraz daha temkinli davranıp nefisleri terbiye etmenin deneyimlenmesi istenir.¹⁵⁸ Bu ifadeler 15 Temmuz gecesi bir kesimin tankların karşısında bedenini siper ederken market raflarını boşaltanları, bankamatiklere koşanları hatırlatır. Zaten istikametini raydan çıkması, nerede, ne zaman nasıl bulunulacağından kaynaklanır. İslâm kapitalizm uyumsuzluğu bilinmekle birlikte yine de bu bağlamda İslâm kapitalizm etkileşiminden söz edilir. Weber kapitalizmin varlığını Protestanlığın ahlâkî ilkelerine bağlasa da aslında kapitalizm, semavî dinlerin öğretisiyle temelden çelişir. İslâm, kapitalizmin insanı gittikçe dünyevileştiren hayat tarzıyla bağdaşabilir değildir. Yine de defilelerden İslâmî mayolara, cennetten bir köşe Caprice Otellere kadar girilen her modern olanın İslâmîleştirilmesi(!) süreci İslâm kapitalizm birlikteliğinden söz ettirir. Her türlü sorumluluktan uzak, eğlenme ve dinlenmeden ibaret lüks içinde geçirilecek birkaç haftalık atalet, cennetle özdeşleşir. Tatil olgusu, modern koşulların ev ve çalışma arasında oluşturduğu rutin koşuşturmada dayatma olarak algılanmayı güçleştirir. İslâm müntesiplerine eğlenme ve dinlenme kültürü sunmasa da metropolden başlayarak deniz kıyılarına uzanan modern hayat tarzlarının özellikle denize dönük kültürü ve bu hayatın mevcut kurgusunun göz ardı edilmesinde şeriat mayo yapıp denize sokulur. Modernitenin sekülerleştirme süreçlerinin istediği katılımda kâr, eski tanım ve ölçüsüyle yetersizliği yanında, metalar dünyasında yiten bereketiyle tüketimle tapınmayı birbirinden ayırt edilemez hâle getirir.¹⁵⁹

4. Tatil Olgusunun Dönüştürme Gücü

Tatil olgusu, süreç içerisinde çalışma hayatının dışında kalan serbest zaman sürecine dahil edilen her türlü olgunun içeriğini de değiştirir ve dönüştürür. Bayramlar, ibadet işlevini âdeta yitirir. Toplumsal kaynaşmanın ve mânevî değerlerin doruğa ulaştığı zamanlar, tatil beldelerinde tüketiciliğe feda edilir. Bayramların hikmetleri, tüketimin temin edeceği kimlikle yer değiştirir. Bayramı tatil olarak değerlendirmenin İslâm'a uygun olup olmadığı gazetelerin köşe yazılarında malzeme olmanın ötesine de pek taşınmaz. Her bayram köşe yazarları "Dini bayramlarımız, toplumsal kaynaşmanın arttığı, akrabalık bağlarının yeniden gözden geçirildiği, paylaşım, birlik ve beraberlik duygularının doruğa ulaştığı mübarek günlerdir. Akrabalar ziyaret edilmeli, bayramlaşmalar artmalıdır. Bizi biz yapan manevî değerlerden bayramları tatil olarak değerlendirmek doğru değildir."¹⁶⁰ diye vurgulasalar da tatil beldeleri % 100 dolum gücüyle uyarılara meydan okumayı devam ettirir. STK(Sivil Toplum Kuruluşları)'ların da kurban kesme valeyetlerini normalden çok daha aza üstlenmeleriyle kurbanın örtülen anlamı, işlevinin sağlanmış olmasıyla çözülür. Bu, Davie'nin, *Vicarious Din*¹⁶¹ anlayışını çağrıştırır. STK'lar müslümanların kurban kesme ve dağıtma sorumluluğunu onlar adına yerine getirir. Kurban'ın anlamı, bir hayvanı kesmeye indirgendiğinde her şekilde gerçekleşmesi kentin ve apartman koşulları da dikkate alındığında eylem nasıl olursa olsun yerine getirilmiş olur.

158 Leyla İpekçi, "Savaş ve Barış", *Zaman*, http://www.zaman.com.tr/leyla-ipekci/savas-ve-tatil_780852.html.

159 Arslan, "Seküler Dünyada Müslümanlar", 34.

160 "Bayramları Tatil Olarak Değerlendirmeyin", *Zaman* (18 Aralık 2007).

161 Grace Davie, "Is Europe an Exceptional Case,?", (23-35) (Ed.) Jennifer L. Geddes, *The Hedgehog Review After Secularization*, (Virginia: EBSCD, 2006), 24.

Cuma gününün resmen tatil olması, 1924 yılında gerçekleşir. Ancak tatil gününün tüketim toplumunun paketli programlarından oldukça uzaktır. Ahmet Haşim, cuma günü tatilken 1928'de, hafta sonunu şöyle anlatır:¹⁶² "Güneşin batacağı ve beni Cumadan kurtaracağı saate kadar geçireceğim zaman, gözüme, ayaklarımla çıkacağım sarp bir dağ tepesi gibi göründü (...) Cuma günü! Ölüm günü! Zevkin nerede?" 1935'te cumartesi günü saat 13'ten başlayıp pazartesi sabahına kadar devam eden hafta sonu tatili yasallaşır. Bu dönemde tatil yapmayanlara, yani dükkânlarını kapatmayanlara ceza uygulanır. 1935 yılında çıkarılan bayram ve tatilleri düzenleyen 2739 sayılı kanunla yılbaşı da tatil olur. Ancak resmi tatil yılbaşının toplumsallaşmasında, 1980'li yılların tüketim toplumu mecrasına girilmeden önce, 1970'li yıllarda Orhan Gencebay ve dansöz ödüllü TRT televizyon programlarının ve Milli Piyango'nun büyük ikramiyelerinin katkısı göz ardı edilemez. Gazino ve lokantaların, eğlence yerlerinin programları, gençlerin, akraba ve komşuların kendi aralarında toplanmalarıyla kapalı mekânlarda kutlanan yılbaşılar, Noel Baba'nın tebrik kartlarından vitrinlere ve sokağa inmesinden sonra futbol zaferleri ve siyasallaşan milli bayramlar, Taksim, Ortaköy gibi yerlerde kalabalık halinde açık havada kutlanmaya başlar. Ağustos 1951 'de çıkan yasayla işçilere ücretli hafta tatili hakkı tanınır. 11 Haziran 1974'te memurların hafta sonu tatiline cumartesi de dâhil edilir.¹⁶³

Batıyı taklitle başlayan geleneksel olandan kopuş, hayat alanlarının her birinde olduğu gibi tatil anlayışında da gözle görülür bir değişme ve algılamaya yol açar. Bu nedenle artık tatil dendiğinde ayet (Kur'an-ı Kerim:13:21,25) ve hadislerde¹⁶⁴ namaz, zekât gibi farz ibadetlerden hemen sonra zikredilen akrabalık bağlarını güçlendirmeye vesile kılınan, sıla-ı rahim anlaşılmamaktadır. Hatta sıla-ı rahim nedir dense çok sayıda müslüman o da ne diyerek yadırgayacaktır. İnsan ilişkilerinin aile ve aile dışı boyutlarında giderek büründüğü yeni nitelikler, artık herkesi kendi özgür iradesi ve arzusunda yönlendirdiği tatil olayını akrabadan, tanıdıktan olabildiğince uzakta geçirmeyi, sorunlu ve rahatsız edici ilişkilerden kurtulma imkânında tatilin gayesi kılar. Artık akrabalık ilişkileri, en iyi halle düğün ve ölüm gibi törenlerde hatırlanan bir imkândır. Hatta bu da öteki ne der sorgulamasının açılımında zaruret ilişkisine çevrilidir. Ayda yılda bir görüşmeler, bu nedenle asgariyi aşan düzeyinde alkışlanır. Yılda iki kere de olsa uzaktaki yakınımla buluşma, dertleşme ve dualaşma giderek yerini telefonla konuşma ve mesajlaşma ve e-mail imkânında teknolojinin gücüne bırakarak sanal âleme taşınmışlığında devam ettirir. Sanal âlem imkânı, bayramların tatil mevsimine dönüşmesini daha da güçlendirir. Hatta aile, akraba, tanıdık ziyareti, büyük ölçüde teknolojinin hezimetine uğrar. Artık bayramın heyecan, hazırlık ve sorumluluğu, yerini yaz aylarının güneş-kum ve deniz üçlüsünün albenisinde "tatil" plan, hazırlık ve kredi ödeme yükümlülüğüne bırakmış haldedir.

Müslüman koşullar ne olursa olsun dinin kendisine yüklediği değiştiremeyeceği görevleri, sorumlulukları tatile girmekle omuzlarından silkemeyeceğini bilmiyor değildir. Her şey zamanla telafi edilebilse de zamanın telafisi olmadığı gayet iyi bilinir. Her ânın hesabının sorulacağı bir inancın müntesibi olma, ertelemeyi ve ihmali neredeyse imkânsız hale getirir. Elbette bu sorumluluk bilincin gücüyle doğrudan bağlantılıdır. Çünkü hayat insan için bir imtihandır, kaybetme ve kazanma

162 Ahmet Haşim, *Bize Göre*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,1969): 18-19.

163 Kudret Emiroğlu, *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2011): 54-5, 70-1.

164 Buhârî, İlim, 37; Buhârî, Edeb,11-12, 85; Müslim, İmân, 74-77; Birr, 18-21.

koşullarını her an içinde taşır. Müslüman açısından yaşadığı zaman ve zemini meşrûlaştırma, İslâmî hüviyet, mana ve anlam yükleme çabası, modern zamanların en büyük handikapıdır.

Yeryüzü üzerinde insanî etkinliklerin idamesinde çalışma ve dinlenmenin birbirini gerektiren bağılılığı, gece ve gündüzün yaratılma gayesinde zaten keşif. Ancak dinlenmenin gerekliliği, etkinliklerin ve sorumlulukların bütünüyle askıya alınmasında ya da bazı etkinlikleri belli dönemlere ayırmak sûretiyle âdeta insanî sorun ve etkinliklerinin tatile çıkarılabilirmiş gibi hayatı kutsal-profan ayırımında parsellemek meselenin asıl noktasıdır. Bu durum, yaşanan zaman ve zemini meşrûlaştırma çabasında düşülen handikaplarda karşılık bulur. İnsanın arzu ve isteklerini değişmeyen değerler sisteminin ilkelerinde kimlik ve anlam kazandırma çabası, arzu ve isteklerin doyumsuzluğunda arzuları hedef edinen sistem ve aygıtların çekim alanında ortaya çıkan gerilim, her türlü etkinliğin önüne İslâmî kelimesinin konulmasıyla meşrûiyet oluşturmada çözümlür.

Seküler hayat anlayışı, kutsal olguları reddeder. Bu red dini, dünyevî gerçeklerin dışında yaşayan bir olgu hâline sokar. Dinî değerlere referanstan uzaklaşma, seküler değerlere dayalı mekanik bir hayat anlayışını pratiğe dönüştürür. Bireylerin inançları nedeniyle sürekli abluka altında tutulması, dinî anlamların ağır saldırılara hedef olması, müslümanları dini temel bütünlüğünde temsil etmelerini, dinî değerleri tarih üstü değerler olarak algılamalarını güçleştirir. Tüketim kültürü, insanın dünyayla ilişkilerini değiştirir. Artık dünyayla ilişkiler estetikdir: Dünya, insanı heyecanlandıran bir nesne, insanın içinden geçtiği muhtemel yaşantılardan bir evre olarak algılanır; dünya haritası da bu yaşantılara göre çizilir. Toplumun esrarı yapay yaratılmış, öznel bir yetmezlik duygusunun gelişmesinde yatar; insanlar sahip olduklarıyla tatmin olmaz. Hâli vakti yerinde olanların görkemli maceraları tüm çıplaklığıyla göze sokulurcasına sergilenir. Zenginler herkesin tapacağı kişisel kahramanlar ve istisnasız herkesin öyküneceği kalıplar olarak vitrine konur. İnsanların tapındığı lüks ve savurgan hayat tarzının teminatı servettir. Artık önemli olan yapılması gereken ya da yapılıyor olan değil, kişinin ne yapabileceğidir. Zengin kişilerde hayranlık uyandıran şey, hayatlarının içeriğidir. Gidilen yerler, bu yerleri, paylaştıkları kişileri diledikleri gibi seçebilmeleri ve değiştirebilmeleridir. Servet kişinin önüne serilen imkânlar yelpazesi gibi görünür.¹⁶⁵ Tüketim toplumunun örgütlenme biçiminin insan üzerindeki etkisi; insanın, makinanın bizzat kendi düzenek ve talepleri tarafından yönetilen bir uzantısı durumuna indirgenmesidir. Onu, tek amacı daha fazla şeye sahip olmak ve daha fazla şey kullanmak olan bir Homo consumens'e, salt tüketiciye dönüştürür. İnsan, bir üretim makinesi çarkının bir dişlisi olarak artık insan olmaktan çıkar, "şey" haline gelir. Vaktini, ilgisini çekmeyen insanlarla, ilgisini çekmeyen işler yapmak, ilgisini çekmeyen, onu ilgilendirmeyen şeyler üretmekle geçirir. Üretim yapmadığı süre içindeyse tüketir.

Mekânsal, demografik ve idarî özelliklerinin yanı sıra ekonomik ilişkiler, toplumsal ve siyasî yapılanma ve karmaşık bir etkileşimin belirlediği ayrı bir hayat tarzı ve farklı bir kültürel değerler sistemini ifadesinde modern kent, insan tabiatını tayin niteliğinde tatili yorulan bedeninin, zihnin ve ruhun dinlendirilmesi için bir imkan kılar. Kent hayatı, günlük yaşantının, doğanın döngüleri etrafında döndüğü şehir hayatının tersine işler. Yeni üretim tarzının gerekleri doğrultusunda planlama ve

165 Bauman, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*: 97-98.

ölçülebilirlik üzerine kuruludur. İş bölümü, uzmanlaşma ve üretimin otomasyonu ile döngüsellik yerini işlevselliğe bırakmıştır. Farklılığını, refahı hayatın gayesi kabul eden, tüketimi de bu gayenin en etkin aracı algılayan, rahat kavramının belirleyici olduğu bir hayat telakkisinin dayanılmaz çekiciliğini yansıtan yapısı, kurum ve sosyal mekânlarıyla elde eder. Bu hayatın müslümanlar üzerinde etkili olmayacağı elbette iddia edilemez. Modernite, yapısal koşullarıyla müslüman hayatının önünde handikaplar oluşturur. Cuma namazı, mesâî saatlerine denk geldiğinden kılınmadığı gibi Ramazan'da mesâî saatleri, iftara yetişmeyi imkânsız kılar. Kamusal alan seküler karakteriyle, sadece tesettüre riayeti engelleyen uygulamaları hayata kolaylıkla geçirmekle kalmaz, her türlü dini uygulamayı devletin her gruba eşit mesafeliğinde özgürlüğü kısıtlayıcı, baskı niteliğiyle yasaklar. Kamusal alanın seküler karakteri İslâmî hükümlerle modern hayat arasındaki engeller oluştursa da konunun asıl hassas noktası “görünmeyen” boyutta yani zihniyet dönüşümünde tezahür eder. Zihniyetlerin her biri, değerler konusunda kendi tanımlarıyla eşitliğe, özgürlüğe kendine göre anlam vermek sûretiyle çeşitli dünya görüşlerinin/ ideolojilerin yolunu açar. Müslüman, kendine özgü değer sistemiyle oluşturduğu zihniyet ve dünya görüşüyle İslâm'ın ideal ölçülerde yaşanmasını engelleyen modern durumla mücadele etmesi gerekirken, insan aklını çıkış noktası kılan, pratikte olmasa da prensipte insandan ötede bulunanı ele almayı imkânsızlaştıran modernitenin gereklerine ve taleplerine riayetle zihniyet itibarıyla modernleşir. Modern durumun idamesinde çarkın dişlilerinden birisi haline geldiğinde İslâmî taleplerini, hassasiyetlerini, heyecanlarını yitirir. Hayatı İslâmî çerçeveye göre ayarlamak yerine, dini modern hayat olgusuna göre uyarlamaya başvurur ki “Zihniyet dönüşümü” denilen de budur. Tatil olgusu, bu noktada “zihniyet dönüşümü”ne hizmet eden unsurlardan biri olarak gördüğü işlevle, müslümanı modern hayatın içinde, onu vareden, varlığını idame ettiren unsurlardan biri kılar. Modern insan, modern hayatın çalışmak, üretmek, yorulmak, dinlenmek sarmalında modern hayattaki yerini daha etkin ve işlevsel biçimde doldurabilmek için enerji depolama ihtiyacını “tatil” mekanizmasından geçerek yenilenmek zorunda bıraktığında sarmaldan kurtulmak yerine sarmala teslim olur. Artık kentli insan için bayram tatildir, girişimci için bol kazanç, iktidar içinse ekonominin canlılığı. Bu yüzden artık üç veya dört günle sınırlanmaz, dokuz veya on günün altında kalması şaşırıdır. Tatilin çokluğundan memnun olmayan yok gibidir. Ömür denen süreç, para kazanmak ve konfor içinde yaşantıya harcanır. Kentli insan için dinî ve geleneksel değerler, ehemmiyetini giderek yitirir. Bir ibadet olan bayramlar, dini hüviyetini kaybederek kentli insan için sadece dinlenmeye ve eğlenmeye dayalı bir tatil anlayışı haline gelir.¹⁶⁶

Refah ülkelerindeki ücretli izinlerin artışına paralel bir yerleşim gösteren tatil ve seyahat kültürü, kitlenin gezi/seyahat beklentilerini pazarlayan dev endüstrilerin (tatil/seyahat endüstrisi) ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Bu endüstri, gezi, hobi, dağ turizmi, deniz eğlenceleri, kondüsyon merkezleri vs. yoluyla, “hızlı kâr’a” ulaşmayı hedefleyen ekonominin en hızlı büyüyen birimini

166 Kutlu, *Yokuşa Akan Sular'ın Bayramdan Kaçanlar* hikâyesinde kentli insanın yozlaşmış dini ve geleneksel algısını ortaya koyar. “Bayramdan kaçıp birkaç gün dinlenmeye geldik. –Bayramı bulduğunuz yerde niçin geçirmediniz? – Eeee... Günlerin yorgunluğu var. Sonra çok kalabalık oluyor. Akrabalar, misafirler, birkaç günlük tatil de berbat oluyor, yeni bir yorgunluk...”Mustafa Kutlu, *Yokuşa Akan Sular*, (İstanbul, Dergâh Yay., 2011): 59-60.

oluşturur.¹⁶⁷ Üretimden tüketime, emekten metalara kayan odaklanma, bazılarının emeğini kazanca çevrilmesi yanında dinlenmesini de kazanca dönüştüren bir yapılanmaya bırakır. Kapitalizmin zaman politikasını değiştirmesiyle çalışma toplumu yerini, tüketim toplumuna bırakır. Tüketim, artık anlamsız bir ürünün bir başkasını yok etmesinden başka bir şey değildir. Bundan önceki zamanlarda çalışmak, sadece yorulmak anlamına gelmiyordu. Dünün emekçisi günümüzün mekanikleşen çalışma ortamında mekanik çarkın bir dişlisine dönüşen, ne ürettiğinin farkında olmayan, emeğiyle arasında yorucu mesafe bulunan işçi gibi değildi. Ne uğruna çalıştığını biliyor, yaptığı işin bütününe görebiliyor, emeğinin sonunda elde ettiği eseriyle övünç duyabiliyordu. Yaptığı iş, ne topraktan bağı koparıyordu ne de gökyüzünden. Toprağa attığı her tohum, yeni doğan her canlı, kendinin eşrefi mahlukat oluşunu ve yeryüzünün emrine bahşedildiğini ve her canlıdan sorumlu olduğunu anımsatmakla kalmıyor, emeğinin karşılığını görüp kıvanç duyabiliyordu. Bu durumda çalışmak zorunlu ve yorucu bir çaba değil, bir övünç vesilesi oluyordu. Halbuki günümüz işçisi ne, ne için çalıştığını biliyor ne bütünü görebiliyor, en az sekiz saat aynı düzeneğin karşısında aynı hareketi tekrarlıyor. Etrafındaki herkes kendi benzer rutin hareketleri tekrarlıyor. Modern çalışmanın yabancılaştıran, otantik insan ilişkilerinden mahrum bırakan doğası, insana ruhunu kaybettiriyor, kaybettiğini aramaya çalışanlar bir takım terapilere başvuruyor. Modern insan, devlet bürokrasisinin ve kapitalist ticaretin soğuk dünyasında kaybettiği otantik benliğinin bir kısmını yeniden kazanması yeni ortamları gerektiriyor. Gökyüzünün görmediği, canlılık emaresiyle karşı karşıya gelinemediği çalışma koşulları, emek, yorgunluk ve bıkkınlık biriktiriyor. Yorgunluk ve bıkkınlığın tanıdık insanlardan, tanıdık mekânlardan uzaklaşmayla atılacağı umudu, gelecek bir yılın emeğini rehin aldırıyor. Neticede tatil, bütün yıl çalışabilmek için bedenin ve asıl ruhun ihtiyaç duyduğu bir yenilenme sürecine dönüşmüştür. Yılın çalışma zamanlarının baskısı arttıkça insanın uzaklaşma kaçma isteği de o oranda artıyor. Artık ailelerin akrabaların arasına gitmek, iş hayatının bıkkınlığına yenilerini eklemek gibi geliyor. Hatta aile ve akraba ortamlarıyla yetinmek, kişisiz haritalardan yer seçiyor olmamak, insanın başarısızlığının, güçsüzlüğünün, özgürlük ve bilinç yoksunluğunun, hayattan zevk almamasının göstergesi olarak sunuluyor. Tatilin kısalığının çalışma aylarının uzunluğuyla çelişkisi, tatil zamanına özgü birikimleri arttırıp çeşitlendirirken insanı panik atak hale sokuyor, tatil dönüşleri mutsuzluğu daha da arttırıyor. Tatil, sadece bir ya da birkaç haftalık bir plan projeyi değil, hayatı tatil odaklı bir projeye dönüştürmeyi de başarıyor. Modern insan, harcadığı çaba kadar tatil konsantresi depolayacağı vehmiyle tatilin önce fikriyle sonra da kendisiyle tel gibi geriliyor. Ömrün ne zaman biteceğinin belirsizliği, insanı asûde ve havai kıldığı kadar tatilin başlangıç ve bitiş süreciyle sınırlılığı da insanı o kadar hesaba sevk ediyor, yapılacaklar rasyonel aklın işleyişinde yoğunlaşıyor.¹⁶⁸ Günümüzde gezip dolaşmak, tatil yapmak adeta yeni bir var oluş meselesine dönüşmüştür. Yaşanılan zamandan ve mekândan koştukça özgürleşileceği, kendi olunacağı sanılıyor. Mekân ve zaman, modern insanı fena halde sıkıyor. Tatile çıkıldığında her şey sanki bir ara boşlukta donacak gibi düşünülüyor. İnsan sanki küllerinden yeniden doğacak, deri değiştirecek gibi geliyor.

167 Richart Kraus, "Tomorrow Leisure: Meeting The Challenges", *The Journal of Physical Education, Recreation, Dance*, Vol:65, No:4, (April, 1994): 42-47.

168 Yelda Erdoğan, "Tatil Yorar", *Zaman*, (15 Temmuz, 2007).

Aslında bir yönüyle tatil, insanın doğadan ve dünyadan koparılmışlığının kısa bir öyküsüdür. Modern insan koca bir yıl tatil hayaliyle yaşayıp kentin ve çalışma koşullarının soğukluğuna gideceği mekânın sıcaklığıyla direniyor ve mutlu olmayı düşünüyor. Dilediği yere ulaştığında, kentin kendine biçtiği bütün kimliklerden kurtulacağını, insan olmanın vasatında eşitleneceğini düşünüyor.¹⁶⁹ Turizm dünyası, modern kent hayatının ve çalışma koşullarının kaçınılmaz ihtiyaç kıldığı tatili yeni bir mülkiyet kalıbına döküyor. Dünyada en çok para kazanılan sektörlerden birisinin turizm olması boşuna değil. Turizm endüstrisinin yıllık harcama miktarı 1 trilyon doları aşmış durumda. Dünya genelinde müslüman turistlerin harcama oranı ise hac-umre hariç 126,1 milyar dolar. Türkiye’de helal turizm olarak adlandırılan pazarın hacmi yıllık yaklaşık 57 milyar dolar. Helal turizm, endüstrinin yaklaşık % 10’unu kapsıyor. Bu durum devlet idaresinde konumlananları da resmi tatili uzatan stratejilere sevk ediyor. Helal turizm pazarı, turizm endüstrisine göre her yıl % 40 daha hızlı büyüyor. Türkiye’nin bin yıllık İslâm kültürü ve dünya genelinde en fazla alternatif otele sahip ülke olması sebebiyle bu pazarda kısa zaman sonra lider ülke olacağı bekleniyor. Muhafazakar tatil yapma fikrinin artık geniş bir kesim tarafından benimsendiği, Türkiye’de bu tür otelleri tercih eden kişi sayısının her sene geometrik oranda yükseldiği biliniyor.¹⁷⁰ Yeryüzüyle ve gökyüzüyle bağı koparılan modern insan, Allah’ın ayetlerini tarlalarda, bahçelerde, çiçek ve böceklerde değil, otellerde, plajlarda, discolarda, caddelerde, mağazalarda, konserlerde, stadyumlarda, defilelerde görmek istiyor. Müslüman ülkelerde tatilciler arasında yapılan anketlere göre % 50’den fazlası alternatif otelde konaklamayı tercih ediyor. Bu sektör büyümeye son derece elverişli. 2020’de dünya çapında pazar hacminin yılda % 4.7 büyüyerek 192 milyar dolara ulaşacağı tahmin ediliyor. Tatil merkezlerine gitmenin arttığı ve geleneksel değerlere bağlılığın azaldığı gözleniyor.¹⁷¹ Tatil olgusuna yönelik algı farklılığı, onun ihtiyaç ve lüks olarak algılanmasında, tatilin nerede geçirileceği de tatile yüklenen anlam farklılığını devam ettiriyor. Tatil yapılan mekân üzerinde tercih de insanların hayat tarzlarını ve dünya görüşlerini yansıtıyor. Bu bağlamda referans alınan değerler, tercihi belirliyor. Kırsal ve kentsel alan arasında farklılığa rağmen düzenli tatil yapma alışkanlığı giderek yerleşik hal alıyor. Bu durumda kişilerin elde ettiği gelir etkili olsa da¹⁷² kredi kartları bu konuda yeni bir imkân oluşturuyor. Bruce, modern endüstriyel toplumlarda doğum, statü ve yetilerin farklılıklarına rağmen herkesin eşit olduğu kabulüne dikkat çeker. Bireysel haklar talebi, herkesin eşitliğinde giderek dini kimlikten uzaklaştırır.¹⁷³ Modern toplumun çeşitli korkular altında acı çeken, ruhen dengesiz, yıkık ve bağımlı insanları, önce bütün çabalarıyla kendilerine boş zaman yaratmaya çalışır, sonra da bu zamanı "öldürebildikleri" ya da geçirebildikleri oranda sevinç duyarlar. Fromm’un ifadesiyle modern toplumda insanlar acı bir ilişki içindedir.¹⁷⁴ Özerk bireye dönüş, Taylor’ın ifadesiyle yekpare, ağır subjektif dönüş" maneviyatın öznel formları lehindedir. Birey kendi özerkliği dolayısıyla kendi deneyimine güveniyor, kültürümüzde de öznel

169 Ufuk Bozkır, "Tatil", *Zaman*, (7 Ağustos 2010.).

170 "Helal Turizm Sektörden Yüzde 40 Hızlı Büyüyor.", "Turizmcilerin Tesettür Otel İlgisi", *Zaman*, (28 Ekim 2006).

171 Çelik, "İstanbul İli Başakşehir İlçesinde Sosyal ve Dini Hayat", 61; Özfidaner, "Kentleşme ve Toplumsal Değişme Yatağan Örneği", 131.

172 Orçan, *Kır ve Kent Hayatında Kadın Profili*: 173-4.

173 Bruce, "Secularization and The Impotence of Individualized Religion", 36.

174 Fromm, *Sahip olmak Yada Olmak*, 24

hayata yönelim giderek yaygınlaşıyor, dini geleneğe bağlılık giderek azalıyor.¹⁷⁵ “İnsanlık din ve tanrı merkezli dünya görüşünden uzaklaştıkça özgürleşiyor ve aydınlanıyor!” Modern dünya görüşü, bu ikisinin zaten aynı şey olduğunu vurguluyor. Din bir esaret, ondan kurtulmak, bir aydınlanma. Belli bir dinin sorumluluğu altında olmayış, diğer bir deyişle kişinin hayat tarzında tümüyle serbest ve sorumsuz olması, düşünsel anlamda daha geniş bir dünyaya açılmak anlamına geliyor. Kapitalizmin bu dönemine aynı zamanda özbenin (self) ve genelde bireyciliğin daha çok vurgulanması eşlik ediyor. Bununla birlikte insanlar hâlâ taşıdıkları bellek ve bilinç nedeniyle kendi sınırlılıklarının ve ölümlülüklerinin ayırıcılığına mahkûmiyetini aşamıyor. Bell, kültürün sekülerleşmesinin, öte dünyadaki hesaba ilişkin inancın yitirilmesinin ve geleneksel kurtuluş sistemlerinin çökmesinin modern döneme öncülük ettiğini belirtir. Bu gidiş, diğer toplumsal değişmelerle, özellikle de kentin toplumsal hayatta sağladığı egemenliğin eşlik ettiği coğrafi ve toplumsal hareketlilikle yan yana ortaya çıkmıştır.¹⁷⁶ Emeğin metalaştırılması giderek artıyor, hane halkı bağları gittikçe daha çok meta ilişkisi bağına dönüşüyor. Kapitalizmin artan gücü, her şeyin metalaştırılmasının daha da yaygınlaşması, insan düşüncesinin artan rasyonelleşmesiyle gerçekleşiyor.¹⁷⁷

1980’lerin baskı dönemi insanları geri çekilme, içe kapanma yerine mahremiyetin dışa saçılmasına yol açar. Bu açılmayla daha önce mahrem telâkki edilen şeyler, içle dış arasındaki sınırın tahribinde habere, enformasyona, görüntüye dönüşerek kamuya mal edilir. Özgürlük vaadi, öznel alanın endüstrileşmesiyle neticelenir. Mahrem kabul edilen şeylerin günümüzde enformasyona, habere ve görüntüye dönüşerek bir kamuoyu meselesi haline gelmesi, sınırsız özgürlük vaadi ve öznenliğin endüstrisinin birlikteliğinde gerçekleşir.¹⁷⁸ Başörtülü gençler, kamusal alanın sosyallik boyutunun yüksek olduğu mekânlara katılmak suretiyle yoğun bir özgürleşme sürecine dâhil olur: Eğitim dolayısıyla aileden ayrılma, bir yere ait olmama hissinin birlikteliği özgürleştirici bir kamusal deneyimine yol açar. Bu kamusal alanın yanında gece kamusalılığı da artık başörtülü bayanların önemli bir sosyalleşme sürecidir. İlk zamanlarda gecenin geç saatlerine kadar bu tür mekânlarda oturup ertesi gün öğlende kalkıp hayata başlayanlar yadırgansa da bir süre sonra bu mekânların muavimi olunur. Yeni kamusal alanlar başörtülülere de gece hayatına dâhil eder. Buluşulan mekânlar, modern kent hayatının dışlayıcı yalnızlaştırıcı etkilerine ve yabancılarla dolu niteliklerine karşı kültürel dayanışmanın gerçekleştiği bir ortam inşa eder. Sohbetlere yansıyan farklı görüşlere, iç anlaşmazlıklara rağmen gündelik hayatta yeni kültürel ortaklıklar oluşur. Nargile içmek önemli bir ortaklık, çekilen fotoğraflarla kendi fotoğrafları da dahil, slayt gösterimi önemli bir paylaşımdır. Bazıları Beyoğlu’ndaki kafeler yerine kimliğinle daha uyumlu, daha özgün bir atmosfer tercihinde İstiklal caddesinde yaşadığı paylaşımı tedirginliklerini dağıtır, kendini ifade eder. Yeni kültürel ortamın içki içmek, dans etmek, şarkı söylemek gibi eylemlerini paylaşmasa da müslümanların yeni kültürel ortamlarında bulamadığı samimi bedensel dışavurum imkânına kavuşur.¹⁷⁹ Müslümanlar

175 Paul Heelas, “Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life”: The Hedgehog Review, Spring&Summer, 2006: 57-8.

176 Daniel Bell, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, (New York: Basic Books,1980), 277.

177 Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*: 78,93.

178 Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, 55.

179 Kömeçoğlu, *Kimlik, Mekan ve Gündelik Hayat*: 112,116-9.

mahremin sınırlarını hayli daraltmışlardır. 1970'lerde fotoğraf lazım olduğu için çekilir, sûret gösterilmezdi. Yeni dindarlık, gösterme ve fotoğraf üzerinde yürüyor. İbadetlerini, yardımlarını, yiyip içtiğini gösteren dindarlar, farklı bir örneklik teşkil ediyor. İbadetini, dindarlığını Allah'la irtibatı üzerinden değil, kullarla irtibatı üzerinden tanımlamak, göstermek, tatmin olmak isteyen bir dindarlık hâkim. Bir nevî sekülerlik yani dini, hayat alanından izale etmek günümüzde yeni bir maneviyât içerisinde işlerlik kazanıyor.

Cumhuriyet rejiminin kuruluşuyla pekişen sekülerleşme sürecinin dönüştürücü dinamiği, dünya görüşü değişmesidir. Mutlak özgürlük algılaması içinde değer yargılarının, ahlâkî ölçülerin, inanç ve ilkelerin yitimi, kazancın ve kaybın ekonomik göstergeleri dışında bir hesaplama imkân tanımayan zihinsel yapı, ihtirasla bağlanılan bir dünyevî hayatı realite kılıyor. Hayatın kendi içinde bütünlüğü, her alanın birbiriyle ince kılcal damarlarla bağlantısı, modernitenin ölçütlerinde özerk alan ve daha ziyade biçimsel korunma teşebbüsünde içsel sekülerleşmeyi formun çekiciliğinde gizliyor. Düşünce ve inanç çözülmesinin doğurduğu kişisel ve toplumsal marazîlik, ruhsal ve ahlâkî travmanın doğal neticesidir. Vahyin terbiye etme işlevi, dinin vicdanlara hapsedilerek zaafa uğratılması, insanın var oluş gaye ve sorumluluğunu yitirmesi; kendi değerleriyle görünmeyi ve var olmayı başarmak yerine, imajinal değerlerle var olmaya ve medyatik başarıyı elde etmeye çalışıyor. İslâm yaşanmaktan ziyade gösteriye dönüştüğünde, kaybedişin tuzağına düşüldüğü de fark edilmiyor. Gösteriye dönüşen hayat, aslın kaybedilmesiyle neticeleniyor. Din, hayatın mihverine oturtulmadığında daha önce yaşanılmayanların oluşturduğu cezbe, şaşkınlığı hoşlanmalar ve yeni deneyimlere sürüklüyor. Geçilen süreç “bir çukur’dur, modernitenin sunumlarıyla hoşlanmanın hangi boyuta taşınacağı belirsizdir. Yaşanan bir tür şoktur. Atlatılıp atlatılmayacağı ve nasıl atlatılacağını süreç belirleyecektir.¹⁸⁰ Ülkemizde yaşanmakta olanın bir kültür değişmesi, bir kültür krizi olduğunun altı çizilmesi gerekiyor. Hz.Peygamber ümmeti para hususunda uyarır. Peygamberin, “dinar ve dirheme kul olan mutsuzdur”¹⁸¹ifadesi mal edinme özgürlüğünün mülkiyetine geçirme tutkusunda kulluğa dönüşümüyle seçme özgürlüğünün mutlak özgürlüğe dönüştürülmemesi gerektiğine yönelik uyarısı, bilinçaltına itilir.¹⁸² Para insanları değiştiriyor. İktidarın nimetlerinden istifade edenlerin yeni algılamalar içerisine girdiğine tanıklık ediliyor. Şeriata ve ahlâka aykırı yollarla zengin olanların yanında, zengin olarak sorumluluğunun zekât vermesinin ötesine gitmediğini düşünenler de çıkıyor. Bunlar zekâtını verdikten sonra istediğim her işi yaparım diyebiliyor. Paranın parıltısı, İslâm’ın israfı, lüks hayatı, azgınlığı, haksız kazancı yasak ettiğini unutturabiliyor. Özgürlük, insan tercihini çeşitlendiriyor.

“Dindar erkekler olarak otuz sene öncesine kadar, bırakınız elimizi, hayalimizin dahi ulaşmadığı makamlara ulaştık... Servet ve şöhret kazandık...Fark edilmeyişimiz fark edildi; ne zamandır parmakla gösteriliyoruz...Allah için cebimiz de doldu...Ama bize bir şeyler oldu.” denilir, olan şeyler de ceplerin doldukça yüreklerin boşalması, sevmenin, vermenin, hoş görmenin, şefkat

180 Sadettin Ökten, “ İçi Boş Bir Dindarlık Yükseliyor”, (Emeti Saruhan / Biraz Muhabbet, *Yeni Şafak*, 14.08.2011).

181 Buhari, Rikak, 10.

182 Ebu'l-Vefa El-Ganimi el-Taftazani, “İslâm ve Varoluşçuluk”, çev. Salih Özer, (Ed.) Hüseyin Su,*Düşünce ve Dil*, (Ankara:Hece Yay., 2004), 86.

etmenin unutulması, yaşama amacından uzaklaşıp sıradanlaşılması, “ehl-i dünya” gibi vicdanlara basa basa yükselmesi, yükseldikçe altta kalanların ezilmesi, “sistem böyle” deyip işin içinden çıkılması, “Bana dokunmayan yılan bin yaşasın” sorumsuzluğu içinde git gide bencilleşmesi, bireyselleşmesidir. “Gemisini kurtaran kaptan”, “Her koyun kendi bacağından asılır” tekerlemesi eşliğinde “cemaat şuuru”ndan uzaklaşılması şeklinde dini duyarlılıkların önemli ölçüde yitirilmesi, oluşan boşluğun da “dünya” ile doldurulmasıdır. “Üretim-tüketim” kıskacında her şeyimizi belirleyen öncelikli değerimiz bizde de “para” olduğunun göstergesidir.¹⁸³

Modern projenin din-dışı ve batı kültürünün dayatıldığı ilk safhası, doğal olarak ötekileştirilen modernlik dışı grup, inanç ve kültürlerde bir karşı koyuşu beraberinde getirir. Dünyevi kazanç merkezinde ilerleyen sömürgeci mantık, doğrudan dayatmacılığı rafa kaldırır. "Batı" istilacılığı küreselleşme süreciyle birlikte yeni eksenini "tüketimciliğin" oluşturduğu bir dizi kültürel değere dönüştürür. Yaşanılan böyle bir zaman dilimi Şerai'tin *Kapitalizm Uyanıyor mu?*¹⁸⁴ adlı eseriyle dile getirdiği gibi kapitalizmin kendisini "katılımcı", "çok kültürlü" bir çıkışla yeniden ürettiği bir döneme doğru ilerlerken İslâm'ın da bu katılımcılığın içine çekildiği dönemdir. Bilinç olarak İslâm'ın kendisine değil, üretilen ve deforme olmuş kültüre intisap etmiş söylemlerde bu görünürlük ve pazardan pay kapma isteği sayesinde kapitalizm kendine yeni ortaklar bulur.

Müslümanların piyasada konumlanmaları öncelikle Tanrı algısının farklılaşmasında görünürlük kazanır. İslâm'ın kahhar Allah algısı yerini sadece rahman, rahîm, affeden, bağışlayan, seven, dünyadaki başarı ve zenginlik öykülerini tasvip eden Allah anlayışına terk eder. Cihat ve necât gibi kavramlar, birey üzerinden ve ahlaki perspektiften yeniden yorumlanır. İrfan, fazilet-erdem, hakkaniyet ve adalet gibi kavramlar, kapitalist sınıf ilişkileri içinde yeniden biçimlenir. Kapitalist kazanç ve birikim peşinde koşuda kendini bütünüyle kaybetmeme ve aynı zamanda etkileşim halinde olduğu dış dünyayı kendine benzetmede bir araç haline çevrilir. Pazar üzerinden dış dünyayla bütünleşme gerçekleşirken kendi tanımlaması da yenilenir ve yorumlanır. Artık sadeliğin, mütevâziliğin yerini zenginlik, başarı, kazanç ve bunlardan haz almanın makbul olduğu bir piyasa İslâm anlayışı almıştır. Kapitalist pazara dâhil olma ılımlı İslâm fikrini güçlendirmiştir. Ana hatlarını neoliberal doktrinin belirlediği anglosakson tarzı minimum-sınırlı devlet anlayışı, küreselleşen dünyada yegâne devlet biçimi olarak piyasa fetişisti müslümanların hayallerini süslüyor. Müslümanların rağbet ettiği bir toplum okuması artık sivil toplum-demokrasi- minimal devlet gibi kavramlar üzerinden yapılıyor. Sivil toplum, bireylerin inanç ve ibadet özgürlüğü esasında konumlanıyor. Devletin müdahalesi ancak bu özgürlüklerin tesisi ve korunması bağlamında meşrûdur. Bu tür bir söylemin alt yapısını kiliselerinin yoğunluğunda ve dindarlık oranlarının yüksekliğinde Amerikan toplum özellikleri gerçekleştirir. Dine bireysel düzeyde itaat, geniş kapsamlı siyasal projenin önüne geçmiş haldedir. Bu yeni okuma ve yorumlama ve yaşantı, dış dünyayla kültürel anlamda bütünleşme ve kamusal alana daha fazla katılım şeklinde tezahür ediyor.

183 Yavuz Bahadıroğlu, “Değişen Hayat Tarzımız ve Tesettür Anlayışımız”,

http://www.habervaktim.com/yazar/36647/degisen_hayat_tarzimiz_ve_tesettur_anlayisimiz.html.

184 Ali Şeriatî, *Kapitalizm Uyanıyor mu?* çev. Ejder Okumuş, (İstanbul: Dünya Yay, 2000) .

Artık hedef geçmişte olduğu gibi kitleleri değişmez veya sarsılmaz bir gerçekliğe ikna etmek değildir. Hedef grupların gerçek veya varsayılan beklentilerine uygun bir dinî ürün sunmaktır. Bunun iki ideolojik neticesi olur: Dinî ürün radikal unsurlarından ayıklanır ve muhafazakâr ılımlı bir mecrada kendine yer bulur ve sunulan ürünler belirli bir kitleyi hedeflemesinden dolayı bazı simgeler sekülerleşmeye başlar. Burada odağa etik kavramı yerleşir, başarı ve performans kültürüne göre yeni bir müslüman kimliği inşa edilir. Dinin gereklerini hatırlatan söylem yerini küreselleşmenin kültürel kodlarını içselleştirmiş hedef kitleyi cezbedecek dinî değerler yerine dinin sosyal işlevlerini ön plana çıkaracak günün eğilimlerine uygun bir tarz alır. Artık teolojik tarzda İslâmî değerleri övmenin anlamı yoktur, tüketicilere yönelik bir ürün olarak sunmak gerekir. Müslüman olma onurunun yeni şekli kişisel başarı öykülerinin ön plana çıktığı başarılı, kazanan dindar karakteridir. Ekonomî alanında başarılı ve başarının değerlerini içselleştirmiş yeni dindar tipi. Yeni dindar girişimciler, uluslar arası rekabet güçlerini arttırabilmek için geleneksel İslâm'ın yerel ve kaderci dünyasına karşılık, ümmetin kapitalizm ruhunu uyandırmayı amaçlayan piyasa dostu burjuva, kozmopolit ve girişimci yeni bir dindarlık tipi.¹⁸⁵ Müşterilerin dindarlıklarını ortak bir şekilde yaşayabildikleri sosyal mekânlar İslâmî kafeler, restoranlar burjuva sosyalleşme mekânları olarak konumlanır.¹⁸⁶ İnsan inandığı gibi yaşamadığında yaşadığı gibi inanmaya başlar. Fikir zikre yansır. İncanın bir boyutu terk edildiğinde diğer boyutlar giderek çözülmeyi kendinde gösterir. Müslümanlar önce incanın sosyal boyutunu terk eder, terketirilir. Hayat önce “farzlarla sınırlı” hale gelir, sonra o da fire vermeye başlar. Bu fark edildiğinde bu çözülmeye “dinin direği” sayılan namazı kurtarmak için “Namaz Plâtformu” oluşturulur, hiç olmazsa bu kargaşadan namaz kurtarılacak istenir. Değişimden sadece ibadetler değil, sohbetler de nasibini alır. Sohbetler de sekülerleşir. Gazali, Rabbani, Bediüzzaman, Mevlâna eksenli sohbetlerin yerini siyasetle ticaret alır. “Faiz”, “döviz”, “repo”, “borsa” gevezeliği, ruhları giderek kemirmeye başlar.¹⁸⁷ Küresel açılımla İslâmî kesimde dinin etkisi, yeni İslâmî sosyal ve kültürel statülerin kurulmasının bir aracı olarak tüketimi teşvik eden bir etkiye dönüşür. İslâmî kesimin orta sınıfları arasındaki tüketim kalıpları kökten değişir ve niteliksel olarak yeni bir aşamaya ulaşır. Orta sınıf tüketiminin statü belirteçleri olarak kültürel modeller ve yaşam tarzları, İslâmî çevreler için çekici hale gelir. Batı tarzı mobilyalar, modern ev dekorasyonları, kot pantolonlar, parfümler, çekici kıyafetler, yaz tatilleri ve modern tüketimin diğer birçok bileşeni taklit edilir. 1990'lı yıllarda İhlas Holding, alkollü içerik içerdiği iddia edilen batılı cola markalarına alternatif olarak Kristal Cola'yı üretince güvenle içilecek hale gelir. Modern kentsel İslâmî birey, artık önemsiz eşyalara para harcamayan sade ve sıradan bir tip değildir. İslâmî statü grupları, hem kendilerini başkalarından ayırma hem de iyi tanınan kültürel işaretleri taklit ederek toplumsal kabul edinme aracı olarak tüketim kalıplarını kullanır. Kendilerini diğerlerinden ayırmak için bazı göstergelere de başvurur. Ancak bunlar, diğer grupların kullandıklarının tamamen aynı olmasa da tamamen farklı da değildir ve grup değerlerinin yanı sıra bireysel statü değerini de gösterir. Tüketim, artık İslâmî kimliği farklılaştırmak

185 Haenni, *Piyasa İslamı*: 20,57-61,81-2.

186 Bkz. Uğur Kömeçoğlu, “New Sociabilities: Islamic Cafes in İstanbul”, *Islam in Public*, (Ed.) N. Göle, L. Ammann, (İstanbul, İstanbul Bilgi University Press, 2006.

187 Yavuz Bahadıroğlu, “Değişen Hayat Tarzımız ve Tesettür Anlayışımız”, (*Yeni Akit*, 12 Nisan 2011).

için sembolik ayrımlar gerektiren aktif bir süreçtir. İslâmî aktörlerin yüksek statü grubunun üyeleri olarak tanınma arzusu, reklam sloganlarına, “Birinci sınıf dünyalar için” sloganıyla yansır. Ötekileştiren laiklerle aralarındaki mesafeleri kapatma adına başörtüsünde ve giyside tek biçimliliğe karşı çıkma, giysiyi bilhassa başörtüsü takılmasını bir sanat formu haline getirir. Bu ortak markalar veya tüketim tarzları kullanılarak gerçekleştirilir. Giysi stilleri ve aksesuarlar gibi görsel işaretler, İslâmî kimlik hakkında bir izlenim yaratmada önemli hale gelir. Simmel’in ifade ettiği gibi taklitte ortak payda oluşturulurken farklılık da korunur. Kıyafet artık toplumsal kategorileri doğrulama, meşrûlaştırma ve itiraz etme otoritesi, değerleri üretme ve çoğaltma aracı olarak işlev görür. İlk örtme töreninden bebeğinin cinsiyetini açıklama törenlerine, sezonun favori renklerini ve Spring’in hit parçalarını seçmekten Messt, Şazeli, Dubai Cafe ve Al Fakheer Shisha Lounge adlı özel kafelerde düzenli olarak gece buluşmalarına müslüman için helal eğlencenin her türü yerleşir. Eğlence, çalışma ve tatil bir arada ve birbirinin tamamlayıcısı, destekleyicisi düşünülüp çözüm sunulur. Kimi değerleri ilkeleri, hassasiyetleri pazarlar. Kimi de formu, ritüeli. Nargileye, kafeye Kubbe-i Hadra ismi verilir, Ebu Eyyub el-Ensari oteli açılır, Akif’in resmi, piyango biletine basılır. Necip Fazıl, at yarışı koşusuna isim yapılır. Bu durumda öteki de vodorasına ÂLÂ ya da Rûmî adını koyar, semazenden de amblem yapar. Madde ötesinde hiç bir şey görmeyecek kadar maddeye dalış ve maddeden daha çok yararlanmak isteği, maddenin esiri olmayla neticelenir. Tevhidi düşünce zamanın ve mekânın farklı koşullarında görünen çokluğuna rağmen tek ve aynı gerçeğin ifadeleriyle tezahür eder. Düşünmeyen, hissetmeyen insan giderek bir makineye dönüşür.¹⁸⁸

Modernleşme süreci gerek batı toplumları gerekse de batı dışı toplumları açısından hayat standartlarının yükseldiği, tüketim tercih ve harcamalarının çeşitlendiği ve hızla arttığı bir süreci çağrıştırır. Bu süreçle gelen değişim ve dönüşüm, toplumsal değerlerin maddî nesnelere ve bunların sembolik anlamları etrafında yeniden inşasında görünür. İnsanî eylem ve anlam dünyasındaki geri dönüşüme imkân tanımayan etkisiyle maddî değerleri ön plana çıkaran kapitalist gelişim süreci, geleneksel hayatın temelini oluşturan her unsuru alt üst eder. Çeşitlendirilmiş ve kimlikler ekseninde kurulan hayat standartlarının anlamsızlaşmasında standart yaşantıların dayatılmasında küresel ve kitlesel bir tüketim toplumu ve kültürü ortaya çıkar.

