

T.C.  
AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI  
2019-YL-268

**SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARI SÜRECİNDE  
TÜRKİYE'DE DİNDARLAŞMA SÜRECİNE DAİR BİR  
DEĞERLENDİRME**

**HAZIRLAYAN**  
**Mehmet SEMERCİ**

**TEZ DANIŞMANI**  
**Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ**

**AYDIN-2019**

**T.C.**  
**AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**  
**AYDIN**

Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı öğrencisi Mehmet SEMERCİ tarafından hazırlanan “Sekülerleşme Tartışmaları Sürecinde Türkiye’de Dindarlaşma Sürecine Dair Bir Değerlendirme” başlıklı tez, 27.11.2019 tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

	<b>Ünvanı, Adı ve Soyadı</b>	<b>Kurumu</b>	<b>İmzası</b>
<b>Başkan</b>	Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi	
<b>Üye</b>	Dr. Öğrt. Üyesi Şebnem ÖZKAN	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi	
<b>Üye</b>	Dr. Öğrt. Üyesi Devrim ERTÜRK	Dokuz Eylül Üniversitesi	

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu Yüksek Lisans tezi, Enstitü Yönetim Kurulunun .....tarih.....sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ahmet Can BAKKALCI

Enstitü Müdür

**T.C.**  
**AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**  
**AYDIN**

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek Deney ve gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

27 / 11 / 2019

Mehmet SEMERCİ

## ÖZET

### SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARI SÜRECİNDE TÜRKİYE'DE DINDARLAŞMA SÜRECİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Mehmet SEMERCİ

Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ

2019, XIII + 85 sayfa

Tez konusu olarak sekülerleşme tartışmaları sürecinde Türkiye’de dindarlaşma süreci seçilmiştir. Son yirmi otuz yıllık süreçte tüm dünyada dindarlaşmanın arttığına dair yoğun tartışmalar sürüp gitmektedir. Bu tartışmaların 1990’lı yılların ortalarından itibaren ülkemizde de fazlasıyla yaşandığına tanıklık etmiş bulunuyoruz. Bu çalışmada Cumhuriyet Türkiye’sinin, Osmanlı’dan devraldığı aydınlanmacı, modernleşmeci, seküler, lâik toplum kurgusunun geldiği toplumsal durumu görmek amaçlanmıştır. 1980’lerden itibaren kapitalizmin en son uygulaması olan neoliberal politikalar Türkiye’de de uygulanmaya başlanmıştır. Buna bağlı gelişen kırdan kente göçün artması, gecekondulaşma, köksüzleşme, geleneksel dayanışma ağlarının çöküşüyle ortaya çıkan boşluğun modern kurumlarca karşılanmasındaki eksiklikler hem özel hem de kamusal alanda dine yönelimi artmıştır. Dünyada yükselişe geçen dine dönüş-dine başvuru- ile birlikte ülkemiz özelinde dinin toplumsal görünürlüğünün ve etkilerinin araştırılarak ortaya çıkarılması bu tezin temel amacını oluşturmaktadır.

Araştırma stratejisi olarak araştırma problemimizin yapısına en uygun olan nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırmanın alt çalışma gruplarından “betimsel araştırma” tekniğine uygun toplamda 27 görüşmeci ile yüz yüze görüşme gerçekleştirilmiştir. Aydın örnekleminde bizim temel araştırma yöntemimiz olarak belirlenmiştir. Sahada elde edilen verilerin tekrar etmeye başladığında görüşmeler sonlandırılmıştır. Mevcut literatür, bilimsel çalışmalar ve çeşitli dokümanlar da analizlerimizde kullanılmıştır.

Sekülerleşme tartışmaları ekseninde Türkiye’de görülen dindarlaşmanın arkasındaki nedenler tartışılarak, Türkiye’deki dindarlaşma gerçeğinin dünya genelindeki dindarlaşma

süreciyle bağıntısını anlamak ve Türkiye’de yaşanan toplumsal değişimin dindarlaşma-sekülerleşme tartışmaları bağlamında anlamaya çalışılmıştır.

Bulgularımız araştırmamızın başlangıcında ortaya konulan gözlemlerimiz ve sayıltılarımızı büyük oranda doğrular niteliktedir. Buna göre tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de dindarlaşmanın arttığı, dine yöneliminin olduğu görülüyor, ancak, ‘görünürlüğü’ artmış olan bu dindarlaşmanın muhtevası hususunda aynı şeyi söylemek pek mümkün görünmemektedir. Yani görünürde artan dindarlaşmanın nitelik anlamda İslam’a uygunluğu tartışma konusudur.