Türkiye’de yaygınlaştırılan tatil anlayışı ve buna bağlı gelişen hayat tarzıyla din ve toplumsal kültür ilişkisinden kaynaklanan bu durum karşısında tatili aşan bir ideolojik tercihten, hatta toplum mühendisliğinin gerçekleştirdiği, çağdaşlaşma adına Türk toplumunu dönüştürme projesinden söz edilebilir. Fabrikalardan kültür evlerine, tatil köylerinden ve toplu konutlara tecrit edilmiş bireyi aile yuvasına kadar izleyen bu sahte kolektiviteye hizmet etmek amacıyla düzenlenmiştir. Türkiye’de denize şartlandırılan tatil anlayışı, batılı anlamda “eisure time”ı aşan bir ideolojik işlev görür. Türk toplumunda plaj kültürü etrafında şekillendirilen tatil anlayışının yaygınlaşması; belli bir hayat tarzını, ahlâk anlayışını, kadın-erkek ilişkisini şekillendiren bilinçli bir projenin, toplum mühendisliğinin sonucudur. Sahillerin betonlaşması gibi ekonomik boyutu bir yana, deniz kültürü etrafında oluşan bir hayat tarzını benimsenmesi istenir. Böylece geleneksel yapı, dini düşünüş ve davranış tarzından

188 Fromm, *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin, 42.

uzaklaşma sağlanmaya çalışılır. Bu yönüyle plaj kültürünün yaygınlaştırılarak toplumda benimsenmesi, seçkinlerin gerçekleştirdiği ve sürdürdüğü bir toplum mühendisliğinin devam ettiğini gösterir. Damgalayarak kamusal alanın dışına tecrit etmek yerini, planlanabilir üretim ve tüketim ihtiyaçlarına göre denetimli bir şekilde yeniden sisteme dâhil edilmeye bırakır.

K. DİNDARLIK ve SEKÜLERLEŞME

1. İnsan Hayatının Dinî İnançlardan Etkilenme Düzeyi Olarak Sekülerleşme

Sekülerleşme süreci, her toplumun kendi özgül koşullarından bağımsız değildir. Sekülerleşme, bir yandan siyasî alanın dinî olandan yapısal olarak ayrıştırılmasını içeren ve kurumsal teşekkülünü içeren “nesnel bir toplumsal-yapısal süreç”, diğer yandan insanların bireysel ve sosyal hayatlarını dinî öğretilere referans dışında bir hayat algılaması ve tarzı içinde devam ettirecekleri bir “öznel kültürel süreç”tir. Bu iki süreç, din devlet ayrımında dinin devlet otorite ve meşrûiyet alanının dışına bırakılması yanında, bireysel bilincin ve kimliğin teşekkülünde dinin gittikçe azalan rolünü içeren çok katmanlı bir değişimi ihtivâ etmektedir. Sekülerleşme, temelde insanların dinî inançlarıyla ilgilidir. Bir toplumun diğer toplumdaki daha seküler olduğu söylenildiğinde kastedilen, ikinci topluma kıyasla ilk toplumda daha az sayıda insan hayatının dinî inançlardan etkilendiğidir.¹⁸⁹ Sekülerleşmede dinî ilkeleri kendi eylem ve davranışlarına referans kılan insanların varlığı, dine önem veren insanların sayısı ve onların nasıl önem verdikleri bilhassa önemlidir.

Dindarlık kelimesi, din tanımından bağımsız değildir. Sosyal bilimlerde din kavramının tanımında ortaya çıkan çeşitlilik ve bundan kaynaklanan belirsizlik, genelde dindarlık kavramı için geçerlidir. Din kısaca, Allah’a inanma ve bağlanmadır. Hakka teslimiyettir. Teslimiyetse tam bir ihlâsla itaat ve bağlılıktır.¹⁹⁰ Din, bireysel bir tercih, metafiziksel bir tecrübe, dinî ve uhrevî saadet ve mutluluk olması yanında sosyal bir gerçekliktir. Genelde din, özelde İslâm dini, insan düşüncesi, eylemi ve davranışları için gerçeklik temeli oluşturur. Yani birey ve toplum hayatında inşa ettiği zihniyet ve hayat tarzıyla bireysel, sosyal, kültürel, iktisadî ve siyasî alanların bütününde meşrûiyet temin edici ve denetleyicidir. Din, toplumsal alanda, semboller, değerler, imgeler yoluyla tezâhür eder. İnsanların tutum ve davranışlarını, insanlararası ilişkileri ve toplumsal hayatı belirler. Bu, birey açısından bir sosyalleşme süreci olduğundan niteliğini dinî öğretilerin sembolik gücü yanında, sürecin gerçekleştiği ortamın bağlamsal özellikleri belirler. Varlığını süregelen bir toplum içerisinde idâme ettiren birey, dinin değer, sembol ve imgeleriyle etkileşimi ölçüsünde dindarlık eğilimi geliştirebilir. Emir ve yasaklarıyla insan hayatını belli bir çerçeveye yerleştiren din, temel öğretilerinin uygulanmasını müeyyidelerle destekler. Temel öğretileriyle bir değerler sistemine tekâbül eden din, insanlar arasındaki ilişkileri de bu değerlere referansla gerçekleşecek davranış örüntüsüyle biçimlendirir.

189 Bruce, *Secularization*: 25-6.

190 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, c:1,(İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 361.

Bir dine mensûp olma, belirli şeyleri belirli biçimde yapmak veya yapmamak tarzında bir dizi kurallara uymayı gerektirdiğinden, birey davranışlarını ve tercihlerini etkiler, değiştirir veya yeniden şekillendirir. Dolayısıyla bir dine mensûbiyet, inanç ve davranış bakımından o dine mensûp olmayanlardan belirli ölçüde farklılaşmayla neticelenir. Dinin gereğini kabul eden ve bir dine mensûp herkes sadece bu kabulde dahi dindar sayılabilir. Çünkü bu insan “dinsizlik” ya da “dindarlık” gibi iki tercihten birisini seçmiş demektir. Ama “dindar insan” dendiğinde genellikle sadece bu kadarı kastedilmez, dine daha bağlı insan akla gelir. Dindar kelimesi, dinin emirlerini yerine getiren, yasaklarından kaçınan,¹⁹¹ dinin inanç, ilke, pratik ve sembollerini içselleştirerek bunları tutum ve davranışlarına yansıtan, hayat tarzına dönüştüren¹⁹² kısaca Allah’a inanmış ve bağlanmış mütedeyyin’ kimseyi tanımlar.¹⁹³ İnsanlar Allah’ın insanlara vahyettiği dine(Kur’an,30:30;7:172) bağlılıklarına göre dindarlıklarında farklıdır. Dindarlık, dinin belirli bir zaman ve koşulda belli bir kişi, grup ya da toplum tarafından yaşanmasını,¹⁹⁴yaşanan dini ifade eder. Sekülerleşme de yaşanan dinle ilgilidir. Dinin birey ve toplum hayatında tezâhürleriyle görünüm alan, statik değil, dinamik bir psiko-sosyal derinliğiyle dindarlık, vahy edilen dinî öğretinin yaşantıya yansıyan yönüyle genelde zihniyet, özelde algı değişmesinde farklılaşan niteliğiyle değişimin izlenmesine imkân verir. İnsanın akleden, irade sahibi, sosyal varlık oluşu, vahyin hayatta eylem, tavır, davranış, düşünce ve diğer ifadelerinde varlığını ve değişimini kendinde düğümlendirir. İnsanın değişen bilgi düzeyi, temel referansı doğrultusunda algının genişleyen ve daralan ufkunda somut hâle dönüşür.

2. İnanç ve İstikametteki Değişim

Toplumumuzda dindarlıkla ilgili yapılan araştırmalarda Allah inancı her zaman en yüksek değer olarak kendini gösterir. Ancak, Türkiye’de İslâm’ın iman esaslarına bağlılıkta ortaya çıkan manzara, dillere pelesenk olmuş “% 99’u müslüman olan bu ülke” tanımının gerçekte pek de uyduğu söylenemez. Türkiye’de hatırı sayılır bir yüzdenin Allah’ın varlığı, ölümden sonra hayat, Hz. Muhammed’in peygamberliği, meleklerin varlığı gibi iman esasları hakkında şüpheleri olduğu hatta inanmadığı anlaşılır. Allah’a inananların hepsi aynı oranda diğer ilkelere inanmaz. Hatta Allah’ın sıfatları da aynı ölçüde kabul edilmez. Örneğin Bayyigit’in 1989 yılında Selçuk Üniversitesi öğrencileriyle gerçekleştirdiği saha çalışmasında öğrencilerin % 4’ü Allah’a, % 5.9’u Peygamberlere, % 8.9’u ahiret gününe,% 7’si meleklerle,% 6.6’sı kitaplara, yüzde 10’u kadere inanmadığı tespit edilir.¹⁹⁵ Toplumda dinsizlik azınlıkta olmakla birlikte artma eğilimi gösterebileceği de vurgulanır.(1993)¹⁹⁶ Köktaş’ın *Din ve Siyaset* adlı çalışmasında(1997) Allah’ın varlığına inananlar %80.9 oranındayken, dinleri gereksiz bulan % 9.1, Allah’ın varlığına yokluğuna ilgisiz %3.1, Allah’ın varlığına inanmayan %6.9’dur. Hz. Muhammed’in peygamberliğine inanmayıp sadece yetenekli bir insan olduğuna inanan % 18.1, Kur’an’a inananlar % 57.8, Kur’an’ı her çağ için geçerli bulanlar

191 Haz.D.Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. bsk, (İstanbul: İz Yay., 1996), 284.

192 Hz.Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 2002),188.

193 P. Murphy Kavros, “Religious” ,*Encyclopedia of Psychology and Religion*, Vol., 1. (Ed.), D. Adams Leeming, (New York: Springer, 2009),770 .

194 Ünver Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*,(Ed.) Ünver Günay, Celaleddin Çelik, (Adana: Karahan Kitabevi Yay., 2006), 22.

195 Bayyigit, “Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma”, 70.

196 Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, 289.

%54.4'tür.¹⁹⁷ Çelik'in Konya'da yaptığı araştırmada (2000) kesinlikle inananlar % 81.5, şüphesi olanlar %6.7, ilgisizler %3, Allah'a inanmayanlar %1.7'dir.¹⁹⁸ International Social Survey Program (ISSP) kapsamında düzenlenen dindarlık araştırmasının Türkiye'yle ilgili 2008–2009 verilerine göre %93 oranında kişi, Allah'ın varlığını tanıyıp bundan şüphe duymadığını ifade ederken ateist olduğunu belirtenlerin oranı % 1.7, fikri olmadığını belirtenler % 0.3, farklı boyutlarda şüphe içeren ifadeleri tercih edenlerin yaklaşık %7 düzeyiyle birlikte % 9-10 oranında Allah'ın varlığına yönelik şüphe duyulması büyüklük küçüklük bakımından farklı yorumlanabilir. 1998'de Doğu Almanya'da Allah'ın varlığından şüphe duymayan grubun ancak % 10 civarında olması dikkate alındığında Türkiye'nin konumu, sekülerleşmenin yokluğu olarak değerlendirilebilse de her on seçmen yaşındaki kişiden birinin Allah inancında şüphe duyduğu ve milyonluk bir seçmen kitlesi içinde bu oranın yaklaşık dört milyon seçmen yaşında vatandaşa karşılık geldiği dikkate alındığında, bunun geniş bir kitle olacağı açıktır. Deneklerin % 95'i Allah'a olan inançlarını çok küçük yaşta edindiklerini ve bu inancı hiç değişmeksizin hayatları boyunca taşıdıklarını ifade etmişlerdir ki buradan Allah inancının yerleşmesinde ailelerin çok etkili bir toplumsallaştırma kaynağı olabileceği neticesine varılır ve yine sekülerleşmede asıl sorunun ailenin toplumsallaştırma işlevinde odaklandığı da anlaşılabilir. Allah var olduğu için hayatın anlamı olduğuna tam katılanlar %82, katılanlar %10, katılmayanlar %2 hiç katılmayanlar%1 kararsızlar%4; hayatın anlamını insanın kendisi verdiğini belirtenler %70, hayatın hiçbir hikmeti olmadığını söyleyenler %19'dur. Ölümünden sonra hayata inanç %89, ölümünden sonra dirilmeye inanç %83, cennet ve cehennem varlığına inanç %93'tür. Aynı araştırmada dindarlığı, dinî vecibeleri yerine getiren ve dinî değerlere bağlı olan şeklinde tanımlayanlar %47'dir. Son derece dindar olduğunu söyleyen denek oranı %16'dır. Dinî öğretilerin çok az gerçek payı içerdiklerini düşünenlerin oranı %6.2 oranındadır. Dinî ilke, akidelere uymayan bir kanunun Meclis tarafından kabul edildiğinde kesinlikle kendi dinî ilkelerine uygun davranmaya devam edecekler %35'tir.¹⁹⁹ Şişik'in Bolvadin'de gerçekleştirdiği çalışmada (2002) Allah inancı % 93.2, peygamber inancı %76.1, kitaplara iman %73.4, meleklerle iman %72.5, ahirete iman %75.3'tür.²⁰⁰ Öğretmenler üzerinden yapılan çalışmada (2006) öğretmenlerin % 69'u Hz. Muhammed'in günümüz insanı için örnek olduğunu, % 17.4 kısmen olabileceğini, % 13.6 hiç örnek olmayacağını düşünür.²⁰¹ Gökçebay'ın çalışmasında(2006) ahirete ve insanın dünyada yapılanlardan hesaba çekileceğine inananlar %45, fikri olmayanlar %40, inanmayanlar %15'dir.²⁰² Rıaz Hassan'ın gerçekleştirdiği çalışmada (2008) Allah'ın varlığına her türlü şüpheden uzak inanma % 87 oranında gerçekleşirken ahiret hayatına inanan %71'dir.²⁰³ Abdurrahman Kurt'un "*İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*" adlı çalışmasında (2009) Allah'ın varlığına inananlar % 95.9 oranındayken peygamber ve dinlerin gerekli olduğuna

197 Köktaş, *Din ve Siyaset* : 222-230-1,233,234,237,244.

198 Çelik, *Şehirleşme ve Din*, 199.

199 Çarkoğlu- Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, Tübitak 2009: 4-5,7-8,20,35.

200 Şişik, "Bolvadin ve Çevresinde Sosyal ve Dini Hayat": 44-50.

201 Selman Yılmaz, "İlköğretim Okulları Öğretmenlerinin Din Algılarının Sosyolojik Tahlili: İstanbul Bahçelievler Örneği", M.Ü. Din Sosyolojisi, (İstanbul:2006), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 61.

202 Özcan Gökçebay, "Türkiye'ye Yerleşen Tatarlarda Dini Hayat ve Adetler", (Konya Yöresi Örneği), SÜ. Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya:2006), 91.

203 Rıaz Hassan, *Müslüman Zihinler*, çev. Ergin Çenebaşı, (İstanbul: Doğan Kitap, 2008): 78,80.

onay % 86'da kalır. Kur'an'ın günümüzde de geçerliliğini koruduğu % 84.9, her insanın yaptıklarının karşılığını ahirette mutlaka göreceği %88 oranında kabul edilir.²⁰⁴12 Haziran-18 Haziran 2017 tarihleri arasında MAK Danışmanlık tarafından 30 büyükşehir, 23 il ve 154 ilçede 5400 kişiyle yüz yüze görüşmelerle yapılan, *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı* konulu araştırmada Allah'ın varlığına, birliğine, yaratıp yaşattığına inananlar %86, inansa da Allah'ın her şeye karıştığını karışacağını düşünmeyen (Deist) %6, Allah'a inanmayanlar(ateist) % 4'tür. Öldükten sonra dirileceğine ve hesaba çekileceğine inananlar %73, dirileceğine inanıp hesaba çekileceğine inanmayanlar %10, ne dirileceğine ne de hesaba çekileceğine inananlar %9 ve cevap vermeyenler/kararsızlar %8'dir. "Cennete gideceğiniz kesin olsa, şu an cennete gitmek için ölmeyi düşünür müsünüz?" sorusuna "Evet" diyenlerin oranı %15, "Hayır" diyenlerin oranı %65'tir. Kur'an'da çok sık vurgulanan uhrevî âlem gerçeğine ve cennetteki ebedî mutlu hayat garantisine rağmen kendini müslüman olarak gören yüz kişiden altmış beşi bu dünyayı tercihinde, "Cennetteki yerimiz garanti olsa da ölüm bizden uzak olsun" demeye getirir. Aynı çalışmada Hz. Muhammed'in Peygamberliğine inanan ve onu rol model kabul edenler %63, peygamberliğini kabul edip her konuda rol model tanımayanlar %20, inanmayanlar %9'dur. Hz. Peygamber'in hayatını okuyanlar sadece %23'tür. Meleklerle inananlar %75, Kur'an-ı Kerim ve diğer kitapların vahiyyle geldiğine inananlar %76, Kuran'ı Kerim'i düzenli okuyanlar sadece %25'tir.²⁰⁵ Dinin sosyal boyutuyla ilgili sorgulamada (2007) hac ibadeti ve alkolün yasak olması en yüksek puan alırken en düşük ortalama dünyanın imtihan yeri olması ve Allah'ın insanları imtihan etmesi alır.²⁰⁶ Kurt'un yaptığı araştırmada (2009) "Nasıl olsa öleceksin öyleyse bu dünyanın keyfini çıkar." düşüncesine katılım % 7.79'dur. Katılmayanlar % 77, kararsızlar % 8.25'dir. Kararsızlar ve cevap vermeyenler de dâhil edildiğinde % 22.9 gibi bir oran gösterir.²⁰⁷ Sosyo-ekonomik düzeyi yüksek kadınların dinî algılarını tespit için yapılan araştırmada (2006) kadınların % 29'u inanç esaslarıyla ilgili şüpheleri bulunduğunu belirtir. Bunların % 19'u kader, % 6'sı ahiret, % 3'ü cehennemliklerin durumu, % 3'ü yeryüzünde kötülüklerin meydana gelmesine izin verilmesiyle ilgili olduğu ifade edilir.²⁰⁸ Kula'nın yaptığı saha çalışmasında (2006) öğrencilerin %44.6'sının dinî konuda şüphe içinde olduğu saptanır. Dine teslimiyet %36.5 oranındadır.²⁰⁹ Bener'in çalışmasında (2011) Allah'ın varlığına inanan % 85.5, kararsızlar %6.3, inanmayanlar %8.2'dir. Peygamber'e inananlar % 75, şüphesi olanlar %16.2, inanmayanlar %8.2'dir. Kur'an'ın Allah Kelamı olup günümüze kadar değişmeden geldiğini kabul etmeyenler %19.1, şüphesi olanlar %4.6'dır.²¹⁰ Görüldüğü üzere % 99 müslüman olduğu ileri sürülen bir ülkede %5 ile %15 arasında farklılaşan bir Allah'a inanmama mevcuttur. Allah inancı aynı şekilde diğer iman esaslarına da inanmayı gerektirdiği halde bu söz konusu değildir. Dünyanın bir imtihan yeri olarak görülerek

204 Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*: 100-9,112,115-116,118-9,121-122129-130,132,142.

205 Cennetten haber gelse hemen ölmek ister miyiz? Mehmet Ali Kulat "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı" MAK Danışmanlık 2017: 3-10,14-15.

206 Yeşiloğlu, "Ankara'ya Dışardan Gelenlerin Dini ve Sosyal Hayatı", 69.

207 Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*,189.

208 Subaşı, "Sosyo-Ekonomik Düzeyi Yüksek Kadınların Dini Bilgileri ve Bilgi Kaynakları ", 92.

209 Tahsin Kula, "Ergenlerde Dinî Düşüncede Yaşanan Güçlükler (Bir Diyarbakır Örnekleme)", (Sivas 2006): 100-1.

210 Bener, "Dindarlık-Eş Seçimi İlişkisi", (Isparta: 2011), 67.

yaşanması son derece düşüktür. Bruce'un altını çizdiği gibi Allah'ın emirleri yerine getirilmediğinde yapılanları cezalandıracak bir Allah'a gerçekten inanıldığını söylemek zordur.²¹¹

Bir dine bağlanmakla o dinin gerektirdiği tavır ve davranışların yapılması da kabul edilmiş olur. İslâm dini, gündelik hayattan toplumsal hayata pek çok konuda kapsamlı ve ayrıntılı kurallar koyar. Müslüman olmayı seçim, davranışların yönü, muhtevası ve çerçevesini peşinen belirlemiş olmayı ifade eder. Bu vahyin insan için açıkladıklarına uygun davranmaktan ibarettir. Müslüman kavramının kapsayıcılığı, bireyi inanç ahlâk, hukuk, bilgi alanlarında birbirini tamamlayan hükümlerle çevrelemesinden gelir. Bir müslümanın, iktisat ve siyaset de dâhil hayatın her alanında dinin kurallarına, helal- haram veya günah- sevap kavramlarıyla tutum ve davranış geliştirmesi beklenir.²¹² İmanla ibadet bir bütündür. İnanıldığı halde ibadet etmeme ve inancına ters davranışlarda bulunma, süreç içerisinde inancı davranışlara göre değiştirme ve inandığı gibi davranma ya da davranışlarına uygun bir inanç geliştirmeye neticelenir. İbadet, dinî inanç, duygu ve düşüncelerin yaşanan dünyadaki bir uzantısıdır. Günlük dilde ibadet, şekli belirlenmiş ve yapılması gereken belli davranışlar olarak namaz, oruç, hac gibi dar anlamda kullanılsa da İslâm dininde Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla gerçekleştirilen her davranış ve faaliyet ibadet hükmündedir.²¹³ Ülkemizde dinî inançlar, pratik hayata yansımaz. Oruç, en ziyade uyulan İslâmî emirdir. Namazın, zekâtın yerine getirilmesi bakımından ciddi sıkıntılar olduğu yapılan anketlerden anlaşılır. Akgül'ün Konya Organize Sanayi Bölgesi'nde gerçekleştirdiği çalışmada (1991) zekat, "Sosyal yardımlaşma için az da olsa faydalı" bulunsa da (%6.84), zekatın işlevini yitirdiği (%8.55) de düşünülür.²¹⁴ Güllü'nün Kayseri Argincik örnekleminde (2010) "Malın zekatı verilmelidir" diyenler yanında "Zekatın dini bir görev olduğuna inanmayanlar" (%7), "Hayat zorlaştığı için kazancımı başkalarıyla paylaşmak istemem" diyenler de (%0,3) bulunur.²¹⁵ Akgül'ün çalışmasında (1991) "Onbinlerce hayvanın boğazlanması ibadet olur mu"(1.71) diyenler mevcuttur. "Hacca iyice yaşlanınca gidilmesi" (2.56), "Ülkemizin dövizlerinin gereksiz yere yabancılara gittiği" (0.85), "Bu kadar fakir varken hacca gidilmemesi gerektiği" de (8.55)²¹⁶ düşünülür. Çelik'in İstanbul Başakşehir araştırmasında (2010) "Kurban ibadettir, şartlarını taşıyan her müslüman için gereklidir." (%11) diyenler yanında, "Kurban yerine yardım edilmesi" gerektiğini düşünenler (%79.3)²¹⁷ bulunur. İman, amel etmeyi gerektirse de inancın amelle bütünleşmesinde derin açıklar gözlenir. Bayyigit'in çalışmasında (1989) düzenli beş vakit namaz kılanlar %27.9, hiç kılmayan %24.5; ramazanın tamamında oruç tutanlar %66.9 hiç tutmayanlar %4.7, bayram namazını düzenli kılanlar %80.5, hiç kılmayan %8.8, cumayı düzenli kılanlar %62.3 hiç kılmayan %10'dur.²¹⁸ Köktaş'ın araştırmasında (1997) hergün beş vakit namaz kılan % 7.5, hiç kılmayan %28.8'dir. Cuma namazı kılan % 31.3, sadece bayram namazı kılanlar % 16.3, düzenli oruç tutanlar % 50.3, hiç

211 Bruce, "Secularization and The Impotence of Individualized Religion":1-3.

212 Özel, *Üç Mesel Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, 123.

213 Fritjof Shuon, *Beşer Tecellisi*, (İstanbul: İnsan Yay., 2013), 94.

214 MehmetAkgül, "Sanayileşme ve Din, Sanayileşme ve Din İlişkisinin Konya Organize Sanayi Bölgesinde Seçilen Bir Örnek Grup Üzerinde Araştırılması", S.Ü. Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya: 1991), 95.

215 Güllü, "Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argincik Örneği", 188.

216 Akgül, "Sanayileşme ve Din": 96,98.

217 Çelik, "İstanbul İli Başakşehir İlçesinde Sosyal ve Dini Hayat", 91.

218 Bayyigit, "Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma": 91,100.

tutmayan %22.8, hacca giden % 2.8, imkanı olsa da gitmeyecek olan %39.7, içki içen % 67.5, hiç içmeyen % 32.5, % 30.9 kumar oynar, % 23.5 evlilik dışı cinsel ilişkide bulunur, Kur'an'ı Arapça'dan okuyabilen %15.9, bilmeyen %75.9'dur.²¹⁹ Abdrrahman Kurt'un Bursa'da gerçekleştirdiği çalışmada (2009) Kur'anı Arapça metninden düzenli okuyan % 27.5, hiç okumayan % 43.1'dir. Deneklerden dinî bilgi itibarıyla kendini yeterli bulmayan sadece %5.5'dir.²²⁰ A&G Araştırma Şirketi tarafından 2003 ve 2007 yıllarında yapılan araştırmalarda düzenli namaz kılanlar %31.6'dan %29.3'e hiç namaz kılmayanlar %24'ten %21.8'e düşer.3,5 yılda düzenli namaz kılarım diyenlerin ve hiç namaz kılmam diyenlerin azaldığı, fırsat buldukça kılarım diyenlerin arttığı görülür. 44 ve üstü yaş grubunda %49.8 oranında düzenli namaz kılma 28-43 yaş grubunda %25.4'e 18-27 yaş grubunda %14.3'e, ilkokul mezunlarında %43.7 oranı üniversite mezunlarında %13.4'e düşer. Yine oruç tutanlar 1999'da % 64.5'tir. 2002'de %54.3'e 2004'te %53.6'ya 2006'da %51.4'e 2007'de %49.8'e düşer. Tutmayanlar ise 1999'da %15.8'dir. 2002'de %19.3'e 2004'te %18.1'e 2006'da %19.5'e 2007'de %19.8'e yükselir.²²¹ Kendilerini dindar tanımlayanlar 1999'da %75'tir. 2002'de %78'e 2000'de %81'e 2001'de 80'e 2006'de %83'e 2011'de %85'e yükselir. 2011'de Türkiye %85 dindarlık oranı Kosova'da %100 Gürcistan'da %97, Bosna Hersek'te %95, Britanyada %45, Fransa'da %42, İsveç'te %32'dir.²²² Akşit ve arkadaşlarının "Türkiye'de Dindarlık" araştırmasında (2012) "İbadetler dinin gereğidir, mutlaka yapılmalıdır." ifadesini dindarların yaklaşık dörtte biri kabul etmez.²²³ Amerikan araştırma şirketi Pew'in İslam dünyası üzerinde yaptığı araştırmaya göre Türkiye'de dinin hayatında çok önemli ya da önemli olduğunu söyleyenlerin oranı % 88, günde 5 vakit namaz kılanların oranı % 27', sadece cuma namazına gidenlerin oranı % 25, bayramdan bayrama camiye gidenlerin oranı %10, camiye asla gitmeyenlerin oranı % 23, ramazanda oruç tutanlar %84, hacca gidenlerin oranı %5, zekat verenler %72'dir.²²⁴ *Türkiye'de Muhafazakârlık: Aile, Cinsellik, Din* çalışmasında 2006 yılında beş vakit namazını düzenli kılanlar %33.5'tan 2012'de %28.2'ye, Ramazan ayı boyunca ve dini günlerde oruç tutanların oranı % 18.7'den %10.2'ye, Ramazan boyunca oruç tutanların oranı % 60.4'ten % 53.1'e düşer. Hiç tutmayanlar % 6.4'den %12.3'e yükselir. Hiç dindar olmayanların oranı 2006'da % 7.5 iken 2012'de % 8.6'ya çıkar. 'Tam dindar olanlar % 49'dan % 48.3'e düşer.²²⁵ *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması* 'nda(2014) vakit namazlarını her zaman kılanların oranı % 42.5, hiçbir zaman kılmayanların oranı % 16.9, kırdı yaşayanlar için bu oranlar % 50.5/12.9, kentte % 39.4/18.5, kadınlarda 49.8/13.6, erkeklerde % 34.8/20.4'dir. Yine halkın % 57.4'ü her zaman Cuma namazı kılarken hiç kılmayanlar % 7.2'dir.²²⁶ 2018 yılında gerçekleştirilen gençlik araştırmasında düzenli beş vakit namaz kılanlar %22.5, Cuma namazını düzenli kılanlar %30.3, ramazan ayında oruç tutanlar %76.6'dır. Manevî değerlerin kaybolduğunu, sosyal medya ve internetin bağlantıları kopardığını,

219 Köktaş, *Din ve Siyaset*: 222,230-1,233,234,237,244.

220 Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*: 100-9,112,115-116,118-9,121-122129-130,132,142.

221 "Çok Şaşırtıcı Bir Anket", *Hürriyet*, (28.Eylül 2007), <http://www.hurriyet.com.tr/cok-sasirtici-bir-anket-737748>,

222 Türkiye Değerler Atlası,

[http://content.bahcesehir.edu.tr/public/files/files/ATLAS%20SUNUM%202_10_2012%20\(2\).pdf](http://content.bahcesehir.edu.tr/public/files/files/ATLAS%20SUNUM%202_10_2012%20(2).pdf).

223 Bahattin Akşit vd., *Türkiye'de Dindarlık*, 501.

224 %27 Beş vakit namaz kıyor %23 Camiye gitmiyor, *Milliyet*, (10.08.2012) .

225 Hakan Yılmaz, "Türkiye'de Muhafazakarlık: Aile, Din, Devlet, Cinsiyet", Ekim 2012: 30-5.

226 *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014)

saygının azaldığını vurgulayan genç dindarlığın da görsellikte olduğunu altını çizer: “Gençlerde çok fazla namaz kılma yok, teravihe yaşlılar geliyor. En fazla 15 kişi sadece Cuma namazlarında. Görsel anlamda dindar ama gerçek anlamda sıkıntılı.”²²⁷ Gençlerin, “maneviyat” açısından en güçlü buldukları kuşak 80’li yılların kuşağı (% 13,3), en zayıf buldukları kuşak günümüz (%7,5) ve 2020’li yılların kuşağıdır(% 6,4).²²⁸ Taplamacıoğlu tarafından gerçekleştirilen araştırmada(1962) namazını kılan, orucunu tutan ve diğer dinî görevlerini elinden geldiğince yerine getirmeye çalışan “dini bütün” kimselerin oranı 50+ yaş grubunda % 68.5, 30-50 yaş grubunda % 48.5, 16-30 yaş grubunda bu oran % 31.8’dir.²²⁹ Dini Hayat Araştırması’nda da (2014) yaş düştükçe vakit namazlarını her zaman kılanların oranı azalır. 65 ve yukarısında % 69.9, 18-24 yaş grubunda % 26.2’ye düşer. Diğer bir ifadeyle 65 yaş üzeri 100 kişiden yaklaşık yetmiş düzenli namaz kılarken 18-24 yaş arası 100 kişiden sadece 26’sı kılar.²³⁰ İyi bir müslüman olabilmenin namaz, oruç, zekat ve benzeri ibadetleri düzenli olarak yerine getirme gerekliliği, Konya’da 2000 yılında yapılan araştırmada %75.8²³¹ 2005’te İstanbul’da yapılan araştırmada % 24.5 oranında kabul edilir.²³² İbadet etmeyip kalpteki imanı yeterli bulanlar 1995’te İzmir’de % 21,²³³ 2005’te İstanbul’da % 37.9,²³⁴ Kayseri’de 2005’te % 55.5,²³⁵ 2006’da % 77,²³⁶ 2008’de Oğuzeli’de % 78.9,²³⁷ 2009’da Mesudiye köyünde %37²³⁸ oranındadır. Bir grup bayan sporcu üzerinde uygulanan çalışmada (2004)“Kendi başına ibadet dini hayatın en önemli ve tatmin edici cephesi” bulunur (%52).²³⁹ Kirman’ın *Din ve Sekülerleşme* çalışmasında (2005) “Dinin bir tercih meselesi olduğu, isteyeninin istediği inancı benimsemesi” % 87.3²⁴⁰ Gülen’in Ankara örnekleminde (2007) “Dini hayatın en iyi şekilde özel hayat içinde yaşanacağı” % 79²⁴¹, oranında kabul edilir. Kula’nın Diyarbakır örnekleminde (2006) “Ahlâklı bir hayat sürdürüldüğü müddetçe neye inanıldığının önemli olmadığı” % 59.1 oranında kabul edilir.²⁴²

Araştırmalar	Akgül 1991	Arslantürk, 1998	Hülür 2000	Çapçioğlu 2003	Kazgan, 2004	Kirman 2005	Trkiye KAP 2007	Gençlik Profili 2008	Türkiye 2009	Ulu 2013	2017 KONRAD- ADENAUER
%Düzenli yapan	34.19	18	5.1	35.4	18	18.1	10.3	14.2	47	29.8	9
%Hiç yapmayan	2.56	8	3.8	8.8	7.4	13	5.6	15.1	4	1.8	8

Tablo 9 Dini görevlerini İfa Etme²⁴³

227 Ömer Çaha, *Gençlik Araştırması*, Serhat Kalkınma Ajansı, Nisan 2018.

228 *Türkiye Gençlik Profili Araştırması*, 2013: 74-76

229 Mehmet Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi”, *AÜİF Dergisi*, c. 10, (1962): 149-150.

230 *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 2014.

231 Hülür-Kalender, *Sosyo-politik Tutumlar ve Din* (Konya Araştırması), 343.

232 Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 150.

233 Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 52.

234 Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 41.

235 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 129.

236 Ulu, “Üniversite Gençliğinin Dini İnanış ve Davranışları, Erciyes Üniversitesi Örneği”, 122 .

237 Güvendi, “Geleneksel Yapının Kırılma Sürecinde Dindarlık(Oğuzeli Örneği)”, 65.

238 Erten, “Mesudiye Köyü’nde Sosyo-Kültürel ve Dini Hayat, Konya”, 61.

239 Zeynep Bölükbaşı-Ertan Kılıçgil, “Taekwondo ve Yüzme Branşlarındaki Bayan Sporcuların Dindarlık Boyutları”, *Sportre Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, c.2.,S.11, (2004): 61-72 ,67.

240 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 122.

241 Gülen, “Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi(Ankara Örneği)”, 149.

242 Tahsin Kula, “Ergenlerde Dinî Düşüncede Yaşanan Güçlükler (Bir Diyarbakır Örnekleme)”, (2006), 104.

243 Kazgan, “İstanbul Kenti Gençliği Alan Araştırması”,41; Akgül, “Sanayileşme ve Din”,113; Çapçioğlu, “Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu-Kastamonu Örneği”,80; Hülür-Kalender, *Sosyo-Politik*

Yukarıdaki tabloda dini görevlerini düzenli yerine getirenlerin oranının oldukça düşük olduğu görülebilir. Uygun'un çalışmasında (1992) inanç ve ibadatlere ilgisizlikte öncelikle eğitim sorumlu tutulur (49.46), sırayla anne ve baba (17.47), dindarların tutum ve davranışları (16.67), basın yayın (13.44) gösterilir.²⁴⁴

Modern hayat oluşturduğu dünya görüşüyle yeni bir anlamlandırma sistemine tekâbül eder. Dinin farklı bir anlamlandırma sistemi olarak oluşturduğu dünya görüşüyle insan hayatında önceki etkisini kaybedeceği öngörülerini, iki dünya görüşünün insan hayatının ihtiyaç ve gerekliliklerini karşılama gücüne dayandırılır. Modern hayatın sağladığı teknik kolaylıklar ve imkânlar sayesinde dine ihtiyacın azalacağı öngörülerini, özellikle kentsel hayatın çalışma ve ekonomik koşulları dikkate alındığında belli bir farklılaşmanın kaçınılmazlığı beklenir. Nitekim yapılan araştırmalarda insanlar, modern toplum koşullarında dinin bütün koşullarıyla yerine getirilemeyeceğini kabul eder. Akgül'ün 1991 yılında Konya'da gerçekleştirdiği çalışmada "İslâm dininin bütün koşullarını yerine getirmek mümkün mü?" sorusuna evet cevabı %17, kısmen %57.26, hiçbir şekilde yerine getirilmeyeceğini düşünenler % 24.79'dur. 117 kişiden sadece 20 kişi İslâm'ın bütün öğretileriyle uygulama imkânının olduğunu düşünür. Dinin modern toplumda uygulanamaması, sırayla dinî esaslar ve inançlar hakkında bilgisizlik, çalışma koşullarının uygunsuzluğu, siyasî ve hukukî koşulların elverişsizliği ve dindar olanlarla alay edilmesine bağlanır. Dinî ilkeleri tümüyle yerine getirilmemesine yüksek oranda toplumdaki siyasî ve hukukî koşullar yanında çalışma koşulları, ayrıca bilgi ve kültür eksikliği neden gösterilir. Dolayısıyla dinin insan hayatının bireysel ve sosyal hayatında etkisi, sosyal yapılanmanın niteliğiyle bağlantılı olduğu da ortaya çıkar. Ekonomik kaynaklı problemlerin çokluğunun dinin bütünüyle yaşanmasına dair kanaatleri olumsuz yönde etkilediği belirtilir.²⁴⁵ Anar'ın 2007'de yaptığı çalışmada "Kur'an, kutsal bir kitap olmakla birlikte emir ve hükümleri günümüzde uygulanabilecek yapıda değildir", diye düşünenler % 21.9'dur.²⁴⁶ Gülen'in çalışmasında (2007) "Yaşadığımız çağda dinin yerinin olmadığını" kesinlikle reddetme % 61.9'da kalır.²⁴⁷ Akşit ve arkadaşlarının 2010 yılında gerçekleştirdiği çalışmada "Modern hayatta İslâm'ın hükümlerini aynen uygulanmasına imkân olmadığını düşünenler" dördte bir oranındadır. (%24.6). Kararsızlar da (%16.9) hesaba katıldığında oran % 41.5 gibi yüksek bir düzeye yükselir.²⁴⁸ *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset* araştırmasında (2000) "Bilimin ilerlemesi sonucu Kuran'da yazılanların inandırıcılığının zayıfladığı" % 22.9 oranında kabul görürken, kararsızlar da eklendiğinde % 30'ları geçer.²⁴⁹ Özler'in Erzurum örneğinde (2007) "İslâm'ın gelişmeye engel olduğu" % 21.4 oranında onaylanır %14.9 oranında kararsızlar da düşünüldüğünde oran % 36.3 oranına yükselir.²⁵⁰ Dalmış'ın Ankara örneğinde (2009) "Dinin

Tutumlar ve Din, 243,248; Gençlik Profili, 2008,72; Kirman, *Din ve Sekülerleşme*,123; Çarçoğlu-Kalaycıoğlu, Türkiye'de Dindarlık: Uluslar arası Bir Karşılaştırma, Tübitak 2008-2009,21, Konrad-Adenauer-Stiftung Gençlik Araştırması Raporu, 1 Mart-3 Nisan, 2017.

244 Uygun, "Halktaki Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri": 53-4.

245 Akgül, "Sanayileşme ve Din": 101, 110-2.

246 Kur'an'ın Anlamıyla Buluşmak Platformu (KAP), (ANAR, Kasım 2007), 168.

247 Gülen, "Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi (Ankara Örneği)", 134.

248 Akşit vd., *Türkiye'de Dindarlık*, 495

249 Çarçoğlu-Toprak, *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*, 14.

250 İbrahim Özler, "Camilerin Zihniyet Değişimindeki Rolü (Erzurum Örneği)", A.Ü. Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Erzurum:2007): 83-4.

gelişme ve kalkınmaya engel teşkil ettiği” %30.8 /33.4 oranında, bütün insani problemlerin dinin yardımı olmadan çözülebileceği %24.4/25²⁵¹ oranında kabul edilir. Modern hayat bilimin kaydettiği gelişimle dine referans oranını düşüreceği öngörülerini tümüyle yanlışlamasa da insanî problemlerin çözümünde dinin etkisini yitirmediği de söylenemez. Kirman’ın çalışmasında (2005) “Dinin etkinliğinin giderek ortadan kalkacağı” % 19.2,²⁵² Coşkun’un İstanbul örnekleminde (2005)“Kur’an hükümlerinin hepsi evrensel değil, mahallî ve tarihidir”, düşüncesi % 12.9 oranında onaylanır, % 16.8 oranı fikir beyan etmez.²⁵³ Ülger’in medya din ilişkisini soruşturduğu çalışmada (2007)“Küreselleşen dünyada dinin, kitle iletişim araçları vasıtasıyla giderek önemini kaybettiği” % 51.8²⁵⁴ oranında Hülür ve Kalender’in Konya çalışmasında (2007)“Asrı saadetin artık gerilerde kaldığı, bir daha yaşanmasının imkanı olmadığı” % 34.8 oranında kabul edilir.²⁵⁵ Modern kent hayatında dinin konumuyla ilgili düşünceleri değerlendirmek amacıyla “Dinin gerekleri modern yaşama uydurularak devam ettirilebilir,” önermesi Kayseri’de (2006) % 55.5 Ankara’da (2007) % 67.6, oranında²⁵⁶ onaylanır. Uyarlanmasını isteyenlerin % 41.7’si ilahiyat fakültesi öğrencileridir.²⁵⁷ “Türkiye’de Dindarlık Uluslararası Bir Karşılaştırma” adlı çalışmada “Dinin emir ve yasaklarıyla insanların hayatına gereksiz kısıtlamalar getirdiği” % 20.6 oranında kabul edilir. “Dünyaya bakıldığında görülen, dinlerin barıştan çok çatışmaya sebep olduğudur.” (%46).²⁵⁸ Dalmış’ın çalışmasında (2009) “Dini kuralların modern hayata göre uygulanması” % 50’nin üzerinde (2,74 kadın 3,09 erkek-en yüksek 5-) gerekli görülür.²⁵⁹ Pew Araştırma Şirketinin gerçekleştirdiği çalışmada“Müslüman olmak ve modern toplumda hayat sürmek arasında çelişki olmadığı”, ülkemizde % 60 kabul edilir, % 29 çatışma olduğunu düşünür. (Pakistanlılar 17/47, Endonezyalılar 43/52,Ürdünlüler 34/63, Mısırlılar 28/ 70).²⁶⁰ Akşit ve arkadaşlarının yaptığı çalışmada (2012) “İslâm’ın çağa uygun hâle getirilmesi gerektiği” % 20.1 oranında onaylanır, % 46.5 reddedilir. Kararsızlar % 17.8’dir.²⁶¹ Shayegan, dini ve kültürel anlamda yaralı bilince sahip insanların duygusal açıdan doğulu, düşünsel olarak batılı, davranışsal bakımdan bazen doğulu bazen de batılı bir tavır sergilediklerini ifade eder.²⁶² Gelenekle modernite arasında sıkıştırılan insanların genel durumunu yansıtan bu yaralı bilinç durumu, bireyin bütüncül varlığının parçalanmasından kaynaklanır. Duygu-düşünce-eylem bütünlüğündeki bu kırılma, bir tür şizofrenik hal olarak da ifade edilebilir.

Köktaş’ın İzmir’de yaptığı çalışmada (1997) “İslâmî yaşayış tarzını, toplumu yüceltecek ve bütünleştirecek önemli bir çözüm yolu görenler” %25, görmeyenler % 63.8’dir. “Dinin hayatı düzenli ve dengeli tutmaya yardımcı olduğu” % 58.8 oranında onaylanırken katılmayan %30, kararsızlar

251 Dalmış, “Dindarlık Düzeyi ile Dini Pratiklerin İlişkisi,-Ankara Örneği”, 100.

252 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*,165.

253 Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*:194.,203.

254 Sultan Unkun Ülger, “Medya Din İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma ‘Kahramanmaraş Örneği’, (2007),92.

255 Hülür& Kalender, *Sosyo-Politik Tutumlar ve Din, Konya Araştırması*:276-7.

256 Gülen, “Kentleşme Sürecinde Dini Tutum ve Davranışların Değişimi(Ankara Örneği)”, 135.

257 Ulu, “Üniversite Gençliğinin Dini İnanış ve Davranışları-Erciyes Üniversitesi Örneği”,120.

258 Çarkoğlu, Kalaycıoğlu,Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma.,13.

259 Dalmış, “Dindarlık Düzeyi ile Dini Pratiklerin İlişkisi,-Ankara Örneği”,100.

260 The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Otherwww.Pewglobal.Org

261 Akşit vd., *Türkiye’de Dindarlık*, 495.

262 Daryuşh Shayegan, *Yaralı Bilinç*, (Metis Yay., İstanbul:1991), 130-1.

%11.3'tür.²⁶³ Diyarbakır'da yapılan araştırmada (2005) gençlerin % 29'u "Din kurumunun toplumda bölünme ve çatışmaya neden olduğunu", % 23.6'sı "Dinin toplum hayatında etkili olmadığını", %22.8'i "Toplumsal beraberliği pekiştirdiğini" % 12.7'si "Sosyal hayatı düzenleme vizyonuna sahip olduğu/olması gerektiğini", %53.6'sı "Ahlâk/vicdan anlayışını geliştirmesi", % 27.3'ü "Toplum bütünlüğünü sağlaması", % 10.4 "Bireyle devlet arasındaki ilişkileri düzenlemesi gerektiğini" belirtir.²⁶⁴ Diğer taraftan toplumda mevcut sorunların dini hayatla ilişkisini belirlemeye yönelik sorgulamada (2007) "Türkiye'de yaşanan dinî sorunlar, insanların dinî inançlarının zayıflamasından ileri gelmektedir." önermesine görüşme yapılan kişilerin % 16.9'u tam katılır, 24.4'ü kısmen katılır, % 38.1'i katılmaz, % 20.6'ı bu konuda fikrini belirtmez. Modern hayatın sorunlarını önemli bir kesim, dinî değerlerden bağımsız değerlendirir.²⁶⁵ Dinin modern hayatla uyumsuzluğu toplumu yönetmeye olan talebiyle ifade edilir. Dinin modernlik ve laiklikle ilişkisi analiz edildiğinde ortaya çıkan ilk görüş, dinin modern toplum ve laiklik ilkesiyle uyumsuzluğudur. Modern bireyin bilinç durumu, toplumsal hayattaki hakları ve toplumsal hayata katılım itibarıyla modern hayatla uyum gösteremeyen otoriter bir sistem olarak görülür. İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde toplumsal açıdan önemli işlevler yerine getirmekle birlikte modern toplumda işlevsiz kaldığı düşünülür. İslâmiyet'in sahip olduğu katı kurallarıyla varlığı Arap toplumunda mevcut kötülüklerin yok edilmesine bağlanır. Artık bu tür kuralların gereksizliği vurgulanır.

İslamiyeti çağ dışı ve modern dışı buluyorum....o zaman insanları gerçekten toparlamış, bir araya getirmiş bir grup olmuş, bir çatı altında birleştirmiş ama şimdi hiçbir şekilde geçerli olamaz... düşünün ki bir çalışan kadın ki onlarda bırakın çalışmayı kadın bile yok yani Kuranda kadın diye bir şey yok. Kadın bir mal...düşünün erkeğin dört tane kadın hakkı var...²⁶⁶

Din öncelikle aşkın varlık hususunda insanın bulunduğu yeri tanımlar. Mardin'in de bu bağlamda dikkat çektiği gibi din, insanın dünyayı anlama ve kendini o dünyada bir yerlere yerleştirme modeli olarak işlev görür.²⁶⁷ Koştaş'ın üniversite öğrencileriyle yaptığı çalışmada (1995) "Dinin, insanın hayatına başka türlü sahip olamayacağı bir gaye ve anlam verdiği"ne tam katılım % 31.95 (katılım 30.20) katılmayan % 34.47 (20.5+13.97)'dir.²⁶⁸ Köktaş'ın araştırmasında (1997) "Hayatın gerçek anlamını dinin vermesi" % 45.4 oranında kabul görürken % 39.4 oranında reddedilir. Kararsızlarda (15.3) eklendiğinde bu oran % 54.7'e yükselir.²⁶⁹ Allah katında tek hakiki din, İslâm'dır. Sadece bir tek dinin gerçek olduğunu inananların oranının % 57.5 olmasına rağmen birçok dinde temel doğruların mevcut olabileceğini düşünenler % 32.3'tür. Dini öğretilerin çok az gerçek payı içerdiklerini düşünenlerin oranı % 6.2 oranındadır.²⁷⁰ *Dünya Değerler Araştırması* 2012 yılı çalışmasında "Dinin ölümden sonrasına anlam kazandıracağını" düşünenlerin oranı %79, "Dinin yaşanılan dünyaya anlam kazandıracağını" düşünenlerin oranı sadece %21'dir. % 99'unun müslüman

263 Köktaş, *Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık*:256,268.

264 Hasan Akgündüz, Behçet Oral ve Yunus Avanoğlu, "Orta ve Yüksek Öğretim Gençliğinin Güncel Yurt/Dünya Oluşumlarına İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi, Diyarbakır Örneği,"(1-32), *D.Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, S.5, 2005: 15-17.