**ANAHTAR SÖZCÜKLER:** Din, Dindarlaşma, Dini Kimlik, Laiklik, Modernleşme, Muhafazakârlık, Sekülerleşme.

## **ABSTRACT**

### **AN ASSESSMENT OF THE SECULARIZATION DEBATE IN THE PROCESS OF INCREASING RELIGIOUSNESS IN TURKEY**

Mehmet SEMERCI

MSc Thesis at Sociology

Supervisor: Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ

2019, XIII + 85 pages

As a research topic for this MA thesis we have chosen the topic of an assessment of the secularization debate in the process of growing religiosity in Turkey. There has been intense debate over the last two decades of increasing religiousness around the world. We have witnessed that these debates have taken place in our country since the mid-1990s. In this study, we want to find out the social structural changes, happened in the last two decades, in relation with the Enlightenment, modernization, secularization and laicity in which Turkish Republic took over from the Ottoman Empire. The implementation of neoliberal economic policies by the decisions of 24 January (1980) has resulted in wide results not only in the economic field but also in the social, political and cultural fields as well. Due to factors such as the increase in rural to urban migration, slum, rootlessness, and the failure of the modern institutions to fill the gap caused by the collapse of the traditional solidarity networks, the tendency towards religion has increased in both private and public spheres. The foremost aim of this thesis is to investigate the social visibility and effects of religion in our country, together with the application to religion / rise to the rising religion in the world.

The qualitative research method was used as the research strategy which is most suitable for the structure of our research problem. Face-to-face interviews were conducted with a total of 27 interviewers who were eligible for “descriptive research technique. Aydin was chosen as our main research cite. The interviews were terminated when the data obtained in the field started to repeat. Existing literature, scientific studies and various documents are also used in our analysis.

The sociological reasons behind the process of increasing religiousness, conservatism and real nature of this debates have been discussed. At the same time, we have

investigated the relationships between the increasing religiousness in Turkey and in the world. Also, the relationship between social change and increased piety experienced on-secularization debate in Turkey it was examined in the light of qualitative data.

Our findings confirm our observations and assumptions at the beginning of our research to a great extent. According to that, it seems religious piety have been increasing in Turkey as well as all over the world, however, it does not seem possible to say the same about the content of this piety, whose ‘visibility’ has increased. In other words, the appropriateness of the apparently increasing religiosity to Islam is a matter of debate.

**KEY WORDS:** Religion, Piety, Religious Identity, Secularism, Modernization, Conservatism, Secularization.

## ÖNSÖZ

Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan itibaren modernleşme çabalarındaki seküler uygulamalar geleneksel bir toplumdaki kurtulma çabaları sürekli tartışılmış ve eleştirilmiştir. Modernleşmenin karşıtı geleneksel toplumun Türkiye'deki görünürlüğü din temelli muhafazakârlıktır. Dünya genelinde dine başvuru yenisünya düzeninde ideolojik bir aygıt olarak kullanıldığı sosyolojik gerçekliktir. Türkiye'nin de bu küresel uygulamadan bağımsız davranabileceğini söylemek gerçeği yadsımaktır. Seküler uygulamalarda bumerang etkisini görüldü, benzer durumun dindarlaşma süreci içinde geçerli olabileceği düşünölmelidir. Bu tez, Aydın ilinde katılımcıların algıları ve bizzat kendilerinde gözlemledikleri dindarlaşma veya sekülerleşme eğilimleri başta olmak üzere, literatürde olan ulusal ve uluslararası saha çalışmalarından da yararlanarak kamusal alandaki dindarlaşma görünörlükleri ve nedenlerini nitel araştırmanın imkân verdiği ölçüde yalın olarak ortaya koymaya çalışarak son dönemin sosyal bilimler çalışma alanındaki belki de en popüler tartışması olan dindarlaşma olgusuna katkı sunmaya çalıştık.

Tezimin her aşamasında büyük emeği geçen değerli hocam bilim insanı Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ'a sonsuz teşekkürlerimi borç bilirim.

Sevgili eşim Canan SEMERCİ'ye tezin fikri temelinde ve yazımında yaptığı değerli katkılarından dolayı minnettarım. Evlâtlarım Demir ve Doğa, onlara ayırmam gereken zamanın bir bölümünü anlayışla bana devrettikleri için sizlere minnettarım.