265 Gülen,"Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi(Ankara Örneği)", 134.

266 Parker, *Modernlik, Din ve Laiklik*, 215-7.

267 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji, (İletişim Yay.,İstanbul:1990)*, 30.

268 Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 68.

269 Köktaş, *Din ve Siyaset*: 271.

270 Çarkoğlu&Kalaycıoğlu,*Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, 21.

olduğu ülkenin insanların beşte biri dünya hayatını dinle anlamlandırmamaktadır. Halbuki dindarlığın en önemli göstergelerinden biri dinle dünya arasında bir dengenin kurulabilmesidir. Dine bağlılık %99 oranında, Allah'a inanç %97.8, cehenneme inanç %96.6'dır. Allah'a inanç 29 yaş altındakilerde %96.3, 50 ve yukarısında %98.8'dir. "Din çok önemli" diyenler %68.1, "Dinden ve aileden gelen gelenek ve göreneklere özen gösterenler" %32.3, "Çocuklarının elde etmesini istediği niteliklerde dini inanca yer verenler" %39.7, "Bilim dinle çatıştığında din doğrudur" diyecekler %67.9, "Tek doğru dinin İslam dini olduğu"na kesinlikle inananlar %35.2'dir. "Hayatın anlam ve amacını sık düşünenler" %32.1, "Dini insanlara iyilik etmek" diye tanımlayanlar %33.1'dir.²⁷¹ Polat'ın Erzurum çalışmasında da (2002) "Bu dünyanın hiçbir önemi olmadığı" % 46.1 doğru, 10.9 yanlış kabul edilir.²⁷² Arslantürk'ün 1998'te ülke çapında yaptığı araştırmada "Bir iş yaparken, bir davranışta bulunurken dini eylemlerine ölçüt kılanlar" % 35'tir.²⁷³ Köktaş'ın İzmir'de yaptığı çalışmada (1997) "Dindar biri olduğum halde, dini telakkilerim günlük hayatıma etki etmiyor" diyenler % 63.5, kararsızlar % 20, "Dini telakkileri gündelik hayatını etkileyen" sadece % 16.6'dır.²⁷⁴ Sporcularla yapılan çalışmada (2004) "Sosyal problemlerle ilgili karar verme durumunda olduğunda sıklıkla dini inançlarına dayanarak çözüm yolları arayanlar" %36'dır.²⁷⁵ "Dini ilkelere uymayan bir kanunun Mecliste kabul edilmesi durumunda dinî ilkelere kesinlikle uyacağını belirtenler" sadece % 35 oranındadır.(2008-2009)²⁷⁶

Kentleşme ve sanayileşme dini hayat üzerinde etkilidir.²⁷⁷ Köken itibariyle köyler ilçelerden, ilçeler kentlerden din konusunda daha duyarlıdır.²⁷⁸ Kent hayatının dini yaşantıda nasıl değişim oluşturduğunu belirlemeye yönelik soruşturmada eğitim düzeyi düşük kişilerin kentin sunduğu hizmet ve imkânlardan faydalanmada zorlanması nedeniyle cemaatlere yönelim gösterdiği ve dolayısıyla da dini yaşantılarında artış görüldüğü ancak eğitim düzeyi arttıkça bireylerin kentteki hayat tarzı çeşitlenip yoğunlaşması nedeniyle özellikle üniversite eğitimi alanlarda dini yaşantının azaldığı tespit edilir.²⁷⁹ Hem merkezde hem de köylerde dinin, akrabalık, komşuluk, bireyler ve kuşaklararası ilişkileri düzenleme gücünün düştüğü, aile, eğitim, ekonomi, iletişim araçları gibi kurumlar üzerindeki etkisini yitirmeye başladığı saptanır. Esasen bu durum, inanç olarak varlığını koruyan normların, birey ve toplumsal hayata yansımadaki erozyondan kaynaklanır. Kasaba ve köylerde akrabalarla, anne-baba, komşuluk ve faiz gibi konulardaki dini kurallara inanılır. Fakat gündelik yaşantıda bunlara yönelik tutumlar değişime uğrar. Genel olarak, dinin toplumsal alandan bireysel alana doğru kaymaya, bireysel alanda da düşünce veya inanç anlamındaki güçlü etkinin pratik gündelik hayata yansımalarının azalmaya başladığı,²⁸⁰ doğum yeri kırsal alan olduğu halde yetiştiği ortamın kent olması durumunda

271 Dünya Değerler Araştırması (1981-2011), 36.

272 Polat "Sosyal Değişim ve Din İlişkisi (Erzurum Örneği), Tezi, 77.

273 Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü*, 90.

274 Köktaş, *Din ve Siyaset*, 269.

275 Bölükbaşı- Kılıçgil, "Taekwondo ve Yüzme Branşlarındaki Bayan Sporcuların Dindarlık Boyutları", 68.

276 Çarkoğlu, Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, 35.

277 Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi*, 103.

278 Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, 289.

279 Demirhan, "Kentleşme Sürecinde Dini Yaşam, (Eryaman Örneği)": 96-97.

280 Karasahin, *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat*, 216.

dini inanç durumunun zayıfladığı tespit edilir.²⁸¹ İlçe ve köylerde kader, tevekkül, rızık gibi inançların -bütünüyle yok olmasa da- sosyo-ekonomik hayatta çok hızlı bir dünyevileşme veya kapitalistleşme süreciyle ve değişen koşullarla birlikte kayb olduğu ya da anlam değiştirdiği anlaşılır. Kasabada da daha fazla üretim, daha iyi yaşam ve daha çok kazanç gibi değerler ön plana çıkar. Kanaatkar, kadere inanan ve kazandığıyla yetinen toplumsal yapıdan modern kapitalist topluma doğru yaşanan değişim süreçleri oldukça karmaşık şekil alır, kazanmadan tüketme kültürünü tetikler. Dini değer ve normlarda çözüme ve anlam değişimleri ortaya çıkar. Kasaba toplumsal yapısındaki dönüşümler, ne dini ne de tam anlamıyla seküler veya kapitalist bir özellik taşır. Kapitalistleşme önünde engel olduğu ileri sürülen dini içerikli kader anlayışının değişimi sonucu ortaya çıkan yapısal dönüşümler de gelişmeyi ve değişmeyi engelleyici görülür.²⁸²

Din tanımında olduğu gibi dindarlık kavramının da nasıl tanımlanacağı hakkında tam bir mutabakat mevcut değildir. 1950'lere gelindiğinde dinin yükselişinden bahsedilir. 1950-1960 arasında inşa edilen camilerin sayısı aynı dönemde yapılan okul sayısına eş şekilde 5 bin olarak gösterilir. Ayrıca çok sayıda dini kitap basılmış ve yayınlanmıştır. Diğer taraftan hacca gidenlerin sayısında büyük artış görülür. Ramazan kutlamaları görünür hale gelir. Oysa 1950'lere kadar din kamusal alandan bütünüyle kaldırılır. Bu tür etkinliklerin yerine getirilmesi yasaktır. Sharon Krepesin, Türkiye'nin seküler ve demokratik bir ülke olmadığını iddia eder. O iddiasını faaliyette olan 85.000 cami ve 95.000 din görevlisi, binlerce imam hatip ve Kur'an kursuna dayandırır. Ayrıca devletin dini alan harcamalarının dört yıl sürecinde 553 trilyondan 2.7 kat trilyona çıktığına yer verir.²⁸³ Oysa camiler devletin kontrolü altındadır. Düzenli cami cemaati genelde emekli yaşlı insanlardır. Dini pratiklere düzenli katılım gösterenler giderek düşmektedir, namaz kılanlar nüfusun sadece üçte biri ve oruç tutanlar nüfusun yarısıdır ve bu oranlar giderek düşmektedir.²⁸⁴

Tesev'in yaptığı çalışmalarda "Kendini çok dindar olarak tanımlayanlar" 1999'da %6 iken 2006'da %12.8'e çıkarken "Kıracısının müslüman olmasına dikkat edenler" 1999'da %51.9'ken 2006'da %50.9'a, "Kendisi bir daire kiralamak istediğinde müslüman komşuları olmasına önem verenler" 1999'da %54.3'ten 2006'da %50'ye, "Arkadaşlarının müslüman olmasına önem verenler" %61.1'den %50.5'e, "Dindar kişinin ticarete daha dürüst ve güvenilir olacağını düşünenler" %48.8'den %42.'ye, "Kızının müslüman olmayan biriyle evliliğine karşı çıkanlar" %75.5'ten %69.8'e düşer.²⁸⁵ *Dünya Değerler Araştırması*'nın Türkiye'yle ilgili sonuçları (2007) deneklerin % 81'i "Kendilerini dindar olarak tanımlarken" 2011'de % 83.5'e, "Ramazanda lokantaların iftara kadar kapalı kalmasını isteyenler" 2007'de % 39 iken 2011'de % 44'e çıkması, "Dışarıda çalışan bir annenin çocuklarının zarar göreceğini düşünenlerin" % 70 oranı- muhafazakârlaşma olarak okunur. Oysa aynı araştırmada "Dinin ölümden sonrasına anlam kazandıracağını" düşünenlerin oranı %79, "Dinin

281 Sezen, *Türk Halkının Laiklik Anlayışı*, 101.

282 Karşahin, *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat*, 217.

283 R. Sharon-Krepesin, "Fethullah Gülen's Grand Ambition: Turkey's Islamist Danger", *Middle East Forum*, 55.

284 A&G Research 2007.

285 Tesev, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum, Siyaset*, 2006:53, 79.

yaşanılan dünyaya anlam kazandıracağını düşünenlerin oranı” sadece % 21’dir. “Dinin asıl anlamının kurallara uymak” olduğuna 50 ve üstü %73 katılım gösterirken yaş azaldıkça düşer ve 18-24 yaş grubunda %58 katılım sergilenir. Yine diplomasız olanlarda %69 oranda katılım üniversite mezunlarında %55’e düşer. “Dinden gelen gelenek ve göreneklere tam özen gösterenler” 2007’de %40.1’ken 2011’de %32.3’e düşmüştür²⁸⁶ “*Türkiye’de Muhafazakarlık: Aile, Din, Devlet, Cinsiyet*” başlıklı araştırmaya göre, dindarlık düzeyinde yıllar içinde (2006/2012) artış meydana gelmediği gibi yüksek dindarlık düzeyinde azalma yaşanmıştır (2006/2012:tam dindar %24.2/%17.2, hiç dindar değil %3.5/%4.1). Araştırmaya göre toplumda önceki yıllara oranla namaz, oruç gibi temel ibadetlerin yerine getirilmesinde düşüş meydana gelmiştir (Hergün düzenli namaz kılan 2006’da %33.5, 2012’de %28.2, düzenli oruç 2006’da %60.4, 2012’de %53.1) Ayrıca dini kurallara uygun yaşamayanlardan ve ibadetlerini yerine getirmeyenlerden rahatsız olanların sayısında azalma yaşanır. Rapora göre dindarlık görüntülerinde yaşanan normalleşmedir. Örneğin, Ramazanda oruç tutmayanlardan rahatsız olmayanlar 2006’da %66.1, 2012’de %73.3’e yükselmiştir. Eşcinseller, evlenmeden birlikte yaşayan çiftler, açık giyinen kadınlar, tek başına yaşayan kadınlar, boşanmış kadınlar, küpe takan erkekler, flört eden gençler, modern ve kentsel cinsellik görüntülerinden rahatsız olanlar altı yıl öncesine göre azalmıştır. Kürtaj konusunda, tamamen isteğe bağlı kürtajlarda bile toplumda genel bir onaylama eğilimi mevcuttur.(%54 onaylayana karşılık %43 onaylamayan).Herhangi bir nedenden dolayı doğurmak istemediğinde yapılacak kürtaj %56 onaylanırken %41 onaylanmaz. Evli olmayan ve çocuğun babasıyla da evlenmek istemeyen için bu oran daha da yükselir(%58 onaylayana karşılık %38 onaylamayan).²⁸⁷ 3 Mayıs-22 Mayıs 2008 tarihleri arasında Türkiye çapında gerçekleşen çalışmada yetişkinlerin %34’ü, gençlerin % 26.4’ü kendini tam dindar, yetişkinlerin %58’i gençlerin %48’i dindar, yetişkinlerin %3’ü gençlerin %5’i hiç dindar olmamakla tanımlar. Yetişkinlerin %81’i gençlerin %77’si dinin kişisel inançla ilgili bir konu olduğunu hükümet politikasından ayrı tutulması gerektiğini belirtir. Yetişkinlerin %62’si gençlerin%54’ü dini lider ve otoritelerin siyasi hayata aktif katılmaları engellenmeli, yetişkinlerin %24’ü gençlerin %27’si şeriat devlet düzenimiz olmalı, yetişkinlerin % 69’u gençlerin %64’ü okullarda çocuklara daha fazla dini eğitim verilmeli demektedir. Yetişkinlerin %28’i, gençlerin %25’ilköğretim okullarında öğretmenlerin, yetişkinlerin %24’ü gençlerin %23’ü hastanelerde doktorların, yetişkinlerin %25’i gençlerin %22’si üniversiteli öğrencilerin başörtü takmasından rahatsız olacağını ifade etmektedir. 1999’da “Din kişisel bir inançtır hükümet politikasından ayrı tutulmalı” diyenler %75.4’ten 2008’de %61.5’e, “Şeriat devleti olmalı” diyenler %14.9’dan %11.5’e, “Okullarda çocuklara daha fazla din eğitimi verilmeli” diyenler %48.6’dan %45.7’ye düşer. “İmam hatip mezunları sadece kendi alanında çalışmalı” diyenler %31.7’den %33.4’e çıkar.²⁸⁸

286 *Dünya Değerler Araştırması(1981-2011)*.

287 “Türkiye’de Muhafazakarlık: Aile, Din, Devlet, Cinsiyet”, Ekim 2012: 34-41.

288 Arı Hareketi, *Kamuoyu Araştırma Raporu*,(22.9.2008): 17-20.

Dindarlık tanımlaması her kuşakta farklılaşır. Aile Değerleri üzerine yapılan bir araştırmada(2014)60 yaşında, ilkokul mezunu ev hanımı, dindarlığı “Allah’ın emirlerine uyan, seven ve İslâm’ın gereklerini yapan kişi.” 36 yaşında, üniversite mezunu, kadın “Adaletli olan insan dindardır. Ailesine, çocuklarına, çalışanlarına... Adalet yoksa dindarlıkta yoktur.”²⁸⁹ 33 yaşında, erkek, üniversite mezunu “İbadetini belli etmeyene, gösteri olsun diye camiye gitmeyene dindar derim. Mutlaka şunu yapmalı veya yapmamalı demem. Namaz kılmayan da dindar olur.” şeklinde tanımlar. Görüldüğü gibi dindarlık algısı, 55 yaş üzerinde daha çok dini pratiklerle tanımlanırken, çocuklarında daha soyut ifadelerle tanımlanır. Dindarlık algısı dini pratikleri yerine getirme durumundan genç nesilde daha çok iyi insan olarak tanımlanmaya doğru değişim gösterir. Taş’ın çalışmasında (2005) dindarlığın en önemli ölçütünün dinin bütün emir ve yasaklarını yerine getirmek olduğu % 60.6 oranında kabul edilirken iyi bir müslüman olabilmek için namaz, oruç zekat ve benzeri ibadetleri düzenli olarak yerine getirme gerekliliği % 24.5²⁹⁰ oranında onaylanır. *Türkiye’de Din ve Siyaset* adlı araştırmada müslümanın en başta gelen görevinin İslâmi bir hayat tarzını hakim kılmak için çalışmak olduğu % 55.5, ²⁹¹ Dalmış’ın çalışmasında (2009) dindarlığın çıkar için takınılan bir maske olduğu % 40,²⁹² oranında onaylanır.

ODTÜ, Hacettepe ve Anadolu üniversitelerinin mühendislik ve sosyal bilimler fakülteleri öğrencilerinden oluşan bir örneklem grubuna uygulanan anket sonuçlarına göre 2007 yılında araştırmaya katılanların % 38’i, 2008’de % 46’si kendisini dindar olarak tanımlarken, 2007 yılında % 59, 2008’de % 53’ oranında öğrenci kendisini dindar olarak görmez. 2007 yılında % 39’u, 2008’de % 40’ı “Ahlâklı bir insan olmak için dindar olmayı gerekli görürken”, 2007 ve 2008’de % 59 gerekli görmez. Benzer şekilde, 2007’de % 34’ü, 2008’de % 37’si “İyi bir insan olmak için din gerekli” derken, 2007’de % 64’ü, 2008’de % 63’ü gerekli görmez. Öğrencilerin çoğunluğu kendilerini dindar olarak görmez, dinle ahlâk ve dinle iyi insan olma arasında ilişki kurmaz. Kendini dindar görenlerin yaklaşık % 40’ı “Dinle iyi bir insan olma ve dinle ahlâklı bir insan olma arasında ilişkiyi gerekli görmez.” 2007 ve 2008 yılında kendini dindar görmeyenlerin % 70 ve 73’ü Allah’ın varlığına, % 57 ve %55’i Cennet ve Cehennem’in varlığına ve % 51 ile %49’u mahşer (hesap) gününün varlığına inanır. İslâm dininin inanç esasları belli oranda kabul görürken, dindarlık kabul edilmez. 1998, 2002, 2007 ve 2008 yıllarında uygulanan anket sonuçları anne ve babanın dindarlıklarının yıllar içerisinde nasıl farklılaştığını ortaya koyar: 1998’de babanın % 61 dindarlık oranı 2002’de % 59’a, 2007’de % 44’e düşer, 2008’de % 49’a yükselir. Annenin dindarlığı her dönemde babanın dindarlığına göre daha yüksek dindarlık oranıyla 1998’de % 73, 2002’de % 71, 2007’de % 54’e düşer, 2008’de % 66’ya yükselir. Babanın dindarlığı 1998’den 2008’e yani on yıl içinde % 61’den % 49’a annenin dindarlığı ise % 73’den % 66’ya düşer. 1998 yılında babasını dindar görmeyenlerin oranları % 36’dan % 51’e yükselir. Babasını dindar görenlerin oranı da % 61’den %49’a düşer. 1998 yılında annesini dindar

289 Abay&Demir, ”Aile Değerleri Üzerine Bir Karşılaştırma”, 145.

290 Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*: 136,150.

291 Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, 79.

292 Dalmış, “Dindarlık Düzeyi ile Dini Pratiklerin İlişkisi,-Ankara Örneği”, 100

görenlerin oranı % 73'den 2008 yılında % 66'ya, aynı şekilde annesini dindar görmeyenlerin oranı % 25'den % 34'e yükselir. Rakamlar arasındaki farklılık % 10'dan daha fazladır.²⁹³

Voas, 21 ülkede yürüttüğü çalışmada 1980'lerde doğanlarla 1920'lerde doğanların dindarlığını karşılaştırdığında aralarında iki kat farklılık gözler.²⁹⁴ Sultanbeyli gecekondu gençliği üzerinde yapılan bir araştırmada ebeveynlerle çocuklar arasında %50 oranında bir düşüş (ebeveynler: %71, gençler: %38)tespit edilir.²⁹⁵ Dindarlıkta bireysel özellikler kadar aile ve sosyal çevre önemlidir. Nitekim dindar aile bireylerinin, dini tecrübenin ifade şekillerine yönelik tutum düzeylerinin, dindar olmayan ailelerden gelen bireylere göre daha olumlu olduğu görülür.²⁹⁶ Yılmaz'ın İstanbul'da 2006'da hazırladığı çalışmada ilköğretim öğretmenlerinden % 38'i anne-babasıyla aynı dindarlık derecesine sahip olduğunu, % 44.4'ü kendi dindarlıklarının anne-babalarına göre azaldığını, dinle ilişkisiz olduğunu belirtenlerin % 68'i anne-babalarının dini inançlarının olduğunu, % 13.2'i anne babasından daha dindar olduğunu belirtir. Bu durum dini değerlerdeki çözümlenmeyle değerlendirilir.²⁹⁷

Ülkemizde insanların genel din anlayışı ve algılayışı dikkate alındığında, dindarlığın sadece belli başlı ibadetler-İslâm'ın beş şartı- üzerinden algılandığı, konuşulduğu ve yaşandığı, sosyal hayat ve davranışların dikkate alınmadığı tespit edilir. Örneğin yapılan bir araştırmada (2009) % 45'i faizle iş yapmakta, % 43'ü az yada çok alkol almakta, %14.7'si fal baktırmakta, iş dünyasının ve ticaretin kendine özgü kuralları olduğundan % 45'i dini inançlarını hiçbir zaman işlerine karıştırmamakta, % 10'u İslâm dininin gelişme ve kalkınmaya engel olduğuna inanmakta, % 8'i nasıl olsa ölünecek öyleyse bu dünyanın keyfini çıkarmaya bakılması gerektiğini düşünmekte, kaliteli iş üretiminin İslâmî bir değer olduğuna % 67.4'ü inanmakta, % 61.9'u mal ve serveti Allah'ın lütfü bilirken kararsızlarla birlikte % 30.7'si Allah'ın lütfü addetmez.²⁹⁸ Sağır ve arkadaşlarının Antalya'da yaptığı araştırmada (2011) dinin devlet ve siyaset düzenini yönlendirmesinin yanlışlığı % 70'i aşar sadece % 16'sı doğru bulur.²⁹⁹ Şeriata dayalı bir din devleti kurulması isteyenlerin oranı farklı yıllarda % 30'u aşmaz.³⁰⁰ "Devlet yönetiminde dinî inançların yerinin bulunmaması" (2011) % 80 ve % 49.4³⁰¹, "Dinin devlet işlerine müdahalesinin uygun olmadığı", 1993'te % 56³⁰²; 1995'te % 67.9³⁰³ 2005'te % 75.3, % 56³⁰⁴ 2011'de % 71.8³⁰⁵ "Devlet ve siyaset düzeninin din tarafından yönlendirilmesinin zararlı olduğu",

293 Mutlu&Kahraman, "Değişim Yönetimi: Üniversite Öğrencilerinin İnanç Sistemindeki Değişimler," *Yönetim ve Ekonomi*: 220,223.

294 Bruce, *Secularization*, 18.

295 Ahmet Düzköylü, "Kırsal Alandan Kente Göç ve Gecekondu Gençliğinin Sorunları, İstanbul Sultanbeyli Gecekondu Bölgesi", Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (İstanbul 1995), 127.

296 Karasahin, *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat*, 214.

297 Sinan Yılmaz, "Ortaokul Öğrencilerinin (6. 7. Ve 8. Sınıf) Dindarlığına Ailenin Etkisi (Trabzon İl Merkezi Örneği), (Rize: 2017), 114.

298 Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, 100-9,112,115-116,118-9,121-122129-130,132,142.

299 Öztoprak Sağır ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı, Antalya Örneği*, 53.

300 Türkiye'de Siyasi Partilerin Seçmenleri ve Sosyal Demokrasinin Toplumsal Tabanı, (Ankara, TÜSES ,1995); Türkiye'de Siyasi Partilerin Seçmenlerinin Nitelikleri, Kimlikleri ve Eğilimleri, (Ankara,TÜSES 1996) ;Türkiye'de Siyasi Partilerin Seçmenleri ve Toplum Düzeni, (Ankara TÜSES 1999); Çarıkçıoğlu ve Kalaycıoğlu, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, (2006), 75.

301 Kaya, Kadın Dindarlığı ve Sosyalleşme (Yeni Süksün Kasabası Örneği), (Kayseri 2011), 14.

302 Köktas, *Türkiye'de Dinî Hayat* (İzmir Örneği), ,177.

303 Koştas, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 95.

304 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 194.

305 Öztoprak Sağır ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı –Antalya Örneği-*, 153.

2000’de % 67.2³⁰⁶ ve 2011’de % 71.3³⁰⁷ kabul edilir. Yine 2007 yılındaki *Değerler Araştırmasında* “Dinin aile hayatının sorunlarına çözüm sunduğunu düşünenler” %56.1, “İnsanların manevî ihtiyaçlarına cevap verdiği inananlar” %67.6, “Ülkenin karşı karşıya kaldığı sosyal problemlere çözüm getireceğini düşünenler” %38’4’tür.³⁰⁸

Dindarlık; itikat, amel ve ahlâk boyutunun bütüncülüğünde yaşantıyla ele alınmaz. Genelde din, daha ziyade bireysel alanla sınırlanır ve belli başlı ibadetlerin dışına çıkılmaz. “Yaparım işimi, kılarım beşimi” şeklinde formüleleştirilen, “İlmihal dindarlığı”³⁰⁹ şeklinde de ifade edilen “İslam’ı son derece dar bir alana hapseden daraltılmış, derinliksiz, şekilci-mekanik” dindarlık, insan hayatının bütününe kuşatmadığından, ülke ve dünya gündemindeki olaylara, işgallere, haksızlıklara ve adaletsizliklere kayıtsız kalır. “Namaz kılmıyorum ama kalbim temiz” türünden dini, sadece bir vicdan işi olarak gören anlayış, dindarlığın inanç ve ibadetlerle sınırlı bir şekilde algılanışını daha da daraltır. Ülkemiz ve diğer müslüman ülkelerin büyük çoğunluğunda tevarüs ettirilen dindarlık anlayışı, evrensel kuşatmadan yoksundur. İnsan ilişkilerini ve sosyal hayatı dışarıda bırakan bu kısıtlı algı, “Hacca gitmiş ama...”, “Namaz kılıyor ama...” türünden cümlelerde ifade edilir. Bu bakımdan yapılan saha çalışmalarında kişilere dindar olup olmadıklarına dair doğrudan yöneltilen sorular yeterli değildir, kişilerin dindarlığı nasıl tanımladıkları bilhassa önemlidir ve davranışlara yansıyan boyutuyla doğrulanması gerekir. Bu nedenle inancın tutumlar üzerindeki etkisi analiz edilmelidir. Kişilerin dindarlık hassasiyetlerine göre yaptıkları değerlendirmeler, somut gerçekliği ortaya koymada yeterli değildir.

Yıllar	1990Türkiye	1996Türkiye	2000Türkiye	2001Türkiye	2007Türkiye	2012Türkiye
Din çok Önemli	85	83.3		80.3	74.6	68.1
Önemli değil +hiç		4.1		3.7	8.7	7.0
Dindarlık	75	78	81	80	83	81

Tablo 10 Dinin Önemi ve Dindarlık³¹⁰

Dinin kendisi için çok önemli olduğunu söyleyenlerin oranı % 68 ile %85 arasındaki düzeyde kalır. Değerler araştırmalarında yaklaşık üçte bir katılımcı, dinin esas anlamını, kurallara ve ritüellere uymaktan ziyade insanlara iyilikte görür. Beşte dörde varan (%79) bir çoğunluk, dinin bu dünyaya değil, öteki dünyaya anlam kazandırdığı düşüncesindedir. Yani halkın önemli çoğunluğu için din, esas olarak ölümden sonrasına hazırlık mahiyetinde kurallar, törenler, ritüeller demektir.³¹¹ Dini inançların insan ve toplum hayatında öneminin genç nesillerde yaşlı nesle göre düşüklük gösterdiği, bu konuda en etkin faktörün eğitim olduğu belirlenir.³¹² “Dini inançların insan hayatında çok önemli olması”na

306 Çarkoğlu-Toprak, *Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, (İstanbul, Tesev Yay., 2000), 17.

307 Öztoprak Sağır ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı –Antalya Örneği-*, 153.

308 Dünya Değerler Araştırması, 2007: 100-1.

309 Hayri Kırbaçoğlu, ‘İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine’, *İslamiyat*, c.5, S.4, (2002): 110–113.

310 PEW, 2014; worldvaluessurvey.org, 2014; Kur’an’ın Anlamıyla Buluşmak Platformu (KAP), (ANAR, Kasım 2007): 19, 25; Kadem, *Türkiye’de Kadınların Sosyo-Ekonomik Durumu Araştırması*, 2014.

311 PEW, 2014; worldvaluessurvey.org, 2014.

312 Dini inançların insan ve toplum hayatındaki önemi büyüktür ifadesine tam katılım gösterenler öğrenim durumu arttıkça düşer okuma yazma bilmeyenler yüzde 100, ilkökul mezunu olanlar yüzde 95.5 ile ortaöğretim mezunu olanlar yüzde 90.6 ile, lise yüzde 80.7 üniversite mezunu olanlar ise yüzde 75 ile temsil edilir. Dini inançların insan ve toplum hayatındaki önemi büyüktür ifadesine meslek grubu itibarıyla bakıldığında emekli kesim yüzde 100 oranla ilk sırada

kesin katılım C.Çelik'in çalışmasında (2000) % 74.4³¹³ Kirman'ın 2005 yılında üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada %76'dır.³¹⁴ 2007'de ANAR'ın gerçekleştirdiği *Kuran'ın Anlamı İle Buluşmak* Araştırmasında "Din çok önemli" diyenler %49.3'tür. Okuma yazma bilmeyenlerde %63.6, ilkokul mezunlarında % 58.8, ortaokullarda % 51.3, liselerde %41.1, üniversite mezunlarında %28.1, lisansüstünde %23.1'dir.³¹⁵ Sezen'in 90'larda yaptığı çalışmada "Din nedir?" sorusuna % 71.17 "Allah'a ve peygambere inanmak", % 16.67 "İnanç ibadet esasları", % 6.03 "Ahlaklı olmak", % 2.71 "Din gereksizdir" diye cevaplar. Din gereksiz diyenler eğitim düzeyine göre artış gösterir (2.95 üniversite 1.42 lise, 0.89 ortaokul).³¹⁶ Sekam'ın çalışmasında (2016) gençlerin %96.3'ü kendisini dindar olarak tanımlar. Gençlerin neredeyse tamamına yakını (%90,4) duygu ve düşünceleri açısından dinden etkilendiklerini, yani dinin en azından vicdanî bir unsur olarak üzerlerinde etkili olduğunu daha da önemlisi, %90,3'ü tutum ve davranışlarıyla da dinden etkilendiklerini ifade etmiştir (Din tutum ve davranışlarını çok etkiler %42,4, etkiler %47,9, etkilemez %3,1). Bu nitelikleriyle dindar bir gençlik kitlesinden bahsedilebilse de bu dindarlık gündelik hayatta veya geleneksel bağlamında algılanandan çok öte bir manaya gelir. Bu gençlerden namazını düzenli kılanlar %24.3, hiç kılmayanlar %26.2'dir. Cuma namazını düzenli kılanlar %56.6, hiç kılmayanlar %12.9'dur. Düzenli oruç tutanlar %85.1, hiç tutmayanlar %2.7'dir. İslâm açısından çapkınlık, erkek ve kadın her iki cins için aynı düzeyde yasak bir tutum ve davranış olmasına rağmen düzenli beş vakit namaz kılanların %16,8'i çapkınlık konusunda ne düşünüyorsunuz sorusuna erkek için normal-bayan için hayır, %9,3'ü erkek-bayan her ikisi için de normal şeklinde görüş bildirir. Yine düzenli beş vakit namaz kılanların %8,4'ü bir kişinin kendi cinsinden birisi ile (erkeğin erkekle, kadının kadınla) cinsel ilişkisi konusunda görüşünüz nedir sorusuna; bireysel tercih-kimseyi ilgilendirmez, %30,3'ü onaylamıyorum ama beni ilgilendirmez,cevabını verir . Düzenli namaz kılanların %10'u, genç bir kız ile erkek istedikleri şartlarda aynı evde yaşayabilirler görüşüne destek verirken, %7,5'i ise kararsızlığı ile bu konuda dinî etkiden sıyrıldığının işaretini verir. Yine çocuk yapmak için evlilik şart değildir, görüşünü düzenli namaz kılanların %5,4'ü destekler, %2'si kararsızlık yaşadığını ifade eder. Verilerin ortaya koyduğu üzere dini önemseyen ve ölçü kabul eden, hatta başta namaz olmak üzere bazı ibadetleri düzenli olarak yerine getirdiğini söyleyen gençlerin din-ahlâki değerler, din-aile değerleri, din-bireyler arası ilişkiler gibi birçok konuda dinden bağımsızlaştıkları; dini daha çok vicdani bir unsura dönüştürdükleri veya daha doğru bir tanımlamayla dini hayattan uzaklaştırdıkları anlaşılır. Araştırmada gençliğe yöneltilen dinî inanç ve pratiklerle ilgili sorulara alınan cevaplar, mevcut dindarlığın seküler bir dindarlık olduğunu, seküler bir hayat tarzının ve din algısının yaygınlık kazandığını ortaya koyar. Sekülerleşmenin reddedilmeyip dinle birlikte yan yana varlıklarını ortaya koyan üçüncü kuramdaki gibi kimliklerin melezleşip "ne o ne de bu" biçimine dönüştüğünü, ayrıca din algısında da benzer bir karmaşanın yaşandığı tespit edilir. Türkiye'nin, en azından, sosyal gerçekliği olan İslâm'ın gençler

gelir. Serbest meslek yüzde 92.6, işçi yüzde 92.1 grubu emekli kesimi izler. En düşük düzeyleri sırasıyla işsiz yüzde 81, öğrenci yüzde 82.7, öğretmen yüzde 85.7 grubu paylaşır. Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat* (Rize İl Merkezi Örneği): 131-132.

313 Çelik, *Şehirleşme ve Din, (Konya Örneği)*, 167.

314 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, 116.

315 ANAR, *Kuran'ın Anlamı İle Buluşmak Araştırması* 2007, 23.

316 Sezen, *Türk Toplumunun laiklik Anlayışı*: 89-91;

tarafından büyük oranda yanlış bilindiği veya en azından kendisini dindar kabul edenler açısından bunun böyle olduğu anlaşılır. Çok daha önemlisi, düzenli beş vakit namaz kılma sorumluluğunun farkında olacak kadar dinle ilgili bireyler açısından bile İslâm anlayışında, İslâmî değerler konusunda yanlış bilgi ve kabullerin yaygın olduğu ortaya konur.³¹⁷ Allah'a inanmak belli bir şekilde hareket etmek anlamına gelir. Bu gerçekten inanan diye kabul edilenlerin davranış biçimidir ki dindarlığa tekabül eder. İman tam olarak dışa vurulur. İnanç, kişinin kendi deneyimleriyle, mantıklı olarak "Ben" deme yetisiyle, kimlik duygusuyla biçimlenir.³¹⁸ Dindar insan, iyi bir müslüman demektir ve iyi bir müslüman da iyi bir mümindir. Müminin ve müslümanın nasıl olması gerektiğini naslar bildirir.(Kur'an,2:6;8:2;49:15).İman, bir insanın hayat ve davranışını değiştirdiği ölçüde ancak gerçektir. İmanın gerçekliği onu kabul edenin hayatı üzerindeki etkisinde yatar.

Türk tipi İslâm modelinden bahsedilir: "Ramazan'a kadar içerler, şişeler balkonda durur, ama Ramazan'da ağzına kimse rakı sürmez."³¹⁹ % 96'sının İslâm dinine mensup olduğu örnekleme(1998), % 62'si faizin haram olduğuna inanır. Bunun % 25'i inansa da faizle iş yapar. % 12 oranında denek faizin dinle ilişkili olduğunu düşünmez. % 35 sarhoş olmamak şartıyla içki kullanmakta sakınca görmez.³²⁰ Bankaya para yatırıp karşılığında faiz almanın günah olması (2005) % 67.1³²¹ (2007'de) % 52.7³²² (2009'da) % 58,5³²³ onaylanır, günümüzün koşulları gereği birikimlerin faizle değerlendirilebileceği (2007'de) %33.8³²⁴ (2007'de) 38.6³²⁵ onaylanır. Sınıırını bildikten sonra faizin de kumarın da haram olmadığı (2009) %26 oranında.³²⁶ faizin gerekli olduğu (2010) %27.5 oranında, kabul edilir.³²⁷ Erzurum'da (2012) 26 yaşında bir bey, "Evet faiz yiyoruz ama yaptığımız hiçbir işin bereketi yok ki, bu devirde böyle". Diğer bir bey, hocadan aldığı fetvayla faizi nasıl aştığını şöyle ifadelendirir: "Banka kullanmak zorundayız ya da kart kabul etmek gerekiyor; ama biz yapmıyoruz, mal aldığımız şirketin internet sitesi var, oraya müşterinin kart numarasını giriyoruz, müşteri doğrudan o şirkete ödeme yapmış oluyor. Biz sorduk hocaya, caizdir dedi." "Mutfak ve tuvalettaki çeşmelerini sayaca bağlamayıp, abdest aldığı lavabodakini sayaca bağlatanlar, kaçak Kuran Kursu inşa edenler olmak üzere iki örnek üzerinden Türk tipi Müslümanlık şöyle de aktarılır: "İşlerine geldiğinde Tanrı en kutsal en iyi yaratıcı ama işlerine gelmediği zaman da Tanrıyla hiçbir ilişkileri yok." Bunun diğer bir adı da müslüforddur. Talep edilen dindarlık; yobaz olmayacak: evde içki içilmesine ses çıkarmayacak, kızına eşine kapan demeyecek yani aşırı olmayacak, dini görüşlerini dışına yansıtmayacak, gizli olacak, kimse bilmeyecek, tarikata katılmayacak. Din insana özgü

317 Sekam, *Türkiye Gençlik Raporu: 95-103*.

318 Fromm, *Umut Devrimi*, 30.

319 Aydın, "Amacımız Devletin Bekası", 31.

320 Arslantürk, *Kutsal'ın Dönüşü*, 93.

321 Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, 176.

322 *Gündelik Yaşamda Din. Laiklik ve Türban Araştırması*, (3-9 Aralık 2007), 49.

323 Erten, "Mesudiye Köyü'nde Sosyo-Kültürel ve Dini Hayat", (Konya- 2009), 107.

324 Gülen "Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi(Ankara Örneği)", 134.

325 *Gündelik Yaşamda Din. Laiklik ve Türban Araştırması*, (3-9 Aralık 2007), 49.

326 Dalmış, "Dindarlık Düzeyi ile Dini Pratiklerin İşkisi,-Ankara Örneği", 100.

327 Çelik, "İstanbul İli Başakşehir İlçesinde Sosyal ve Dini Hayat", 81.

olduğundan, bireysel alanda kalacak batırı örnek aldığımızı göre din kamusal alanda yer almayacak.³²⁸

Modern dünya görüşü insan, hayatını farklı alanların varlığını özerk yapılar kabulüyle din ve ahlâk ilişkisini de farklılaştırır. Sinanoğlu'nun Elbistan'da yaptığı araştırmada(2002) katılımcıların % 66.4'ü din ve ahlâk arasında ilişki kurmaz.³²⁹ İnsanların kurallar olmadan da ahlâklı davranabileceği, kuralları da kendi oluşturması gerekliliği (2009) % 55-60 oranında kabul edilir.³³⁰ Kişiler arası ilişkilerde yer almakla birlikte din pek etkili değildir.³³¹ Dindar görünen insanlarda yalan, hile, aldatma, riya gibi ahlâkî olumsuzlukların olabildiği (2011)) % 94 onaylanır. Bu durumda dindarlığın kullanıldığı düşünülür.³³² Dinin inanç ve ahlâk yapısı, toplumun ekonomik gelişmesini etkilediği gibi ekonomik işleyiş de karşılıklı olarak dinî tutum ve davranışlarla ahlâka tesir eder.³³³ Akgül'ün Konya Organize Sanayi Bölgesinde yaptığı araştırmada (1991), "Hangi tip insanlar daha güvenilir insanlardır?" Sorusuna dindar olanlar cevabı % 30, dürüst ve ahlâklı olanlar % 55 şeklindedir.³³⁴ Dindar olmanın aynı zamanda ahlâklı kimse anlamına geldiği (2006) %52.4 kabul, %47.6 oranında reddedilir. Dindar insanın ticarî hayatta dindar olmayanlara göre daha dürüst ve güvenilir olduğunu % 54.3'ü kabul eder,% 45.7'si kabul etmez.³³⁵ Diğer bir çalışmada(2011)% 83 dindar olmanın ahlâklı olmayı gerektirmeyeceği görüşündedir. Dinî inançları olmayanın da ahlâklı bir hayat sürülebileceği % 52.8 oranında kabul edilir kararsız olanlar % 47.2'dir.³³⁶ Dinî vecibelerini yerine getiren, ancak dinî değerlere bağlı olmayanlar (2013) (%47.8), dinî vecibeleri yerine getirmediği halde dinî değerlere bağlı olanlar (31.5)³³⁷ bulunur. Ahlâkî yozlaşma, dindarlık algısı ve uygulamalarındaki çelişkilerle ilişkilidir. Bu durum günümüz müslümanlarında inancın duygu, düşünce ve davranışlara yansımamasında kendini gösterir.³³⁸ 2001'de Erzurum'da yapılan araştırmada dindarlığın genelde şekilci olduğu, dinî terminolojinin kisve, genelde aksesuar ve alışkanlık olarak kullanıldığına yer verilir ve bu durumun İslâm topluluklarının genel özelliği olarak ifade edilir. Örneğin haşemayla havuza girme dikkatini sergileyen şahsın, borcunu ödemeyerek borçlu olduğu kişiye verdiği zararı önemsemediği, işyerlerinde tabelaların dinî motif ve anlam içeriğine rağmen aldatmaktan uzak kalınmadığının altı çizilir. Yine iktisadî faaliyet ortaklıklarının bir dindarlık türü, dindarlığın bir cüzü

328 Akşit, *Türkiyede Dindarlık*:212-3

329 Faruk Sinanoğlu, "Genç Nüfusta Toplumsal Bütünleşme ve Dini Hayat-Elbistan Örneği", A.Ü.Felsefe ve Din Bilimleri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) (Erzurum:2002), 66.

330 Dalmış, "Dindarlık Düzeyi ile Dini Pratiklerin İlişkisi,-Ankara Örneği", 100.

331 Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, 213.

332 Kübra Küçükksen,"Din Motivasyonlu Ekonomik Organizasyonlarda Yaşanan Olumsuz Tecrübelerin Din Algısı Üzerindeki Etkileri", S.Ü. Din Sosyolojisi, (Konya 2011), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 147.

333 Kurt, *Örgütlü İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, 266.

334 Akgül, "Sanayileşme ve Din",146; Hasan Arslan, "Dindarlık Boyutları, Algıları ve Uygulamaları", (39-61), *Hikmet Yurdu*, (Ocak -Haziran 2011), Y: 4, c: 4, S: 7, 57.

335 Harun Süslü, "Din ve Ahlak İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım, İncesu Örneği-",E.Ü.Din Sosyolojisi, (2006 Kayseri), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) : 88-9.

336 Bener, "Dindarlık Eş Seçimi", 67.

337 Ulu, "Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma-Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği-", Kayseri 2013: 93-4.

338 Arslan, "Dindarlık Boyutları, Algıları ve Uygulamaları", 58.

ve akılcı bir hareket tarzı olarak algılanmadığı, bundan dolayı toplumdaki biz duygusunun yoğunluğuna rağmen iktisadî ortaklıklara gidilemediğine yer verilir.³³⁹

Sekülerleşme teorisi, din ve toplumsal değişme hakkında bir tartışmayı ifade eder. Bu anlamda teori gözardı edilse de tartışmayı etkiler. Dinî yükseliş dinî boyuta açık olan, ancak uygulamada bulunmayan insanların sayısındadır. Sekülerleşme sürecinde gelinen nokta, inancın bireyselleşmesidir. Bu sadece yeni bir rasyonalizm değil, seçici tüketiciliktir. Din, farklı dinlerin ve dünya görüşlerinin yer aldığı piyasanın bir parçası görülür, çok sayıda sembol, duygu ve bireysel özgürlüklerden teşekkül etmiş şekilde kavranır. Din, modernleşme sürecinde kulla Tanrı arasında ilişkiyle sınırlandırılır, oysa dindarlık gerçek anlamını ancak cemaatte bulabilir. Dinin öznellesmesi, kurumsal dinin hem kamusal olaylar üzerinde etkisini kaybettiğini hem de dinin kişisel bir tercih olarak düşünüldüğüne işaret eder. Dinî mesaj göreceleşir, bunların kabul edilip benimsenmesi giderek artan şekilde günlük gerçekliğin doğasına yönelim gösterir.³⁴⁰ Her din, doğrudan toplumu hedef alır, toplum yapısında kendi öğretilerine göre değişikliklere gider, sosyal kurumlar ve kurumlar arası ilişkileri düzenler. Her dinin, sosyal münasebetler kurma ve onları sürdürme zorunluluğu doğası gereğidir. Bundan dolayı da her dinî eylem, aynı zamanda ferdi ve toplumsal eylemdir. Modern toplumda dinî yaşantı tarzının nasıl algılandığı “Dinî yaşantının en iyi yolu nedir” sorusuyla tespit edilebilir. Araştırmaya katılanlar dinî hayatın en iyi şekilde özel hayat içinde yaşanabileceğini 2004 (%72.2)³⁴¹ve (%52)³⁴² 2007’de (%79.3)³⁴³ düşünür. Dindarlığın vicdanla bağlantısına vurgu yapılarak “dindarlığı” da “vicdanlı” olmaktan ayırmıyorum, hatta ikisini bir tutuyorum, denilerek vicdan ve dindarlık insanlığın sesi olarak ifade edilir.³⁴⁴ Bir müslüman nasıl olmalı sorusu (2004), inançlı ve ibadetlerini aksatmamalı % 22.5, inançlı %9.8, doğru dürüst ve kalbi temiz % 57.4³⁴⁵; iyi bir müslüman olabilmek namaz, oruç zekat ve benzeri ibadetleri düzenli olarak yerine getirme gerekliliği (2005) %24.5,³⁴⁶ oranıyla cevaplandırılır. İslâm’ın toplumsal boyutundan daha çok bireysel-vicdanî boyutuyla ilgilenilir. İslâm’ın siyasî yönünü vurgulayan, “Dinî inançlara değer veren bir partiyi desteklemek” ve “Sosyal yaşam ve yönetimde dinî hükümlerin uygulandığı bir ortam içinde yaşamak” gibi seçenekler diğer seçeneklere göre çok daha az tercih edilir. Dinin kamu hayatını etkilemesi pek tasvip edilmez, dinin subjektif, ferdi yönü, ön plana çıkarılır.³⁴⁷ Yapılan bir çalışmada modern bireyin, gerek bilinç ve gerekse de toplumsal hakları ve toplumsal katılımı itibariyle din, modern hayatla uyum gösteremeyen otoriter bir sistem olarak değerlendirilir. Dinin toplum için gerekli olan değerler ihtiva etmekle birlikte modern dünyada evrensel ahlâkın dinî değerlerin yerini almasıyla bu tür değerlerin modern toplum için gereksiz oluşu vurgulanır. Toplumsal sözleşmenin varlığında Allah korkusunun anlamını yitirdiği ve bu nedenle de

339 Niyazi Usta,*Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı-Erzurum Örneğinde Bir İnceleme*, (Erzurum: Aktif Yay.,2001): 47-59.

340 Norris& Inglehart, *Sacred and Secular*,(Cambridge: Cambridge University Pres,2004) .

341 Yıldırım, “Trabzon’da Dini Hayat”, 150.

342 Bölükbaşı- Kılıçgil, “Taekwondo ve Yüzme Branşlarındaki Bayan Sporcuların Dindarlık Boyutları”, 67.

343 Gülen, “Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi(Ankara Örneği)”, 149.

344 Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 156.

345 Yıldırım, “Trabzon’da Dini Hayat”, 146.

346 Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 150.

347 Gülen, “Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi(Ankara Örneği)”, 149.

İslâm dininin işlevini yitirmesi nedeniyle modern çağa hitap edemeyeceği savunulur.³⁴⁸ Erzurum’da yapılan araştırmada (1991) dindarlığın toplumda arttığı % 25.6, azaldığı % 56, aynı kaldığı % 6.5 oranında onaylanır. Ahlâkî durumun kötüye gittiği %79.6, iyiye gittiği %6.8 aynı kaldığı %4.6 oranında benimsenir.³⁴⁹ Tarsus’ta yapılan çalışmada (2004) dini yaşantının giderek zayıflamakta olduğuna katılım %73’tür.³⁵⁰ Trabzon’daki çalışmada (2004) “Ahlâkî yönden kenti nasıl görüyorsunuz?” sorusuna kötüye gidiyor diye cevap verenler % 41.8, normal %35.5, iyiye gidiyor %8.2 oranıyla cevaplanır.³⁵¹ Kentleşmenin ahlâkî durumda yol açacağı değişiklik (2006) olumsuz %34.3, olumlu % 18.1, değişiklik olmayacağı % 24.8 oranında onaylanır.³⁵²

“Dinle ilgili ne yapılmalı?” sorusuna “Dinin emir ve yasaklarına uyulması” % 44, “Dinle dünya işlerinin ayrılması” % 24, “Dinin terk edilmesi” % 10 kabul edilir. Deneklerin % 44’ü dinen yapılması gerekenin emir ve yasaklar olduğunu ifade etse de dini görevlerini düzenli yerine getiren sadece % 18’dir. Yine bir işi yaparken bir davranışta bulunurken dini ölçüt olarak alanlar Arslantürk’ün çalışmasında (1998) % 35.7, Polat’ın çalışmasında (2002) %36.9’dur.³⁵³ Günümüz toplumlarında bireyin içinde yetiştiği toplumun geleneksel değerlerinden kendini koparmasının daha mümkün olması, bireylere kendi hayatlarına ve kimliklerine ilişkin çok fazla alternatif biçim ve imge sunulmasına bağlıdır. Bireylere sunulan imge ve kimlik çeşitliliği, gerçeğin algılanmasının önüne geçer, kültürel sınırları değiştirir, adeta geleneksellikten çıkışın bir anahtarıdır.