Mehmet SEMERCİ



# İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	iii
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM SAYFASI.....	iv
ÖZET .....	v
ABSTRACT .....	vii
ÖNSÖZ.....	ix
TABLolar DİZİNİ.....	xii
EKLER DİZİNİ .....	xiii
GİRİŞ.....	1
<b>1. BÖLÜM</b> .....	3
1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI .....	3
1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	3
1.2. Araştırmanın Soruları .....	4
1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Tekniği .....	5
1.3.1. Araştırmanın Evreni ve Örnekleme.....	6
<b>2. BÖLÜM</b> .....	7
2. TEORİK ÇERÇEVE .....	7
2.1. Din Kavramı .....	7
2.2. Sekülerizmin Tarihsel Görünürlükleri .....	9
2.3. Kimlik Kavramı .....	12
2.4. Cumhuriyet Öncesi/Sonrası Seküler Tutumlar ve Tartışmalar.....	16
2.4.1. Osmanlıda Geri Kalmışlık Tartışmaları Bağlamında Lâik-Seküler Tutumlar. 16	
2.4.2. Osmanlıda Dinde Reform Girişimi ve Seküler Tutumlar .....	19
2.4.3. Cumhuriyet Dönemi Seküler Tutumlar ve Karşıt tutumlar .....	20
2.4.4. Sekülerlik-Lâiklik Bağlamında “Çağdaşlaşma” Kavramı .....	29
2.5. Neo-Liberal Politikalar ve Seküler-Lâik Ulus Kimliğinin Aşınması ve İslâm’ın Küreselleşmesi.....	30

2.6. Dinin Kamusal Görünürlükleri .....	33
2.7. Türkiye de Dindarlaşma Sürecine İlişkin Araştırmalar .....	37
<b>3. BÖLÜM</b> .....	<b>45</b>
<b>3. ARAŞTIRMANIN BULGULARI</b> .....	<b>45</b>
3.1. Araştırmaya Dair Bilgiler .....	45
3.2. Osmanlıdan Cumhuriyete Sekülerizm-Lâiklik ve Dindarlık; Zıtların Birlikteliği ....	47
3.2.1. Osmanlıda Sekülerlik ve Dindarlık .....	47
3.2.2. Cumhuriyetin Kuruluş Felsefesinde Seküler-Lâik Tutumlar ve Dindarlık .....	49
3.3. Dini Görünürlükler Bağlamında Dindar Kimliğin Yeniden İnşası.....	54
3.3.1. Dünyada Dine yönelim ve İslâm Kimliğine Bakış .....	54
3.3.2. Türkiye’de Dindar Kimliğin Görünürlüğü .....	59
3.3.3. Bireyde Dindar Kimlik Görünümleri ve Dindar Kimliğin Yeniden İnşası .....	64
<b>4. TARTIŞMA VE SONUÇ</b> .....	<b>69</b>
<b>5. KAYNAKLAR</b> .....	<b>76</b>
<b>6. EKLER</b> .....	<b>79</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>85</b>

## TABLolar DİZİNİ

Tablo 2.1. Kızının veya oğlunun farklı mezhepten biriyle evlenmesine karşı çıkma durumu.....	42
Tablo 2.2 “Türkiyede şeriata dayalı bir din devleti kurulmasını ister miydiniz?.....	43
Tablo 2.3. Sizce Türk partisi stemi içinde dntemeline politika yapan partiler olmalı mı?”	43
Tablo 2.4. Baş örtülü devlet memurları hakkında ne düşünüyorsunuz?” .....	44
Tablo 2.5. Evrim teorisi okutulma durumu .....	44
Tablo 3.1. Cinsiyet .....	45
Tablo 3.2. Yaş Aralığı .....	45
Tablo 3.3. . Katılımcı İkameti .....	46
Tablo 3.4. Eğitim Durumu.....	46
Tablo 3.5. Sosyo Ekonomik Durum .....	46
Tablo 3.6. Dntemelli politika yapan siyasî partinin” olmalı mıdır? .....	61

## **EKLER DİZİNİ**

Ek 1. Görüşme Soruları .....	79
Ek 2. Adnan Menderes Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji ABD Saha Çalışması Görüşme Formu Görüşmeci Listesi ve Görüşmeci Özellikleri.....	83



## GİRİŞ

Yaşadığımız zaman diliminde toplumlarının yaşadığı hızlı değişim ve dönüşüm sosyal, siyasal, ekonomik pek çok alanı kapsamakla birlikte dinsel alandaki değişimlerin de yeni dönemde oldukça etkili olacağı sinyalleri vermektedir. Dünya toplumlarında yaşanan değişim biçimleri, Castells de ağ toplumu, Lyotard de post modernite, Bell’de sanayi sonrası toplum, Giddens’ta geç modernite vb. adlandırılmaktadır. Yaşadığımız dönemi anlatan tüm betimlemelerin ortak referansı 19. yüzyıl ile başlayan ve toplumsal, ekonomik, sosyal, siyasal ve dinsel her yapıyı geri dönülemeyecek biçimde değiştiren oluşumlardır. Bu değişim süreci geleneksel olanla dogmanın karşısına özgür düşünceyi ve rasyonaliteyi yerleştirmiştir. Din kurumu değişim sürecinden en çok etkilenen alanlardan biri olmuştur. Din, 19. yüzyıldan itibaren sosyal, siyasal ve ekonomik otorite konumunu bırakmaya zorlanıp, yalnızca uhrevî otorite olmakla sınırlı konuma getirilmiştir.