Her ne kadar muhafazakârlık ve dindarlık yükseliyor gözüküyorsa da bu içi boş bir dindarlıktır. Müslümanların bu çağda bir medeniyet telakkisine sahip olmadıkları, hayata yön veren, bu çağdaki medeniyet telakkisini, İslâm’a yamamaya çalıştıkları vurgulanır. “Biz hâlâ sanal dünyanın yeni çıkan elemanlarıyla sarhoş vaziyetteyiz.Selde bir çıkıp bir batan insan gibi Türkiye....şu anda yaşayan Türk insanı geçmişi bilecek alt yapıya sahip değil ve sabrı hiç yok. ...Maziye bilip yorumlamazsanız bir sonuca varamazsınız.”³⁵⁴

Artık teknoloji hayatımızın her alanında. Camide ya da evde çalan telefonun bir tek eylemle kapatılmasının namazı bozup bozmayacağı Diyanet’e sorulan sorular arasında. Sadece cemaatin değil, cebinde telefonu çalan imamın da telefonunu kapatıp namaza devam etmesi, teknolojiyle ne derece iç içe olduğumuzu gösteriyor.³⁵⁵ Artık ne cami içinde cemaat namaza durmuşken ne de namazda selfi çekmek, ne çay bahçesinde başörtüsüyle nargile içmek, ne ramazan gününde göstere göstere bir şeyler yemek, su ya da sigara içmek, ne ‘Kabe’ye bakarak kahve içmek, ne yenilip içilenleri sosyal medyada ifşa etmek, dini duyarlılığımızı incitiyor. Hacılar, ‘Benim pencereden Kabe görünmüyor’ diye yetkililerle kavga ediyor. ‘İslâmî Burjuva’ ‘Kabe manzaralı oda’yla varlığını kanıtlamaya gayret ediyor. Çelişki hacca gitmenin kulun Tanrı’ya karşı mütevaziliğini en doğrudan anlatma biçimi olması

348 Paker, *Modernlik, Din ve Laiklik*, 216.

349 Polat, “Sosyal Değişim ve Din İlişkisi (Erzurum Örneği: 100,102).

350 Engin, “Tarsus’ta Dini Hayat”, 92.

351 Yıldırım, “Trabzon’da Dini Hayat”, 134.

352 Süslü, “Din ve Ahlak İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım”, 92.

353 Arslantürk, *Kutsal’ın Dönüşü: Yeni Toplum Arayışları*, 89-90; Polat, “Sosyal Değişim ve Din İlişkisi (Erzurum Örneği”, 92.

354 Sadettin Ökten: “İçeride Boş Bir Dindarlık Yükseliyor”, (Emeti Saruhan, Biraz Muhabbet, *Yeni Şafak*, 14.08.2011). <http://www.kulturtarihi.org/iktam/takilan.asp?id=132>.

355 <http://derindusun.com/tr/namazdayken-calan-telefonu-kapatmak-namaz-bozar-mi.html>. (18. 10.2013).

gerekirken, tam tersi bir gösteriş haline dönüşmesinde ortaya koyuyor. Allah'ın evi denilen Kabe'nin etraftaki kral sarayları ve 5 yıldızlı otellerin arasında küçücük kalması, Arapların bu çelişkide paylarını da gösteriyor. Parası olan yeni kuşak 'dini servisin' de en pahalısını alarak bir nevi rahatlıyor. İslâmî değerlerle tüketim kültürü arasında yaşanan çelişki giderek artıyor.³⁵⁶ Kişisel inançların gittikçe artan "kendin yap" doğası, ortak kesinlikler perspektifinde bir manevî parçalanma ve radikal değişim çağına girdiğimizi göstergeliyor.³⁵⁷

Dinin insan açısından en önemli işlevi, insanın kendisi ve çevresiyle ilgili bakış açısı ve davranma tarzları geliştirmesini temin eden bir zihniyet oluşturmaktır. Toplum hayatında yaygın sosyo-kültürel tavır alışları ve katılımları bu işlevi temin eder. Dinin birey ve toplum hayatına getirdiği meşrûiyet ölçüleri, dine sosyal bir karakter kazandırır. Böylece din gündelik hayatta yaşananlarla ilişkiye geçer, coğrafi, ekonomik ve kültürel faktörlerle de din etkileşim alanına dahil olur. Gündelik hayatta meydana gelen değişim, dinin geleneksel davranış biçimlerini etkiler ve değiştirir. Hayatın devamlı bir etkileşim ve değişim içinde şekillendiğinin düşünülmesi, din toplum ilişkilerinde benzer sonuçların görülmesini normalleştirir. Din, toplumsal değişim içerisinde yeniden ifadelendirilir. Modern hayatta bilhassa ibadet tasavvuru değişir, keyfiyetten ziyade kemiyet ortaya çıkarılır. Coşkun'un çalışmasında (2005) muhtaç olana yardım etmenin kurban yerine geçeceği % 23.4, haccın sürecinin birkaç aya yayılma imkanı % 9.4 kabul edilir, fikir beyan etmeyenler de dikkate alındığında oranlar %30'ları aşar. Namaz Kur'an'da üç vakit, Peygamber'in belirlemesiyle beş vakit olduğu % 37.7 onaylanır, % 37.9 reddedilir, fikri olmayanlar %20.9'dur.³⁵⁸ Dalmış'ın çalışmasında (2009) namaz kılmak yerine dua etmek % 30, hacca gitmek yerine yardım etmek % 45, kurbanın hayvanlara zarar verdiği %33, zekat yerine insanlara yardım etmek % 60 oranlarında onaylanır.³⁵⁹ Çelik'in İstanbul Başakşehir ve Bahçeşehir'de yaptığı çalışmada (2010) inanan ve ibadetlerine bağlı olanların oranı %42.3'tür. Düzenli namaz kılanlar % 50.2, Kur'an'ı düzenli okuyanlar % 23'tür. Faizin gerekli olduğu % 27.5, kurbanın ibadet olup, şartlarını taşıyanların kesmesi gerektiği %11, kurban yerine fakirlere yardım yapılması %79.3 kabul edilir.³⁶⁰ Modern toplum hayatında dinin bireyde konumlandırıldığı yer ve seküler algı kalıplarının dini davranış biçimlerine yaptığı etki müftülüklerden sorulardan da izlenebilir. İnsanın gündelik hayatta yaşadığı sorunları ele alış tarzı, dinle bir şekilde ilişkilendirmesi ve kabul ettiği referans çerçevesini göstermesi açısından önemlidir. Çizmeyle namaz olur mu? İçki içen ama sarhoş olmayan kişi namaz kılabilir mi? Şifa niyetiyle şarap içebilir miyim? Kocamın içki içerken eşlik etmemi istemesine nasıl karşılık vermeliyim? Kurban yerine kurban ağırlığında et alsam dağıtsam kurban emrini yerine getirmiş olur muyum? Kur'an'da namaz üç vakit diyor neden beş vakit kılıyoruz? Kur'an'da kaza namazı diye bir şey yok niye kıldırıyorsunuz?

356 Özlem Madi, "İslam Burjuvazisi Üzerine", (Gülay Altan, *Akşam*, 12 Şubat 2009).

357 Çağdaşinanç sistemleri, geniş bir sembol pazarında mevcut ve erişilebilir kaynaklardan bir araya getirilir. Bireyler kişisel "inanç çözümlerini" özgürce toplarlar, ancak uygunlukları belirli sınırlar içinde sınırlı kalan sembol kaynaklarını kullanırlar. Bunlardan ilki kültürel çevre; ikincisi, her insanın bu kaynaklara erişimiyle ilgilidir. Farklı kaynaklardan alınan unsurların yeniden kullanımı, bir noktaya kadar, sosyal çevrenin farklı katkıda bulunan gelenekleri temsil etmesi ve yorumlamasıyla yönlendirilir. Daniele Hervieu-Leger, "In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity", 61.

358 Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*: 164,171.

359 Dalmış, "Dindarlık Düzeyi ile Dini Pratiklerin İlişkisi,-Ankara Örneği", 100.

360 Çelik, "İstanbul İli Başakşehir İlçesinde Sosyal ve Dini Hayat": 81,91.

Müslümanım ama gömülmek değil, yakılmak istiyorum, Kur'anı okudum Allah zinaya yaklaşmayın diyor yasaklamıyor, şarap haram demiyor ramazanda oruç tutun diyor otuz gün tutun demiyor. Hacca gitmek yerine hasta ziyaret edilse, hacca belli vakitlerde gitmek şart mı? Kardeşim askerden yeni geldi, iş bulma telaşı içindeyken geçen gün bir erkekle birlikte olduğunu söyledi, çalışmasına gerek yokmuş böyle daha rahat para kazanıyormuş. Nasıl yardımcı olabilirim? Ben homoseksüelim. Bu çok mu günah? Ameliyatla kadın oldum... kolay para kazanma düşüncesi beni bu hale getirdi. Allah beni hangi cinsiyetle hesaba çekecek? Çocuğumu karşı cins davranışlar sergilemeye başladığı için babasından gizli tedavi ettirirken eşimin cebinden para aldım bu hırsızlık mıdır? Televizyonda insanlar önceki hayatlarını anlatıyor. Sohbet meclisinde ahiret hesap diye bir şey yok, hayat sürekli devam eden bir enerjiymiş deniliyor. O halde oruç tutmaya gerek var mı?....kaynımın spermlerini kullanabilir miyim? Torunuma taşıyıcı anne olabilir miyim?....³⁶¹

90'lı yıllar, İslâmî kesimde yeni bir kuşağın habercisidir. Dünyaya entegre olmaya hevesli, kendi kültürel kimliğini İslâmî olmayan kaynaklara da açar. Demokrasiyi yeni bir gözle algılar ve müslümanlığını moderniteyle entegre ettiği kimlikle yaşayan bir nesil ortaya çıkar. Bu değişim başörtüsünden faize, ahlâktan evliliğe her şeyin anlamını sarsar ve yeni bir dindarlığın zeminini oluşturur. Dindarların sayısı artarken, dindarlığın kendisi bireyselleşir ve seküler alanla doğrudan ve doğal ilişki içine girilir. Dünyanın geri kalanının vazettiği ahlâki normların ve doğruların İslâm'la çelişmediği, aksine iç içe olduğu keşfedilir ve bu keşif müslümanları batıya yaklaştırır, onları dünya vatandaşı olmaya davet eder.³⁶² Bir yandan “Kredi kartsız hayata direnemedik” diyerek tüketim toplumunda direnç kırılması vurgulanırken diğer taraftan borç istemekten kurtardığı, yaşantılara kattığı kolaylık ve estetikte büyük bir nimet olarak değerlendirilerek meşrûiyetini de artık kimsenin kimseye borç vermek istememesinde elde eder. “Kazanıyoruz, harcamak en doğal hakkımız”, “şıklık ve kalite bizim de hakkımız” diyerek hak sahipliğinde sınır tanımama daha da ileri taşınarak israf etmeme cimri olmakla suçlanmaya yol açar. Artık içkili restoranlara gidiyor, içki satışı yapan yerlerden rahatlıkla alışveriş yapıyoruz, tokalaşılıyor, tesettüre riayet etmiyor, lüks mekânlarda iftar veriyoruz, marka kullanıma özen gösteriyoruz. Çünkü artık bizler de kazanıyoruz ve hak sahibiyiz. Bu durumda dindarlıkla modern hayat arasında sıkışıp kaldım,³⁶³ dememek için İslâm'ın kapitalizme temelden karşıtlığı bir efsaneye dönüşür.³⁶⁴ Kapitalizme eklemleme kapitalizmin dolayısıyla sekülerleşmenin zaferidir bu nedenle bir yandan “Cihat kapitalizme karşı yapılmalı” denirken³⁶⁵ dindar camianın kapitalizmi meşrûlaştırma girişimi karşısında herkesin harıl harıl kapitalizme uygun ayet aradığına dikkat çekilir.³⁶⁶ Modern hayatın dayatması karşısında direnme imkânı olmayan, bunu toptan reddetmeye güç yetiremeyen insanlar modern hayatın öne çıkardığı ilişkiler ve kurumlar zemininde kendi kimlik ve değerleriyle barışık formlar geliştirmeye çalışır.³⁶⁷

361 Meriç, *Değişen Kentte Dini Hayat*, 42-55,59-60, 74-6,86-7,

362 Etyen Mahçupyan, “Cumhuriyet Rejiminin Diyalektiği”, *Zaman*, 01.03.2010.

363 Özbalat, *Kapitalizme Eklemleme*: 167-8,178-9 171-2, 178-9, 185. 193.

364 Murat Çizakça&Mustafa Akyol, *Ahlaki Kapitalizm:İslam'ın Unutulan Ekonomik Modeli*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2012): 14-5.

365 Özbalat, *Kapitalizm Eklemleme*: 183,184.

366 Kemal Can, “Yeşil Sermaye Laik Sisteme Ne Yaptı?”, *Birikim*,S.99., (Temmuz:1997), 64.

367 Rıdvan Kaya, (Yazar) . Tem-Ağus. 2013'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

Müslüman için düşünme eylemi, iman hakikatine yönelik bir faaliyettir, bütünlüğünü tavrın harekete dönüşmesinde gerçekleştirir. Bu çerçevede kötü bir dünyanın en kötü koşulları altında en iyi müslüman olarak kalabilme, tavır alımı ve etkinliği hareketin somut pozisyonu dışında kalbin eyleminden başlanarak Allah'ın düşmanlarına buğz etmeyle yetinmeye kadar uzanır. Toplumsal eylemleri yönlendirme yerine zulme kalple karşı koyma tavrı, hareketin somut atılımından uzak kılar. Müslüman birey kimliğinde savunulan bir duruş, müslümanın gündelik hayatta sayısız sorunlarla karşı karşıya kalma, müslümanca hayatı birey halinde bile yaşamayı imkânsızlaştırır. Bankaya para yatırılabilir mi? Ticari alışverişlerde vadeli fiyatın hükmü nedir? Enflasyon oranında fark faiz değilse emlak fiyatları niçin artmaktadır? Metropol kentlerde 90 km.yi geçen bir yolculuk sefer hükmünde midir? şeklinde tereddütler ve sorgulamalara her gün bir yenisi eklenir. Eşya ve kent müslümanı belirler hale gelir.

Yapılan saha çalışmalarında elde edilmiş verileri yazar, düşünür ve gazetecilere de sorduk, yorumlarımızı istedik. Dindarlıkla ilgili sayısal verilerin, genelleme niteliğinde, hâkim kültür – eğitim – değer yargısıyla bağlantılı olduğuna işaret eden Taşgetiren'e göre hakim kültür – eğitim- ve değer yargısı alanı, dine hâlâ mesafeli bir nitelik içindedir. Dine saygılı kadrolar iktidara gelse bile din, hep denetlenen, biçimlendirilen, dar alanlarda var olabilen, kurulu düzene rağmen var olabilen, meşrûiyet kaygısı içinde sahiplenilebilen bir olgu olmuştur. Legal alanın dışındaki bir olgu gibidir. Toplum bunu değiştirmeye çalışıyor, halktan % 47 oy almış bir siyasi parti, üstelik iktidardayken, laiklik karşıtı eylemlerin odağı olma suçlamasıyla -ki, bu suçlamanın içine Kutlu Doğum haftalarını coşkulu biçimde kutlamak da giriyor- kapatılma riskinden zor kurtulabiliyor. Bu ülkede Başbakan'ın, Cumhurbaşkanı'nın dini hayatı bile gözaltındadır. İşte böyle bir ortamda sade insanın dindarlığı ne kadar görünür kılınabilir? Zira daha düne kadar bir valinin eşinin başörtülü olması ya da hacca gitmesi, bir doktorun, bir hukuk profesörünün namaz kılması ayıp kabul edilirdi. Bir merkez bankası başkanı, ailesi, ayakkabısını kapının önünde çıkarıyor diye kınanırdı. İktidarı üç dönemdir sürdüren İslâmi zeminden gelmiş bir siyasetçinin “otokrat hale geldi” suçlamalarına rağmen, Türkiye henüz, inanç özgürlüğü anlamında gerçek bir özgürlüğü yaşar hale gelmiş de değildir.³⁶⁸

Batılı bilgi sistematığının sekülerleştirme politikaları eşliğinde geliştirdiği sayıtların, dini örfümüzde karşılığının olmadığına yer veren Subaşı, dindarlık ölçümlerine başvurulsa da ölçülenin şekiller olduğu ve ruhta olanın tartılamazlığının gözardı edilmemesine dikkat çeker.³⁶⁹ Çobanoğlu da dindarlığın inanç ibadet, ahlâk, inanç, tecrübe, duygu ve etki boyutlarının sayısal olarak ifade edilmeyeceğini vurgulayarak dünya'nın en çok ve en büyük yolsuzluklarının niçin İslâm ülkelerinde yaşanmaktadır gibi daha somut sosyal sorunlardan hareket edilmesini gerekli görür.³⁷⁰ Canatan, din ve dindarlığın tam olarak ölçülemese de sadece bir fikir vermesi açısından bazı ölçümler yapılabileceğini bildirir. Çünkü “bilim” kendi metodolojisi gereği olgusal ve ölçülebilir olana odaklandığından dini olgusal yüzüyle betimler. Olgusal olanın gerisindeki mana dünyasını ölçmede başarılı değildir. Dolayısıyla bilimin sınırları olduğunu bilmek gerekir. Değişkenler belirleyici değil, etkileyicidir.

368 Ahmet Taşgetiren, Tem.Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

369 Necdet Subaşı, Tem.Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

370 Yavuz Çobanoğlu, Tem.Ağus. 2014'te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

Rolleri kişiden kişiye değişir.³⁷¹ Başta rejim olmak üzere, her kurum ve yapı, toplumu tanımak, bilmek ve ona göre tutum belirlemek istiyor. Toplum ne kadar kestirilebilir olursa, ona yaklaşım tarzı da o kadar öngörülebilir olacaktır. Dolayısıyla kamu araştırmalarıyla topluma sürekli sondaj vurulmaktadır. Toplum mühendisliğiyle toplumun istenildiği gibi kurulacağı, yıkılacağı, yeniden kurulacağı düşünülüyor. Aslında son ikiyüz yılı düşündüğümüzde ne kadar değiştiğimizi, üstelik bu değişimin otuz yıldır çok daha hızlandığı düşünüldüğünde mühendislik çabalarının başarısız olmadığı da görülmesi gerekiyor.

Dine bağlılık ya da ‘dindarlık,’ salt, soyut, özgül bir olgu değil, toplumun bütün dinamikleriyle ilişkilidir. Değişkenler dindarlığı, dindarlık da değişkenleri etkiler, belirler; birbirlerini doğurur ve beslerler. Şakar’ın vurguladığı gibi hayatımıza giren ‘sınav araçları,’ hızla ve sürekli bir şekilde değişiyor; eşyayla ilişki biçimimizi tayin ediyor. Yaşadığımız kentlerde, metropollerde her şey yapay, neredeyse doğal olana yer yok. Allah’ın kevnî ayetleriyle aramıza yüksek duvarlar giriyor; güneşi, ayı, yıldızları göremiyor; çiçekleri, böcekleri tanımıyoruz. Yapay olanla kurduğumuz ilişkide ister istemez rasyonel olan öne çıkıyor; daha ‘akıllı insanlar’ olmak zorunda kalıyoruz. Hal böyle olunca, daha önceki neslin dindarlık algısıyla sonraki arasında ciddi farklar ortaya çıkıyor.³⁷² Sekülerleşme, ilk nesilde bir kayıp oluşturmaya da sonraki nesillerde etkilenmenin daha yoğun olduğunu veriler doğruluyor. Gelecekte insanlar daha mı dindar ya da dinsiz mi olacak bilinmiyor. Mahçupyan’a göre, şimdi modernliğin sıkıntıya girdiği bir dönemdeyiz. Modernliğin üzerine oturduğu paradigmlar insanlara bir şey söylemiyor ve dolayısıyla modernliği üreten zihni temelin dışında duran bakışlar, güç kazanıyor. Bunlardan ikisi, demokrasi ve dindarlık, çok kritik. Dindarlık bu günün insanların sorunlarını çözecek bir maharete sahip mi bu önemli, ne kadar inşa edici ve güçlü olacak bunu önümüzdeki yıllar gösterecektir. Güçlü ve inşa edici olaksa muhtemelen değişmek de zorunda kalacaktır. Yani bugünün genç insanına cazip gelecek bir bakış, anlamlı bir dünya sunması, bugünkü dünyayı anlamlı hale getirmesi lazım. Bir taraftan adaptasyon, diğer taraftan kendine göre yenileme isteği ve arzusu, katılma talebi var. Dolayısıyla bütün bunlar bir arada oluyor. Bir taraftan ahlâkla dinin ayrılaştığı diğer taraftan iktisatla din alanının bir perspektiften çok normaleştiği gözleniyor. Mesela bankadan faiz almak doğru mudur yanlış mıdır % 70 oranında yanlıştır deniyor, ama uygulamada neredeyse % 95’i faiz alıyor bu çelişki de olsa birlikte taşıyor. Bu insanların bu çelişkileri beraber taşıması aslında değişim demek. Değişen şey çelişkileri birlikte taşıyor. Mahçupyan’a göre, Türkiye’de İslâmî kesim hızla sekülerleşiyor. Ülkemizde insanlar doksanlı yıllardan itibaren dinim neyi emrediyor, dinen ben nasıl yaşamam lazım diyerek dini temel alması gerekirken daha ziyade dini kendi hayatlarına uydurmaya çalışıyorlar. İnsanlar kendi hayatlarını veri alıyor, sonra dine bakarak dinin de bu hayatı aslında olumladığını ve desteklediğini düşünüyorlar ve dolayısıyla dindarlığı yeniden üretiyorlar yani kendilerine göre tanımlıyorlar, kendilerinin dinle kurduğu ilişkileri değiştiriyorlar. Bu değişimde asıl faktör yaşanan modern küresel dünyaya adaptasyon isteği, arzusu ve buna çok uygun olan tarihsel ve zihni arka plan.³⁷³

371 Kadir Canatan, Tem.-Ağus. 2014’te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

372 Cemal Şakar,. Tem.Ağus. 2014’te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

373 Etyen Muhçupyan, Tem.-Ağus. 2014’te tezle ilgili soruların internet kanalıyla cevaplandırılması.

Görmez'e göre batı felsefi düşüncesinde çok ciddi değişimler yaşanmasına ve batı dünyasını Fransız Aydınlanması sürecine getiren hiçbir olay İslâm'ın tarihinde yaşanmamasına rağmen bazı din algıları halen Fransız Aydınlanması'nın kavramları üzerinden oluşuyor. Bu algının bir çeşit tutuculuğa dönüşmesi nedeniyle kendini yenileme ve sorgulama ihtiyacı hissedilmiyor. Din, oldukça aşırı ideolojik okumalardan tanınıyor. Din dogmalardan ibaret görülüp geri kalmışlığın ideolojisi olarak temellendiriliyor, din-bilim karşıtlığı üzerinden algılar oluşturuluyor. Bu yanlış algılar konusunda bazı dindar söylemlerin yanlışlığı yanında müslüman entelijansiyanın tabii yorumları, belli bir metodoloji çerçevesine ortaya koymakta zaman zaman yetersiz kalışların da payı bulunuyor.³⁷⁴

Geleneksel toplumda asla şüpheye düşülmeyecek gerçekler olarak kabul edilen din, seküler dünya görüşünün bilinçlere etkisinde “menfaat”, “tercih” ya da “görüş”e dönüşür. İnsanların kolaylıkla anlaşmazlığa düşebileceği öznel düşünceler olarak toplumsal hayattaki gücünü ve etkisini kaybetmiş bir tablo sergiliyor. Bruce'un altını çizdiği gibi Wilson,³⁷⁵ sekülerleşmeyi dinin sosyal öneminde gerileme diye tanımladığında aslında toplumdaki bütün bireylerin sekülerleşmiş bilinç elde edeceğini iddia ediyor değildir. Din, bazı kimseler için önemini korumaya devam etse de toplumsal önemini büyük ölçüde kaybedebilir. Dinin toplumsal önemi, dine kesinlikle bağlı kimselerin sayısı ve insanların nasıl bağlı oldukları birbiriyle yakın ilişkilidir. Bir ülkenin resmen ve kamusal seküler yapısı, dine derinden bağlı kimselerin olmadığı anlamına gelmez. Ancak toplumsal önem ve anlam yitimi, dindarlığın gerek sayısında gerekse de dindarlık düzeylerinde aşınma oluşturmaması imkansızdır. Devlet ve ekonomi gibi kurumların işleyişinde dinin azalan önemi, dinî rollerin ve kurumların sosyal duruşunda aşınma ve dinî hayat tarzıyla uygulayan insanların sayısında düşüş, sekülerleşmeyi gösterir. Dinî değişim, en ciddi şekilde sosyal yapı ve kültürdeki değişimde gözlenir.³⁷⁶

374 Görmez, “Diyabet, Din ile Modernlik Geriliminde Arabulucu”, (Ali Aslan, *Anlayış Dergisi*, 06.11.2009).

375 Wilson, *Religion in Sociological Perspective*: 149-150.

376 Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, :4-5.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Seküler bir söylemin gelişiminde her şeyin nasıl sekülerleştiğini göstermek gerekir diyen Sommerville'e atıfla, bu tezde din- toplumsal değişim arasındaki ilişki sekülerleşme üzerinden analiz edilmiş, toplumsal değişim süreci olarak sekülerleşme, dünya görüşü ve zihniyet değişiminde yeni bir dünya görüşüne geçişte zihniyeti oluşturan parametreler çerçevesinde çözümlenmiştir. Toplumsal değişim süreci olarak sekülerleşme, Shiner'in dinî sembol, doktrin ve kurumların önem ve prestijini kaybetmesi, insanların dünyaya yönelik ilgilerinin artışında öte dünya algısından uzaklaşması, dinî bilgi, davranış ve kurumların dönüşümü, doğaüstü inançların yerini rasyonalitenin gücüne bırakması, toplumda kararların dinî temeller yerine rasyonel temellere bağlanmasını içeren çok kapsamlı bir süreçtir. Bu süreç, Batı'da geleneğe dayalı hayattan modern olana yaklaşık dört-yüz-beşyüz yıllık bir sürede, kendi iç dinamiklerine dayalı doğal sürecinde gerçekleşir. Sekülerleşmeyi hem bu değişim sürecini hem de bu sürecin neticelerini içeren şekilde ele aldık. Yani sekülerleşme, hem bir toplumsal değişim süreci hem de moderniteyle ilgili belirli olayların ve düşünme tarzlarının birlikteliğini içeren bu sürecin doğal neticesidir. Siyasî alana paralel olarak hayatın bütününe kuşatan bu tarihsel süreç, toplum ve kültürü dinî dünya görüşünden uzaklaştırır. Ancak bu süreç, batı dışı toplumlarda modernleşme projesi olarak yukarıdan aşağıya bir dayatma şeklinde aristokratik bir seçkinler zümresinin veya batılı modern kabul edilen kültürün düşünce vasıtalarıyla donanmış yerli bir aydınlar grubunun ya da her ikisinin birlikte oluşturduğu bir gücün yol göstericiliğinde bir değiştirme, dönüştürme süreci olarak uygulanır. Chadwick, ondokuzuncu yüzyılda kiliseye gitme alışkanlığının azalmasını, kiliseye düşman olunmasından ya da Hıristiyan doktrinlerine inancın azalmasından değil, insanların hayat tarzlarındaki ve dolayısıyla hayat felsefelerindeki değişimden kaynaklandığına dikkat çeker.

Cumhuriyet döneminde sekülerleşme sürecini üç dönemde sürece yol açan dinamikler örneğinde ele alarak analiz ettik. Türkiye'deki dinî değişim sürecini ele alan bu tezin ilk bölümünde "Değişim ve Toplumsal Değişim" başlığı altında değişim tanımları, değişime etki eden faktörler ve değişim tiplerine işaretlerle değişimin toplumdaki farklılıklar üzerinde durulmuş ve değişimin moderniteyle yaşadığı anlam değişimi üzerinde odaklanılarak bu yeni anlamın sekülerleşmede etkisi belirlenmiştir. İkinci bölümde seküler kavramının teorik arka planından hareketle, din ve toplum arasındaki ilişki, üç farklı yaklaşım bağlamında irdelenmiştir. Üçüncü bölümde geleneksel, modern ve postmodern toplum tiplerini birlikte yansıtan ve bu yönüyle bir geçiş toplumu özelliği taşıyan ülkemizde, geleneksel hayatın merkezinde bulunan dinî norm ve değerlerin sosyal değişim ekseninde birey ve toplum hayatının farklı boyutlarında nasıl değişime uğradığı 1923'ten itibaren günümüze uzanan süreç içerisinde ortaya konulmuştur.

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde başlayan değişim ve dönüşüm sürecinin ilk döneminin(1923-1945)modern toplum inşası adına siyasî bir proje olarak işletilen modernleştirme

sürecinin Demerath'ın Baskıcı Sekülerleşme (coercive secularization) adını verdiği bir toplumsal dönüşüme sürecinde kültürel sekülerleşme süreci olarak yerleştirilmeye çalışıldığını gösterdik. Bu süreç, genelde Batı dışı toplumlarda uygulandığı üzere ülkemizde de kitleye empoze edilen baskı temelinde gelişen bir süreç olarak işlenmiştir. Kültürel sistemin kendi içinden ancak siyasî otoritenin amaçlı yönlendiriminde gerçekleştirilmiştir. Dayatma terimi yukarıdan aşağıya bir güç deneyimini kapsamına aldığından, baskı, zorlama, hayatın her alanında uygulanmıştır. Cohn'un dinin üç boyut modelinden- kurumsal, normatif, zihinsel-hareketle kurumsal boyutta; gerileme (decline) farklılaşma (differentiation) normatif boyutta; dönüşüm (transformation), dinden arındırma(desacralization) ve sekülerlik (secularism), zihinsel boyutta; modernleşme (modernization) olarak işlerlik kazanmıştır.

“Batı'nın yaşamsal törelerini sahiplenme arzusunu ifade eden bir medeniyet projesi” olan. Türk modernizmi, Batı modernizminden farklı olarak tanımını ne değerlerin ve toplumsal örüntülerin evriminden alır ne de yerel grup dinamikleri ve geleneğin yeniden yorumlanması üzerinde yükselir. Bilakis merkez, “toplumsal değerleri” ve “insan”ı, Batı medeniyetinin izdüşümünde yeniden tanımlar. “Modernleştirme” olarak bu tür kültürel sekülerleşme, dönemin siyasal ve sosyal koşulları altında otoriter yöntemlerle gerçekleştirilen sosyo-kültürel modernleşmedir. Toplum “modernleştirme” amacıyla batının siyaset, hukuk, eğitim yapılarının, kültürlerinin getirilmesi sonucu seküler bir yapının temelini inşa etmiştir. Bu projenin sekülerleşmeye yol açan başat unsurları, din devlet ayrımı, hukukun sekülerleştirilmesi, bürokratik seküler kamusal alanın inşası, eğitimin sekülerleştirilmesi, dinin kamusal alanda camiyle sınırlandırılarak tamamen özel alana indirgenmesi, dilin, tarihin ve zamanın dönüştürülmesi, dinin sistemdeki yerinin marjinalleştirilmesi olduğu söylenebilir. Bu süreçte modern olanın kabul görmesi için bilinçli olarak tarih karalanır, gelenek horlanır, din itibar kaybına uğratılır ve batının kültürel değerleri yüceltilir. Modernlikten esas olarak ulus-devleti, bağımsızlığı, elitizmi ve ilerlemeciliği anlayan Kemalizm, kendine özgü modernliği 'çağdaşlık' olarak kutsar. Batı modernleşmesinin ‘modernleştirme’ projesine dönüşmesi; toplumun ağırlıklı olarak batıyı merkeze alan bir toplumsal, hatta siyasal mühendislik alanı haline gelmesine yol açar.

Osmanlı'nın son döneminde etkin seküler duyarlık, Cumhuriyet'le birlikte yöneten, yasa koyan erk konumuna gelerek hukuk ve siyasal sistem başta olmak üzere, kurumsal yapıyı seküler dünya görüşü çerçevesinde yapılandırır. Öncelikle devlet aygıtının kendinden başlayarak girilen modernleşme sürecinde radikal dönüşüm projelerine, ütopyalarına sahip siyasi-bürokratik kadrolar kitle desteği aramaksızın modernleşme stratejilerini gerçekleştirmeye çalışır. Böylesi bir toplumsal formasyonda sermaye sahibi burjuvazi değil, kapitalistleşme ve modernleşmenin ülkeyi kurtarmak için tek yol olduğunu düşünen askeri-sivil bürokrasiyle aydınlar devrime damgasını vurur. Modernleşmeci seçkinler ve onların zihniyetinin yönlendirdiği Türk ulus-devleti, kendi meşrûyetini, “ötekiler” üzerinden inşa eder. Batıdan, özellikle Fransa'dan devşirilen, dolayısıyla yabancı bir “toplumsal temsil”, ötekiliği “geçmiş bir tarih”, “eski bir rejim”, “eski yazı”, “eski milletler”, “eski gelenekler” üzerinden kurar. Kendi çağdaşlığını kabul ettirmek; “yeni bir ulus”, “yeni bir vatandaşı”, “yeni bir toplum” ve daha da önemlisi “yeni bir insan” oluşturmak üzere, Anadolu topraklarında yaşayan insanların sahip olduğu kültürel özellikleri, kodları unutturmak ve marjinalleştirmek için mücadeleye

girişir. Modernleştirme projesine başvuruyla toplumun yeni baştan yapılanmasını ve dönüşümünü içeren bir dizi reform gerçekleştirilir. Ülkenin üst yapı kurumlarında yapılan reform ve devrimler, sekülerlik/laiklik yolunda yapısal farklılaşmanın aslî temelini oluşturur. Toplumsal hayatın çeşitli boyutlarının -aile, siyaset, ekonomi, hukuk, eğitim, sağlık, iletişim ve dinin özerk kurumlar olarak varlığı- artan farklılaşması bu kurumların her birinin dinî düzenlemeden, etkiden ve düşüncenin dinî kodlarından kendi uygun özerkliğini elde ettiği tarihsel eğilim olarak farklılaşma, modern yapılanmanın gereği algılanarak dinin konumu bu özerk karakter üzerinden şekillendirilir. Bu çerçevede sekülerleşmenin ilk aşaması, dinî alanın politik alandan ayrımı olarak sekülerizm, dini devlet kontrolünden bağımsız kılma gayesinde uygulamaya girse de sekülerizmden kasıt bundan ibaret değildir. Dinin devlet kontrolü altında tutulması hatta dinin bastırılması hedeflenir. Bu doğrultuda devlet ve siyasî aygıt dinden bağımsız kılınırken tersine din, devlet ve siyasî aygıtın kontrolü altına sokulur. Bu nedenle sekülerleşme ve sekülerizm kavramları, ülkemiz örneğinde birbirini üretir ve hipotezimiz doğrulanır. Devlet, iktidar, siyaset olgusunun dinî veya seküler bir faaliyet olarak konumlanıp konumlanamayacağını tayin eden her dünya görüşünün kendi epistemik normlarıdır. İslâm söz konusu olduğunda *din, siyaset ayrımında sekülerizm sekülerleşme sürecinden ayrı değildir*. Toplumun sekülerize edilebilmesi için asırlar öncesine dayanan, âdet, gelenek olarak nesilden nesile aktarılan kurulu dinin toplum nezdindeki konumunun değiştirilmesine gidilir. İslâmî bir imparatorluktan laik bir ulus devlete geçiş, devletin yapısını değiştirmenin ötesinde, gündelik aile hayatına nüfuz eden medeniyeti değiştirmede çözüm görülür. Laiklik, devlet iktidarının meşrûyetini dinden arındırma, seküler bir toplum yaratmanın yöntemi olarak uygulanır. Böylece Osmanlı-Türk normları üzerindeki İslâmî normların etkisi ortadan kaldırılır, seküler ilkelerin etkisine girdirilir. Kaynağını milliyetçilikten alan bu ilkeler temelinde gelişen yeni düşünsel sistem, dinin yol açtığı boşluğu doldurmak zorunda olduğundan, dinin hayat tarzı olarak bütüncül etkisini büründüğü otoriter karakterinde gerçekleştirmeye girişir. Dinin artan kentleşme, rasyonelleşme ve sekülerleşmeyle zayıflayacağı beklentisi, süreci daha da karmaşık hale getirir. Din ülkemizde ve dünyanın her noktasında etkisinden daha ziyade sözettirdiğinde sekülerleşme Avrupa sınırlarına hapsedilip Amerika ve Avrupa istisnai durumlarıyla yerini korur. Daha da önemlisi artık sekülerleşme moderniteyle de ilişkilendirilmiyor. 1980'lerde dinin kamusal alandaki şaşkıncu görünümü farklılaşma ve sosyal işlev kaybının dinin öznelleşme zorunluluğu olmadığının göstergesi olarak okunup klasik sekülerleşme ve öznelleşme teorisinin devam ettirilemeyeceği kabulünde teori eleştirilere ve sorunlara cevap verecek tarzda revize edilmiştir. Casanova, Luckmann'ın "Görünmez Din" dediği dinin bireyselleşmesini dinin kamusal görünümünde, dinin dinî kimlikler olarak kamusallaşmasında dünya görüşlerinin politik pratikleri şekillendirmesinde, politik hareketlere katılımında reddetse de dinî pratiklerin ve dinî objelerin metalaşmasından ve dinî hayat tarzının diğer hayat tarzları arasında yer almasından bahsetmiyor. İnternet ve tüketimin bütün dinlerde nasıl değişikliklere yol açtığına bakmıyor. Dinin kamusallaşmasıyla, din sosyal alanda diğer hayat tarzlarıyla ve tüketim toplumunun pratikleriyle

mücadele ederken dinin demokratikleşmesi ve metalaşması gündeme gelir. Yirminci yüzyılın sonunda önemli olan küresel tüketim kapitalizmin egemenliğidir. Din de bir tüketim olarak seküler pratik haline gelir. Din ve dünya arasındaki denge büyük ölçüde ortadan kalkar ve en azından aşınır. Din ve ekonomik alanın ayrılması, piyasanın dini şekillendirmesine dönüşür. Batılı sosyal bilim insanları moderniteye karşı geleneksel bir tepki olarak Politik İslâm veya fundamentalizm üzerinde dursalar da dini gruplar etkilerini yaymak için modern teknolojileri ve değerleri kullanır. Kamusal alanda kamusal dinle ilgilenilirken özel alanla ilgilenilmez. Casanova'nın vurguladığı gibi seküler alanların ayrımı olarak yapısal sekülerleşme, bireysel dini bağlılığın ortadan kalkmasını içermez. Ancak bu onun etkilenmemesi anlamına da gelmez. Sommerville'nin dediği gibi kurumsal farklılaşma, aslında sekülerleşmeye yol açan bir şey değil, bizzat sekülerleşmenin kendisidir. Bruce, sekülerleşmeyle dinin toplumsal önemi azaldığında ikna gücünün de gerilediğini ve bunun neticesinde doğal olarak dine bağlı insanların oranında da düşüş yaşandığının ve batı dışı toplumlarda batıyı taklit ve buna karşıt güçlerin mücadelesinde çok daha karmaşık olduğunun altını çizer. Berkes, tam bu kapsamda *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı eserinde sekülerizmin tam karşılığının din devlet ayrımını aşan geniş bir dava olması nedeniyle çağdaşlaşma olduğunun altını çizerek çağdaşlaşmayı “kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulmak” şeklinde tanımlar. Dinin modern toplumda öznelleşmeye indirgenerek (Luckman gibi) sekülerleşmenin daralan bir çerçevede tutulmasına karşı, dini kamusal düzlemdeki konumuyla açıklama (Casanova), İslâm dini açısından yetersizdir (Asad). Casanova'nın duruşu, İslâm'ın hayatı bütünüyle kuşatan karakterini izah etmede eksik kaldığı ülkemiz örneğinde görülebilir. Ayrıca sekülerleşmede kamusal özel alanda yoğunlaşma ülkemizde ve diğer Müslüman ülkelerde küreselleşmeyle birlikte dini dayatma karşısında sergilenen direnişin tüketim karşısında nasıl gerileyip içsel sekülerleşmeye maruz bırakıldığını göz ardı edilmesine yol açmıştır. Martin'in öne sürdüğü gibi her ülkenin sekülerleşme deneyimi özde her bir kültürün kendi dinine ve din, toplum ve siyasetin miras, tecrübe ve kültürle ilişkisinde kendine özgü bir dönüşüm süreci olduğundan, sekülerleşme belli bir seviyede olacaktır. Bruce'un vurguladığı gibi batıda yaşanan sürecin batı dışında aynen gerçekleşmesini beklemek saflık olacaktır

Yukarıdan dayatılan sekülerleşme hamleleri karşısında toplum savunması, içe kapanma sosyalleşme aracılığında kültürel mirası nakletme çabasında yer yer tarikatlara gönül bağlarıyla gizli dini öğretim suretiyle gerçekleşir. Modernleştirme, sekülerleştirme (coercive) uygulamaları, doğrudan etkilerini toplumun ancak sınırlı bir kesimini oluşturan kentli ve eğitimli kesimler üzerinde gösterebilir. Geleneksel kültürün taşıyıcısı geniş halk kitlelerince dinî değerlere saldırı algılanarak hoşnutsuzluğa neden olur, sabretme, bekleme ve erteleme stratejileri uygulanır. Bu “tepeden inme modernleşme” (coercive secularization) halk üzerinde güçlü baskı oluşturmuşsa da toplumda özgürlük alanlarının bulunmaması, halkın büyük çoğunluğunun yeni sosyo-kültürel modelleri reddetmesinde beklenen değişim gerçekleşmez. Fakat rejimin hukuk ve eğitim gibi ideolojik aygıtlarını kullanarak halkı topyekun biçimlendirme projesini çok ciddi biçimde uyguladığı bu dönemde hem dini yaşantıda bir boşluk meydana gelir hem de din dışı (profane) bir hayat tarzı ortaya çıkar. Erkek ve kadınların eşit

haklara sahip olduğu, modern elbiseler giydiği, batılı bir şekilde dans edip yemek yediği, batı felsefe ve sanatı hakkında konuştuğu şekliyle tasvir edilen batılılaşma özlemi, geniş halk kesiminin değer yapısı adına pek fazla bir şey ifade etmediğinden devlet, seküler politikaları ve batılılaşma programları yoluyla, insanların geneline hitap edecek yeni bir ideolojik çerçeve sunamaz, ancak geleneksel İslami toplumun değerler sistemini tehdit eder.

1920'ler Türkiye'sinde ülkenin sekülerleşmesi, batılılaşması sürecinde Batı'nın modernliğine bağlı kalınarak inşa edilen kamusal alan kavramı, anahtar rol oynar. Ulus devlet projesinin toplumu organize etme yöntemleri çerçevesinde gerçekleştirilen kamusal özel alan dikotomisinde batılı kimlikler dışında kalan kimlikler, kamusal alandan dışlanır. Modernlik söylemi ve Batıcı medeniyet projesiyle toplum üzerinde kurulan egemenlik ve müslüman kimliği dışlama, (stigmatisation) modernliğin doğrudan seküler niteliğiyle bağlantılıdır. Bu ayırım sayesinde kamusal alan, vatandaşların devletin ideolojisine göre eğitildiği bir yer haline gelir. Bu dönemde, devletle toplum belirgin bir biçimde ayrışır, yönetici elitin halk üzerinde kurduğu ideolojik tahakkümle, siyaset belirli bir zümrenin imtiyazı haline gelir ve meşruiyet tamamen resmi ideolojiden kaynaklanır. Kamusal alanın bürokratik rasyonaliteye dahil edilmesinde herkesin alanı olmaması, kamusal alanın dışında bırakılan kimlikleri dayatmanın gevşediği süreçlerde alternatif alan oluşturmaya sevkeder.

Demerath'ın içsel ve dışsal kaynakların ayırımını kesiştiren ve dolaylı (nondirected) yönden devam ettirilen 1950 sonrası dönem, önceki dönemin yapısal ve kurumsal teşekkülünün üzerinde gerçekleşir. Bu dönemde sanayileşme kentleşme, eğitim gibi modernleşmenin(direct secularization) itici gücünü oluşturan toplumsal dinamikler ivme kazanır. "Modernleştirme"yi hedefleyen siyasal programlarla başlayan sekülerleşme süreci, "modernleşme"yi sağlayan toplumsal dinamiklerin buna eklenmesiyle yaygınlaşan bir süreçte işler. "Modernliğin düşünümselliği"yle ifade edilen modernliğin kendini aşma ve yenileme özgücünü çağrıştıran bir strateji uygulamaya girer.

Müslümanların sürece katılımı, 1950'lerden itibaren modernleşme projelerini uygulamaya koyan DP ile başlar, uzun bir tecrübe ve mücadele neticesinde İslami kesim de kendi partilerini kurup iktidara gelmenin aracı olarak seçimlere katılarak yeni bir çözüm yolunu benimser. Bu süreçte baskı bütünüyle ortadan kalkmış değildir. Ancak belli bir özgürlük alanının yokluğunda doğrudan kültürel dönüştürme yetersiz kaldığından değişim için belli bir özgürlük atmosferi zorunlu olarak yürürlüğe girmiştir. Değişim için özgürlük alanlarının varlığı, din ve sekülerleşme arasında mücadeleyi görünür kılmış, bir yanda dini uyanış, diğer yanda otoriter modernleşme, sürece damgasını vurmuştur. Batıdan farklı olarak ülkemizde baskıya dayalı doğrudan kültürel dönüştürmenin yetersizliği, dolaylı ve içsel sekülerleşmeyi devreye sokmuştur. Dini hayatın dışına atarak modernleşmenin imkânsızlığı, modernitenin din ve gelenekle simbiyoz ilişkisinde, gelenek içinde modernite üretimini yöntem olarak benimsetmiştir. Sekülerleştirici güçlerle bu güçlere karşı koyan geniş halk kesimi arasında siyasi alanda partiler arasında girişilen mücadele, yerel kültürlerin yabancı ve otoriter bir modernleşme/sekülerleşme projesine karşı savunulması, halka ait değerlerin elitizm karşısında desteklenmesi ve dayatmacı sekülerleşmeye karşı dini serbestliğin kucaklanması gibi boyutlar içermiştir. Dolayısıyla *sekülerleşme zorunlu, kesintisiz, tek yönlü, doğrusal tarihsel (evrimsel) bir süreç değildir. Sekülerleşme, sekülerleştirici güçlerle bu güce karşı çıkanlar arasında zihniyet ve*

dünya görüşlerinin farklılığında işleyen bir mücadele süreci olduğuna dair öne sürdüğümüz hipotezimiz 1950'lerden itibaren bilhassa siyaset alanına girilen süreçte açıklık kazanarak doğrulanır.

Modernleşmeyi sağlayan toplumsal dinamiklerin eklenmesiyle yaygınlaşan bu ikinci süreçte kent, mekânsal, demografik ve idari özelliklerinin yanı sıra ekonomik ilişkiler, toplumsal ve siyasi yapılanma ve karmaşık bir etkileşimin belirlediği ayrı bir *hayat tarzı* ve farklı bir kültürel değerler sistemiyle insan hayatını yeniden yapılandırır, kentleşme sosyal çevrenin kontrolünü azaltır, yaygınlaşan eğitim sistemi, pozitivist zihniyeti güçlendirir, çalışma hayatının evden uzak ve tekdüze yapılanması, yabancılaşmayla neticelenir, başta okul ve iş ortamları olmak üzere kent hayatının insanlar arası ilişkileri karşı cinsle ilişkiye imkân tanır, sanayileşme gelir düzeyi ve tüketim arzularını arttırır. Mekân; farklılaşan, dönüşen, başkalaşan ve ayrışan dinamik bir yapı olması nedeniyle toplumsal süreçlerce yeniden üretilir, hayat tarzlarında ve toplum değerlerinde meydana gelen değişimler, mekânların farklılaşmasını besler. .

Muhafazakar modernlik olarak da ifade edilen 1946 sonrası alternatif paradigma, batı uygarlığının özünü bilim ve bilim zihniyeti onayında alınması gerekeni de belirler. Sanayi, bilim ve teknolojiyi kurtuluş reçetesi görmeyi devam ettirir. İlk dönemde devlet, yönetimiyle, kurumlarıyla ve yasalarıyla 'modernleştirilir'. Sonraki dönemde modernliğe özgü değerler, toplumun geniş kesimlerince modernliğin dinamiklerine yönelik talebin artan oranında, paylaşılr hale gelir, toplum 'modernleşme'ye başlar. Temeller modern/seküler bir yapıyı inşa etmek üzerine atıldığından "modernleşme"nin başat unsurlarını oluşturan sanayileşme, kentleşme, eğitim düzeyinin yükselmesi gibi dinamikler, katılan kesimler üzerinde etkisini göstermeye başlar. Kent ortamının sunduğu sosyoekonomik fırsatlardan yararlanabilen kesim, özellikle ikinci ve üçüncü kuşakta dikey hareketlilik gösterir, geleneksel, dini değerlerin kamusal alandaki görünürlüğü arttırır. 1950-60 yılları arasında temsili, çoğulcu demokrasi tecrübesi 1960 yılında askeri darbeye kesilir, darbe, ilerlemeci batılaşmış seçkinlerle ordu arasındaki ilişkiyi daha da güçlendirir.

1980 sonrasında modernlikten postmodernliğe, sekülerlikten post sekülerliğe ya da "ya seküler ya da kutsal'dan hem kutsal hem seküleri içeriminde eklektik sekülerleşme, Demerath'ın tanımlamasıyla yaygın ya da küresel sekülerleşme (diffused secularization) uygulamaya sokulur. Sekülerleşmenin, devlet politikasının ötesinde batılı tarz üretim ve tüketim entegrasyonu ile toplum tercihinin dönüşmesi, dönüştürülmesi toplumun sekülerleşme karşısında gösterdiği direncin, batılı tarz üretim ve tüketim benimsemesinde büyük ölçüde kırılmasına yol açar. Modern hayat tarzının dayatmaları karşısında yeni kamusal alanların varlığı, meydan okumaya karşı bir yükseliş olması gerekirken, asli değerler dizgesinin, referans çerçevesinin değişiminde içsel sekülerleşmeye yönelir. Demerath'ın "yaygın sekülerleşme"(diffused secularization), Gillin'in "eklektik sekülerleşme" adını verdiği bu süreçte benliğin kökle bağını koparan modern proje, bilimin ve aklın rehberliğinde seküler kimlik inşasıyla mantıksal tutarlığını korurken "etik kodu olmayan ahlak" ya da "köklerinden koparılmış benliğin yeniden köklendirilmesi" mantıksal tutarsızlığında postmodernite, kimliksizleşmenin üstesinden gelmek için gündelik hayatın akışında araç olmaktan çıkan simgesel anlamlar üreten tüketimi, kimlik üretiminde bir referans kaynağı olarak sorunun çözümüne sunar.

Batı dışı toplumların kendilerine ait olmayan tarihi yaşamaya çalışma çabası olan modernleşmeyle birlikte toplumumuzda aile kurumunun dönüşümüne neden olan çok sayıda süreç aynı anda yaşanır. Cumhuriyetin ilk döneminde modern aile yapısı model alınır, çağdaş bir aile yaşantısı amaçlanır, bu yaşantılar inkılâplarla yerleştirilmeye çalışılır, aile tepeden inme yöntemlerle değişime zorlanır. Millet tarih ve temel kültür tercihlerinin değiştirilmesinde çocuk üzerindeki sosyalleştirici işleviyle aile, en büyük engeli oluşturması dolayısıyla eğitim bu engelin aşılmasını temin edecek bir yapılanmayla ideolojik aygıt olarak kullanılır. Makyavelist bir maharet olarak ifade edilen hoşgörü kurnazlığı, dinin yerinin okullar değil, vicdanlar olduğunu kabullendirir. Okul, eğitim konusunda hedefler koyarak ve toplumsal davranışlara anlam yükleyen yeni yetkilerle donanıplı halkı belli bir doğrultuda yönlendirerek onun dinden bağımsız kültürel ve simgesel yeni algı biçimleri edinmesini sağlayan sosyalizasyon kurumu haline gelir. Aile değerleriyle sosyal kurumlarda işlenen değerler arasındaki çelişki, gelenek ve aile değerlerinin çocuk nazarında aşağılanması, ailenin bozulmasında etkili olur, aile böyle bir durumda, ahlâkî topluluk açısından geriye kalan tek fırsat alanı hâline geldiğinden bu bozulma, topluluk hayatının diğer biçimlerindeki bozulmayla artış gösterir. Batı dünyasıyla farklı düzeylerde yoğunlaşan ilişkiler (sanayileşme, kentleşme, göç, iletişim ağları, teknolojik yenilikler, küreselleşme, AB'ne uyum süreci, turizm) sonucunda Türk ailesi sorunlarla karşı karşıya gelir. Evliliğin tanımı, amacı ve önemi değişmeye, ilk evlenme ve ilk çocuğa sahip olma yaşlarının gittikçe ertelenmesine, evlilik kurumuna girişte aile büyükleri ve akrabaların etkisi azalmaya, eş seçiminde belirleyici unsur olarak eşler arasında karşılıklı cazibenin ve duygusal bağlılığın ön plana çıkmasına, eşitlikçi karı koca ilişkileri yaygınlaşmaya, cinsiyete dayalı roller belirsizleşmeye, doğurganlık hızlarının azalmasına, çocuk istemeyenler ya da biraz geç yaşlarda olmak üzere bir, en fazla iki çocuğu yeterli görenler çoğalmaya, boşanmalar normalleşip artmaya, tek bir ebeveynle yaşayan çocuk sayısı yükselmeye başlar. Ülke genelinde Batı toplumlarına kıyasla evlenme ve doğurganlık oranları yüksek, evlenme yaşı ve boşanma oranları düşük olsa da bu Türk ailesi için alarm çanlarının çalmaya başlamadığını göstermez, daha da kötüsü oluşturduğu yanıltıcı etkiyle ülkemizdeki "aile krizi"ni örter. Gerek İstatistik Kurumu'nun araştırmasında, gerekse de Sekam'ın çalışmasında toplumda aile ilişkilerinin ne yönde gittiği sorusuna "kötüye gidiyor" cevabını verenlerin oranı yüksektir hatta okuryazar olmayan kesimde % 34 iken, eğitim düzeyinin artışına paralel olarak bu oran yükselir ve üniversite mezunlarında 77'ye ulaşır. Nitekim 1955-1960 yılları arasında 0.44 ile 0.40 arasında değişen boşanma oranları 1997 yılında yükselişe geçerek 0.52'ye ulaşır. 0,50 düzeyinde seyreden kaba boşanma hızı 2008 yılında neredeyse üç katına çıkarak % 1,4 düzeyine 2012'de 1,70'e yükselir. 1995-2005 yılları arasında ülke nüfusu % 15, boşanma oranı % 61 artar. Daha da önemlisi boşanma son derece normalleşir. Tek ebeveynli ailelerin son 20 yılda yaklaşık iki katına çıkmasıyla aile yapısında meydana gelen değişimler dikkate alındığında 2023'te her dört aileden birinin dağılmış aile olacağı öngörülmektedir. Bireyciliğin ön plana çıkması, boşanma olaylarının artmasına yol açan önemli etkenlerden birisini oluştursa da asıl neden evlilik ve boşanmaya dair değer ve tutumların değişmesidir. Bu temayüller toplumsal değişme ve modernleşme süreciyle birlikte yaşanan bireyselleşmenin birer sonucu olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Bu değişimin ani kopuşlar ve dönüşümler şeklinde yaşanmadığı dikkate alındığında, bu eğilimlerin ilerleyen yıllarda da mevcut

yönelimde devam edeceği öngörülebilir. Veriler dikkate alındığında sekülerleşme ailede en önemli etkisini, yeni neslin sosyalleşmesinde ilk sosyalleşme rolünü yüklenen ailenin sosyalleştirici gücünü büyük ölçüde kaybetmesinde gösterdiği söylenebilir.

Modern/seküler değerlerin her geçen gün yaygınlaştığı dünyada evlilik öncesi cinsel ilişki, sapma değil, bir tecrübe; eşcinsellik ahlaksızlık değil, cinsel eğilim; evlilik zorunlu bir kurum değil, geçici birliktelik; çocuk ve yaşlı bir emanet değil, bir yüke dönüşür, boşanmanın son derece normalleşmesiyle parçalanmış ve dağılmış ailelerin sayısı giderek artar, kentin yeni hayat tarzını zorlayan yapılanmasında Allah, doğa, diğer insanlar ve nesnelere ilişkileri değişen insan, giderek kendine ve çevresine yabancılaşır. Gelenekten tam bir kopuşu ve geleneği reddedişi temsil eden modernleşme, toplumu bir arada tutan tarihsel, kültürel, etnik, dini, dilsel vb . bağılıkları yok sayarak kendini yeni baştan bir tarih yazımı ve toplum kurumu olarak dayatmayla yeni bir gelenek kurmak istikametinde yol alır. Batı söz konusu olduğunda sekülerleşme, artan eğitimin, endüstrileşmenin, modernleşmenin ve sosyal bağlamda farklılaşmanın amaçlanmayan ürünü olarak değerlendirilse de Batı dışı toplumlarda ve ülkemizde modern dünya görüşü karşısında zihniyet değişiminin hayata yansımından ibarettir. Dünya görüşünde merkezin Tanrı'dan insana doğru kayışın doğal neticesidir. Aklın vahye referansı terk etmesinin, insan ve onun çevresine yansımalarıdır. Değişimi gerçekleştiren sadece bir olay değil, bir dizi olayın birlikteliğidir. Toplumsal kurumların ve hukukusal yapılanmanın işlerliğinde, dindışı sekülerleşme formlarına dayanan kültürel güçlere bağlıdır.

Sekülerleşme, ne basit bir yapısal süreç ne de dinin ortadan kalkışını getiren bir süreçtir. Tarihsel aktörleri içerir. Yapısal, kurumsal ve hukuksal yapılanma nedeniyle dini kimlikler, kendi durumlarını seküler terimlerle ortaya koyarak kamusal alanda etkili olmaya çalışmaktadır. Örneğin başörtüsü hakkı ya da kürtaja karşıtlık bireysel haklar terimleri içinde ifade edilir. Bruce'un altını çizdiği gibi dini gruplar, modern toplumda sadece farklı inançların öznellesmesini kabul ettiklerinde ve seküler zemin üzerinde yollarına devam ettiklerinde etkili olabilmektedir. Casanova'nın yaklaşımı, modern toplumlarda dini grupların etkisini abartmamış olsa da öznellesmenin sosyo-psikolojik sonuçlarını ifade edememektedir. Siyaset veya diğer kamusal alanlarda dini aktörlerin varlığı, Wilson'ın vurguladığı sekülerleşme tezi eleştirilerinin söz etmedikleri modern toplumlarda dinin maruz kaldığı içsel sekülerleşme olarak açıklanan sürece yoğunlaşmayı gerektirir. Modern koşullar seküler teorilerin onayladığı Tanrısızlığın tecrübesini üretir. Makinelerin gürültüsünde Tanrı'nın mesajı, işitilmez olur. Ortaya çıkan bireysel çılgınlığın ahenksiz büyümesi, modern olanı temsil eder. Toplumu bir arada tutan bağ, zayıflar. Dine kayıtsızlığın ve ilgisizliğin arka planını kentleşme, eğitim, endüstrileşme ve materyalizm oluşturur.

Mekanın sekülerleşmesini kent/şehir farklılığında mekanın modernleşme ve kapitalizm dinamikleriyle maruz kaldığı dönüşümde analiz ettik. Kentleşmenin temel kaynağı kapitalizm ve kapitalist pazar ilişkileridir. Kapitalizmin fabrikalarda yapıldığı kendi dünyasından çıkıp yavaş yavaş aile ve mahalle yaşantısının nasıl bir parçası haline geldiği, köyleri, kasabaları, mahalleleri, yerel ve

ailesel ilişkileri en gizli noktalarına kadar nasıl işgal ettiği, toplum üyelerini alıcı ve satıcı düzeyine indirgeme çabasında, ekolojik çeşitliliğe sahip toplumsal ilişkilerin tümünü “mal” adı verilen nesnelere değiş-tokuşu düzeyine indirgediğini, kentin zenginliğini, çeşitliliğini yok ederek ona şekilsiz bir homojenlik kazandırdığını resmettik. Geleneksel insan ve çevre anlayışına uygun mekânlar yerine tabiata, insana, değer yargularımıza başkaldıran, bizi bize yabancılaştıran mekânlar olarak kentlerde öykünülen Batı tipi modern hayat alanları kurulamaz, yüzlerce yılın imbiğinden geçmiş taş ve ahşabın, estetik ve değer, birey ve toplumun ilişkisini şekillendiren şehirler, mahalleler, sokaklar da elden gider. Kentin resmettiği görüntü, tarihe, sokağa, ferde, komşuluğa yabancılaşmadır.

Dinî değerlerle devrimlerin getirdiği değerler çatışması en ziyade gençlikte etkisini hissettirmiştir. Modernleşme sürecinde dine ve dindar insana bakışın geleneksel toplumdaki farklılaşan karakteri, doğal olarak ergenin kişilik inşasında ve benlik saygısının gelişiminde dinin, anlamlı düzeyde etki eden bir faktör olmamasıyla neticelenir. 1980’lerde üniversitelerden atılma, başörtüsü sorunuyla dışlanma ve diğer yollarla terbiye edilmeye çalışıldığında İslami Gençliğin sergilediği politik duruş, ikibinlerden sonra teknolojinin ve medya ağının gücünde, her toplumu kültürel bilgi üretimini elinde bulunduran güçlü ülkelerin kültürel kodları ve kültür modellerinin etkisine maruz bırakan kültürel küreselleşmeyle, bireyci, hazcı ve egoist bir dünya görüşüne sahip tüketiciler hâline gelmeyle farklılaşır. Dinin beklentileriyle bireysel arzular arasında yaşanan çatışma, modernlikle geleneksellik arasında şizofren bilinç yarılmasıyla kimlik kargaşasına dönüşür. Hazza dayalı bir hayatla tüketim kültürünün bir parçası olan, iç dünyadaki zenginliklere odaklanmadan sadece mekanik bir hayatın sıradan bir dişlisi hâline gelen, ne tam modern ne de tam geleneksel olabilen gençler, gündelik hayatın zorluklarıyla başa çıkabilmek için faydacı (pragmatik) bir dindarlığa yönelir.

Türkiye’de çoğunluk kendisini 'dindar' olarak tanımlasa da aslında yaşanan temel dinamik sekülerleşme yönündedir. Bunun yüzeydeki göstergeleri maddi heveslerden beslenen bir 'yeni hayat' arayışıdır. Artık müslümanlar özellikle de gençler kendi hayatlarını dinin gereklerine adapte etmeye değil, dinin gereklerini kendi hayatlarına uydurmaya çalışmaktadırlar. Türkiye’de genişleyen dindarlığın odağında ruhani ve manevi ihtiyaçlar değil, kamusal alandan dışlanmış ve damgalanmış bir kesimin yeniden saygın olma ve dünyevi anlamda hak ettiğini alma talebi yatmaktadır. Yeni dindarlık öteki dünyaya ve yarına değil, 'buradaki dünyaya ve şimdiye' yönelik, post modern küresel zihni ortamdan etkilenen ve onun içinde biçimlenen İslami anlayışı kapitalizmle uyumlu kılmak üzere yeniden 'okurken', onu dünyevileştirerek içselleştiren bir dindarlıktır. *Batı dışı toplumlarda modernleşme sürecinin bir toplumsal proje olarak uygulanması, ötekileştirmeye ve ötekileştirme de birey toplum ilişkisinde oluşturduğu gerilimle ötekileştirilen kesimlerin damgalamadan (stigma) kurtulma çabasında sekülerleşmeye direnişte çok ciddi kırılmalara yol açtığına yönelik hipotezimiz tüketim olgusu çerçevesinde ele aldığımız moda ve tatille bağlantısında doğrulanmıştır. Ancak ötekileştirmem için girilen etkileşimin de sekülerleşmeye neden olduğu da belirlenmiştir.*

Sekülerleşme sürecinin Wilson ve Dobbelaere’nin yaklaşımında sosyalleşme aşamasında eğitim alanının etkisi üniversite öncesinde ev ve eğitim ortamının değerler farklılığında çatışmada

yansıyan yüzü, toplumsal hayatın eğitim ortamını tamamlayan yapılanması, ebeveyn çocuk sürtüşmesinde aileleri de geleneksel ve dini değerlerde değişime sürükler. Yüksek öğretim döneminde devletin soyut varlığında idari düzeyde rollerin değişen tutumunda sürtüşmeyi birey-aile çatışmasına taşıması, gençlerin inanç ve gelenek temelinde kimlik inşasını fayda-gelecek-özgürlük istikametinde bir yapılanmaya dönüştürür. Ötekinin devletle özdeşleştirimi, devlet algısında hak ve özgürlükler bağlamında tarafsız devlet söylemine zemin hazırlar. Sekülerleştirme en ziyade etkisini eğitim alanında gösterir. Eğitim kurumu dinden bağımsızlık temellerine, yani sekülerlik ideolojisine göre düzenlendiğinden böyle bir eğitimden geçenler ve yükselenler, dinî düşünce ve pratiklerini büyük ölçüde geliştiremez. Bu durum eğitim görmüş ve dolayısıyla aklı ve zihni gelişmiş insanların dinden uzaklaşması, dinin zavallı ve eğitimsiz kimselerin bir meselesi olduğu anlamına gelmez. Sistemik olarak eğitimin dinden uzaklaştırması bizzat eğitimden değil, eğitimin karakterinden (ideolojik öncüllerinden ve felsefesinden) kaynaklandığı doğrudur.

Modernleşme sürecinde siyasette dinin rolüne ilişkin açıklamalar, modern siyasî tarihin, dinî teori ve pratiğin siyasetten ayrılmasını, özelleştirilmesini, geri çekilmesini ya da kesilmesini gerektirdiği için kesinlikle seküler sonuçlar doğurması gerektiği yönündeki anlam ve anlayışlar -teori ve yargılar- tarafından oluşturulur. Modern Türkiye’de nüfusun çoğunluğu müslümanlardan oluşmasına rağmen dinin toplumsal ve siyasal hayatta rol oynaması fikri kabul görmez, şeriat devleti kurulması şeklindeki düşünce, gerekli taban bulmaz. İnsanlar, siyasal ve ideolojik olmayan bir din tercih eder(% 43). Türkiye’de bir dine bağlı olmak, o dinî dünya görüşü ve hayat tarzı benimsemek siyasetten uzak kalmayı gerektirir. Dini referans alan bir zihniyetin siyasî platformdaki konumu, ‘Din üzerinden siyaset yapmak’ ya da diğer bir tabirle ‘Dini siyasete alet etmek’ okunur. Sürekli engellenmeler ve merkezden uzak tutulma çabası, dindarlık ve laiklik için gerekli her şeyin aynı anda istenmesi, edinilmesi, benimsenmesiyle neticelenir. Sekülerleşme süreci, laikliğin dinî bir muhtevaya bürünüp dinin sekülerlik tarafından araçsallaştırılmasında iki kutsalın mücadelesinde yol alır.

Modernliğin rükünlerinden endüstrileşme, kentleşme, okur-yazarlık, laikleşme ve kapitalistleşme, devlet eliyle gerçekleştiği gibi dinde “protestanlaşma” da aynı yolla sağlanır. Bu yüzden halifelik gibi evrensel kurumlar lağvedilir, “ulusal din” arayışında Diyanet İşleri Başkanlığı kurulur, toplumun dini hayatını düzenleme" görevini yüklenen bir yapılanma içerisinde, devlet kendi din tanımlamasını yapar, bu tanımladığı din anlayışını topluma dayatır. DİB önemli sekülerleştirici güç olarak işlev görür. Modernleşme sürecinde İslâmî hareketler içinde önemli yoğunluklarıyla cemaat ve tarikatlar da bir yanda seküler karşıtlığında kutsalın gücünü temsil eder, diğer yanda sekülerleştirici güç olarak işler. *İslam’la modernlik arasındaki potansiyel çatışma dinamikleri İslami hareketlere zemin oluşturur, sosyolojik etkenlerse bu çatışmayı keskinleştirir. Cemaatler, tarikatlar ve siyasal partiler sekülerleşme sürecine karşı sosyal, kültürel bir bariyer oluşturdukları gibi sekülerleşmede de etkili olur.*

Türkiye’deki modernleşmenin melez bir desen aldığı, sanıldığının aksine modernleşmenin geleneksel değerlerin, özellikle dinin, özel hayata çekilmesiyle değil, inanan kesimlerin ekonomik, sosyal ve siyasal alanda modern hayata katılımlarıyla; kendi siyasal partileri, medya organları, işadamları örgütleri, tatilleri ve modalarıyla gerçekleştirdiği, modernleşmenin geleneklerle bir arada

yaşanabileceğini gösterdikleri ileri sürülmektedir. Türk toplumundaki bu desen, insanın, toplumun, tarihin kendi öz benliğine dönmesi, kendisiyle yüzyüze gelmesi değil, kapitalist sistemle girilen etkileşimde her türlü ürünün “İslami” olanı üretilerek dinle modernite arasında her türlü ilkesel çelişkinin aşıldığı, içsel bir sekülerleşmenin görünümüdür. 1980-2000 yılları arasındaki süreç “İslami kimliğin yeniden inşası” açısından önemlidir. Süreç çatışma ve gerginlikler kadar İslami aktörle laik aktörleri karşılaştırır ve etkileşime sokar. Değişim, beklentilerde bireyselleşme ve rasyonelleşme çerçevesinde ortaya çıktığından referanslar faydacı arayışlarda din dışı alanlara uzanır ve içsel sekülerleşmeyle neticelenir. Değişimin toplumsal ve siyasal deneyimler üzerinden gerçekleşmesi, evrensel din algılayışı yerine yerel koşulları merkeze alan tarihselci yaklaşımla neticelenir, sekülerleşme, zihniyet değişiminde farklılaşmanın kabulüyle yol alır. Parçalı hayat algısı din, ekonomi, siyaset, kültür, özel ve kamusal hayat gibi parçalar arasındaki bağı koparır. Dini alanın kendi içinde ayrımı, insan merkezli bir algıyla din içinden gelen pratik bir sekülerleşme üzerine oturtulur. Değişim, maruz kalınan baskılar ve yaşanan etkileşimler sonucu demokrasi, insan hakları, özgürlük gibi evrensel değerlerle tanışma, bunları içselleştirme ve kimliğinin parçası kılmayla gerçekleşir. Özgürlük ve insan hakları kavramları, kültürel-siyasal duruş ve varlığın garantörü kılınır. Özgürlüğün sadece dine, geleneğe, milli varlığa özgü kabul edilmesinin örselenmesiyle aşkın özgürlük algısı kırılır. Dini aktörlerin, siyasi deneyimde tecrübesizliklerinin ve basiretsizliğin yol açtığı hataların yüzeysel sorgulanması, birey, toplum, siyaset ayrıştırmasında algısal kırılmada yansır. Yaşanılan mağduriyetlerin bütünsel sorgulanma eksikliği, konjonktürel koşullara teslimiyete meşruiyet kazandırır. Kültürleşme, kültürel değişimi ve sekülerleşmeyi hızlandırır.

Toplumsal alanlarda görünürlülük talebi, temel hak ve özgürlüklere eşdeğer kılınan demokrasi anlayışını doğal bir gereklilik olarak kabule taşır. Zihniyet değişikliği, kavramlara olgulara verilen anlam kadar anlam üretmede referans oluşturan algı sistemlerinin farklılaşmasında yaşanır. Bu fark halkın çoğunluğunun kendisini müslüman görmesine rağmen İslami öğretiye göre bir yaşantı sürmemesinde ortaya çıkar. ‘Alternatif modernleşme’ sistemi aşmayı değil, onun içerisinde yer edinmeyi önceler. Bu nedenle her ne kadar İslami kesimler kendi duruşlarını ‘alternatif’ olarak olumlayıp ona otantik bir meşruiyet sağlamaya çalışsalar da modernleşme içerisinde kalma tercihi, aslında alternatif arayışından vazgeçtikleri anlamına gelir. Modernleşmeyi bir ilke ve ideal olarak alıp İslam düşünce ve pratiğini bu minvalde kodlamaya yönelik temayüller daha esastan problemlidirler. İslami epistemoloji, İslami ontolojinin de temellerini oluşturacağına göre, Müslümanlık ve modernleşme iki ayrı ontolojik yapı olarak görülmelidir. Dolayısıyla modernleşme ve küreselleşme müslümanların dine inançlarını ortadan kaldırmaz, ancak dindar kendisini ve yaşantısını değiştirdiği için dindarlık farklılaşır. Sonuç olarak sekülerleşme ya da dünyevileşme hayatımıza derinlemesine nüfuz etmiş olması itibarıyla "var"; ama kendisini kolay ele vermemesi, varlığını hissetmemizi sağlayan mekanizmaları en rafine metotlarla devre dışı bırakması ve adeta bilincimizi dumura uğratan bir "uyuşturucu" etkisiyle bizi "fark ettirmeden" kendisine bağlaması itibarıyla "yok"!tur.

Müslüman toplumlarda sekülerleşme, dinin ortadan kalkması anlamına gelmez. Dinin sekülerleşme sürecinin yapısal, kurumsal ve bireysel olmak üzere üç boyutta gerçekleşeceği

düşünüldüğünde, Tanzimat döneminde başlayan ve Cumhuriyet döneminde yoğunlaşan modernleşme/sekülerleşme çabalarının din modernite arasında kurulan eklektik yapılanma, çalışmamızın da ortaya koyduğu üzere sekülerleşme eğilimlidir. Ancak halkın dindarlığında bu durum, düşünsel değil, iradi bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle halkın belli bir gerçekçilik algısıyla ve sezgisel yollarla seküleriteyi içselleştirmesinin bir neticesidir. Bir düşünce veya hayat tarzının İslâm'la tarif edilmesi, kaynağını vahiyden almasıyla. İslâm için sekülerleşme İslâm ve Kuran'ın referans kaynağı olmaktan çıkarılması, İslâm'ın hayat tarzı olarak yaşanmaktan uzaklaşmasıdır. İslâm ve Kur'an referans kaynağı olmaktan önemli ölçüde çıkmış ve İslâmî anlamlar belirleyiciliğini belli ölçüde kaybetmiştir. İslâm algısının, bilincinin sekülerleştirilmesiyle, toplumumuzda müslümanların bir kısmı, batı kültürü ve hayat tarzıyla uzlaşma yolunu seçmiş, diğerleri kendilerini batı karşıtı olarak konumlandırmış bir tür savunma psikolojisi içerisinde geçmişe, geleneğe kapanmış, modern zamanların seküler meydan okumaları karşısında geri çekilmeler yaşanmıştır. Modern hayatın dayatması karşısında direnme imkanı olmayan, bunu toptan reddetmeye güç yetiremeyen insanlar, modern hayatın öne çıkardığı ilişkiler ve kurumlar zemininde kendi kimlik ve değerleriyle barışık formlar geliştirmeye çalışmaktadır.

İslâm'ın tevhidî özü, yani inancın, hayatın ve kimliğin bölünmezliğine yaptığı güçlü vurgu; sekülerleşmeye, dinin kenara çekilip orada marjinal bir konuma razı olmasına izin vermese de İslâm toplumlarında siyasal yapıya hakim elitlerin ve onların despotik uygulamalarının etkisiyle bu konuda belli bir mesafe alınmıştır. Sekülerleşme çerçevesinde dinin, sınırlı bir alana inhisar ettirilmesi, Tanrı algısına ve ona bağlı "Din algısı"na sapma olarak etki etmektedir. Müslümanlar, nasıl yaşamaları gerektiğine yönelik dini değil, kendi hayatlarını veri almakta, sonra da dine bakarak dinin de bu hayatı aslında olumladığını ve desteklediğini düşünmektedirler ve dindarlığı yeniden üretmektedirler. Dolayısıyla ülkemizde küreselleşme döneminde müslüman dinle kurduğu ilişkiyi büyük ölçüde değiştirmiştir.

Zihniyet değişikliği, kavramlara olgulara verilen anlam kadar anlam üretmede referans oluşturan algı sistemlerinin farklılaşmasında görünüm elde eder. Yaşanılan, toplumsal koşulların zihinlerde oluşturduğu meşruiyet baskısıdır. İslami görünürlülüğü, genel olarak kamusal alanda özel olarak da idare, yargı, yasama ve yürütme dışında tutma çabaları, İslami kesimlere uzlaşım adına ön koşul olarak sunulması, farklı yaşam biçimlerini, farklı etnik ve dini kimlikleri, özgürlük merkezinde kuşatan niteliğinde ideal modernlik algılamasını tek çözüm kılmıştır. Kamusal hayatın bütün unsurlarının laiklik merkezli bütüncül bir siyasi kimlik ve siyaset projesinin araçları haline getirilmesi sekülerlikle sekülerleşme arasında bir ayrımın anlamsızlığını da ortaya koymaktadır. Modernleşme tek boyutlu bir değişme değil, toplumun bütününe etkileyen çok boyutlu bir değişim sürecidir. Sekülerleşme modern zamanlara özgü bir toplumsal değişme sürecidir. Her toplumun sekülerleşme analizi, ancak o toplumun özgün tarihsel süreçleri, kültürü, zihniyeti, dünya görüşü, dini ve dinin kültürü, zihniyeti ve dünya görüşünü ve değişimi şekillendirme kapasitesi incelenerek yapılabilir. Sekülerleşme süreci ülkemizde "modernleştirme"yi hedefleyen siyasal programlarla başlamış, daha sonra "modernleşme"yi sağlayan toplumsal dinamiklerin buna eklenmesiyle yaygınlaşan bir süreçte işlemiştir. Bu süreç bir yanda dini uyanış diğer yanda ise otoriter modernleşme sürecine dayalı

doğrudan kültürel dönüştürmenin yetersizliğinde dolaylı ve içselleştirici sekülerleşme süreci olarak yol almıştır. Toplumumuzda modernleşme sürecinin bir toplumsal proje olarak uygulanması, ötekileştirmeye ve ötekileştirme de birey toplum ilişkisinde oluşturduğu gerilimle ötekileştirilen kesimlerin damgalarından kurtulma çabasında sekülerleşmeye direnişte çok ciddi kırımlara yol açmıştır. Sekülerleşme ülkenin her yerinde aynı hız ve yoğunlukta yaşanmıyor, süreç yaş gruplarına, eğitim düzeylerine, bölgelere ve yerleşim yerlerine göre farklılıklar gösteriyor olsa da Türkiye’de toplumsal ve kültürel değişme genel olarak sekülerleşme lehine seyretmektedir. İslam’ın modernlikle hesaplaşması/yüzleşmesi henüz yapılabilmemiş değildir. Modernleşme sürecinde modern söylemin zihinlerde oluşturduğu değişim, dinin vahyi çerçevede algılama, anlama bağlantısında bireysel ve toplumsal hayatın her boyutunda farklı kabul biçimleriyle görünürlük kazanmış ancak iki zihniyet ve dünya görüşü arasındaki mücadele sona ermiş değildir. İslam dünyasında ve ülkemizde yer yer refleksi yer yer de bilinçli birer hissiyat içinde öne çıkan tepkilerin temelinde İslami geleneğin devre dışı bırakılmasına yönelik bir algıyla mücadele arzusu ve enerjisi yatmaktadır. “Batı dışı modernleşme” vizyonuyla modernleşmeyi küresel bir gerçekliğe ulaştırma çabası aynı şekilde sekülerleşmeye de geniş alanlar sunmaktadır. Bugün pek çok müslümanın dinin özünde karşılığı olmayan bir beklenti içinde kendi dini duygu ve eğilimlerini fasılasız bir modernlik dürtüsü içinde hayata tabi kıldığı bir vakıadır. Her ne kadar bugün sekülerleşmenin genel geçer yasalarına tabi olan bir Müslüman vizyonundan söz edilebilse de bu yönelimin meşruiyetinin sağlandığından söz edilemez. Sekülerleşme olayı, İslami kesimin kendi maceraları olarak önlerinde durmaktadır. Batıda bunun yaşanmışlığı, yaşanmamışlığı, nasıl yaşanmışlığı, batıda Hıristiyanlığın şöyle ya da böyle olması önemsiz olmamakla beraber çok anlamlı bir gösterge de değildir. Artık sekülerleşme ve laiklik diye bir kavramımız var bu kavramla yüzleşmeksizin bir dindarlık da mümkün değildir.

KAYNAKÇA

- ABAY, A. R., *Günümüzde Aile*. Uluslararası Aile Sempozyumu, (İstanbul: Ensar Neşriyat. 2007),
- ABDİLLAH, Masiykuri, “Ways of Constitution Building in Muslim Countries The Case of Indonesia”, Birgit Krawietz – Helmut Reifeid (Ed.) *Islam and The Rule of Law Between Sharia and Secularization*,(Berlin:Konrad- Adenauer-Stiftung e.V. 2008).
- ACQUAVIVA, S.S. *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, (Oxford: Blackwell, 1979).
- “Kentleşme ve Din”, çev. Celaleddin Çelik, *E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.9,Kayseri. (2000)
- ACUN, Fatma, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Eğitimin Hedefi: Mektep ile Hayat Arasındaki Çin Seddi Kaldırılmalı”, *Eğitim*, (Ekim-Kasım) www.yunus.hacettepe.edu.tr.). (2006).
- ADANIR, Oğuz, “Kültür ile Zihniyet”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Y.6 S.23, (May.-Haz., Tem. 2003).
- AGUE, Marc, *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*,çev: Hülya Tufan,(İstanbul: Kesit Yay.,1995).
- AĞAOĞLU, Ahmet, *Serbest Fırka Hatıraları*, (İstanbul: İletişim Yay., 1994).
- AHMAD, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev: Yavuz Alogan,(İstanbul: Sarmal Yay., 1995).
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*,(Ankara: Türk Dil Kurumu Yay, 1975).
- AKDOĞAN, A., “Toplumsal Sermaye: Yeni Sağın Küresel Yüzü”, *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları: Sempozyum Bildirileri*, (Ed.) Yasemin Özdek, (Ankara: Todae Yay. 2002).
- AKIN, M.Hakkı, “Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde Gençlik-Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma” Konya.(2009).
- AKPINAR, Turgut, *Türklerin Din ve Hukuk Tarihi Üzerine Makaleler*,(İstanbul:İletişim Yay., 1999).
- AKSOY, Murat, *Başörtüsü Türban Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, (İstanbul: Kitap Yay, 2005).
- AKŞİN, Sina, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, c.2, (İstanbul: Cumhuriyet, 1997).
- AKŞİT, B. “Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye’de Laiklik Deneyimi” *Şerif Mardin’e Armağan*, (İstanbul: İletişim Yay., 2005).
- AKŞİT, B.& COŞKUN, M. K. “Türkiye’nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları” (394-410), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (Ed.), Y. Aktay, (İstanbul: İletişim Yay.,2005).
- AKŞİT, B., “İmam-Hatip and Other Secondary Schools in the Context of Political and Cultural Modernization in Turkey”, *Journal of Human Sciences*, (25-41), Vol.5, No.1, (1986).
-, “Türkiye’de İslami Eğitim: Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyette İmam Hatip Okulları”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, (Haz. Richard Tapper, (İstanbul: Sarmal Yay., 1991).
- AKTAY Yasin, Köktaş, M. E. *Din Sosyolojisi* (Ankara: Vadi Yay., 1998).
- AKTAY, Yasin, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, c.6, (İstanbul: İletişim Yay.2005).
- AKTAY, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, (İstanbul: İletişim Yay., 1999).
-,“İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”,(101-135), *Milel ve Nihal*, c.9. S.3. (1999).
- AKYEŞİLMEN, N., “Diyanet Hutbelerinde İnsan Hakları”, (19-21), *Hülasa*, Y.1,S.1, (2011).
- AKYÜZ, Y., *Türk Eğitim Tarihi*, (Ankara: Pegem Akademi, 2012).
- ALATAS, S. F. “İbn Haldun ve İslam Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru” (123-136), (çev. Tahsin Özcan). *İslam Araştırmaları Dergisi*, S.16, (2006).
- ALBAYRAK, H. Ş. , “Yükselen Dindar Sınıfların Modayla İmtihani”, *Iacivert Dergi*, S.4, Ağustos, (2014). <http://www.iacivertdergi.com/dosya/2014/08/05/yukselen-dindar-siniflarin-modayla-imtihan>.
- ALDERMAN, Derek H.,“Cultural Change and Diffusion: Geographic Patterns, Social Processes and Contact Zones”, (Ed.) Joseph P. Stoltman, *21st Century Geography: A Reference Handbook*, (London:Sage Publications: 2012).
- ALGÜL, Rıza, *Dinler ve Devrimler*, (Cumhuriyet Kitapları, İstanbul:2002).
- ALMOND, Sivan, & Appleby, “Fundamentalism: Genus and Species”,(Ed.) Marty & Appleby, *Fundamentalisms Comprehended*, (1995).
- ALTHUSSER, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (çev. Alp Tümertekin), (İthaki Yay., 2003).
- ALVER, Köksal, *Süsteril Hayatlar*, (Ankara: Hece Yay., 2000).
-, *Mahalle, Mahallenin Toplumsal ve Mekansal Portresi*, (Ankara, Hece Yay., 2013).
-, “Ev Halleri”, *Mahalle Mektebi*, S:19, (Konya), (2014).

- AMİD, Hasan, *Ferhengi Farisi Amid*, (İntizarat-ı Emir-i Kebir, Tahran), (1369).
- ALVER, Köksal, “Siyasal Eylem Alanı Olarak Kültür”, ed. K.Alver-N.Doğan,*Kültür Sosyolojisi*,(Ankara, Hece Yay., 2007).
- AMMAN, Tayfun, “Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi”, *Aile ve Eğitim*, (Ed.). M. Faruk Bayraktar, (İstanbul, Ensar Neşr, 2010).
- AMMERMAN Nancy, “Journeys Of Faith: Meeting The Challenges in Twenty-First-Century America”, *Passing On The Faith*, (Ed.). James L. Hef, S.M., (USA. Fordham University Pres, 2006).
- ANDERSON, P., "Kemalism", *London Review of Books*, (3-12),Vol.30,S.17, (2008). <http://www.Irb.co.uk/v30/n17/perry-anderson/kemalism>.
- ANDERSEN, Mette Skovgaard,“Cultural Fingerprints in National Weather Forecasts” (Ed.) Andersen & Lange, *Mentality and Thought North, South, East and West*,(2010).
- APPELBAUM, Richard P., *Toplumsal Değişim Kuramları*, çev. Türker Alkan, (Ankara,T. İş Bankası Kültür Yay., tyk).
- ARAS, Bülent, “Turkey and the Greater Middle East”, (İstanbul: Tasam Publications, 2004).
- ARİFOĞLU, Berna & Öz, Fatma,“Boşanmış Aile Çocuklarına Hemşirelik Yaklaşımı”, (76–84), *Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi*.(2008).
- ARİES, Philippe, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, (New York,Vintage, 1962).
- ARSLAN, Hüsametin, *Epistemik Cemaat*, (İstanbul, Paradigma, (1992).
- ARSLAN, Abdurrahman, “Seküler Dünyada Müslümanlar”, *Birikim Dergisi*, 99, Temmuz. (1997).
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, (Ankara,Vadi Yay., (1994).
- ARSLAN, A. “İslam ve Liberal Demokrasi”,*Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*,c.7, Liberalizm, (İletişim Yay.,İstanbul).
- ASAD, Talal, “Religion and Politics”, *Social Research*, Vol.59,No.1, (Spring), (1992).
-, “Varieties of Secularism”: A Colloquium, (May 10).
-, *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. F.Burak Aydar, (İstanbul: Metis Yay., 2007).
- ASLAN, Zeynep, “Sanayileşme ve Kentleşmenin Doğada Rekreasyon Faaliyetlerine Duyulan Gereksinimi
....., Arttırıcı Etkisi”,*Ekoloji Çevre Dergisi*, S: 8, (Temmuz-Ağustos-Eylül:1993).
- ATABEK, Erdal, *Modern Dünyada Değer Kayması ve Gençlik*, (Alkım Yay., 2003).
- ATACAN, Fulya, *Sosyal Değişme ve Tarikat*. (İstanbul: Cerrahiler, Hil Yay., 1990).
- Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, c.II, (Ankara:Atatürk Araştırma Merkezi, 2006).
- ATAY, F. Rıfki, *Atatürkçülük Nedir?* (İstanbul: Ak Yay., 1969).
-, “Kanun-i Medeni”, *Atatürk Devri Fikir Hayatı*, c.1, (Ankara: K.B.Y., 1981).
-, *Çankaya*,(İstanbul:Cumhuriyet Yay., 2001).
- ATAY, Tayfun, *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*, (İstanbul:İletişim Yay., 2004).
- ATSIZ, Nihal, “Makaleler”, *Abdülhamid Ocak Dergisi* , S.11. (11 Mayıs,1956).
- ATTAS, Nakib, *İslâm ve Laisizm*, çev. Selahatin Ayaz, (İstanbul:Pınar Yay., 2002).
-, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M.Erol Kılıç, (İstanbul:İnsan Yay.,1995).
- AVCI, Özlem, “Üretilen İslami Mekânlar ve Alternatif Tatil Mekânları”, *Öznel Durumlar ve Mekânlar* , (der.)
İ. E. Işık ve Y. Şentürk, (İstanbul, Bağlam, 2009).
- AVCI, Nazmi, *Toplumsal Değerler ve Gençlik*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007).
- AYATA, A.Güneş, ACAR, F., “Disiplin Başarı ve İstikrar”, Haz. D. Kandiyoti-A.Saktanber, *Kültür Fragmanları Türkiye’de Gündelik Hayat*, çev. Z.Yelçe, (İstanbul: Metis Yay., 2003).
- AYATA, Sencer, “Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı”, *Toplum ve Bilim*, Yaz. (1988).
- AYDEMİR, B.Ş. Süreyya, *Toprak Uyanırsa*, 6. bsk., (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993).
- AYDIN, Gülten Adalı, “Reklâmlarda Beden Temsili Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: Cosmopolitan ve Ala Dergileri Örneğinde”, *Akdeniz İletişim*, (41-59), Aralık. S. 22, (2014).
- AYDIN, Nevzat, “Hadislerde Mesken Mahremiyetini Tehdit Eden Unsurlara Karşı Alınan Önlemler”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 19 S: 63 (Yaz), (2015).
- AYDIN, S., “Amacımız Devletin Bekası”, *Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar*, (İstanbul: Tesev Yay 2009).
- AYDIN, Mehmet, *Gençlik ve Dini Hayat*, (Ankara:TDV Yay., 1997).
- AYDIN, Mustafa, “Toplumsal Değişme ve İslam”, *Kuran ve Değişim*, (İstanbul: Pınar Yay., 2010).
-, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, (İstanbul: Açılımkitap, 2011).
- AYHAN, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, (İstanbul :Şule Yay., 1995).

- AYTAÇ, Ömer, “Girişimcilik: Sosyo-Kültürel Bir Perspektif”, *D.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, S:15 Ağustos, (2006).
- AYTAÇ, A. Murat, *Ailenin Serencamı-Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşması*, (Ankara: Dipnot Yay., 2007).
- AYVAZOĞLU, Beşir, *Dünyayı Güzelleştirmek Turgut Cansever’le Konuşmalar*, (İstanbul: Timaş Yay., 2012.).
-, “1980 Sonrası Kültüre Farklı Bakış”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.14, (İstanbul: İletişim Yay., 1996).
- AZAK, Umut, “Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular İslam”, (161-179), *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Nov. 2008 <https://journals.openedition.org/remmm/625>.
- BABİNGER F. & KÖPRÜLÜ, F. *Anadolu’da İslamiyet*, çev. R. Hulusi, (İstanbul: İnsan Yay., 1996).
- BACHELARD, Gaston, *Mekanın Poetikası*, (İstanbul: Kesit Yay., 1996).
- BACIK, Gökhan, “Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma”, *Sivil Bir Kamusal Alan*, (İstanbul: Kaknüs Yay., (2005) .
- BADAMCHİ, Meysam, “Political Liberalism for Post-Islamist, Muslim Majority Societies.” (679–96), *Philosophy and Social Criticism*, Vol.41, No.7. (2015)
- BAĞLI, Mazhar, “Geleneksel Toplumsal Yapının Kentsel Kurgusu”, *Kriz Dergisi*. (2004).
- BALCIOĞLU, İbrahim, *Şiddet ve Toplum*, (İstanbul: Bilge Yay., 2001).
- BALTACI, Cahit, “Dört Halife Devri Şehir ve Yerel Yönetim Hizmetleri”, (Ed.) Vecdi Akyüz-Seyfettin Ünlü, *İslam Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler* c.1, (İstanbul: İlke Yay., 1996): (79-96).
- BARBAROSOĞLU, Fatma, *İmaj ve Takva*, 10. bsk., (İstanbul: Profil Yay., İstanbul, 2014).
- BARKER, Eileen, “New Religious Movements: Yet Another Great Awakening?” Ed. Phillip E. Hammond, *The Sacred in a Secular Age*, (Berkeley: University of California Pres, 1985).
-, “The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking?” Ed. Lorne L. Dowson, *Cults and New Religious Movements*, (USA: Blackwell, 2003).
- BARNARD, Malcolm, *Fashion Theory: An Introduction*, (New York: Routledge, 2014).
- BARTHES, R., *Çağdaş Söylemler*, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul: Hürriyet Yay., 1990).
- BAŞGİL, A. Fuad, *Din ve Laiklik*, 3. bsk., (İstanbul: Yağmur Yay., 1977).
- BAŞKAYA, Fikret, *Batılılaşma, Çağdaşlaşma, Kalkınma, Paradigmanın İftası*, (Doz Yay., 1991).
-, *Kavram Sözlüğü: Söylem ve Gerçek*, (İstanbul: Özgür Üniversite, 2006)).
-, *Başka Bir Uygarlık İçin Manifesto Nasıl Üretmeli, Nasıl Tüketmeli, Nasıl Yaşamalı?*, (İstanbul: Yordam Kitap, 2016).
- BAUBEROT, J., *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*, çev. A. Er, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2009).
- BAUDELAİRE, Charles, *Modern Hayatın Ressamı*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim Yay., 2004).
- BAUDRİLLARD, Jean, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, 3. bsk., (İstanbul: Ayrıntı Yay., (2008).
- BAUDRİLLARD, Jaun, *Selected Writings*, (Cambridge: Polity Press, 1988).
- BAUMAN, Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, çev. K. Atakay, (İstanbul: Metis Yay., 1996).
-, “Individually, Together”, U. Beck. and E. Beck-Gernsheim. Ed. *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, (London: Sage Publications, 2002).
-, *Sosyolojik Düşünmek*, 4. bsk., çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004).
-, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011).
-, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, çev. Pelin Sıral, (İstanbul: Habitus Yay., 2012).
- BAYAT, Asef, *Post-Islamism: The Changing Face of Political Islam*. (Oxford: Oxford University, 2013).
-, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007).
- BAYAZIT, Erdem, Üstad, Necip Fazıl’a Rahmet”, *Mavera Özel Sayı*, (Tem/Ağus/Eyl., 1983).
- BAYRAMOĞLU, Ali, “Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz”, *Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, 3. bsk., (İstanbul: Tesev Yay., 2006) .
- BAYRAMOĞLU, Z, (2014). “On Numara Sekülerler Gibi Yaşayıp On Numara Cenneti Hayal Ediyoruz”: *İlacivert Dergi*, <http://www.ilacivertdergi.com/dosya/2014/08/05/on-numara-sekulerler-gibi-yasayip-on-numara-cenneti-hayal-ediyoruz>
- BECK, Ulrich, *Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. K. Özdoğan & B. Doğan, (İstanbul: İthaki Yay., 2011).
- BECKFORD, James, A. *Social Theory & Religion*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) .
- BEİNİN, Joel, STORK Joe, *On The Modernity Historical Specificity and International Context of Political Islam* (Ed). J. Bein & J. Stork. (Berkeley: University of California Pres, 1997).
- BEKÂROĞLU, M. “Yaşlılık Döneminin Ruhsal Sorunları Aile ve Toplum Eğitimi”, *Kültür ve Araştırma Dergisi* , Mart Y:1, c.1, S.1, (1991), (99-102) .

- BELGE, Murat, *Türkiye Dünyanın Neresinde?* (İstanbul: Birikim Yay., 1992).
-, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Kemalizm*, c.2, (İstanbul: İletişim Yay., 2009).
- BELL, Daniel, "The Return of the Sacred? Argument on the Future of Religion", *The British Journal of Sociology*, Vol. 28, No. 4, (December), (1977).
-, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, (New York: Basic Books, 1978).
-, "Modernism Mummified", *American Quarterly*, Vol. 39, No. 1, Special Issue: Modernist Culture in America. (Spring, 1987).
- BELLAH, Robert N., *Beyond Belief*, (New York: Harper & Row, (1970).
-, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, (Chicago: University of Chicago Pres, 1975).
-, "Civil Religion in America", *Daedalus* 96, (1967).
- BENEDİCT, Ruth, *Patterns of Cultur.* (New York, Houghton Mifflin Harcourt, 2005).
- BENTHALL, Jonathan, *Returning to Religion Why A Secular Age is Haunted By Faith*, (I. B. Tauris, 2008).
- BERELSAN, Bernard & A. Steiner Gary, (1964). *Human Behaviour*, (Harcourt Brace and World Inc., New York, 1964).
- BERGER Peter L. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, (Doubleday, Garden City: (1967).
-, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, (New York: Anchor , 1967).
-, "Secularism in Retreat", *The National Interest*, Winter 1996/1997, No. 46.
-, "The Desecularization of the World: A Global Overview", (Ed.), P.L.Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. (Washington: The Ethics and Public Policy Center, 1999).
-, "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", çev. İ. Çapcıoğlu, *Dini Araştırmalar*, May.Ağus.C.5, S.13. (2002).
- BERGER, Peter L.vd., *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, (İstanbul: Pınar Yay., 1985).
- BERKES, Niyazi, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, (İstanbul: Yön Yay., 1965) .
-, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Ankara: Bilgi Yay., 1973) .
-, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, (Ankara: Bilgi Yay., 1975) .
-, *Atatürk ve Devrimler*, (İstanbul: Adam Yay., 1982) .
-, *Teokrasi ve Laiklik*, (İstanbul: Adam Yay., 1984) .
-, *Atatürk ve Devrimler*, (İstanbul: Adam Yay., 1993).
-, "Devrimcilik ve Batıcılık", Y.Çotuksöken, *Atatürk Antolojisi*, (İstanbul: İnkılap Yay., 1999).
- BERMAN, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ, & B.Peker. (İstanbul: İletişim Yay., 2013).
- BİDWELL, Charles E., "Youth in Modern Society", *Knowledge and Society: American Sociology*, (Ed. T. Parsons), 2nd Ed., (Voice of America Forum, Washington, 1973).
- BİLGİN, Beyza, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, (Ankara: 1980).
-, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Din Eğitimi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, S: 35, (Tem.), (1996).
- BİLGİN, B., "Türkiye'de Din ve Laiklik", *Venedik'te; 23-29 Mayıs 2000'de düzenlenen "Which Good for Which Humanity? Religions question themselves" Uluslararası Konferansına Almanca olarak sunulan bildiri*. (2000).
- BİLGİN, Vedat, *Türkiye'de Değişimin Dinamikleri Köylülükten Çıkış Yolları*, (Ankara: Lotus Yay., 2007).
- BİLGİN, Vejdi, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü", *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.12, S.1, (2003).
- BİLİCİ, Mücahit, "İslâm'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul: Metis Yay., 2000).
- BİLGİSEVEN, Amiran. K., *Genel Sosyoloji*, (İstanbul: Filiz Kitapevi, 1995).
- BİNBAŞIOĞLU, Cavit, *Eğitim Tarihi*, (Ankara: Binbaşioğlu Yay., 1976).
- BLAKE, C.L., "Imperial Classroom; Islam, the State, and Education in the Late Otoman Empire", *The Middle East Journal*, S.56, (Sonbahar), (2002).
- BOCHENSKÍ, I. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev.: S. Rifat Kırkoğlu, (İstanbul: Yazko Yay., 1983).
- BOCOCK, Robert, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk, (Ankara: Dost Kitabevi, 1997).
- BOLAY, S.H., "Aşkın Değerler Buhranı", *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (İstanbul: Dem Yay., 2013).
- BOOKCHİN, Murray, *Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, çev. Burak Özyalçın, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999).
- BOSTANCI, Naci, *Toplum, Kültür ve Siyaset*, (Ankara: Vadi Yay., 1995).

- BOTTEMORE, Thomas B., *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, (İstanbul: Der Yay., 2000).
- BOULDİNG, Kenneth, *Yirminci Asrın Manası*, çev. Erol Güngör, (İstanbul: Kalem, 1980).
- BOURDİEU, Pierre, *An Invitation to Reflexive Sociology*, (Chicago: University of Chicago Pres, 1992).
-*Distinction: A Social Critique of Judgement of the Taste*, çev. R.Nice, (London: Routledge, 1996).
- *The Logic of Practice*, çev. R.Nice, (Oxford: Polity Pres, 1995).
- *Pratik Nedenler*, çev. H. U.Tanrıöver, 2. bsk.,(İstanbul: Hil Yay., 2006).
- BOUTHOU, Gaston, *Zihniyetler*, çev. Selmin Evrim, (İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., 1975).
- BOZDAĞ, İsmet, *Kemal Tahir'in Sohbetleri*, (İstanbul: Emre Yay., 1995).
- BOWDEN, (2004). "Secular Values and The Process of Secularization", *The Journal of Inter-Cultural Perspectives. Vol. 29, No. 3*.<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/> .
- BOZKURT, M.Esat., *Türk Medeni Kanunu Nasıl Hazırlandı?* (İstanbul, 1944) .
- BOZKURT, Nebi "Kıyafet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.25, (2002).
- BRAUDEL, Fernand, *Maddi Medeniyet, Ekonomi ve Kapitalizm*, çev. M.Ali Kılıçbay (I-III),c. I, (Ankara: Gece Yay. (1993).
- BRİER, Søren, "The Conflict between Indian Vedic Mentality and Western Modernity", (Ed.) Andersen & Lange, *Mentality and Thought North, South, East and West*.
- BRUCE, Steve, *Religion and Modernization: Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*, (Oxford: Clarendon Pres, 1992).
-*Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*,(Oxford: Oxford University Pres,1996).
-*God is Dead: Secularization in the West*, (Oxford: Blackwell, 2002).
- "The Social Process of Secularization",*The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (USA:Blackwell Publishing, 2003).
- "Secularization and The Impotence of Individualized Religion", *the Hedgehog Review, After Secularization*. (Virginia: EBSCD Publishing, 2006).
-"Secularization and Politics", *The Routledge Handbook of Religion and Politics*, (Ed), Jeffrey Haynes, (New York: Routledge, 2009).
-"Secularization and Politics" *Religion and Politics Cultural Perspectives* (Ed.),Giesen and Suber: *Secularization*, (Oxford, Oxford University Pres, 2011).
- BRUCE, Steve, Steven Yearley, *The Sage Dictionary of Sociology*,(India: Sage Publications, 2006).
- BUĞRA, Ayşe, "Labour, Capital, and Religion: Harmony and Conflict among the Constituency of Political Islam in Turkey", (187-204), *Middle Eastern Studies*, Vol. 38, No.2. (2002).
- BUMİN, Kürşat, *Batı'da Devlet ve Çocuk*, (İstanbul: Alan Yay., 1983).
- *Demokrasi Arayışında Kent*, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1990).
- BUNZEL, J. "Weltanschauung", *Dictionary of Sociology and Related Sciences*, (Ed.).Henry Pratt Fairchild, (İowa Littlefield, Adams and Co. Ames, 1955).
- BURKİTT, I., *Social Selves -Theories of the Social Formation of Personality-*, (New York: Sage Publication, 1991).
- BUSHA, C.H ve HARTER, S.P., *Research Methods in Librarianship: Techniques and Interpretation*, (Orlando: Academic Press, 1980).
- BUTLER Jon, *A wash in a Sea of Faith*, (London: Harward University Pres, 1990).
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener, vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara:Pegem Akademi Yay., 2008).
- CALHOUN, Craig, "Secularism, Citizenship and The Public Sphere", (Ed.)Craig Calhoun vd., *Rethinking Secularism*, (NewYork: Oxford University Pres, 2011).
- CALHOUN, Craig,"Kimin Klasikleri? Hangi Okumalar? Sosyolojik Teorinin Şekillenmesinde Yorum ve Kültürel Farklılık, çev. Yunus Uğur, Ed. Stephen P. Turner, *Sosyal Teori ve Sosyoloji*, (İstanbul: Küre Yay., 2008).
- CAMPBELL, Robert A., CURTİS, James E., " Religious Involment Across Societies Analyses for Alternative Measures in National Surveys", *The British Journal of Sociology*, Vol. 33, No. 3. (Sep.), (1994).
- CAMPBELL, Francis, "God in A secular World", *Greenhills Ecumenical Conference* (21 January 2008).
- CAN, Ali, "Eğlenilecek Değil, Evlenilecek İnsan Ol!",*Genç*, S.41, Şubat 2010.
<http://gencler.org/1520-eglenilecek-degil-evlenilecek-insan-ol.html>.
- CAN, Mustafa, "Küreselleşme, Eğitim Sistemleri ve Üniversite Gençliği", (229-244),*Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S :24, (2008).
- CANAN, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, , III, (Ankara:1998).

- CANATAN, Kadir, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, (İstanbul: İnsan Yay., 1995).
-, “Avrupa Birliği Ülkelerinde Değerler Yönelimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, C.2,S.7-8; Tem – Eylül, (2004).
-, “Siyasal Kimlikler ve “Yaşam Tarzları”: Güney Marmara Bölgesi Örneği”, *Turkish Studies -International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 9,c.5, (Spring 2014).
- CANGIZBAY, Kadir, “Türk Solu ve Köy Enstitüleri”, *Türk Yurdu*, c. 25, S. 217. (2005).
- CANSEVER, Turgut, “Mesken Mimarimizin Temel Meseleleri”, *Mesken ve Mesken Mimarimiz*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, (1995).
-, “Habitat II Konferansı ve Türkiye’nin Yerleşim Sorunları”, *Şehir ve Mimari*, (İstanbul: İz Yay., 1996).
-, *İslam’da Şehir ve Mimari*, 5. bsk., (İstanbul: Timaş Yay., 2009).
- CAPORAL, Bernard, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını 1-2 (1919-1970)*, (Ankara: TİB Kültür Yay., 1982.)
- CAPPS, Donald, “Religion and Psychological Well-Being”, Phillip Hammond, *the Sacred in a Secular Age*, (Berkeley :University of California Pres, 1985).
- CASANOVA, Jose, *Public Religions in the Modern World*,(Chicago: The University of Chicago Pres,1994).
-, “Public Religions Revisited”,(Ed.):Hent de Vries, *Religion: Beyond the Concept* (U.P: Fordham, 2008).
- Secular,Secularization,Secularism”,(Ed.):Craig C.vd.,*Rethinking Secularism*, (New York: Oxford University Pres,2011).
- CEM, İsmail, *Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 7. bsk.,(İstanbul: Cem Yay.,1979).
- CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yay.,2005).
- CASTORIADIS, C., *Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar*, c.2 , çev.I.E.(İstanbul: İletişim Yay., 2011).
- Cumhurbaşkanları, Başbakanlar ve M. Eğ. Bakanlarının Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçleri* (M.E.İ.S.D.) I. 1946.
- CHADWICK, O., *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*,(Cambridge: Cambridge University Pres. 1976).
- CHAMBERS, Richard L, “The Civil Bureaucracy”, (der.)Ward&Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey*,(Princeton: Princeton University Press:2015)
- CHAMBERS, Paul, *Religion, Secularization and Social Change in Wales*,(Cardiff:University of Wales Pres,2004).
- CHARLES, E., “Youth in Modern Society”, Knowledge and Society: American Sociology, (Ed. T. Parsons), 2nd Ed., (Washington: Voice of America Forum, 1973).
- CHATTİCK, W., “Bir Gelişme Teorisine Doğru”, haz. H. Su, *Düşünce ve Dil*, çev.Turan Koç, (Ankara: Hece Yay.,2004).
- CHAVES, Mark, “Secularization as Declining Religious Authority”,*Social Forces*,Vol. 72, No.3. (March:1994).
- CİCİOĞLU, H., *Türkiye Cumhuriyetinde İlk ve Ortaöğretim-Tarihi Gelişim*, (Ankara: A.Ü. Dil Tarih Coğ. Fak. Yay, 1982).
- CLARKE, Peter B., *The Encyclopedia of New Religious Movements*,(London-Newyork: Routledge,2006).
- COPEAUX, Etienne, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.1998).
- COŞKUN, Ufuk, “Otoriter Eğitimden Organik Eğitime”,(5.01.2013) <http://www.sivildusunce.com/Otoriter-egitimden-organik-egitime.html>.
- COX, Harvey, (1965).*The Secular City*, (New York: The MacMillan Company,1965).
- “Citizens and Believers: Always Strangers?” akt. Zeidan, *The Resurgence of Religion*.
- CÖMERTLER N., KAR, M. “Türkiye’de Suç Oranının Sosyo-Ekonomik Belirleyicileri:Yatay Kesit Analizi”, *A.Ü. SBF Dergisi*, S: 62,(2007).
- CRAİK, Jennifer, *The Face of Fashion Cultural Studies in Fashion*, (USA and Canada: Routledge ,1993).
- CRANE, Diana, *Moda ve Gündemleri Giyimde Sınıf, Cinsiyet ve Kimlik*, çev. Özge Çelik, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2003).
- CUCHE, Denys, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, çev. Turgut Arnas,(İstanbul: Bağlam Yay.,2013).
- CURTİS & ELLİSON, “How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve and Overcome Marital Conflict”, *Family Relations*,S.55.,(Ekim.2006)
- CÜNDİOĞLU, Düccane, *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, (İstanbul: Kitabevi Yay.,1998).
- ÇABUKLU, Yaşar “Modern ve Postmodern Toplumlarda Moda: Ütülü Pantolonlardan Eskitilmiş Kotlara”, www.korkoro.net.
- ÇAĞATAY, Nilüfer, Yasemin N. Soysal, “Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler”, *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, Yay Haz: Şirin Tekeli, 3.bsk., (İstanbul: İletişim Yay.,1995).
- ÇAHA, Ömer, *Modern Dünyada Din ve Devlet*, (İstanbul: Timaş Yay.,2008).

- ÇAKIR, Ruşen, “Refah Partisi”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.15, (İstanbul: İletişim Yay.,1996).
- “Türkiye’de İslami Kültür ve Entelijensiya”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.12, (İstanbul: İletişim Yay.,1996).
-“İslâmcılar ve Sistem”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c.15. (İstanbul: İletişim Yay.,1996).
- “Konforlu Radikal İslamcılık Devri Bitti”, Knş. Maaz İbrahimoglu, (29.Temmuz.2015).
- ÇELİK, Celaleddin., “Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din-Paradigmatik Anlam ve İşlev Farklılaşması”, *Karadeniz Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, S.8.(2010).
-, “Kuran’da Toplumsal Değişme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Kuran Sosyolojisi Üzerine Denemeler*, (Ed.)Mehmet Bayyigit, (Konya: Yediveren Yay., 2003).
- ÇERMAN, Osman Nuri, *Modern Türkiye için Dinde Reform*, (İstanbul: İzgi, 1956),
- ÇETİN, Osman, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu’da İslâmiyet’in Yayılışı*, (İstanbul: Marifet Yay,1981).
- ÇINAR, Menderes, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, (Ankara:2005).
- ÇİĞDEM,A.,”İslamcılık”, c.15, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*,c.14,(İstanbul: İletişim Yay.,1996).(1225-1231).
- ÇİZAKÇA, Murat & Akyol, M., *Ahlaki Kapitalizm*, (İstanbul: Ufuk Yay.,2012).
- ÇOLAK, Ali, *Bilmem Hatırlar mısın?*, (İstanbul: Kapı Yay.,2009).
- ÇUBUKÇU, Aydın, “12 Eylül’ün Kültür Politikası ve Sonuçlar”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.13, (İstanbul: İletişim Yay.,1996).
- ÇUBUKÇU, İ. A., “Halifelik, Din ve Laiklik ”, *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, (Ankara : Atatürk. Araştırma Merkezi,2008), (115-136).
-, “ Atatürk’ün Din ve İslâm Dini Hakkındaki Görüşleri”, *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, (109-114). (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi,2008).
- DARREN,E. E. S. ve G.C, “Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar”, *Din Sosyolojisi*, (Konya:2006)
- DAVİE, Grace , “Patterns of Religion in Western Europe”, (Ed.) Fenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (USA: Blackwell Publishing,2003).
-, “Is Europe an Exceptional Case ?”, (23-35) (Ed.)Jennifer L. G., *The Hedgehog Review After Secularization*, (Virginia: EBSCD Publishing:2006).
-, *Religion in Britain since 1945*, (London: Blackwell,1994).
-, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*,(Oxford: University Oxford Pres,2000).
-, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, (London: Longman,2002).
-, *Modern Avrupa’da Din*, çev. Akif Demirci, (İstanbul: Küre Yay.,2005).
- DAVİS, Mike, “Kentsel Denetim-Blade Runner’in Ötesinde”, *Birikim*, S.86- 87, (Haziran Temmuz 1996).
- DAVİS, NiraYuval, *Cinsiyet ve Millet*, (İstanbul: İletişim Yay.,2003).
- DAVISON, Andrew, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, çev.Tuncay Birkan, (İstanbul: İletişim Yay.,2006).
- DAVUDOĞLU, Ahmet, “Küreselleşme ve İslâm Dünyası Oturum Müzakereleri”, *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı I*, (İstanbul: Mart.1996).
- DEBORD, Guy,*Gösteri Toplumu ve Yorumlar*,çev: A. Ekmekçi, O. Taşkent, (İstanbul: AyrıntıYay.,1996).
- DELANEY,C.,*The Seed of the Oil:Gender and Cosmology in Turkish Village Society*,(California: University of California Press,1991).
- DELLALOĞLU, Besim F.,“Kent Öznenin Evidir”, *21.Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, (haz.) F. Gümüsoğlu, (İstanbul: Bağlam Yay.,2001).
- DEMÉRATH III, Nicholas J., “Secularization Extended: From Religious “Myth” to Cultural Commonplace ”, Ed. Richard K.Fenn, *Blackwell Companion to Sociology of Religion*,(Berlin: Blackwell,2003).
- DEMÉRATH, N.J., WILLİAMS, Rhys H. (1992). “Secularization in A Community Context: Tensions of Religion and Politics in a New England City”, *JSSR*, Vol. 31, No. 2.(1992).
- DEMÉRATH, N.J. “The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove”, *JSSR*, Vol. 39, No. 1, (March.2000)
- DEMİR, ACAR, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*,
- DEMİR, Ömer, “Demokrasi, Sivil Toplum, Serbest Piyasa ve Ekonomisi ve İslam”, Haz. Ö. Demir, *İslam Sivil Toplum ,Piyasa Ekonomisi*, (Ankara: LiberteYay.,1999).
-, *İktisat ve Ahlak*, (İstanbul: Liberte Yay.,2003).

-, "Anadolu Sermayesi" yada "İslamcı Sermaye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, c.6, (İstanbul: İletişim Yay.,2005).
- DEMİRCİ,M., "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", *Kent Sosyolojisi*, (Ed.)K.Alver,(Ankara: Hece Yay.,2012).
- DENİZ, A. Çağlar, *Öğrenci İşi, Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği*, (İstanbul:İletişim Yay., 2012).
- DE POLİ, Barbara- Turner, Bryan S. , "Muslim Thinkers and The Debate on Secularism and Laïcité", Gabriele Marranci- Bryan S. Turner, *Muslim Societies and The Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, (Singapore: Springer, 2010).
- DEREN, Seçil, "Kültürel Batılılaşma", *Modernleşme ve Batıcılık*, (İstanbul: İletişim Yay.,2002).
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 2002).
- DİCHTER, Ernest , *The Strategy of Desire*, (Garden City, N.Y. Doubleday:1960).
- DİJK, Teun A. Van, "Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları", (315-375), *Medya, İktidar ve İdeoloji*, (der. ve çev. Mehmet Küçük), 3. bsk., (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2005).
- DİZARD, J.E., & H. Gadlin, *The Minimal Family*, (University of Amherst Pres; 1990).
- DOBBELARE, Karel, "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", *SR*, Fall.(1999).
-, "Professionalization and Secularization in the Belgian Catholic Pillar", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.6, No.1-2, (Marc-June:1979).
-, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, (London: Sage.1981).
-, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, (Lang Brussels: P:I:E:-Peter,2002).
-, "China Challenges Secularization Theory": *Research Article* (September 21,2009).
- DOĞAN, D.Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. baskı, (İstanbul: İz Yay.,1996).
- DOĞAN, Nuri, *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, (İstanbul: Bağlam Yay.,1994).
- DOĞAN, T., "Din ve Ahlak Dersleri: Görünüşte Din Hürriyeti, Din Tedrisatı Hakikatte Din Düşmanlığı", *Sebilürreşad*, I, Haziran, S.5.,(1948).
- DOĞAN, D. Mehmet, "Cumhuriyet Devrinde İki Asli Karakter: Necip Fazıl ve Nurettin Topçu", (*Hece Aylık Edebiyat Dergisi* Nurettin Topçu Özel Sayısı) S.29,(2006).
- DOĞAN, R.& TOSUN, C.*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi, İlköğretim 4.ve 5. Sınıflar İçin*, (Ankara: Pegem Yay.,2002).
- DOĞRAMACI, Emel, *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını*, (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yay.,1993).
- DOĞRUL, Ö. R., "Hakiki Laikliğe Doğru: Vicdan Terbiyesi Nerede Verilir?" *Selamet Dergisi*, c.1, S.16, (5 Eylül 1947).
- DOHERTY, W.J., "Private Lives, Public Values." *Psychology Today*, (May.1992).
- DOKUPİL, Susana, "The Separation of Mosque and State: Islaâm and Democracy in Modern Turkey", *West Virginia Law Review*. <http://heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.journals/wvb105&div=9&sent=1&collection=journals>.(2002-2003).
- DÖNMEZ, R. Özgür, "Kesişen ve Ayrışan Etnik ve Dini Toplumsal Hareketler", *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler*, (İstanbul: Say Yay.,2010).
- DÖNMEZER, Sulhi, *Sosyoloji*, Gen..9. Basım. (Ankara: Savaş Yay.,1984).
- DULLES SJ, Avery, "Orthodoxy and Social Change", *Catholic Social Science Review*, America, Vol. 178, No.21 (June 20-29, 1998)
- DUMAN, Doğan, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık* (İzmir: Dokuz Eylül Yay.1999).
- DUMAN, Yıldız, "Kadınlarımızın Feminizm Hakkındaki Tutumları", S.Ü.S.B.E., (Sakarya:1998).
- DURAN, Burhanettin- YILDIRIM, Engin, (2005), "Islamism, Trade Unionism and Civil Society: The Case of Hak- İş Labour Confederation", (227-247), *Middle Eastern Studies*, Vol.41, No.2.(2005)
- DURU, Bülent, "Gökdenler ve Kent", *Prof.Dr. Cevat Geray'a Armağan*, (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yay.,2001).
- DURKHEİM, Emile, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, (İstanbul: Eskiyeeni Yay.,2005).
-, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Özankaya, (İstanbul: Cem Yay.,2006).
- DURUN, Davut, *Değişme ve Süreklilik*, (İstanbul: İklim Yay.,1995).
- DÜZEL, Neşe, *Türkiye'nin Gizlenen Yüzü*, (İstanbul: İletişim Yay.,2001).
- EAGLETON, T., *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, (Ayrıntı Yay.,İstanbul:2005).
- ECK, D. L., *A New Religious America*. (San Francisco: CA: HarperCollins.2001).

- EDGAR, William, "What's Left Secularization", [http://www.tff.org/index/journal/detail/whats-left-of-secularization/Features, Faiths and Worldviews, Public Square, Society, Thu 15 Mar.2007](http://www.tff.org/index/journal/detail/whats-left-of-secularization/Features,Faiths%20and%20Worldviews.Public%20Square.Society.Thu%2015%20Mar.2007)
- EDİP, Eşref, "İbadetlere Kanun Müdahale Edebilir mi?" *Sebilürreşad*, c.1, S.4, (Haziran.1948).
- ELİOT, T.S., "Choruses from Rock", (*Collected Poems, 1909-1962*), (Faber&Faber, 1974).
- ELLUL, Jaques, *The New Demons*, (New York: Seabury,1975).
- EMİROĞLU, Cüneyd, *İslâm Yazısına Dair*, (İstanbul: Sebil Yay., 1977).
- EMİROĞLU, Kudret, *Gündelik Hayatımızın Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.,2011).
- EMRE, I, "Polis Bilimi Olarak Sosyolojiye Giriş", *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, haz.; F.G., (Ankara: Bağlam,2001).
- ENAYAT, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, (Texas:Austin, 1982).
- ENSAROĞLU, Yılmaz, "Din-Özgürlüğü ve Bize Özgü Laiklik"
<http://www.mazlumder.org/yayinlar/detay/makaleler/8/din-ozgurlugu-ve-bize-ozgu-laiklik/934>, (30.1. 2004).
- ER, İzzet, *Sosyal Gelişme ve İslam*, (İstanbul: Furkan Kitabevi Yay.,1994).
-, *Din Sosyolojisi*, (Ankara: Akçağ Yay., 1998).
- ERDENTUĞ, N., *Türkiye Türk Toplumlarında Kültürel Antropolojik (Etnolojik) İncelemeler*,
- ERDEM, Ahmet, "28 Şubat Sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı", *Haksöz Dergisi*, S: 143, Şubat 3 .
http://www.haksozhaber.net/okul/article_detail.php?id=3577
- ERDOĞAN, Mustafa, "Eğitim, Üniversite ve Sivil Toplum", *Sivil Toplum*, S: 12 (İstanbul: Ekim-Aralık 2005).
-, "Sekülerizm, Laiklik ve Din", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.7,S. 3-4,(1995).
- ERDOĞAN İrfan ve Korkmaz ALEMDAR, *Popüler Kültür ve İletişim*, (Ankara: Erk Yay.,2005).
- ERDOĞAN, İrfan, vd., *Popüler Kültür ve Türkiye, Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, (Nova Yay.,).
- ERES, Benan, "Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Siyasi Başarısının Kaynakları Üzerine Kısa Bir Not", (163-174). *Mülkiye*, c. 35, S:271,(2011).
- ERGENER, Reşit, "Applying the Stark and Bainbridge "The Theory of Religion to the Secular-Anti Secular Debate in Turkey",.www.thearda.com.
- ERGİL, Doğu, "Yabancılaşma ve Siyasal Eylem: Siyasal Eylemcilerin Toplumsal Nitelikleri" *Ankara Üniversitesi SBF Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllığı (1977-1978)*. (Ankara:1979).
- ERKAL, Mustafa, *Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişme*, (Ankara: Mayaş Yay.,1984).
- ERKAL, Mustafa E., *Sosyoloji(Toplumbilim)*, (İstanbul: Der Yay.,1991).
- ERKAL, M.E., BALOĞLU, Filiz, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Der Yay.,1997).
- ERKAN, R., AKÇAYÖZ, H., "Siyasi İslam Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi), *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık c. 27,S: 2,(2003).
- ERKİLET, Alev, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, 4.bsk, (Ankara: Hece Yay.,2004).
-, *Eleştirellikten Uyuma*, (Ankara: Hece Yay.,2004).
-, "1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık", c.6, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*: (İstanbul: İletişim Yay.,2005).
-, *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları*, (Ankara: Hece Yay.2007).
-, "İslamcılık ve Kapitalizm Üzerine", *Dünya Bülteni* , (Aynur Erdoğan, 17.9.2008)
https://www.dunyabulteni.net/islamcilik_konusmalari/52992/islamcilik-ve-kapitalizm.
- EROGUL, Cem, *Demokrat Parti (Tarihi ve İdeolojisi)*, (Ankara: İmge, 1990).
- EROL,M., "Geniş Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Aile içi İlişkilerde Meydana Gelen Nitelik Değişmelerinin Aile Üyeleri Üzerindeki Etkileri (Sivas Merkez İlçe Örneği)", H.Ü., Sosyoloji, (Ankara:1992).
- ERÖZ, Mehmet, *Türk Ailesi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977).
- ERSANLI, B.B., *İktidar ve Tarih Türkiye'de " Resmî Tarih " Tezinin Oluşumu (1929 – 1937)*, (İstanbul: Afa Yay.1992)
- ERTİT, Volkan, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı*, 3.bsk, (Ankara: Orient Yay.,2015).
- ERTÜRK, R.; Okan, O., "Batı Kenti ve Nüfus"; *21.Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, Yay. Haz. Firdevs Gümüšoğlu, (İstanbul: Bağlam Yay.,2001).
- ESERPEK, Atlan., *Sosyal Kontrol, Sapma ve Sosyal Değişme Erzurum'un İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, (Ankara:1979).
-, *Eğitimin Yeni Tutum Geliştirmede Etkinlik Derecesi: Ankara Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Anket Uygulaması*, (Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Basımevi,1981).

- ESTEVA, Gustavo, "Development", (Ed.), Wolfgang Sachs , *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, (Zed Boks:1992).
- ESTRUCH, J. "Secularizacio Pluralisme en la Societat Catalana D'avui", (Barcelona: Institut D'Estudis Catalans.1996).
- EYERMAN, Ron, "Modernity and Social Movements Modernity and Social Movements", (Ed.)H.Haferkamp &N.J.Smelser, *Social Change and Modernity*, (Oxford: University of California Pres,1992).
- EYÜBOĞLU, Sabahattin, *Köy Enstitüleri Üzerine*, (İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yay., 1999).
- FADLALLAH, Muhammed, *İslâmî Harekette Hikmet*, çev. İslâm Özkan, (İstanbul: Ekin Yay.,2002).
-, *Bir Medeniyet Projesi Olarak İslâm*, çev. Ali Kaya, (İstanbul: Şûra Yay.,1997).
- FARUKİ, İsmail R., *Tevhid*, 4. bsk, çev. D. Yardım-L.Boyacı, (İstanbul: İnsan Yay.,2006).
- FEATHERSTONE, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, (İstanbul:Ayrıntı Yay.,2013).
- FELDT, Liv Egholm,"Crises in Culture – A Conceptual History of Mentality"(Ed.)Per Durst-Andersen & Elsebeth F. Lange, *Mentality and Thought North, South, East and West*, (Denmark, Copenhagen Business School Pres,2010).
- FENN, Richard K. "Toward a Theory of Secularization", *Connecticut*,(1978).
- "Editorial Commentary: Religion and the Secular: the Sacred and the Profane: The Scope of the Argument", Ed. R. K.Fenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (USA: Blackwell, (2003).
- "Religion and the Secular: the Sacred and the Profane: The Scope of the Argument". Ed. R.K.Fenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (USA: Blackwell Publishing,2003).
- FERRO, Marc., *İslam'ın Şoku*,(İstanbul: İthaki Yay.,2008).
- FEYZİOĞLU, T., vd., *Atatürk Yolu*, (İstanbul: Otomarsan Kültür Yay.,1981).
- FİCHTER, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, çev: Nilgün Çelebi, (Ankara: Attila Kitapevi,1994).
- FİNKE, Roger, "An Unsecular America", (Ed.)Steve Bruce, *Religion and Modernization*, (Oxford:Clarendon Pres,1992).
- FİNKE, Roger ve Stark, Rodney, *The Churching of America1776-1990:Winners and Losers in Our Religious*, (Rutgers University Pres, Economy,1992).
- FİSKE, John, *Understanding Popular Culture*, 6.bsk., (Londra ve New York: Routledge,1994).
- FLEW, Anthony, *A Dictionary of Philosophy*, (New York: Gramercy Books,1999).
- FOUCAULT, Michel, "Aydınlanma Nedir?" *Toplumbilim, Aydınlanma Özel Sayısı*, S.11, (Tem.2000).
- *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M.A.Kılıçbay,(Ankara: İmge Kitabevi,2000).
-, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2007).
- FREEDMAN, J.L.-Sears, D.O- Carlsmith, J.M.,*Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez, 3. bsk., (Ankara: İmge,1989).
- FREUD, Sigmund, *The Future of Illision*, (New York: W.W. Norton b Company. Inc. 1961).
- FRIEDMAN, J., "Cultural Logics of the Global System", *Theory, Cultur& Society*, Vol. 5.No.(2/3),(June:1988).
- FROESE, Paul, "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World",*SR* ,No.65(2004).
- FROMM, Erich, *Cinsellik ve Cinsel Sapmalar*, (İstanbul: Arıtan Yay.,1998) .
- *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğin, (İstanbul: Payel Yay,1990).
- *Sağlıklı Toplum*, çev.Yurdanur Salman Zeynep Tannısever,2.bsk., (İstanbul: Payel Yay.,1990).
-, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, çev: Aydın Arıtan,(İstanbul: Arıtan Yay.2003).
- FUKUYAMA, F., *Büyük Bozulma: İnsanın Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşması*,çev. Ze. Avcı, Aslı T. Aydemir, (İstanbul: Sabah Kitapları Yay.,1999).
- *Social Capital and Civil Society*, (IMF Working Paper: 2000):(1-18).
- FURSETH, Inger,"Secularization and The Role of Religion in State Institutions", *Social Compass*, Vol.50, No.2.,(2003).
- FULLER, Graham E.,*Yeni Türkiye Cumhuriyeti* (Yükselen Bölgesel Aktör), çev.Mustafa Acar, (İstanbul: Timaş Yay.,2008).
- GADAMER, Hans G., *Truth and Method*, (New York: Continuum, 1995).
- GARAUDY,R. "İslâm ve Modernite", Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı1,(15-16 Mart). (İstanbul: İ.B.B.K.İ.D.B.Yay., 1996)
-, "Kavga İslâm İle Batı Arasında Mı?" , *Kuran ve Çağımız*, (İstanbul: Pınar Yay.,2010).
- "İslâmî Alternatif", *Kur'an ve Çağımız*, (İstanbul: Pınar Yay.,2010).
- GARNHAM, Nicholas "Political Economy and the Practice of Cultural Studies", M.Ferguson- P. Golding.(Ed) *Cultural Studies in Question*, (London: Sage,2010).
- GAZO, E. W. "Batı'da ve İslam'da Allah Anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım",çev. İ. Ö.,*İslami Araştırmalar*,c.3, S.2.,(1989).

- GEERTZ, Clifford, *Kültürün Yorumlanması*, çev. Hakan Gür,(Ankara: Dost Yay.,2010).
-“Religion as Cultural System,” *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, (New York: Basic Books,1973).
- GELLNER, Ernest, "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği", S.Bozdoğan ve R.Kasaba, der., *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.,1998).
- GELLNER, E., *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B.E. Behar-G.G. Özdoğan,(İstanbul: İnsan Yay.,2008).
- GERAY, C. “Şehrsel Toplumun Kalkınması”, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, S:6: (Ankara:1996)
- *Sosyoloji Eleştirel Bir Giriş*, çev: R.Esengün-i.Öğretir, (İstanbul:1993).
- GİDDENS. Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev Ersin Kuşdil, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,1998).
-, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel-Cemal Güzel, (Ankara: Ayraç Yay.,2000).
-, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan, (İstanbul:Say Yay.,2010).
- GİESEN, Bernard, “The Temporalization of Social Order: Some Theoretical Remarks On The Change in"Change".(Ed.),H. Haferkamp- N. J. Smelser, *Social Change and Modernity*, (Berkeley: University of California Pres,1992).
- Gill R. *The Myth of the Empty Church*. (London: SPCK.1993).
- GİLLİN, John L.vd., *Cultural Sociology, A Revision of An Introduction to Sociology*,(Newyork: Macmillan & Co.1948).
- GİNSBERG, M., “Social Change”, *British Journal of Sociology*, Vol.9, No.3. (1958).
- GİRİTLİ, İsmet, *Atatürkçülük İdeolojisi*, çev.İdris Şahin, (Ankara: TTK Basımevi,1988).
- GLASNECK, J., *Kemal Atatürk ve Çağdaş Türkiye III*, çev: A.Gelen, (YeniGün Haber Ajansı Basın ve Yay.1998).
- GLASNER, P.E., *The Sociology of Secularization*, (London:1977).
- GOODY, Jack, *Kapitalizm ve Modernlik*, çev. İhsan Durdu, (İstanbul: Küre Yay.,2008).
- GOFFMAN, Erving, *Stigma Notes on the Management of Spoiled Identity*, (NewYork: Simon and Schuster, 1986).
- GÖKA, Şenol, *İnsan ve Mekân*, (İstanbul: Pınar Yay.,2001)
- GÖKA, Erol ‘Birikimin Biriktirdiği: Malzemelerden Hayat Yapmak’, *Birikim* S. 100.(1997).
- GÖKALP, Z., “Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler”, *Makaleler2*,Haz. S.Hayri Bolay, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.,1982)
- “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”,*Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (Ed.) Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, (İstanbul: Tarih Yurt Vakfı Yay.,1998) .
- GÖKALP, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, (Ankara: MEB Yay.,1977).
- GÖKTÜRK, Milay, *Kültürün Dünyası,Kültür Felsefesine Giriş*, (Ankara: Hece Yay.,2006).
- GÖLE, Nilüfer, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*,(İstanbul: Metis Yay.,2000).
-“Modernist Kamusal Alan ve İslâmî Ahlâk”, *İslâm’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul: Metis Yay.,2000).
- *Modern Mahrem*, (İstanbul: Metis Yay.,1998).
- GÖZAYDIN, İhtar, “Türk Modeli Laikliğin 21. Yüzyılda Geleceği”, *Devlet ve Din İlişkileri-Farklı Modeller, Konseptle ve Tecrübeler*, (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı,2003).
- “Diyaret and Politics.” *The Muslim World* 98(2-3).(2008).
- *Diyaret:Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*,(İstanbul: İletişim Yay.,2009).
- “Türkiye’de Din Yükselen Bir Olgu”(NeşeDüzel, Pazartesi Konuşmaları (20.12.2010.).
- GREENBERG, Anna, “Religion, Politics and a Changing America”, Ed. E.J. Dionne, Jean Bethke Elstain, Kayla Meltzer Drogosz, *One Electorate Under God?, A Dialogue On Religion& Politics*, (Washington: Brookings Institution Pres,2004).
- GREW, Raymond,“On Seeking the Cultural Context of Fundamentalism” (Ed.), Marty & Appleby, *Religion, Ethnicity, and Self-Identity*, (Hanover: University Press of New England,1997).
- GREW, J., *İlk Abd Büyükelçisinin Türkiye Hatıraları Atatürk ve İnönü*, ,(YeniGünHaberAjansı Basın Yay.,2000).
- GUEHENNO, Jean-Marie, *Demokrasinin Sonu*,çev.M.Emin Özcan,(Ankara:Dost Yay.1998)
- GUENON, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, (Ankara: Hece Yay.,2005).
- GUESSOUM, Nidhal, “Islam and Science”, Steve Fuller vd.,*The Customization of Science The Impact of Religious and Political Worldviews on Contemporary Science*,’London: Palgrave Mcmillan,2014).
- GÜNEŞ, Sadık, *Enformasyon Toplumunun Putları*, (Ankara: Hece Yay.,2006).
- GÜLALP, Haldun, *Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, (İstanbul: Metis Yay.2002).
- *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus Devletin Sorgulanması*, (İstanbul: Metis Yay.,2007).
- GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi*, 6. bsk., (İstanbul: İnsan Yay., 2003).
- “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar”, *İslamiyat*, c.5, S. 4. (2002).
- GÜNAY, Ünver., A.V.Ecer, *Toplumsal Değişme Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, (Kayseri: E. Ü. Yay., 1999).

- GÜNDAY, Şeref, *Zihin Felsefesi*, (Bursa: Asa Kitabevi,2002).
- GÜRDOĞAN, Nazif, “Ekonomi Kültürün Üretime Dönük Yüzüdür”, Ankara: *Hece*, Sezai Karakoç Özel Sayısı,2003).
- GÜRBİLEK, Nurdan, *Vitrinde Yaşamak*, 3.bsk, (İstanbul :Metis Yay.,2001).
- GÜR, Şengül Ö., *Mekan Örgütlenmesi*, (Trabzon: Gür Yay.,1996).
- GÜRSOY E. Naskali, *Ayakkabı Kitabı*, (İstanbul: Kitabevi.2007).
- GÜRSOY, Ş., Çapcıoğlu, F., “Türk Din Eğitimi Deneyiminin Oluşum Süreci ve Günümüz Türkiye'sinde Din Eğitimi Bir Bakış,” *Dini Araştırmalar*, c: 9, S.25, (Mayıs-Ağustos:2006).
- GÜVENÇ, Bozkurt, *Sosyal ve Kültürel Değişme*, (Ankara: H.Ü.Yay.,1976).
- HABERMAS,J.,“Modernity: An Unfinished Project of Modernity”,(der.)Maurizio Passerin d’Entreves&Şeyla Benhabib, (MIT Press Cambridge&Massachusetts,1997).
- HAENNİ, Patrick, *Piyasa İslamı*. çev. Levent Ünsaldı, (Ankara: Heretik Yay.,2014).
- HAFERKAMP, Hans, J. Neil Smelser, “Introduction”, *Social Change and Modernity*, (Ed.) Hans H., J. N. Smelser, (Berkeley: University of California Press.1992).
- HÂKİM, Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri (v.405/1014), *el-Müstedrek alâ Es-Sahihayn* (I-V), IV, (Beyrut: 1990).
- HALMAN, L., V.Draulans,“How secular is Europe?”,*British Journal of Sociolog*,Vol.5, No.2, (26 May.2006).
- HALMAN, Loek,“Individualization in Europe at the Turn of the Millennium: Exploring Trends in European Values, Paper prepared for presentation at the Conference on Contemporary European Perspectives on Volunteering: Civic Virtue vs. Social Movement Action Ersta Sköndal University College Stockholm, Sweden September10-12.(2008).
- HAMILTON, Malcolm, *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, (London: Routledge.1995).
- HANSON, Eric O.,*Religion and Politics in the International System Today*, (Cambridge: Cambridge University Pres, 2006).
- HARPER, Charles I., Bryan F. Lebeau, “Social Change and Religion in America Thinking Beyond Secularization”, *Jakarta Post*, (July, 24.2015).
- HARDİNG, Susan,“Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other,” *Sosyal Research* Vol. 58, No.2, (Summer 1991).
- HASAN, Noorhaidi, “Piety, Politics and Post-Islamism: Dhikr Akbar in Indonesia.” (369–90),*AlJami’ah: Journal of Islamic Studies*,Vol.50.No.2.(2012).
- HASPOLAT, E., "Siyasal İslâm ve İslâmcı Kadının Kamusal Alana Katılımı", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, S.17,(Kış.2006-2007).
- HAŞİM, Ahmet, *Bize Göre*, (Milli Eğitim Basımevi,İstanbul:1969).
- HATİPOĞLU, V, “Atatürk ve Bilim”, Yusuf Çotuksöken, *Atatürk Antolojisi*, gen.3.bsk.. (İstanbul: İnkılap Yay.,1999).
- HAYDAR, Gülzar , *Şehirlerin Ruhu*, çev. Gürkan Sekmen, (İstanbul: İnsan Yay.,1991).
- HEELAS, Paul- Lash, Scott & Morris, Paul (Ed).*Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, (Oxford: Blackwell:1996).
- HEALY, Kieran, *Social Change: Mechanisms and Metaphors*, (Princeton: 1998).
<https://www.princeton.edu/~sociolog/pdf/change4.pdf>.
- HEFNER, Robert W.,“Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia” (Ed.)Paul Heeles, *Religion, Modernity and Postmodernity*, (USA: Fordham University Pres,2006).
- HEFNER,R.W., “Introduction: World Building and the Rationality of Conversion”, (Ed.)Hefner, *Conversion to Christianity*. (California: University of California Press,1993).
- HEKMAN, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik-Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, (İstanbul: Paradigma Yay.,1999).
- HELER, A. F. Feher, *Postmodern Politik Durum*, çev. Ş. Argın-O.Akınhay, (Ankara: Öteki Yay.,1993).
- HERBERGER, L.&MCEWAN, P. J. M., “The Family as a Unit in Health Studies”, *Health and the Family*, (Geneva, World Health Organization,1978).
- HERVİEU-LEGER, D. “Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity”, Tr. M. Davis, (Ed.), R. K.Fenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (USA: Blackwell,2003).
- HERZFELD, Michael, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State*, (Routledge: London:1997)
- HİLL, M., *Sociology of Religion* (London:1976).
- HİLLMANN, K.,H. *Wanderungen, in: Wörterbuch der Soziologie*, (Stuttgart: Kröner, 1994).

- HEYSEMÎ, Nureddin Ali İbnu Ebi Bekr, *Mecmauz-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, (Beyrut:1967).
- HOBSBAWM Eric. *Kısa 20.Yüzyıl Aşırılıklar Çağı1914-1991*,çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: Everest Yay.,2006).
-, *Sıra Dışı İnsan Direniş, İsyân ve Caz*, çev. İştân Gündüz, (İstanbul:Bulut Yay., 2006).
- HOUSTON, C., “The Brewing of Islamist Modernity,Tea Garden an Public Space in İstanbul. Theory”, *Culture and Society*, Vol.18,No.6, (London:2001).
- HOWE, Marvine, *Turkey, A Nation Divided Over Islam’s Revival*, (Westview Press:2000).
- HÖKELEKLİ,Hayati, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay.,2002).
- HUYSSSEN, Andreas, “Postmodernin Haritasını Çıkarmak”, (Ed.) Jeffrey C. Alexander-Steven Seidman, *Kültür ve Toplum*, çev. Nuran Yavuz, 2.Bsk. (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.,2017).
- IANNACCONE, L.R., “The Consequences of Religious Market Structure; Adam Smith and the Economics of Religion, Rationality and Society,(1991).
- “Religious Market and Economics of Religion”, *Social Compass*, Vol.39, No.1, (1991).
- ILGAR, Şengül, “Evlilik Birlikteliğinin Bozulması- Boşanma”, *Evlilik Okulu*,(Ed.)H.Yavuzer, (İstanbul: Remzi Yay., 2004).
- ILLICH, Ivan, *Tüketim Köleliği*, çev. M.Karavaşan, (İstanbul: Pınar Yay., 1990).
- *Okulsuz Toplum*, 2.bsk., çev. Mehmet Özay, (İstanbul: Şule Yay., 2006).
- INGLEHART, R., C.Welzel, *Modernization, Cultural Change and Democracy*, (Cambridge: Cambridge University Pres,2005).
- INGLEHART, R. Wayne E. Baker, “Modernization; Culture Change and the Persistence of Traditional Values”, *American Sociological Review*, Vol.65,No.1, (Feb.2000).
- İŞİK, Emre, *Beden ve Toplum Kuramı*, (İstanbul: Bağlam Yay.,1998).
- İŞİK, Oğuz, “1980 Sonrası Türkiye’de Kent ve Kentleşme”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.13, (İstanbul: İletişim Yay., 1996).
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, c.1, çev. Zakir Kadir Ugan, (İstanbul: M.E. Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay.,1988).
- İÇLİ, Gönül, “Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi”, *C.Ü. S. B. D.*, S.2, c. 26, (Aralık:2009) .
- İHSANOĞLU, E., “Modern Türkiye ve Osmanlı Mirası”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*,-Modernliğin Gölgesinde Gelenek, 2. bsk., Y..7, S.25, (2003-4).
- İNAN, Afet, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, haz. Arı İnan, 8. bsk., (İstanbul: T.İ. B.Y, (2009).
- İNANIR, Samet “Bildığımız Gençliğin Sonu”, *Birikim* S.196, (Ağustos:2005).
- İNCEOĞLU, Metin, *Tutum Algı İletişim*,(Ankara:Elips Kitap,2004).
- İRİDAĞ O., “Şeriat Aynı Zamanda Demokrasidir”,19 Temmuz, (1997).<http://www.Aksiyon.Com.Tr/Aksiyon/Haber-2785-36>.
- JAMESON, Fredric,Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı”,çev.Deniz Erksan, *Postmodernizm*, (Ed.)Necmi Zekâ, (İstanbul: Kıyı Yay., 1994).
- JANSEN LAI, Yolande, “Cite’, or The Politics of Republican Secularism”, (Ed.) Hent De Vries and Lawrence E. Sullivan, *Political Theologies: Public Religions in A Post-Secular World* (USA:Fordham University Press,2006).
- JÄSCHKE, Gotthard, *Yeni Türkiye’de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, (Ankara: Bilgi Yay.,1972).
- JELEN, Ted G., WILCOX, Clyde, (2002). “Religion: The One, the Few, and the Many.” In Ted Gerard Jelen Clyde Wilcox (Ed.), *Religion and Politics in Comparative Perspective*, (Cambridge: Cambridge University Press,2002).
- JENKİNS,P.,*God’s Continent Christianity, Islam and Europe’s Religious Crisis*, (Oxford: Oxford University Press,2007).
- JEVAKHOFF, Alexandre, *Kemal Atatürk Batının Yolu*, çev. Zeki Çelikkol, (İstanbul: İnkılap Yay., 1998).
- JORDAN, Tim, PİLE, Steve, *Social Change*, (İnbunden-Engelska: Blackwell,2002).
- KAÇIROĞLU, M., *Milli Mücadele ve Erken Dönem Cumhuriyet Romanı(Yapı veTema1919-1928)*,(İstanbul: Kriter Yay.,2008).
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*, (İstanbul: Birey Yay.,1998).
- KADIOĞLU, Ayşe, *Cumhuriyet İradesi ve Demokrasi Muhakemesi*, (İstanbul: Metis Yay., 1999).
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, (İstanbul:Beta Bas Yay. , 1985).
-, *İnsan Aile Kültür*, (Remzi Kitabevi, (İstanbul: 1990).
- KAHRAMAN, Alim, *Toprağı İşleyen Kalem*, (İstanbul: Yedi İklim, 1997).
- KANT, I., “Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt(1784) *Toplumbilim*, Aydınlanma Özel Sayı, S.11, (Temmuz 2000).
- KANT, İmmanuel, *Eğitim Üzerine*, çev.Ahmet Aydoğan, 3.bsk, (İstanbul:Say Yay., 2013).

- KAPLAN, *Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi*, İstanbul: KAPLAN, Sam, “1980 Sonrası Türkiye’de Devlet ve Din”, <http://www.konrad.org.tr/index.php?id=562>
- KAPTAN, Saim, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*, 10.Baskı. (Ankara:Tekişik Yay.).
- KARA, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2*, (İstanbul:Risale Basım Yay., 1995)
- “12 Eylül Sonrası Din”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.12, (İstanbul: İletişim Yay.,1996).
- “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”,M.Ü.İ.F.D., S.18. (2000).
-, “Din-Devlet İlişkileri Açısından Diyanet İşleri Başkanlığı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S:18. (2000).
-*Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, (İstanbul:Dergah Yay.,2016).
- KARAÇOR, Süleyman, *Sosyokültürel Bir Olgu Olarak Hayat Tarzının Reklam Metinlerine Yansımaları*, S.Ü. Sosyal Bil. Ens. Halkla İlişkiler ve Tanıtım, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Konya:1999).
- KARAMAN, Hayrettin, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, (İstanbul:İz Yay.,2004).
- KARAKOÇ, Sezai, *Çağ ve İlham II*, (İstanbul:Diriliş Yay., 1979).
-, *Düşünceler I*, (İstanbul: Diriliş Yay.,1986).
-, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 2. bsk., (İstanbul: Diriliş Yay.,1999).
-, *Çağ ve İlham I-Metafizik Gerilim Şartı-*, (İstanbul: Diriliş Yay., 1999).
-, *Diriliş Muştusu*, (İstanbul Diriliş Yay., 2003).
-, *Günlük Yazılar II-Sütun*, (İstanbul: Diriliş Yay.,2013).
-, *Gün Doğmadan*, (İstanbul Diriliş Yay.,2013).
- KARASAR, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 21. bsk., (Ankara: Nobel Basımevi,2010).
- KARASU, M. Arman. “Türkiye’de Kentleşme Dinamiklerinin Suça Etkisi”, (255-281). c.57,S.4.
- KARPAT, Kemal, “Din, Devlet ve Laik Aydınlar”, *Türkiye Günlüğü*, S.17, (Ankara:1991).
-, *İslam’ın Siyasallaşması*, 2. baskı, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.,2005).
-, *Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din*, (İstanbul: Timaş Yay.,2009).
- KATZ, Wilber G., “Religion and Law”, Ed. James Ward Smith-A. Leland Jamison, *Religious Perspectives in Amerikan Culture*, (NewYork: Princeton University Pres,1961).
- KAVROS, Peregrine Murphy, “Religious” *Encyclopedia of Psychology and Religion*, Vol., 1. (Ed.), David Adams Leeming, Kathryn Wood Madden, Stanton Marian, (New York: Springer,2009).
- KAYA, Kamil, *Sosyolojik Açısından Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, (İstanbul: Emre Matbaası,1998).
- KEANE, John, “Sekülerizmin Krizi”, Doğudan-Batıdan Uluslar arası Konferanslar Dizisi 1, Ekim 95-Mayıs 96, (İstanbul:İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay.,1996).
-, “Secularism” (Oxford: The Political Quarterly Publishing,2000).
- KEDDİE, Nikki R., “Secularism and Its Discontents”, *Deadalus* 132, (Summer:2003).
- KELLY, Joan B. & EMERY, Robert E. “Children’s Adjustment Following Divorce: Risk and Resilience Perspectives” , *Family Relations*, Vol.52, İssue,4, (2003).
- KELEŞ Ruşen, Artun Ünsal, *Kent ve Siyasal Şiddet*, (Ankara: A.Ü .Yay.,1982).
- KEPEL, Gilles, *Tanrı’nın İntikamı*, çev:Selma Kırmızı, (İstanbul: İletişim Yay.,1992).
- KEYDER, Çağlar, “Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu” *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed.Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, 2. bsk., (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.,1999).
-, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, 19.bsk.(İstanbul: İletişim Yay.,2014)
- KILIÇBAY, B. Binark, M. “Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle. Fashion for Veiling in Contemporary Turkey,”*European Journal of Communication*, Vol.17, No.4.(2002).
- KILIÇBAY, Ali, “Laiklik Ya Da Bu Dünyayı Yaşayabilmek”, Laiklik, *Cogito* 1,(13-19),(1994).
- KIRAY, Mübeccel, “Modernleşmenin Temel Süreçleri” *Bilanço 1923-1998*, c. 2, (İstanbul: Tarih Vakfı Yay.,1999).
-, “Toplum Yapısı ve Laiklik”, *Toplumbilim Yazıları*, (Ankara: G. Ü.Yay., 1982).
-, “Toplumsal Değişme ve Kentleşmede Düşük Gelirli”, *Toplum Bilim Yazıları*,(Ankara: G.Ü. Yay., 1982).
- KIRBAŞOĞLU, Hayri, ‘İmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine’, *İslamiyat*, c.5, S.4. (2002).
- KIRÇAK, Çağlar , *Türkiye’de Gericilik*,1950-1990, 2.bsk.(İstanbul:İmge Yay.,1993).
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, (İstanbul: Büyük Doğu Yay., (1982).
- KLUCKHOHN, C., “Value and Value Orientations in The Theory of Action”, *Toward A General Theory of Action*. (Ed.), T.Parsons & E. Shils, (Cambridge: Harvard University Press.1951).

- KIRKPINAR, L., “Türkiye’de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın”, A.B. Hacımirzaoğlu (der.). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*,(13-28),(İstanbul: Tarih Vakfı Yay.,1998).
- KIZILÇELİK, Sezgin, *Frankfurt Okulu- Eleştirel Teori*. (Ankara,Anı Yay.,1990).
- KIERKEGAARD, Sören,*Present Age: On the Death of Rebellion*; (New York: Harperperennial Modern Thought,1962).
....., *Either / Or*, çev.Wlater Lowrie, (Princeton: Princeton University Press,1971).
- KİLİ, Suna, *Türk Devrim Tarihi*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 1982).
- KİŞİ, Şule S., *Atatürk’ün Din ve Laiklik Anlayışı*: http://atailkuyg.ege.edu.tr/files/s_s_k-ata_din_laiklik.pdf.
- KNOBLAUCH, Hubert, “Europe and Invisible Religion”, *Social Compass*,Vol.50, No. 3. (2003).
- KNAFO, Ariel & SCHWARTZ, Shalom H., “Parenting and Adolescent Accuracy in Perceived Parental Values”, (595–611),*Child Development*, Vol. 74, No. 2, (2003).
- KNUTSEN,O., “Religious Denomination and Party Choice in Western Europe”, *International Political Science Review*, Jan.1. (2004).
- KOCAÇİMEN, Sevgi, *Demokrat Parti Döneminde TBMM’de Laiklik Tartışmaları*,(Yeniden Ana. ve Rum. Yay.,2008).
- KOCADAŞ, B.,“Hedefteki Gençlik: Siyasi ve İdeolojik Hareketler Açısından”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 04. 12, (2004).
- KOCATÜRK, Utkan, *Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri*, (Ankara: Edebiyat Yay.,1971).
- KOÇAK, Cemil, *Tek Parti Devrinde Muhaliif Sesler*,(İstanbul: İletişim Yay., 2011).
- KOENİG, Harold G. & Weaver, Andrew J., *Pastoral Care of Older Adults*. (Minneapolis:Fortress Pres, 1998).
- KONGAR, Emre, *Kültür Üzerine*. (İstanbul: Çağdaş Yay.,1982).
....., *Devrim Tarihi ve Toplum Bilim Açısından Atatürk*, (İstanbul: Remzi Kitabevi,1983).
....., *İmparatorluktan Günümüze Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, (İstanbul: Remzi Kitabevi,1985) .
....., *ABD’nin Siyasal İslam’la Dansı*, (İstanbul:Remzi Kitabevi,2012).
....., *21.Yüzyılda Türkiye*, (İstanbul: Remzi Kitabevi,2012).
- KOSELLECK, Reinhart, “Temporal Foreshortening and Acceleration: A Study on Secularization”, *Religion and Politics*, (Ed.) Bernhard Giesen-Daniel Suber, (Leiden: Brill,2005).
....., *İlerleme*, çev. Mustafa Özdemir, (Ankara: Dost Yay.,2007).
- KOTHARİ, C.R.,*Research Methodology (Methods&Techniques)*, (NewDelhi, New Age International Publishers,2004).
- KOYUNCU, Berrin,“Küreselleşme ve Müsiad: Eklemlenme mi, Çatışma mı?”, *Liberalizm Devlet ve Hegemonya* (der.), E.F.Keyman, (İstanbul: Everest Yay.,2002).
- KÖKTÜRK, Milay, *Hedef Ülke Türkiye’de Birey Toplum ve Siyaset*, (Ankara: Tek Ağaç Yay.,2005).
- KÖMEÇOĞLU, Uğur, *Kimlik, Mekan ve Gündelik Hayat*, (İstanbul: Ufuk Yay.,2012).
- KOZANOĞLU, Can, “80’lerde Gündelik Hayat”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c.13, (İstanbul: İletişim Yay.,1996)
- KOZANOĞLU, Hayri, “80’lerden 90’lara Yuppiler”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c..15.(İstanbul: İletişim Yay., 1996).
- KÖKTÜRK, Nilay, *Kültürün Dünyası-Kültür Felsefesine Giriş*,(Ankara: Hece Yay.,2006).
- KÖKER, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*,(İstanbul: İletişim Yay., 1990).
..... *Sol Kemalizme Bakıyor*, Röportaj: L.Cinemre-R.Çakır, (İstanbul: Metis Yay.,1991).
- KÖMÜRÇÜ, Duran, “Diyabet’in Serüveni”, 13 Ekim 2008, www.haksözhaber.net;
<http://www.belgelerlegercektarih.wordpress.com>.
- KÖSEBALABAN, H., “The Impact of Globalization on Islamic Political Identity: The Case of Turkey”, *World Affairs* ,(22 Haziran.2005).
- KRAUS, Richart, “Tomarrow Leisure: Meeting The Challenges”,*The Journal of Physcal Education*, Recreation, Dance, Vol:65,No:4, (April, 1994).
- KUBALI, H.Nail, *Türk Devrim Tarihi Dersleri -1.Kitap: Temel Bilgiler*,(İstanbul: Kurtulmuş Mtb,1973).
- KUKARACI, İ. Umut A. Murat Aktemur,“Modernleşme Sürecinde Erzurum Konut Mimarisinin Geldiği Nokta”, *A.Ü. Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S:11 (Erzurum:2003)
- KUKATHAS, Chandran,“İslam, Demokrasi ve Sivil Toplum”, çev. İ.Dalmış, *İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi*, Haz. Ömer Demir, (Ankara: Liberte Yay.,1999).
- KUNG, Hans, *Christianity: The Religious Situation of Our Times*, (London:SCM Pres, 1995).
- LAÇİNER, Ömer, “80 Sonrası Din”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*,c.12, (İstanbul: İletişim Yay.,1996).
..... “1960 Sonrası Kemalizm, c.13, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans. (İstanbul: İletişim Yay., İstanbul,1996).

- LAI, Yolande Jansen, "Cite', or The Politics of Republican Secularism), (Ed.). Hent De Vries and Lawrence E. Sullivan, *Political Theologies: Public Religions in A Post-Secular World*, (Fordham University Pres, 2006).
- LAPIDUS, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996).
- LARRAİN, J., (*İdeoloji ve Kültürel Kimlik Üçüncü Dünya Gerçeği*, çev.N .Nur Domaniç, (Sarmal Yay., 1995).
- LARSSON, Göran, Yusuf al-Qaradawi and Tariq Ramadan, "On Secularization: Differences and Similarities", (Ed.) Gabrielle Marraci, *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, (Springer, Singapore, 2010).
- LASCH, Christopher, *Heaven in a Heartless World*, (New York: Basic Books. 1977).
- LAUER, Robert H., *Perspectives on Social Change.*, (Boston: Allyn and Bacon, 1977).
- LAUER, Helen, "A Worldly View of Worldview Metaphysics", (Ed.), Nicole Note vd. *Worldviews and Cultures*
- LEAMAN, Oliver, "Religion in the 21st Century",
<https://www.setav.org/en/religion-in-the-21st-century/> Nov.28, SETA, (Ankara: 2006)
- LECHNER, Frank J. "Secularization", <http://sociology.emory.edu/home/documents/profiles-documents/Lechner-Secularization.pdf>
- LE CORBUSIER, *Bir Mimarlığa Doğru*, çev. Serpil Merzi, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1999).
- LEFEBVRE Henri Katherine Regulier, "Gündelik Hayat ve Ritimleri", *Birikim Dergisi*. S:191 (Mart 2005).
- LEFEBVRE, Henri, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 2.bsk. çev. Işın Gürbüz, (İstanbul: Metis Yay., 2007).
- LENSKİ, Gerhard E., "Social Structure in Evolutionary Perspective", *Approaches to the Study of Social Structure*, Peter M. Blau (Ed.) (New York: The Free Press,).
- LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998).
- LİPHART, Arend, "Religious vs. Linguistic Class Voting: The Crucial Experiment of Comparing Belgium, Canada, South Africa, and Switzerland", (442-458), *The American Political Science Review*. Vol.73, No.2 (Jun., 1979).
- LİNBOM, Tage, *Demokrasi Miti*, çev. Ömer Baldık, (İstanbul: İnsan Yay., 1998).
- LİTTLE, William, *Introduction to Sociology*, (Canada: Openbook Publishing: 2012).
<https://opentextbc.ca/introductiontosociology/chapter/chapter21-social-movements-and-social-change/>
- LODZIAK, Conrad, *İhtiyaçların Manipülasyonu Kapitalizm ve Kültür*, çev. Berna Kurt, (İstanbul: Çitlembik Yay., 2003).
- LONGHURST, Brian, *Sociology and Social Change*, (England: Open University Press, 2007).
- LORASDAĞI, B.K., "Türkiye'de Küreselleşme, Modernleşme ve Demokratikleşme", (der.) Fuat Keyman, *Türkiye'nin Yeniden İnşası, Modernleşme, Demokratikleşme, Kimlik* çev. Utku Kavasoglu & Sebla, (İstanbul: İstanbul Bilgi Ü., Yay., 2013).
- LUCKMANN, Thomas, *The Invisible Religion*, (New York, 1967).
-, "Belief, Unbelief and Religion", Ed. Capolane and Grumellie, *The Culture of Unbelief*, (California: 1971).
-, "The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions", *Social Compass*, Vol.46; No.3, (1999).
-, "Transformations of Religion and Morality in Modern Europe", (275-285), *Social Compass*, Vol.50, No.3, (2003)
-, "Religion and Morality in Modern Europe Compared to the Religious Situation in The United States of America", *Religion and Politics Cultural Perspectives*, (Ed.) Bernhard Giesen and Daniel Suber, (Boston: Brill Leiden, 2005).
- LUCKMANN, Thomas, "The Religion Situation in Europe", "The Religion Situation in Europe, the Background to Contemporary Conversions", (252-258), *Social Compass*, Vol.46.No.3, (September 1999).
-, "Transformations of Religion and Morality in Modern Europe" *Social Compass*, Vol. 50, No.3., (2003).
-, *Görünmeyen Din. Modern Toplumda Din Problemi*, çev. A.Coskun, F.Aydın, (İstanbul: Rağbet Yay, 2003).
- LUHMANN, Niklas, "The Direction of Evolution", *Social Change and Modernity*, (Ed.) Hans Haferkamp and Neil J. Smelser, (Berkeley: University of California Press, 1992).
- LÜKÜSLÜ, Demet, *Türkiye'de Gençlik Miti, 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, 4. bsk., (İstanbul: İletişim Yay., 2015).
- LYOTARD, J. F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, tr.G.B.&B. M., (Manchester: Manchester University Press, 1984).
- MAALOUF, Amin, *Çivisi Çıkış Dünya*, çev. Orçun Türkay 4. Baskı., (İstanbul: YKY, (2009).
- MACINTYRE, Alasdair C., *Secularization and Moral Change*, (London: Oxford University Press, 1967).
- MACİVER, R. M. & PAGE, C.H., *Society - An Introductory Analysis*, (London: Macmillan & Co., 1952).

- MAHÇUPYAN, Etyen, "Osmanlı Dünyasının Zihni Temelleri Üzerine", *Doğu Batı*, S.8,3.bsk, (Ankara:2004).
-, MANZOOR, P. "The Conflict Between the Transcendence Affirming and the Transcendence Negating World Views", <http://pmanzoor.info>.
- MARDİN, Şerif, *Din ve İdeoloji*, (İstanbul: İletişim Yay., 1990).
-*Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yay, 1993).
- *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*(İstanbul: İletişim, 1993).
- "Adlarla Oyunlar", *Kültür Fragmanları*, D. Kandiyoti&A. Saktanber, (İstanbul:Metis Yay.,2003)
- MARGULİES, R. &E. Yıldızoğlu, "The Political Uses of Islam in Turkey", *Middle East Research and Information*, Vol.18, (July-August.1988).
- MARLY, Martin E., "Our Religio-Secular World",*Daedalus*, On Secularism&Religion,42-48, (Summer 2003). No.132;3, <http://www.stor.org/discover/10.2307/20027857?>.
- MARTİN, David, *The Religious and The Secular: Studies in Secularization*, (London: Routledge,1969).
- "Secularization Issue: Prospect and Reprospect", *the British Journal of Sociology*, Vol.42, No.3,(Sep.1991).
- *On Secularization Towards a Revised General Theory*, (USA: Ashgate,2005).
- "Does The Advance of Science Mean Secularization?" <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5218D.pdf>
-*A General Theory of Secularization*, (Oxford: Blackwell,1978).
- MARTİN E..Marly, "Our Religio-Secular World", *Daedalus*, On Secularism&Religion,(42-48), No.132, (Summer,2003), <http://www.stor.org/discover/10.2307/20027857?>
- MARX, Karl, *Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, 2. bsk. (İstanbul: Payel Yay, 1975).
- MASCALL, E.L., *The Secularization of Christianity*, (New York: Holt, Rinehart and Wenston,1966).
- MAZICI, Nurşen, "Öncesi ve Sonrasıyla 1933 Üniversite Reformu", *Birikim*, S.76. (Ağustos:1995).
- MCCULLOUGH, M. E. et al., "Religious Involvement and Mortality: A Metaanalytic Review". *Health Psychology*, No.19, (1970).
- MEHDİ, S., "İslam Toplum ve Değişme",(Ed.) J. İ. Esposito, *Güçlenen İslam'ın Yankıları* çev. E. Ç.,(İstanbul:Yöneliş, 1989).
- MEHL, Roger, *The Sociology of Protestantism*, (SCM Pres:1970).
- MELTON, J. G., *Encyclopedia of American Religions* (7th ed.). (Gale: Farmington Hills, MI,2003).
-, *Protestant Faith In America Faith in America Facts* (New York: On File Inc. ,2003).
- MERİÇ, Nevin, *Değişen Kentte Dini Hayat*, (İstanbul: Kapı Yay., 2005).
- MERİÇ, Cemil , *Jurnal* c:1,(İstanbul:İletişim Yay.,2002).
- *Kırk Ambar*,c.2, (İstanbul:İletişim Yay.,2006).
- *Mağaradakiler*, (İstanbul:İletişim Yay.,2007).
- MERNİSSİ, Fatima, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, çev: Aytül Kantarcı, (Ankara: Epos Yay.,2003).
- MERT, Necati, "Tevhid-i Tedrisat", http://necatimert.com.tr/1395_Tevhid-i-Tedrisat-14-Aralik.2013.html.
- MİCHEL, Z., S. J. Thomas, "Peaceful Movements in The Muslim World", T. Banchoff (Ed). *Religious Pluralism, Globalization and World Politics*. Oxford:Oxford University Pres,2008).
- MİCHEL, Thomas S.J., "Laisizme Katolik Bir Bakış",çev. Deniz Şengeç, Laiklik, *Cogito*,(1994).
- MİLLER, WR., & THORESEN, C. E., "Spirituality, Religion, and Health An Emerging Research Field", *American Psychologist*, No. 58. (2003).
- MİLLİGAN, Jeffrey Ayala, "Islamization or Secularization? Educational Reform and the Search for Peace in the Southern Philippines", *Current Issues in Comparative Education*, Columbia University, Vol.7, No.1, (December:2004).
- MİTCHELL, Christopher R., *Conflict, Social Change and Conflict Resolution. An Enquiry*, (2010). www.berghof-handbook.net
- MOGHADAM, Valentina. M., *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, (Colorado:Lynne Rienner, 2003).
- MOMİN, Abdurrahman, "Çoğulculuk ve Çok Kültürcülük: İslami Bir Bakış Açısı", çev. B.Banu Okutan-Ali Coşkun, *M.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi*,c.38, (2010).
- MOORE, Wilbert E., *Order and Change, Essays in Comparative Sociology*, (Wiley and Sons, Newyork:1967).
-*Social Change*, (Englewood Cliffs, Prentice Hall,1974).
- MORRİS; Charles, "Varieties of Human Value", *Philosophy of Science*,Vol.24,No.3,(1957).

- MURDOCK, G. P., "How Culture Change?", (Ed.) Mordskog., *Social Change*. (New York: McGraw-Hill Book Company, Inc.,1960).
- MUCCHIELLI, Alex, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, (İstanbul: İletişim Yay.,1991).
- MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yay., 1995).
- MÜMTAZ ALİ, Muhammed, "Liberal İslam: An Analysis", *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol:24, S.2, (Spring,2007).
- NADWİ, Abul Hasan, *Islam and the World*, (Lahore: Academy of Islamic Research and Publications., 1961).
- NAİM, Abdullahi Ahmed., *İslam and Secular State*, (England: Harvard University Pres,2008)
- NAUGLE, David K., *Worldview The History of a Concept*, (Cambridge: Wm.B.Eerdmans,2002).
....., "Worldview, Definitions, History and Importance of a Concept", www3.dbu.edu.naugle.pdf.worldview.
- NEBİ, Mâlik, *Kur'an Fenomeni*, çev. Yusuf Kaplan, (İstanbul: Külliyyat Yay., 2008).
- NELSON, M. O., & M. E. Jones, "An Application of the Q-Tecnicque to the Study of Religious Concept", *Psychological Reports*, (1957).
- NEUMAN, W. Lawrence, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Nobel Yay.,2007).
- NEWTON, John K., *The Revelation Worldview: Apocalyptic Thinking in a Postmodern World*, (USA: Wipf and Stock, 2015).
- NOMER, K., *Şeriat-Hilafet Cumhuriyet, Laiklik-Dini ve Tarihi Gerçeklerin Belgeleri-*, (İstanbul:Boğaziçi Yay., 1996).
- NORRİS, P.&RONALD, I., *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*, (NewYork: Cambridge University Press,2004).
- NORTHBOURNE, Lord, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, çev. (İstanbul: İnsan Yay.,2000).
- NURİ, Celal, *Tarihi İstikbal*, c.II., (1912).
- OCAK, A.Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, 3. bk., (İstanbul: İletişim Yay., 2000).
- OGBURN, William F. , "Cultural Lag as Theory", *Sociology and Social Research*, (167-174), (January-February,1957).
- OKUMUŞ, Ejder, *Gösterişçi Dindarlık*, (İstanbul: Pınar Yay.,2000).
- OLMAN, Bertell, *Yabancılaşma Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, (İstanbul: Yordam Yay.,2012).
- OLCAYTU, Turhan, *Dinimiz Neyi Emrediyor, Atatürk Ne Yaptı? Devrimimiz İlkelerimiz*, (Ankara: Ajans Türk Basın ve Basım A.Ş., 1998).
- OMURTAK, S., vd., *Atatürk*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi: 1970).
- ORAN, Baskın, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, (Ankara: Dost Yay.,1988).
- ORÇAN, Mustafa, *Kır ve Kent Hayatında Kadın Profili*, (Harf Eğitim Yay., Ankara:2008).
- ORR, James, *The Christian View of God and The World*, (Vernon C. Grounds, Kregel Publications,1989).
- ORTAYLI, İlber, *Tarihin Sınırlarına Yolculuk*, (İstanbul: Bir da Yayıncılık, 2001).
- OSWALT, Conrad "Seküler Çan Kuleleri", *Kutsalın Dönüşü* (Ed.) Ali Köse, (İstanbul: Timaş Yay.,İstanbul).
- OTHMAN, Norani, "İslam, Constitution, Citizenship Rights and Justice in Malaysia", Krawietz-Reifeid (Ed.) *The Rule of Law Between Sharia and Secularization (Konrad Adenauer e.v.(2008)*.
- OTTO, Rudolf, *The Idea of the Holy*, 2nd edition (Oxford University Pres, London: 1950).
- ÖCAL, Mustafa, *20.Yüzyılda Türkiye'de Din Eğitimi* (Ders Notları), (Bursa:2002).
- ÖKTEM, Niyazi, "Dinler ve Laiklik", *Laiklik Cogito*, S:1. (1994).
- ÖNER, Necati, "Felsefi Tutum" (Der.),S. Büyükdüvenci-Vefa Taşdelen, *Felsefe, Eğitim, Sanat: Saffet Bilhan Armağanı*, (Ankara:Hece Yay.,2006).
- ÖZBALAT, A., *Kapitalizm Eklemlenme*, (Adana: Karahan Kitabevi,2015).
- ÖZBAY, Haluk, & Emine Öztürk, *Gençlik*, (İstanbul: İletişim Yay.,tarihsiz).
- ÖZBAY, Ferhunde, "Kırsal Kesimde Toplumsal ve Ekonomik Değişmelerin Aile İşlevlerine Yansıması", *Türkiye'de Ailenin Değişimi*,(Ankara:Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay.,1984).
- ÖZBEK, Meral, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, 6,bsk. (İstanbul: İletişim Yay.,2003).
- ÖZBUDUN, S., "Bir Yanlış İnkilem: Geleneksel Kültür/Küresel(leşen) Kültür"*Kültür Halleri*, (Ankara:Ütopya Yay.,2002).
- ÖZDALGA, Elizabeth, Haz. Muharrem Sevil, *Türk Düşünce Hayatı*, (Ankara: Hece Yay.,2006).
....., *İslamcılığın Türkiye Seyri Sosyolojik Bir Perspektif*, (İstanbul: İletişim Yay.,2008).
..... "Education in the Name of 'Order and Progress', Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey", *The Muslim World*, Vol.89, No. 3-4,(July-October.1999).
- ÖZDEMİR,Ş., "İslami Sermaye ve Sınıf:Türkiye/ Konya Müsiad Örneği" <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/307994>.

- ÖZDENÖREN, Rasim, *Çapraş İlişkiler*, (İstanbul: Risale Yay., İstanbul:1987) .
 *Ruhun Malzemeleri*,(İstanbul: İz Yay.,1999).
 *Kent İlişkileri*, (İstanbul: İz Yay.,2009).
 *Yeniden İnanmak*, (İstanbul: İz Yay., 2011).
 ÖZEL, İsmet, *Üç Mesel Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*,16. bsk, (İstanbul: Şule Yay., 2011).
 ÖZERDİM, Sami N., *Yazı Devriminin Öyküsü*, (Ankara: 1978) .
 ÖZGEN, M.Kasım, “Kollektivist ve Bireyci İslam Yorumları Üstüne”, *İslam, Sivil Toplum ve Piyasa Ekonomisi*, (der.)
 Ömer Demir, (Ankara:Liberte Yay.,1999).
 PAKDİL, Nuri, *Bir Yazarın Notları III*, (Ankara: Edebiyat Yay.,1981).
 PAKER, Evren Balta,“Bitmeyen Çocukluk, Erken Yetişkinlik ve Yeni Kapitalizm”, *Birikim*, S.192,(Nisan 2005).
 PAKER, Oya, *Günlük Düşüncede Modernlik, Din ve Laiklik*, (İstanbul: Vadi Yay.,2005).
 PALMER, A.,*Osmanlı İmparatorluğu Son Üç Yüz Yıl Bir Çöküşün Yeni Tarihi*, çev. B.Ç.D., (İstanbul: BilginYay, 1995).
 PARLA, Taha, “Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları”,c. 3, *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Oku*. (İstanbul: İletişim Yay.,1992).
 PARMAKSIZOĞLU, İsmet, *Türkiye’de Din Eğitimi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi,1966).
 PARSONS, T., *Societies:Evolutionary and Comparative Perspectives*, (Prentice –Hall: Englewood Cliffs, 1966).
 “Christianity and Modern Industrial Society”, (383- 425),*Sociological Theory and Modern Society*, (New York, Free Pres,1967).
 *The System of Modern Societies*, (N.J.,Prentice –Hall: Englewood Cliffs, 1971).).
 PAZ, Octava, *Modern İnsan ve Edebiyat*, çev.Turhan Ilgaz, (İstanbul: Remzi Yay.,1993).
 PEET, Richard, Elaine Harwick, *Theories of Development*, 2. Ed., (Newyork-London:2009).
 PEKDEMİR, Melih, *Kemalistler Ülkesinde Cumhuriyet Diktatörlük*, (Ankara: Doruk Yay.,1997).
 PELLİVERT, Michael, “Still God’s Continent? Reflections on the Place of Religion in Shaping a Common European Identity”, *The European Forum at the Hebrew University*, (2008).
 PENA-RUIZ, Henri, *Laiklik Nedir?* çev. Ü.Derkunt, (İstanbul: Gendaş Kültür, 2007).
 PERİN, Cevdet, (1982), *Atatürk Kültür Devrimi*, 3. bsk., (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1982).
 PERSELL, Caroline, *Understanding Society*, (New York: Harper&Row,1987).
 PHİLLİPS, R.,“Can Rising Rates of Church Participation Be A Consequence of Secularization?” *SR*, Vol. 65, No. 2.,(2004).
 POLANYİ, Karl, *Büyük Dönüşüm*,(İstanbul: Alan Yay, 1986).
 POLİ, Barbara De,Bryan S. T.,“Muslim Thinkers and The Debateon Secularism and Laïcité”, G.Marranci-Bryan S. Turner, *Muslim Societies and The Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, (Singapore: Springer, 2010) .
 POLOMA, Margaret M.,*Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş, (Ankara: Eos Yay.,2007).
 POPE, Nicole&Hugh, *Modern Türkiye’nin Kısa Tarihi Çıplak Türkiye*, çev. D. Öktem, (İstanbul: Gelenek Yay., 2004).
 POROY, Akif, *Türkiye’de Cinsellik*, (İstanbul: Alfa Yay., 2005).
 POSTMAN, Neil, *Televizyon Öldüren Eğlence*, çev. Osman Akınhay,(İstanbul: Ayrıntı Yay.,1994) .
 PRESSER, St.& S., M., “Is Religious Service Attendance Declining?”*The British Journal of Sociology*,Vol.46, No.3. (Sep.,2007).
 RIDVAN, Seyyid, *İslam’da Cemaat Kavramı*,., (İstanbul: Endülüs Yay., 1991).
 RİLEY, Matilda White, *Sociological Research I, A Case Aproach*, (Newyork: Harcourt, Brace, World Inc.1963).
 RİTTER, Joachim, *Varoluş Felsefesi*, çev. H. Batuhan, (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay.,1954).
 RİTZER, George, *Encyclopedia of Social Theory*, (London: Sage Publications,2005).
 *Toplumun Mc Donaldlaştırılması*, 2. bsk., çev. Şen S.Kaya, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2011).
 ROBERTSON, Ronald, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, (London: Sage Publication,1992).
 ROKCACH, M., *The Nature of Human Values*, (New York: Free Press,1973).
 ROSSİ, Paolo, *Gemi Battıyor Seyreden Yok*, çev. Durdu Kundakçı, (Ankara:Dost Kitabevi,2002).
 ROULEAU, E., “Turkey: Beyond Atatürk”, (70-88),*Foreign Policy*,Vol:103,(1996).
 RUTHERFORD, Paul.,*Yeni İkonalar Televizyonda Reklam Sanatı*, çev. M.K.G. (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1996).
 SABE, Collet, “The Crisis in Religious Socialization”, *Social Compass*, Vol. 54, No.1.(2007).
 SAKALLIOĞLU, Ü. C., “Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol.28, No.2, (May.1996).

- SAKTANBER, Ayşe, “ Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz” (259-275)*Kültür Fragmanları, Türkiye’de Gündelik Hayat*, haz. D.Kandiyoti-A.Saktanber, (İstanbul: Metis Yay., 2002).
- “Bir Orta Sınıf Ethosunun Ve Onun Günlük Pratiğinin Oluşumu: Kentsel Türkiye’de İslâm’ın Yeniden Canlandırılması”, Der.Ayşe Öncü-Potre Weyland., *Mekân, Kültür, İktidar*, (İstanbul: İletişim Yay., 2005).
- “Türkiye’nin İslamcı Gençliği”, *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat*, Haz.Deniz Kandiyoti, A.Saktanber, 2. bsk., (İstanbul: Metis Yay., 2005)
- SALAS, Ricardo, “Hermeneutic Philosophy and Human Experience: An Intercultural Perspective of Worldviews and Life World in the Mapuche Culture”, (Ed.),Nicole Note vd.,*Worldviews and Cultures*,(2009).
- SANER, Nejat, *Atatürk Dönemi 19 Altın Yılın Öyküsü (1919-1938)* , (İstanbul: Milliyet Yay.,1975).
- SARI, İbrahim, *Atatürk İlke ve İnkılâpları*, (Antalya: NoktaE-Book Publishing,2016).
- SARIKAYA, M.Saffet,“Türkiye’de Din Anlayışı, Arayışlar”, *İnsanlık Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. Y.4,S:9-10.(2002).
- SAYARİ, Sabri, “Turkey’s Islamist Challenge”, *Middle East Quarterly*, Vol.3, No.3, (September 1996).
- SAYMAN, Zeki, “*Din, Sekülerleşme, Cemaatler*, (Konya: Nüve Kültür Merkezi,2005).
- SCARBORO, Charles Allen, *Ey Kapitalizm Kara Sevdam*, çev: Müleyke Barutçu, (Derin Düşünce Fikir Platformu). www.derindüünce.org.
- SCHAAR, John H., *Legitimacy in the Modern State*, (Oxford: Transaction Publishers,1989).
- SCHİCK, İrvin Cemil, *Batının Cinsel Kıyısı*,, çev. Savaş Kılıç-Gamze Sarı, (İstanbul: T.V.Y Yay., 2001).
- *Bedeni, Toplumunu, Kainatı Yazmak*, çev. P. Tünaydın, (İstanbul: İletişim Yay.,2011).
- SCHLÖGL, Rudolf, “Secularization:German Catholicism on the Eve of Modernity,” *Religion and Politics*, (Ed.) B. Giesen,D. Suber, (Leiden: Brill,2005).
- SCHWATRZ, S.H. “Are There Universal Aspects in The Structure and Contents of Human Values?”, (19-45),*Journal of Social Issues*, No:50. (1994).
- SCLUCHTER, Wolfgang , “Dinin Geleceği”, (derl.), Jeffrey C.Alexander, Steven Seidman, 2.bsk. *Kültür ve Toplum Güncel Tartışmalar*, (İstanbul:Boğaziçi Üniversitesi Yay.,2017).
- SEFARİNİ, Muhammed İbnu Ahmed, *Gıdau’l-Elbab Li Şehri Manzumeti’l- Adab*, (Mısır:1325).
- SENNETT, R., *Otorite*,“ çev. K. Durand (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2005).
-, “Yeni Kapitalizm”, çev. M. Göksen, *Değer*, S: 35, (Kış:1999).
- SENNETT,R.,*The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, (New York: W.W.Norton,1990).
- *Ten ve Taş Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. T. Birkan, (İstanbul: Metis Yay., 2002).
- *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, çev. Aylin Onacak, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2009).
-*Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S.Durak& A.Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,2010).
- SEİWERT, H., “Religious Response to Modernization in Taiwan”, *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, (1981).
- SEZAL, İhsan, *Şehirleşme*, (İstanbul: Ağaç Yay.,1992).
- SEZEN, Yümnü,*Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler Tartışmalar*,(İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay.,1990)
- *Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, (İstanbul: M.Ü. İFAV Yay., 1997)
- SHARON,IR., Krespin, “Fethullah Gülen’s Grand Ambition: Turkey’s Islamist Danger”. *Middle East Forum*.(2009).
- SHAYEGAN, D.,*Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni-*, çev. H. Bayrı, (İstanbul: Metis Yay.,1997).
- SHİNER, Larry, “The Concept of Secularization in Empirical Research,” *JSSR*, Vol.6.No.2. (1967).
- SİDDİKİ, Kelim, *Evensel İslam Çağrısı*, çev. Selçuk Yılmaz, (Ankara: Birleşim Yayın,1986).
- SİLK, M.& A.Walsh, *Religion by Region: Religion and Public Life in The United States*. (Blue Ridge Summit: Alta Mira:2006).
- SİLVERSTEİN, Brian, *İslam and Modernity in Turkey*, (New York: Palgrave Macmillan,2011).
- SİMMELE, George,“Fashion”, (541-558), *American Journal of Sociology*, Vol.62.,No.6. (May.1957).
- On Individuality and Social Forms, (Ed:).D.N.Levine, (Chicago: The University of Chicago Pres,1971).
-, *Modern Kültürde Çatışma*, çev.Tanıl Bora ve diğ., (İstanbul: İletişim Yay.,2003).
- SİSTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban, (1995).*Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı*, (İstanbul:1995) .
- SJOBERG, G.,“Sanayi Öncesi Kenti”,*20.Yüzyıl Kenti*,(37-54), (çev.),B. D.&A. A.,(İstanbul: İmge Yay.,2002).
- SLATTERY, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Haz. Ü.Tatlıcan-G.Demiriz, (Bursa: Sentez Yay.,2007).
- SMART, N.,*Worldviews Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, (New York: Charles Scribner’s Sons,1983).
-*Religion and the Western Mind: Dreams, Religion, and Psychology*,(Hong Kong: State University of NewYork Press,1987).

-*The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*,(Cambridge: Cambridge University Pres,1989).
- SMELSER, Neil J., “External and Internal Factors in Theories of Social Change”, (Ed.) Haferkamp & Smelser, *Social Change and Modernity* , (Los Angeles, Oxford: University of California Pres Berkeley,1992).
- SMITH, W.C., *Islam in Modern History*,(Princeton: Princeton University Pres,1957).
- SMITH, Graeme, *A Short History of Secularism*, (London, Newyork: I.B.Tauris,2008).
- SMITH, Donald E., *Religion and Political Modernization*, (New Haven: Yale University Pres,1974).
- SOLOMON, M., G. Bamossy ve S. Askegaard, *Consumer Behaviors*, (London: Prentice Hall Inc.1999).
- SOMMERVILLE, C.John,*The Secularization of Early Modern England*, (New York: Oxford University Pres,1992).
- “Stark Age of Faith Argument and the Secularization of Things:A Commentary”, (361-372). *SR*,Vol.3, No.3,(2002).
- SOROS, George, *Küresel Kapitalizm Krizde*, çev. Gülden Şen, (İstanbul: Sabah Kitapları,1999).
- SPENGLER, O., *The Decline of The West*, Vol. I-II, Ed., (New York: Oxford University Pres,1991).
- SPICKARD, James V. “Human Rights, Religious Conflict and Globalization –Ultimate Values in a New World Order”, *International Journal on Multicultural Societies*,Vol.1,No.1,(1999).
- SPIRO, Kostof , “ Majesteleri Kazma Yıkımın Estetiği”, Ed. Zeynep Çelik, D. Favro, R. İngersoll, *Şehirler ve Sokaklar*, çev. Bilgi Altınok, 3. bsk, (İstanbul: Kitap Yay.,2011)
- SPRING, Joel, *Özgür Eğitim*, çev. Ayşen Ekmekçi, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,1991).
- STARK Rodney & Laurance R.Iannaccone, “A Supply–Side Reinterpretation of the Secularization of Europe”, *JSSR*, Vol.3. (Sem.1994).
- STARK, Rodney, R. F., L. R. I, “Pluralism and Piety: England and Wales, 1851”, *JSSR*, Vol. 34, No. 4 , (Dec.1995).
- STARK, Rodney, “Secularization, R.I.P. Rest in Peace”, *SR*, (Fall,1999).
-“Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, haz. A.K., (İstanbul: Ufuk Kitapları Da Yay.,2002).
- STEINER, Rudolf, *Education as a Force for Social Change*, (United States: Anthroposophic Press,1997).
- SUGAR, Peter F. , “Economic and Political Modernization: Turkey”, der. Robert E. Ward ve Dankward A. Rustow, *Politacal Modernization in Japan and Turkey*, (Princeton: Princeton University Press,1964).
- SWINGWOOD, Alan, *Kitle Kültürü Efsanesi*, (İstanbul: Bilim ve Sanat Yay.,1996).
- ŞAHİN, H.Hümeyra,“Helal Tatil, Kopya Hayatlar”, *Lacivert Dergi*, 07.01. 2014.
<http://www.lacivertdergi.com/dosya/2014/07/01/helal-tatil-kopya-hayatlar>
- SZONYI, “Secularization Theories and the Study of Chinese Religions”, (312-27),*Social Compass*, Vol.56, No.3,(2009).
- SZTOMPKA, Piotr, *The Sociology of Social Change*, (Oxford: Wiley-Blackwell,1993)
- “Cultural Trauma: The Other Face of Social Change”, *European Journal of Social Theory*, Vol.3, No.4; (November 2000). <http://est.sagepub.com/cgi/content/abstract/3/4/449>.
- ŞAHİN, A., “Ergenlerde Dindarlık- Benlik Saygısı İlişkisi”, *S. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, (2005).
- ŞENER, Sami, “Sosyal Değişmenin Dinî Hayata Etkisi”, *Sosyal Değişme ve Dinî Hayat*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005).
- ŞENTÜRK, Ünal, “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler,Aile ve Toplum”, *T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Eğitim - Kültür ve Araştırma Dergisi* Yıl : 10, c.4, S: 14,(Nisan Haziran2008).
- ŞENTÜRK, S.B., “Âile Modern Hayat, Değişen Zihniyet Algısı ve Tatil”, *Özlenen Rehber Dergisi*, S.88, (Temmuz 2010). http://rehberdergisi.com/Rehber.asp?DergiDetay=Saife_Gozlem&RehberOzelNo=1657 .
- ŞERİATİ, Ali *Kapitalizm Uyanıyor mu?* çev. Ejder Okumuş, (İstanbul: Dünya Yay.,1990).
- *Medeniyet Tarihi I*, çev. İbrahim Keskin, (Ankara: Fecr Yay.,1987).
- *İnsan*, çev. Şamil Öcal, (Ankara: Fecr Yay.,1990).
- *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, çev. Kenan Çamurcu, (Ankara: Fecr Yay.,2012).
- ŞERİF, Muzaffer,Carolyn W.,*Sosyal Psikolojiye Giriş II*, çev. Mustafa Atakay-Aysun Yavuz, (İstanbul: Sosyal Yay.,1996).
- ŞİMŞEK, Sefa,*Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi: Halkevleri*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.,2000).
- ŞİŞMAN, Nazife,“Moda Güzelin Değil,Yeninin Peşinden Koşar”, www.lacivertdergi.com. S.4, (Ağustos.2014).
- TABAKOĞLU, A.,“İslam İktisadında İşçi-İşveren Münasebetleri”, (74-84). *Çerçeve, MÜSİAD*,Y.5, S: 20, (Ekim:1997).
- TAFTAZANİ, Ebu'l-Vefa El-Ganimi “İslâm ve Varoluşçuluk”, çev. Salih Özer, (Ed.) Hüseyin Su, *Düşünce ve Dil*, (Ankara:Hece Yay.,2004).

- TANÖR, Bülent, *Kuruluş*, (İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı,1997).
- "İslam ve Demokrasi Üzerine", 11. Tez, 6 (Haziran:1987).
- TAPPER, Richard, "Giriş", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, Haz. Richard Tapper, (İstanbul: Sarmal Yay.,1991).
- TARHANLI, İstar B., *Müslüman Toplum Laik Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, (İstanbul: Afa Yay.,1993).
- TAŞDELEN, Vefa, "Batı Kültürü ve Oluşum Evreleri Üzerine", *Hece Dergisi*, Batı Medeniyeti, S.210-212, (2014).
- TAŞGETİREN, Ahmet, "Diyanetteki Sancı", *Altınoluk*, S: 93, (Kasım,1993).
- TATAR, Burhanettin, "Yerleşiklik(Yuva) ve Sürgün Diyalektiği, (Modern Toplumlarda Ailenin Yapısına İlişkin Bir Tahlil)", *Küreselleşen Dünyada Aile*, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yay.,2010).
- TATLILIOĞLU, K, Demirel, Nuri, " Sosyal Bir Gerçeklik Olarak Boşanma Olgusu: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Y: 4, S: 22, (Mart:2016)
- TAYLAN, H. H., "Türkiye'de Köy Ailesinde Aile İçi İlişkiler", (117-138), *S. Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S.22,(2009).
- TAYLOR, Mark C., *After God*, (London:The University of Chicago Pres,2007).
- TAYLOR, Charles, *Secular Age*, (Cambridge: Belknap Pres,2007).
- "Western Secularity", (Ed.).Craig Calhoun vd., *Rethinking Secularism*, (New York: Oxford University Pres,2011).
- TEKELİ, İ., *Bağımlı Kentleşme*, (İstanbul: Mimarlar Odası Yay., 1977).
-*Kent Kentli Hakları Kentleşme ve Kentsel Dönüşüm*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yay.,2014).
- TEKİN, Mustafa, *Popüler Kültür ve Gençlik, Dini Hayat*, S.25, (Haziran 2015).
- TELATAR, T. Gökhan, vd. "Yaşlı Nüfus ve Yaşam Kalitelerinin Yükseltilmesi", *Türk Geriatri Dergisi*, c.7.S. 3. (2004).
- TEMEL, Z. F. & Aksoy, A.B. *Ergen ve Gelişimi* (Yetişkinliğe İlk Adım), (2001).
- TERLİKLİ, Serap. "1850 ve 1950 Yılları Arası Batı Toplumlarında Sanat, Toplumsal Yapı ve Moda Etkileşimi", S.Ü. Giyim Sanatları Eğitimi,(Konya:2013).
- THOMAS, Scott, "Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously", (815-841), Millennium: *JIS*, Vol. 29, No. 3, (2000). <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/>
- THOMAS, Michel, S. J., "Peaceful Movements in the Muslim World", *Religious Pluralism, Globalization and World Politics*, Thomas Banchoff(Ed.) (Oxford: Oxford University Press,2008).
- THOMPSON, Ian, *Odaktaki Sosyoloji*, çev. B.Zakir Çoban, (İstanbul: Birey Eğitim Yay.,2004).
- THERBORN, Göran, "Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar", *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, A.Topçuoğlu-Y.Aktay, 2.bsk, (Ankara:Vadi Yay.,1999).
- TİBİ, Bassam, *İslâm Between Culture and Politics*, (Great Britain: Palgrave-Mcmillan:2005).
- TİBİ, Bassam, "İslam Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı: İslam ve Demokrasi-Uygarlıklar Arasındaki Köprüler", *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, çev. A.Fethi, der. E. Özdalga-S.Person, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.,1998).
- TİLLİCH, Paul, *Theology of Culture*, (Cambridge: Oxford University Press,1959).
- TİM, Jordan, PİLE, Steve, *Social Change*, (İnbunden-Engelska:Blackwell,2002).
- TİMUR, Taner, *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş*,3. bsk., (Ankara: İmge Kitabevi,2003).
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *Democracy in America*, Vol.2, (New York: Vintage,1956).
- TOK, Bahadır, "Ahlak Çökerse Altında Kim Kalır?" *Haksöz Dergisi*, S:196, (Temmuz 2007).
- TOLAN,Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı:Anomi ve Yabancılaşma*, (Ankara: İktisadi Ve Ticari İlimler Akademisi Yay.,1980).
-, *Toplumbilimlerine Giriş*. 2.bsk. (Ankara: Gazi Üniversitesi Yay., 1985).
- TOPÇU, Nurettin, *Maarif Davası*, (İstanbul: Dergah Yay. İstanbul:2016).
- TOPRAK, Binnaz, *İslam and Political Development, in Turkey*, (Leiden, Brill:1981).
- TOURAİNE, Alain, "Two Interpretations of Contemporary Social Change", *Social Change and Modernity*, (Ed.). Haferkamp & Smelser,(1992).
-, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, 6.bsk, (İstanbul: Yapı Kredi Yay.,1992).
- TOLAN, Barlas, *Toplumbilimlerine Giriş*. II.Baskı. (Ankara :Gazi Ü. Y.,1985).
- TOPÇU, Nurettin, *Ahlak Nizamı*, 2. Bsk., (İstanbul: Hareket Yay., 1970).
- TOPRAK, Binnaz, *İslam and Political Development in Turkey*, (Leiden: E,J. Brill,1981).
- TOYNBEE, Arnold J., *Tarih Bilinci*. çev. Murat Belge , (İstanbul: Bateş Yay.,1987).
- *Türkiye I(Bir Devletin Yeniden Doğuşu)*, (İstanbul: Cumhuriyet, 1999).

- TOYNBEE,A.K., J., P.Kirkwood, *Türkiye İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni*, çev. H. K., (İstanbul: Birey Yay., 2003).
- TRASK, Bahira Sherif, *Globalization and Families*, (New York: Springer,2010).
- TSCHANNEN, Oliver,“The Secularization Paradigm.: A Systematization”, (395-415), *JSSR*, No.30,(1991).
- TUFAN, İsmail, *Türkiye’de Yaşlılara Şiddet*, Antalya: Gerontolojik Yay., 2011).
- TUĞAL, Cihan, “AKP İktidarı: Sermayenin Pasif Devrimi”, *Birikim*, S.204, (Nisan 2006).
-, *Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, (İstanbul: Koç Ü.Yay.,2011).
- TUNAYA, T. Zafer, *Türkiye’de Siyasi Partiler*, (İstanbul: Doğan Kardeş Yay.,1952).
- *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, (İstanbul: Baha Matbaası,1964).
- *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul: Yedi gün Matbaası,1960).
- TUNÇAY, Mete,*Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*(1923-1931), (Ankara: Yurt Yay.,1981) .
- TURABİ, Hasan,“The Islamic State”, (Ed.) John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, (New York:1983).
- TURAM, Berna, *Türkiye’de İslam ve Devlet*,(İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.,2011).
- TURAN, Osman, *Türkiye’de Manevî Buhran*, 2.bsk., (İstanbul: Nakışlar Yay., 1978).
- TURAN,Ş., *Türk Devrim Tarihi 3. Kitap Yeni Türkiye’nin Oluşumu*(1923-1938),(Ankara: Bilgi Yay.,1995).
- TURAN, İlter,“Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, Haz. R. Tapper, (İstanbul: Sarmal Yay.,1991).
- TURHAN, O., *Dinimiz Neyi Emrediyor, Atatürk Ne yaptı? Devrimlerimiz İlkelerimiz*,(Ankara:Ajans Türk Basın,1998).
- TURİNA, Isacco,“Secularization as a Property of Action” *Social Compass*, Vol. 54,No.2. (2007).
- TURNER, Bryan S., *Religion and Social Theory, A Materialist Perspective*, (Sage Publignions:1991).
-, “Islam, Public Religions and the Secularization Debate”, Ed. Gabriele Marranci, *Muslim Societies and the Challenge of Secularization:An Interdisciplinary Approach*, (Singapore:Springer, 2010).
- TURNER, Bryan.S. Max Weber, *From History to Modernity*,(New York: Routledge,1993).
- TURHAN, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, (İstanbul: Yağmur Yay.,1980).
- TURNER, Bryan S., “Islam, Public Religions and the Secularization Debate”,(Ed.).Gabriele Marranci, *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, (Singapore: Springer,2010).
- TÜRKDOĞAN, Orhan, *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*, (İstanbul:Birleşik Yay.,1996).
-, *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı*, (İstanbul: Çamlıca Yay.,2002).
-, *Kültür, Değişme ve Toplumsal Çözülme*, (İstanbul: Çizgi Yay.,2014).
- Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti, İlkemektep Müfredat Programı*, (İstanbul: Devlet Matbaası,1930)
- TÜRKMEN, H, “İslâmcılığın Tanımı Yerine Muhtevası Tartışılmalı” *Haksöz*,(2012).
- <http://www.Timeturk.Com/Tr/2012/08/26/>
- TWENGE, Jean, *Ben Nesli*, 2. bsk., çev. Esra Öztürk, (İstanbul: Kaknüs Yay.,2009).
- UNAN, Nimet, *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II*, (Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yay.,1959).
- UNAT, N. Abadan, *Türk Toplumunda Kadın*, (Ankara:Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay.,1979).
- URRY, John,*Mekanları Tüketmek*, çev.Rahmi G. Ögdül, (İstanbul: Ayrıntı Yay.,1999).
- URRY, John. “Kent Hayatı ve Duyular”,çev. M.H. Akın, *Kent Sosyolojisi*,(Ankara:HeceYay.2012).
- USTA, N.,*Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı-Erzurum Örneğinde Bir İnceleme*, (Erzurum: Aktif Yay.,2001).
- UYGUN, S., “Üniversite Gençliğinin Yabancılaşması”, *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*. (2004).
- UYGUR, Nermi, *Dünya Görüşü*, İstanbul: Elif Yay.,1963).
-, *Kültür Kuramı*, (İstanbul: YKY, 1996).
- UYSAL, Veysel, “Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları”, *M. Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.32,(19-44), (2007).
- ÜLGENER, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*,(İstanbul: Der Yay.,1991).
-, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Anlayışı*, (İstanbul: Derin Yay.2006).
-, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, (Ankara: Mayas,1983).
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,1969) .
- ÜLKÜTAŞIR, M. Şakir, *Atatürk ve Harf Devrimi*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.,1973).
- ÜNAL, V., “Geleneksel Geniş Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Boşanma Sorunu ve Din,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S.6., c.26, (2013).
- ÜNSAL, Şamil,“Şehircilik”, *Sosyoloji Konferansları, Yirminci Kitap*, (İstanbul: İstanbul Üniv. İktisat Fak.Yay.,1984).
- ÜŞÜR, Serpil Sancar,*Din Siyaset ve Kadın-İran Devrimi*, (İstanbul: Alan Yay.,1991).

- VAKKASOĞLU, Vehbi, *Ailede Sevgi İletişimi*, (İstanbul: Nesil Yay.,2008).
- VİDAL, C. "What is a worldview?", (Ed.)Van Belle, H. & Van der Veken, J., *Nieuwheid denken*.(Leuven: Acco, 2008).
- VİNCETT, G. Vd., "Women, Religion and Secularization: One Size does Not Fit All",*Women and Religion in the West Challenging Secularization*, Kristin Aune, Sonya Sharma and Giselle Vincett,(New York: Ashgate Publishing,2008).
- VİRGİNİA, Satir, *İnsan Yaratmak*, çev. Selim Yaniçeri, (İstanbul: Beyaz Yay.,2001).
- VOLL, John O., "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan," (Ed.)Marty & Appleby, *Fundamentalisms Observed*,(1991)
- VOYE, L., "Secularization in a Context of Advanced Modernity", *Sociology of Religion*, Vol.60, No.3,(Autumn:1999).
- VEBLEN, Thorstein, *Aylak Sınıf*, çev. İnci User, (İstanbul: M.Ü. Teknik Eğitim Fak.Matbaası,1995)
- WALDENFELS, B., "Yabancınnın Topolojisi", çev.N. Özcan, Pera Peras Poros, *Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*, Yay. haz: F. Keskin- Ö Sözer, (İstanbul: YKY,1999).
- WAQUET, Dominique & M. Laporte, *Moda*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi Yay.,2011).
- WALLERSTEİN, Immanuel, "Halklılığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik", Etienne Balibar-Immmanuel Wallerstein, *İrk,Ulus,Sınıf*, 2.bsk.çev. Nazlı Ökten, (İstanbul:Metis Yay.,1995).
- *Tarihsel Kapitalizm*,4.bsk., çev. Nemciye Alpay, (İstanbul: Metis Yay.,2006).
- WALLİMAN, Nicholas, *Research Methods the Basics*,(London: Routledge,2011).
- WALLİS, Roy, S. B., "Secularization: The Orthodox Model",Ed. S.Bruce, *Religion and Modernization*, (Oxford: Clarendon Pres, 1992).
- WARNER, Steven, "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States,"*American Journal of Sociology*, No.98, (1993).
- WEBER, Max, *The Methodology of the Social Sciences*. (New York: Free Press,1949).
-*The Protestan Ethic and. The Spirit of Capitalism*.çev.T.Parsons, (New York: Charles Scribner's Sons,1958).
- WEBER, Max , *Sociology of Religion*, (Boston:1964).
- *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay.,1986).
-, *Şehir Modern Kentin Oluşumu*, çev. Musa Ceylan, (İstanbul: Akış Yay.,2003).
- WERNİCK, Andrew, *Auguste Comte and the Religion of Humanity The Post-Theistic Program of French Social Theory*, (USA: Cambridge University Press,2001).
- WİLLIAMSON, J. *Reklamların Dili Reklamlarda Anlam ve İdeoloji* çev. A. Fethi, (Ankara: Ütopya Yay.,2000).
- WİRTH, L. "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme"(77-106), *20.Yüzyıl Kenti*, (der. çev.), Bülent Duru&Ayten Alkan,(İstanbul: İmge Yay.,2002).
- WHİTE, Jenny B., "İslamcılığın Açmazları",der. Deniz Kandiyoti ve Ayse Saktanber, *Kültür Fragmanları Türkiye'de Günlük Hayat*, (İstanbul: Metis Yay.,2003).
- WİLLS, Gary, *Under God: Religion and American Politics*,(Simon and Schuster, New York:1990).
- WİLSON, Bryan,*Religion in Secular Society, A Sociological Comment*, (Baltimore: Penguin Boks. 1969).
- *Religion in Sociological Perspective*, (Oxford: Oxford University Press,1982).
- " Secularization: The Inherited Model", *The Sacred in a Secular Age*, Ed.Phillip E. Hammond, (Berkeley: University of California Pres, 1985).
- "Secularization", *Encyclopedia of Religion*, Vol.13. (NewYork: Macmillan,).
-"Reflections on a Many Sided Controversy",(Ed.) S.B, *Religion and Modernization*, (Oxford: Clarendon Pres,1992).
- WİNCH, Peter, *The Idea of A Social Science and its Relation to Philosophy*, (London: Routledge,1984).
- WOODHEAD, L. and P. Heelas (Ed.) *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, (Malden, Mass, Blackwell Publishers,2000).
- YANG, C.K., *Religion in Chinese Society*, (Berkeley: University of California Press,1961).
- YARAMAN, Ayşegül,*Türkiye'de Kadınların Siyasal Temsili*, (İstanbul: Bağlam Yay.,1999).
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*, c. 1,(İstanbul: Ensar Neşriyat,1997).
- YEĞENOĞLU, Medya, *Sömürgeci Fanteziler*, (İstanbul: Metis Yay., 2003).
- YELKEN, Ramazan , "Modernizmin Emlakçı Marketinden Postmodernizmin Binbir Çeşit Çarşısına: Kent", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* Y.13, S.150-2 , Y:18,(2009).
- YEŞİL, Ahmet ,*Türkiye'de Çok Partili Siyasal Hayata Geçiş*, (Ankara:Kültür Bakanlığı Yay., 2001)
- YENER, Abdülhamid, "Ezanın Aslına Çevrilmesi ve Basındaki Yankıları", *Köprü Dergisi*, S. 66, (1999).

- YILDIRIM, Ergün, *Hayali Modernlik*, (İstanbul: İz Yay., 2005).
- YILDIRIM, Ayhan, “Türkçe Ezan mı Yoksa İslamiyetin Türkçeleştirilmesi mi”, Ed.A.Y, *Ezanın Yasaklı Yılları Yarının Ezanları*, (İstanbul: Özge Yay.,2010).
- YILDIZ, Ahmet, “Transformation of Islamic Thought in Turkey Since the 1950s”, (Ed.) Ibrahim M.Abu-Rabi, *Brief History of Islam*, (Oxford: Blackwell:2006)
- YILDIZ, İhsan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi: Zorunlu mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli mi Olmalı?”, *Tünav Bilim Dergisi*, (243-256), c. 2, S.2, (2009).
- YILMAZ, İ., “Türkiye’de Yeni Anayasa Tartışmaları: Din Özgürlüğü ve İslam’a Ters Düşmeyen Laik Devlet Üzerine Bir Yorum Denemesi”,*Yeni Türkiye*, S.50.,(2013).
- YILMAZ, İhsan, “State, Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey” *The Muslim World*, Vol.95, July. 2005).
- YILMAZ, Orhan, “Avrupa Birliği Sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Dinlerarası Diyalog” Sakarya Üniversitesi, Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).(2007).
- YİNGER, J. Milton, *The Scientific Study of Religion*, (London: The Macmillan,1970).
- YOUNG, Michael P. & Stephen M. Cherry, “The Secularization of Confessional Protest: The Role of Religious Processes of Rationalization and Differentiation,”*JSSR*, Vol. 44, No. 4, (Dec., 2005).
- YÖRÜKAN, Y.Z., “Din Maarifi ve Din Tedrisatı”, *İslam-Türk Ansiklopedi ve Mecmuası*, c.2, S.98, (Mart 1984).
- YÖRÜKAN, Ayda, *Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri*, (Ankara:İmar ve İskân Bakanlığı Yay., 1968).
- YÖRÜKOĞLU, Atalay, *Gençlik Çağı*, (İstanbul: Özgür Yay., 1989).
- YÜCEBAŞ, Semiray, “Türkiye’de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği”, *İnsanbil Derg*, vol.1,S.2. (2012).
- YÜCEL, H. Ali,*Türkiye’de Ortaöğretim*, (İstanbul: Devlet Basımevi,1938).
-*Milli Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.,1993).
- ZEİDAN, David, *The Resurgence of Religion : A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses*, (Boston: Brill Leiden,2003).
- ZİJDERVELD, Anton C., *Soyut Toplum*, çev.: Cevdet Cerit, 2. Baskı, (İstanbul: Pınar Yay.,2001).
- ZORLU, A., “Tüketicilerin Ankara’daki Üç Hipermarketi Tercih Etme Nedenleri”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*,c.6,S.2,(2003).
- ZÜRCHER, Eric J., *Turkey A Modern History*, (London New York: I.B.Tauris,1994).
- “Kemalist Cumhuriyet’le Kurumların İnşası:Halk Fırkasının Rolü”, (derl),Touraj Atabaki-Erik J. Zürcher, *Türkiye ve İran’da Otoriter Modernleşme*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.,2012).

Araştırmalar ve Tezler:

- ABAY, Ali Rıza& Sevim. A. Demir, “Belli Parametrelere Göre Kuşaklararası Sosyal Değişme (Aile Değerleri Üzerine Bir Karşılaştırma)”,*Akademik İncelemeler Dergisi*, c. 9, S. 1, (2014).
- ADAK, Nurşen, “Yaşlıların Gayri Resmi Bakıcıları: Kadınlar Aile ve Toplum Eğitim”, *Kültür ve Araştırma Dergisi*, Y.5, c.2, S.6, (81-90), (Ekim-Aralık 2003).
- ACAR, Nilüfer Voltan, İ. Yıldırım, T. Ergene, “Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *H.Ü.Eğitim Fakültesi Dergisi* 12.
- AKÇAYÖZ,Harika-ERKAN, Rüstem”Siyasi İslam Araştırmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi”, (174 – 201), *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 27, S.2. (Aralık 2003),
- AKDOĞAN, Ali, *Sosyal Değişme ve Din*,(İstanbul: Rağbet Yay.,2004).
-, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat (Rize İl Merkezi Örneği)*, (İstanbul: Rağbet Yay.,2002).
- AKGÜL, Mehmet,“Sanayileşme ve Din Sanayileşme ve Din İlişkinin Konya Organize Sanayi Bölgesinde Seçilen Bir Örnek Grup Üzerinde Araştırılması”, (Konya:1991).
- AKGÜL, Mehmet, “Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk ilişkisi- Konya Huzurevi Örneği”, *Dini Araştırmalar*; c: 7, S: 19, (19-56) .
- AKŞİT, Bahattin vd., *Türkiye’de Dindarlık*, (İstanbul:İletişim Yay., 2012) .
- AKYÜZ, N., *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yay., 2007).
- “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”*AÜİFD*, C.43, S.1.(2002).
- ALTAY, Birsen, İ. A. Avcı, “Huzurevinde Yasayan Yaşlılarda Özbakım Gücü ve Yasam Doyumu Arasındaki İlişki” *Dicle Tıp Dergisi* c.36,S.4,(2009).

- ALTUNER, D., N. Engin, C. Gürer, İ. Akyay, A. Akgül, “Madde Kullanımı Ve Suç İlişkisi: Kesitsel Bir Araştırma”, *Tıp Araştırmaları Dergisi*, c.7,S.2. (2009).
- AMMAN, M.T., “Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi”, *Aile ve Eğitim*, (Ed.). M. Faruk Bayraktar, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010).
- AMMAN, M.T., *Kadın ve Spor*, (İstanbul: Morpa Yay., 2005).
- ANDY-AR, *Türk Toplumunda Cemaat Algısı Araştırması*, (Mart:2011).
- ANIL, Hatice Alev, “Kültürel Değişme Açısından Kuşaklar Arası Çatışma(Aşkan ve Dumlupınar Mahallesi Örneği)”, S.D.Ü. Sosyoloji, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Isparta:2011).
- APAYDIN, H., M.A.Kirman, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım:KSÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”, (Kahramanmaraş:2004).
- ARDAHAN, M., “Yaşlılık ve Huzurevi”, *Aile ve Toplum Eğitim, Kültür ve Araştırma Dergisi*, Yıl:11,C.5, S.20.(2010).
- ARIKAN, Çiğdem, *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları*,(Ankara:T.C Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay., 1996)
- ARİFOĞLU,B., F. Öz, “Boşanmış Aile Çocuklarına Hemşirelik Yaklaşım”, *H. Ü., Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi*, (2008).
- ARSLAN, Zuhul, “Fetva Sorularına Yansıyan Kadın Problemleri (Konya-İstanbul Örneği)”, (Yüksek Lisans Tezi), (Konya:2006).
- ASLAN, Ergül vd., “Üniversite Öğrencilerinin Cinsel Sağlık Konusundaki Bilgi Düzeyleri ve Davranışları”, (174-182). *STED*, c.23, S.5.,(2014).
- ATALAY,Beşir, *Sanayileşme ve Sosyal Değişme*, (Ankara:Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Yay., 1983)
- ATALAY,B.,Kontaş,M.,S.Beyazıt ve K. Madenoğlu, *Türk Aile Yapısı Araştırması*, (Ankara:DPT Yay.,1992).
- ATAN, Şenay Ü. vd.,”Üniversite Öğrencilerinin Cinsellik ve Aile Planlaması Yöntemleri Konusundaki Bilgi, Görüş ve Uygulamaları”, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fak. Dergisi*, (13-25) c.28, S.1,(2012).
- AVCI, Nazmi, *Toplumsal Değerler ve Gençlik*, (Ankara: Siyasal Kitabevi:2007).
- AYDIN, Mustafa, “Gençlerin Değer Algısı: Konya Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. I, S. 3,(İstanbul:2003)
- AYTAÇ, A. S. ve Bayram N., “Üniversite Gençliğinin İş ve Eş Seçimindeki Etkin Kriterlerinin Analitik Hiyerarşi Süreci (AHP) İle Analizi”, *İş, Güç: Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, c.97,S.97,Y.18, (2001).
- AYDIN, Suavi, “Amacımız Devletin Bekası”, *Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar*, (İstanbul: Tesev Yay.,2009).
- AYLAZ, R., Güneş G, Karaoğlu L.,“Huzurevinde Yaşayan Yaşlıların Sosyal Sağlık Durumları ve Günlük Yaşam Aktivitelerinin Değerlendirilmesi”. *İnönü Tıp Fakültesi Dergisi*, c.12, S.3.(2005).
- BACANLI, Hasan, “Eş Tercihleri”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, c.2,S.15. (2001).
- BAHAR, A., “Huzurevinde Yaşayan Yaşlıların Depresyon ve Anksiyete Düzeylerinin Belirlenmesi”, G.Ü. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) .(Gaziantep:2005).
- BARAN, Aylin Görgün, “Yaşlı ve Aile İlişkileri Araştırması Ankara Örneği”, (2005).
- BATTAL, A., *Boşanma Sebepleri, Bilimsel Araştırma Projesi Uygulama Sonuçları*, (İstanbul: Eflatun Matbaacılık, 2008).
- BAYYIĞIT, Mehmet, “Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma”. U.Ü.Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). (Bursa:1989).
- BİLGİLİ, N., “Yaşlı Bireye Bakım Veren Ailelerin Yaşadıkları Sorunların Belirlenmesi”. H.Ü. Sağlık Bilimleri Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Ankara:2000).
- BİLİR, Şule Dabanlı, “Ailelerde Boşanma Vakaları Sonucu Çocukların Geliştirdikleri Tepkiler ve Bu Tepkileri Doğuran Faktörler”, *Aile Yazıları 3*, (Ankara:1991).
- CİVİL- Birsen , YILDIZ ,Hatice, “Erkek Öğrencilerin Cinsel Deneyimleri ve Toplumdaki Cinsel Tabulara Yönelik Görüşleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*,c.3, S.2, (2010).
- COŞKUN, Ali, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, (İstanbul: Dem Yay.,2005).
- ÇAMUR, D., Sarp Üner vd., “Bir Üniversitenin Bazı Fakülte ve Yüksek Okullarında Okuyan Gençlerde Bazı Risk Alma Davranışları”, *Toplum Hekimliği Bülteni*, c. 26, S. 3, (Eylül-Aralık:2007).
- ÇARKOĞLU, Ali., Binnaz Toprak, *Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, (İstanbul: Tesev Yay., 2000).
-, *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, (İstanbul:Tesev Yay.,2006).
- ÇELEBİ, Funda A.,”Türk Modernleşmesinde Oryantalizmin Etkisi ve Kadın Sorununa Yansımaları, Diyarbakır Örneği”,(2007).

- ÇELİK, Aysun, “İstanbul İli Başakşehir İlçesinde Sosyal ve Dini Hayat”, S.Ü. Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya:2010).
- ÇELİKOĞLU, Nazan.“Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü”,M.Ü.S.B.E.. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). (2007).
- ÇEVİK, Dilek, “Sökmen Huzurevinde Kalan Yaşlıların Huzurevindeki Yaşamlarına İlişkin Algıları”, M.Ü., Halk Eğitimi, (İstanbul:2008).
- DEĞER, Emine Hale, “Yüksek Öğrenim Görmüş Dindar Kadınların Modernlik Anlayışı”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). (Kütahya:2007).
- DEMİR, İlkay S., “Gençlerin Kimlik Yapıları:Farklı Yerellikler Ekseninde Nitel Bir İnceleme”, İ.Ü.Eğitimde Psikolojik Hizmetler, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (İstanbul:2007).
- DEMİRKAN, Yaşar, “Kentleşme Sürecinde Dini Yaşam, (Eryaman Örneği)”, A.Ü. S. B. E., (Ankara:2003).
- DEMİRKAN, Semra Yurtkuran ve diğ., *Boşanma Nedenleri Araştırması*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü:2009).
- Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırması Algılar, Memnuniyet, Beklentiler* (Kasım 2014).
- DURGUN, Bülent, Yıldız, Tümerdem, “Kentleşme ve Yaşlılara Sunulan Hizmetler”, *Geriatry*, c.2, S.3, (1999).
- Dünya Değerler Araştırması* (1996, 2007, 2012)
- DÜRÜST, Çiğdem, “Bilişsel Çelişki Kuramına Göre Boşanmış Bireylerin Değerlendirilmesi”, *Turkish International Journal of Special Education and Guidance & Counseling*, vol 6, No. 2.
- EKŞİ, Aysel, *Üniversiteli Gençler*, (İstanbul, İ.Ü. Çocuk Sağlığı Enstitüsü Yay., 1986).
- ERDEM, Tarhan., “Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban”, *Milliyet*, 04-09.12.2007.
- EROL, S.M., “Tatil ve Eğlence Anlayışımız”, <http://baskabahar.wordpress.com/2008/08/25/tatil-ve-eglenme-anlayisimiz-s-mubarek-erol/>
- ERSÖZ, Aysel Günindi, “Cinsiyet Rollerine İlişkin Beklenti, Tutum, Davranışlar ve Eşler Arası Sorumluluk Paylaşımı”, *Kamuda Çalışan Yönetici Kadınlar Örneği*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.,1999).
- ERJEM, Y., M. Çağlayandereli, “Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi”, *CÜ. Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol.30, No.1. (2006).
- ESMER, Yılmaz, *Türkiye Değerler Atlası, (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yay., (2012) <http://www.academia.edu.pdf>*.
- GÖKÇEBAY, Özcan, “Türkiye’ye Yerleşen Tatarlarda Dini Hayat ve Adetler”, (Konya Yöresi Örneği), SÜ. Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya:2006), 91.
- GÜLEN, Ahmet Yalçın, “Kentleşme Sürecinde Dinî Tutum ve Davranışların Değişimi(Ankara Örneği)”,Gazi Üniversitesi Kamu Yönetimi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Ankara:2007)
- GÜLLÜ, “Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argıncık Örneği”, (Kayseri:2010).
- GÜLSEREN-Hikmet Koçyiğit-Almila Erol- Havva Bay-Savaş Kültür-Asuman Memiş Nühket Vural, “Huzurevinde Yaşamakta Olan Bir Grup Yaşlıda Bilişsel İşlevler, Ruhsal Bozukluklar, Depresif Belirti Düzeyi ve Yaşam Kalitesi”, *Geriatry* c.3 S.4. (2000).
- GÜMÜŞ, Mehmet Akif, “Dini Kanaatler Açısından Üniversite Gençliğinde Kız-Erkek İliksileri (Marmara Üniversitesi Örneği)”,(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.), (İstanbul:2006)
- GÜR, Bekir S., vd., *Türkiye’nin Gençlik Profili*, (Seta: 2012)
- GÜRSES, F.H.B. Gürses, *Dünyada ve Türkiye’de Gençlik*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay.,1997).
- GÜRSES, İ.,*Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyo-psikolojik Bir Araştırma*, (Bursa: Arasta Yay.,2001).
- GÜVENDİ, Tarık, “Geleneksel Yapının Kırılma Sürecinde Dindarlık(Oğuzeli Örneği)”,.S.D.Ü., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Isparta:2008).
- HASSAN, Rıaz, *Müslüman Zihinler*, çev. Ergin Çenebaşı, (İstanbul: Doğan Kitap,2008).
- HYMAN,Herbert H., Payashoğlu, Arif T.,“Türk Yüksek Tahsil Gençliğinin Değerler Sistemi”, *A.Ü.S.B. F. D.* , c.14, (Mart:1959).
- KAÇAR, B.Z., “Çepnilerde Din”, M.Ü. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) (İstanbul: 2010).
- KADEM, *Türkiye’de Kadınların Sosyo-Ekonomik Durum Araştırması*, (2014).
- KALA, Ali, “18-25 Yaş Grubu Gençlerin Dini Tutum ve Davranışları (Kürtül Kasabası Örneği)”, E.Ü. (Kayseri:2006).
- KANER, G., “Huzurevinde Yaşayan Yaşlı Bireylerde Görülen Depresif Bulgular Üzerine Günlük Yaşam Etkinliklerindeki Bağımlılık Düzeyinin Etkisi”, DEÜ Sağlık Bilimleri Enstitüsü Halk Sağlığı Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) , (İzmir:2009).

- KARABEY, Selma, *Gençlik ve Cinsellik*, (Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği,(CETAD): 2006)
- KARAMAN, Ramazan, *Sanayileşmenin Dine Etkisi*, (Konya: Kişisel Yay.,2000).
- KARASHAHİN, Hakkı, “Gördes ve Çevresinde Dini Hayat”, A.Ü. Felsefe ve Din Bilimleri, (Ankara:2006).
- KARSLI, Bahset, “Medyadaki Reality Show ve Kadın Programlarının Türk Aile Yapısına Etkisi(Erzurum Örneği)”,
A.Ü. S. B.E. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Erzurum:2006).
- KARTARI, Asker, “Kırsal Kesim Gençliğinin Gelişimini Olumsuz Yönde Etkileyen Kültürel Faktörler”, *Ç.Ü. SBD.*,c.1,S.2.(1987).
- KARTOPU, Saffet, “Narsisizmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği”, *International Journal of Social Science* Vol.6. No 6. (June:2013)
- KAYA, Kadriye, “Kadın Dindarlığı ve Sosyalleşme (Yeni Süksün Kasabası Örneği)”,(Kayseri:2011)
- KAZGAN, Gülten, *İstanbul Gençliği*, 2.bsk. (İstanbul:Bilgi Üniversitesi Yay., 2007),
- KESKİN, E. Battal, “Kentleşme Sürecinde Ailenin Değişimi: Bursa’da Bir Alan Araştırması”, c.11, Aralık,2016).
- KIMTER, Nurten, “Üniversiteli Gençlerde Dindarlık İle Benlik Saygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c.2,S.2.
- KİRMAN, M. Ali, *Din ve Sekülerleşme*, (Adana: Karahan Kitabevi,2005).
- KOÇ, İsmet, *Türkiye’de Aile Yapısının Değişimi: 1968–2011,Türkiye Aile Yapısı Araştırması: Tespitler, Öneriler*, (İstanbul: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü,2014).
- KONAK, Y. Çiğdem,“Yaşlılık Olgusu: Sivas Huzurevi Örneği”, *C.Ü. SBD*, c. 29 No:1,(Mayıs.2005).
- KOŞTAŞ; Münir, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, (Ankara: 1995).
- KÖKTAŞ, M.Emin, *Türkiye’de Dini Hayat(İzmir Örneği)*, (İstanbul:İşaret Yay., 1993).
.....*Din ve Siyaset*, (İstanbul:Vadi Yay.,1997)
- KÖROĞLU, M.Ali, “Diyarbakır’ın Cüngüş İlçesi Merkezi ve Köylerinde Sosyal ve Dini Hayat”, S.Ü.S.B. E.
(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya:2004)
- KURT, Abdurrahman, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*,(Bursa: Emin Yay.,2009).
- KUŞ, Sümeyye N., “Erzincan İlçesi’nde Sosyal, Kültürel, Dini Hayat ve Din Eğitimi”, (Konya:2006).
- KUZGUN, Yıldız; Seher A.Sevim, , “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki”.*A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c: 37, S: 1. (2004).
- M. Ali Kirman , *Din ve Sekülerleşme*, (Karahan Kitabevi, Adana:2005)
- Konda, *Gündelik Yaşam*, (2007).
- KÜÇÜKCAN, Talip, *Toplumun Kültür Politikaları ve Medyanın Kültürel Süreçlere Etki Algısı Araştırması*, (Ankara:Seta,2011).
- KÜÇÜKSEN, Kübra, “Din Motivasyonlu Ekonomik Organizasyonlarda Yaşanan Olumsuz Tecrübelerin Din Algısı Üzerindeki Etkileri”, S. Ü. Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Konya: 2011).
- İstatistiklerle Türkiye’de Gençlik, İstanbul Bilgi Üniversitesi Gençlik Çalışmaları Birimi, Öğrencilerinin İnanç Sistemindeki Değişimler, Yönetim Ve Ekonomi”, Y:2012, c.19 S:2 .
- IŞIK,U.,H.Topbaş,“Facebook ve Bağımlılık: Medya Bağımlılığı Araştırması”, *International Journal of Social Science* No:38.
- MEDER, Mehmet & GÜLTEKİN, Mustafa, “Türkiye’de 2001-2009 Yılları Arasındaki Boşanma Eğilimleri”, *H. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.17, Güz.
- MUTLU, M. Kayhan, Y. Kahraman, “Değişim Yönetimi: Üniversite İstanbul Gençliği, 2.bsk. (Bilgi Üniversitesi Yay.,).
- MİDİLLİ R. Sarı ve A. Sağsöz, “Sürdürülebilir Kent Yaşamı Bağlamında Huzurevi Konumu ve Kullanıcı Tercihleri”, *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*,(2011).
- Odak Araştırma Grubu, *Etik Algılar Araştırması*,(2007).
- ONAY, Ahmet, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, (İstanbul: Dem Yay.,2004) .
- ORÇAN, Mustafa, *Kır ve Kent Hayatında Kadın Profili*, (Ankara: Harf Yay.,2008) .
- ÖZANKAYA, Özer, *Türk Devrimi ve Yüksek Öğretim Gençliği*, (Ankara:1978).
- ÖGEL, Kültegin ve ark., *İstanbul’da Gençler Arasında Cinsellik Araştırması Raporu*, (İstanbul:Yeniden Yay., 2005).
- ÖZELGE, E. G. “İslam ve Kapitalizm İlişkisi: Türkiye’de 1980 Sonrası Tüketim Kültürü ve Tesettür Modası”, H.Ü.S.B.E. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi,(Yüksek Lisans Tezi.) (Ankara: 2008).
- ÖZKIRAZ, Ahmet, vd. , “Gaziosmanpaşa Üniversitesi Öğrencilerinin Aile Kurumuna Bakışları”, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, c.30,S.2,(2016).

- ÖZTOPRAK SAĞIR, Meral ve ark., *Seçmenin Din, Toplum ve Siyasete Bakışı, Antalya Örneği*, (Antalya: Boyut Yayın Grubu, 2011).
- ÖZTÜRK, Hafize - Okçay, Hale , “İstenmeyen Gebelikler ve İstemli Düşükler”. *Aile ve Toplum Dergisi*, c.6, S.2, (2003).
- PINAR, Gül, vd., “Özel Bir Üniversitede Okuyan Öğrencilerin Cinsel Sağlıkla İlgili Bilgi Tutum ve Davranışları”, (105-113), *Tıp Araştırmaları Dergisi*. c.7, S.2, (2009).
- POLAT, Fazlı, “Sosyal Değişim ve Din İlişkisi (Erzurum Örneği), (Yayınlanmamış Doktora Tezi.) (Erzurum:2002).
- POYRAZ, Tuğça, A. Zorlu, B. Şahin, G.Arıkan, “Üniversite Gençliğinin Güncel Sorunlara Bakışı: H.Ü. Sosyoloji Bölümü Öğrencileri Örneği”, *H. Ü.Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c: 20, S: 1,(2003).
- SARI VE SAĞSÖZ, “Kent Yaşamı Bağlamında Huzurevi”, *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, (2011).
- SERAP, ÖZER; Ç.Fadıloğlu, “65 Yaş Ve Üzeri Bir Grup Yaşlının Aile Sağlıklarının, Sosyal Ağlarının ve Algıladıkları Aile Destek Sistemlerinin Değerlendirilmesi” , *Turkish Journal of Geriatrics*, S.9, (2006).
- SETA, *Toplumun Kültür Politikaları ve Medyanın Kültürel Süreçlere Etki Algısı*, (Ankara:2011).
- SEVİNDİK, Durmuş, Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık- Mutluluk İlişkisi: Denizli Örneği, SDÜ. Felsefe ve Din Bilimleri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Isparta:2015).
- SEZEN, Yümnü, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, (İstanbul:M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1993).
- SUBAŞI, N.Masat, “Sosyo-Ekonomik Düzeyi Yüksek Kadınların Dini Bilgileri ve Bilgi Kaynakları”, (Sivas:2006).
- Support for Terror Wanes Among Muslim Publics Islamic Extremism: Common Concern For Muslim and Western Publics, 17-Nation Pew Global Attitudes Survey, 2005.
- SÜT, Hatice K. vd. , “Hemşirelik Bölümü Yaz Okulu Öğrencilerinin Cinsel Tutumları ve Etki Eden Faktörler”, (315-323), *TAF Preventive Medicine Bulletin*, c.14, S.4. (2015).
- ŞAHİN, M. Cem, “Sanayi Toplumundan Sanayi Sonrası Topluma Farklılaşan Gençlik Hallerinin Sosyolojik Görünümü”, *G.Ü.S.B. Araştırmaları Dergisi*, S: 2, (2007), (157-177).
- ŞİŞİK, Cemile Zehra, “Bolvadin ve Çevresinde Sosyal ve Dini Hayat”, S.Ü.Din Sosyolojisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya:2002)
- TAPLAMACIOĞLU, M. “Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi”, *AÜİF Dergisi*, c. 10. 1962).
- TAŞ, Kemaleddin, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, (Ankara: Alter Yay.,2005).
-, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, (İstanbul: İz Yay., 2002).
- TAŞTAN, Abdulvahap, Ali Kuşat-C. Çelik, “Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *S.B.E. Dergisi* (2001, S:11.).
- TATAR, T. “Malatya’da Siyasi Katılım: Karşılaştırmalı Bir Analiz”, *F.Ü.Sosyal Bilimler Dergisi*, C:13, S:1, (Elazığ:2003).
- TAYA. *Türkiye Aile Yapısı Araştırması Tespitler, Öneriler*, (İstanbul: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yay.,2013).
- TAYA *Türkiye’de Aile Yapısı Araştırması*, (Ankara:T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2011).
- TELLİER, Saide, “Göç, Kültürel Farklılık ve Kentleşme Sürecinde Bolvadin İlçesi Ağılönü Örneği ve Din”, S.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü. (2006).
- TERZİOĞLU, Füsün, KARADUMAN, F., “Knowledge and Practice Regarding Emergency Contraception Among University Students”, *Türkiye Klinikleri J. Med. Sci.*, Vol.28, No.6.
- Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması (TNSA)* (Ankara: H. Ü. Nüfus Etütleri Enstitüsü, 2008).
- TOP, F. Üstüner, A. Saraç, G.Yaşar, “Huzurevinde Yaşayan Bireylerde Depresyon Düzeyi, Ölüm Kaygısı ve Günlük Yaşam İşlevlerinin Belirlenmesi” (Psikiyatri 2010).
- TOPKARA, A., Vakfikebir’de Sosyal ve Dini Yapı, U.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Bursa:2007).
- TUFAN, İ., *Türkiye’de Yaşlılara Şiddet*, (Antalya: Gerontolojik Yay., 2011)
- TURAN, İbrahim, “Değişen Toplumda Din Eğitimi Algısı: Samsun Örneği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.13, S.2., 2013)
- TÜRKASLAN Nesrin,- DEMİRKAN, Semra Y., *Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri*, (Ankara: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırma Genel Müdürlüğü,).
- TÜRKDOĞAN, Orhan, “Kapitalistleşme Sürecinde Öğrenci Beklentileri”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, (S.114 Haziran.1996)
- Türk Gençliği 98. Suskun Kitle Büyüteç Altında*, (Ankara, Konrad Adenauer Vakfı Yay., 1999).
- Türkiye “Gençlik Halleri” Araştırması*, (Yaşama Dair Vakfı, 2008).

- TÜİK, *Aile Yapısı Araştırması* (2006). (Ankara: TÜİK Matbaası,2006).
- Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması*, (T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü (ASAGEM) Ankara:2010).
- Türkiye’de Aile(Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi)* (Sekam Yay.,2011).
- TÜİK Hane Halkı İşgücü Araştırması, Mikro Veri Seti*, http://www.tuik.gov.tr/MicroVeri/Hia_2011).
- UĞURLU, Ozanser, ULU, S. ,“ODTÜ Öğrencilerinin İlk Cinsel İlişkileri: Betimsel Bir Çalışma”. *Katarsis*,1, (1998).
- ULU, Mustafa,“Üniversite Gençliğinin Dini İnanış Ve Davranışları-Erciyes Üniversitesi Örneği”, E.Ü.S.B.E, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Kayseri:2006).
- UYGUN, Hamdi. “Halkta Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri”, (1992).
- UYSAL, Veysel, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, (İstanbul: Çamlıca Yay., 2003).
- VARMA G, Oğuzhanoğlu N, Amuk T, Ateşçi F., “Huzurevindeki Yaşlılarda Depresyon Sıklığı ve İlişkili Risk Etmenleri”, *Klinik Psikiyatri*. (2008).
- VATANDAŞ, Celaleddin,(Proje Yön.). *Türkiye Gençlik Raporu, Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, (İstanbul: Sekam Yay.,2016).
- YAMAN, A. Osman., “İstanbul Büyükçekmece’de Lise Öğrencilerinin Din Algısı”, G.Ü.S.B.E. (Yüksek Lisans Tezi), (Ankara:2008).
- YAZICI Erdiñç ve Diğlerleri, *Türk Üniversite Gençliği Araştırması*. (Ankara:Gazi Üniversitesi Yay., 2003).
- YAZICI, Erdiñç, *Karabükte İşçi Ailesi*, (İmaj Yay.,1992).
- YILDIRIM, Ercan , “Ortalamanın Dışında Ya Da Bir Devrin Bitişi, Bir Milletın Paradigma Değıştirmesi”,(52-57),*Hece Dergisi*, (Ankara:Mayıs 2013).
- YILDIRIM, İ.,“Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Kriterleri”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, c.3, S: 27.
- YILMAZ, Sema Dereli, vd., “15-49 Yaş Kadınların Kürtaj Nedenleri ve Kontraseptif Tercihleri” *İ.Ü.F.N. Hem. Derg*, 2010, c.18, S 3: (156-163).
- YILMAZ, Hakan, “Türkiye’de Muhafazakârlık, Aile, Din, Batı” Yayınlanmamış Araştırma Raporu. (2006).
- YİĞİT, Şenay, Leyla Khorshid, “Ege Üniversitesi Fen Fakültesi Öğrencilerinde Alkol Kullanımı Ve Bağımlılığı”, *Bağımlılık Dergisi*, c: 7, S: 1, (2006), (24-30), www.bagimlilik.net
- YURTKURAN Demirkan, S. ve diğ., “Boşanma Nedenleri Araştırması” (Ankara.T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, ASAGEM, 2009).

Basın Yayın:

- AĞIRDİR, Bekir, “Dindar Muhafazakârlık Artıyor”, (Neşe Düzel Pazartesi Konuşmaları, *Taraf* 16.05.2011).
- AKMAN, Nuriye, Y.Nuri Yılmaz’la Röportaj, (*Zaman*, 31 Mart 2002).
- AKŞİT, B., “Laikler Başörtüsüne Muhalefet Etmenin Hata Olduğunu Anladı”, (F. Özkan, *Star*, 15 Ekim 2012).
- AKTAY, Yasin, “Diyanetin Vizyon ve Mısyon Arayışları”, (*Yeni Şafak*, 25 Haziran 2007).
- ALBAYRAK, Özlem, “Ne Güzel Ülkümüzdzün Sen Demokrasi!” (*Yeni Şafak*, 20.Ağustos.2013).
- ALPAY, Şahin Tersine Çevrilmiş Laiklik, (*Zaman*, 16.5.2009).
- ATAY, Tayfun., “Alevilik, Diyanet ve Laiklik”, (16 Kasım 2009).
- BAHADIROĞLU, Yavuz, “Değışen Hayat Tarzımız ve Tesettür Anlayışımız”,(13 Nisan 2011).
http://www.habervaktim.com/yazar/36647/degisen_hayat_tarzimiz_ve_tesettur_anlayisimiz.html
- BAYRAMOĞLU, Ali, “Cemaat ve Siyaset”, (*Yeni Şafak* 26.11.2013).
- BARBAROSOĞLU, Fatma K., Diyanet-Neden Güvenilir Değil, (*Yeni Şafak*.17.11.2006).
- BULAÇ, Ali, “Dinlenmek ve Tatil Kültürünü Tüketmek”, (*Yeni Şafak*, 3Temmuz1996).
- BUMİN, Tülin,“Türbanlı Kızlar Ultra Model”, *Radikal*, (Neşe Düzel,29.Aralık.2003).
- CAYDI, S. Salih, “İslamcılık İflas mı Etti?”, *Cumhuriyet* (15.Ekim.2015).
- COŞKUN, Ufuk., “Devlet Eğitimden Elini Çekmeli”, (*Yeni Şafak*, 1 Ocak 2013).
-“Otoriter Eğitime Organik Eğitime”, (*Taraf*, 5.Ocak.2013).
- Din Şûrası Genel Sekreteri Doç. Dr. İbrahim Çalışkan’ın görüşleri... "70 Yılda İlk Defa Din Şûrası Toplanıyor" (*Altınoluk* Röportaj Kasım, S.93,1993.).
- M. NuriYılmaz ile Diyanet Üzerine Röportaj, "Türkiye'de Din Sahipsiz, Ortada" (*Altınoluk* Kasım, S.93, 1993).
- EMRE, Akif, “Mahallesiz Şehirler”,(*Yeni Şafak*, 27.Kasım 2012).
- “Bir Cumhuriyet Cemaati”,(*Yenişafak*, 4.mart.2014).

..... "Sekülerleştirme Vebali, (*Yeni Şafak*, 18.Ocak.2014).

..... "Post İslamcılık Neyimiz Olur, (*Yeni Şafak*. (2 Eylül 2015).

..... "İhlml İslam'ın Raf Ömrü Bitti mi", (*Yeni Şafak*, 4 Kasım 2015)

..... "İslamcılığın İddiası", (*Yenisafak*,27.Şubat 2003).

ERDOĞLU, Yelda,"Tatil Yorar", (*Zaman*, 15 Temmuz 2007).

ERKİLET, Alev, "Değişen İslamcılık", (1. Aralık, 2014). <http://www.aljazeera.com.tr/interaktif/degisen-islamcilik>.

GÜNDÜZ, M., "Tevhid-i Tedrisât'ın 'Monist Ruhu" (*Zaman*, 27.Aralık 2012) http://www.zaman.com.tr/yorum_tevhid-i-tedrisatin-monist-ruhu_2033523.html.

GÜVEN, A.Murat, Laila Sahibi Şefik Özek ile yapılan Röportaj, "Laila'da Bir Ben Eğlenmiyorum" (*Yeni Şafak*, 9 Eylül 2003).

İPEKÇİ, Leyla "Savaş ve Barış" (*Zaman*. http://www.zaman.com.tr/leyla-ipekci/savas-ve-tatil_780852.html.

KARA, İsmail, "Her Müslüman İslâmcı Değildir!" *Star*, (Knş.Fadime ÖZKAN, 13 Ağustos 2012)

KARAMAN,Hayrettin, "İslamcılık Ölmez", *Yeni Şafak*,(10.Temmuz. 2015);

KILIÇARSLAN, İsmail, "Tanrı'nın Seçilmiş Çocukları", (*Yeni Şafak*,18. Ocak 2014).

....., "Modern Cemaatler İletişimsizlik Merkezleri", (*Yeni Şafak*,26. Kasım,2013.).

KÖŞŞEKOĞLU, A. "Blog Yazarları Tesettür Modasına El Attı", (*Zaman*,9.Ocak,,2011).

LAÇİNER Ömer, "Laik Tepkinin Özünde Sınıfsal Kaygı Var" (Knş.Mehmet Gündem *Yeni Şafak*, 2.Ekim.2006).

LEKESİZ, Ömer,"Neden Cemaat, Nasıl Cemaat", (*Yeni Şafak*,6. Ocak,2013).

....., "İslamcıların Dilemması", (*Yeni Şafak* 10, Kasım 2015).

OCAK, "Değişen Dünyada İslam'ın Batıya Dönük Yüzü", (*Türkiye Günlüğü*, S. 35, 1995).

ÖZCAN, Mevlüt, "Özenti Tatile Hayır", (*Milli Gazete*, 9.Temmuz.2008).

ÖKTEN, Sadettin, "İçi Boş Bir Dindarlık Yükseliyor", (Knş: Emeti Saruhan, *Yeni Şafak*, 14.Ağus.2011).

ÖZGÜREL, Avni, "Maneviyattan Ticarete", (*Radikal* 27 Şubat 2001).

MADİ, Özlem "İslam Burjuvazisi Üzerine", (Knş.Gülay Altan *Akşam* 12 Şubat 2009).

MAHÇUPYAN, Etyen "Cumhuriyet Rejiminin Diyalektiği", (*Zaman*, 01.Mart.2010).

....., "Laiklik ve Hazımsızlık", (*Zaman*, 20 Haziran 2005).

..... "İlk Kez Söylüyorum" <http://www.internethaber.com/etyen-mahcupyan-bombasi-ilk-kez-soyluyorum-erdogan...-718904h.html>.(9.Eylül.2014).

METİNER, Mehmet, "İslamcılık Ölmedi, Asıl Sen Öldün",*Star* (9.Temmuz 2015).

SİRMEN, Ali, "İslamcı Tüketim Toplumu", (*Cumhuriyet*, 2. Aralık.2012.).

TAŞGETİREN, Ahmet, "Kapolis'ten Çeçenistan Görünüyor mu?", (*Yeni Şafak*, 16 Ağustos 1996).

....., "İslami Güncele Uygulamak" (*Yeni Şafak*, 20.Eylül.1999)

..... "Din, Politikacı Parti", (*Yeni Şafak*, 12.Şubat.2000).

TAŞKIN, Yüksel, "Bolluk Toplumunda İslamcılık" [http://www.fikirzamani.com/yuksel-taskinbolluk-toplumunda-islamcilik/\(18 Şubat.2014\).](http://www.fikirzamani.com/yuksel-taskinbolluk-toplumunda-islamcilik/(18%20Subat.2014))

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "İslamcılık Nasıl Bitti", *Zaman* (30.6.2015).

YARAR, Erol, "Türkiye'de Dayatılan Din Değil Dünyevileşmedir". (Knş.M. Gündem. *Yeni Şafak*, 30.Nisan.2007).

..... "Gerçek Burjuvazi Sınıfı Biziz", *Star*, (F. Özkan, 20.Temmuz 2009) .

YAVUZ, Hakan, "Türk Muhafazakârlığı, Modern ve Müslüman", *Zaman* (Ocak 10. 2004,)

YILMAZ, I., "The Last of the 'LASTmen'and the New Constitution." (*Today's Zaman*, 15 March 2012).

YILMAZ, Y, "İslamcılık Öldü Mü", *Ufkumuz*, (15.Şubat. 2016), [http://www.Ufkumuz.Com/İslamcılık Öldü-Mü](http://www.Ufkumuz.Com/İslamcılık%20Öldü-Mü).

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Kadriye		DURMUŞOĞLU
Doğum Yeri ve Yılı	Bursa		28/02/1965
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce.Farsça-Arapça-Almanca		
ve Düzeyi			
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1982	1985	Bursa İmam Hatip Lisesi
Lisans	1987	1991	Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi
Lisans	2000	2004	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2006	2008	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2009	2019	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	1992	1993	Bursa Marmara Gazetesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	<p>1.Üç Kuran Yorumunda Kadının Ötekiliği, UÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.17, S.2,2008.</p> <p>2. Stuart Hall, İdeolojinin Yeniden Keşfi, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, c.14. S.159. Mart 2010,110-123 (Çeviri)</p> <p>3. İbn Arabî ve Muhammed İkbâl'in Düşüncelerinde Kâmil İnsan Anlayışı, Hece Muhammed İkbâl Özel Sayısı Ocak 2013.</p> <p>4. Batı'da Kadın ve Aşk, Hece Batı Medeniyeti Özel Sayısı,Y.18, S.210-211.212.2014.</p> <p>5.Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,c.5,S.1,2018</p>		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	durkad11@gmail.com		
	Tarih	Kadriye Durmuşoğlu	
	İmza	K. D. 20.5.2019	
	Adı Soyadı		

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Kadriye Durmuşoğlu
Tez Adı	Türkiye’de Sosyal Değişim Sürecinde Değişen Dindarlık Algısı
Enstitü	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Abdurrahman Kurt_Prf.Dr.Kemal Ataman
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Patent Kısıt (2 yıl) <input checked="" type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 17/4/2019

İmza : *K. Duf.*