İdeolojilerin önemini yitirdiği tartışmalarının yapıldığı dönemde kimlik inşalarının görülür oluşu, toplumların kimlikler üzerinden yeniden şekillendirilmeye çalışıldığı gerçekliği ve bu kimliklerin en önemlilerinden olan belki de en önemlisinin din olduğu sosyolojik gerçeğini analiz günümüz toplumlarını anlamada önem arz etmektedir.

Batı merkezli gelişme modeli olan modernitenin ulaştığı her coğrafyada dinin uhrevî alana geriletilmiş olması, rasyonel ve özgür yaşamın hayatın tüm alanlarında yer edineceği konusundaki öngörüler 1970’li yıllardan itibaren tartışmaya açılmıştır. İddia edildiği gibi dinin toplumsal yaşamdan tasfiyesinin Türkiye ve dünya ölçeğinde gözlenemediği sosyolojik bir gerçekliktir. Özellikle 1990’lardan itibaren dini hareketlerin artışı ile sekülerizm hakkındaki tartışmalar yeniden gündeme gelmiştir. Bazı sosyal bilimciler dinin yeniden güçlendiğini ve yaşamın her alanına girdiğini ve moderniteyi tehdit ettiğini iddia ederken, diğer yandan dinin yükselişini modernleşmenin derinleşmesi, alternatif modernitelerin ortaya çıkışı, çoğulcu demokratik toplumun zaferi olarak betimleyen iddialar da bulunmaktadır. İki iddianın merkeze aldığı nokta dinsel hareketlerin modernite karşısında hangi konumda bulunduğu ve sekülerizme olan etkisinin çözümlenmesi ve tartışılmasıdır.

İslâm’daki yükseliş sadece Türkiye’ye özel değildir. İslâm coğrafyasının genelinde var olan kolonizm ve kolonizm sonrası bastırılan siyasal İslâm Mısır ve Suriye de “Müslüman Kardeşler” Endonezya’da “Sukarno”, Cezayir de “Ulusal Kurtuluş Cephesi”, Türkiye’de Milli Nizam’dan Refah Partisi’ne kadarki siyasal İslâm temelli partilerin

baskılanmasına rağmen neden son yirmi yılda patladı? Sorusunun yanıtı sosyal bilimler alanındaki en güncel tartışmalardandır.

Genelde dünya ölçeğinde “dinin” özelde Türkiye’de “İslâm Dininin” kamusal görünürlüğünün arttığı gerçeği sosyal bilimlerin ortak saptamasıdır. Türkiye özelinde devlet aygıtının siyasal İslâm özelliğe sahip siyasilerce yönetilme gerçeği ve bunların topluma olan yansımaları sosyolojik birer veri olarak karşımızda durmaktadır. Siyasal İslâmcı devlet aygıtının Türkiye toplumunda yarattığı dindarlaşıma eğilimi konunun değişik çevrelerce tartışılmasına sebep olmaktadır. Bu dinsel görünürlükler gerçekten “dine dair görünüm mü?” Bunu yaşayanlar da “dindar mı?” soruları genelinde Türkiye’de görünürlüğü artan din olgusunun sekülerleşme tartışmaları ekseninde değerlendirilmesi yapılacaktır.

Çalışmamız da temel kavramlar farklı bakış açılarından verildikten sonra, Osmanlı döneminde imparatorluğun dağılma sürecinde başlayan geri kalmışlık tartışmalarında var olan seküler bakış ve karşıtı dindar bakış üzerinde durulmuştur. Çalışmamızdaki seküler tartışmaları cumhuriyet dönemine taşıyarak günümüze ulaşılmıştır. Son yirmi yıldaki dindarlaşıma görünürlükleri neo liberal politikalar paralelinde dindar kimlik görünürlüğünün artışını Aydın örneğinde derinlemesine yapılan görüşmelerle anlamaya ve dini görünümleri sosyolojik olarak analiz etmeye çalıştık.

# 1. BÖLÜM

## 1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

### 1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Bu tez; sekülerleşme tartışmaları sürecinde Türkiye’de dindarlaşma süreci üzerine bir değerlendirmeyi konu edinmektedir. Tezim anahtar kavramı olan, dindarlaşma bireyin inanç bağlamında dini kendi özelinde yaşamasında, içselleştirmesinde ki artış olarak değil dinin toplum yaşamındaki görünümündeki artış ve toplum yaşamına yön vermesi anlamında kullanılacaktır.

Aydınlanma döneminin yarattığı pozitivist dünya görüşünün iddia ettiği üzere dinin toplumsal yaşamdaki etkisi geleneksel topluma göre farklılaşmış değişime uğramıştır. Pozitivizmle birlikte var olan sekülerizmin iddia ettiği, dinin toplumsal yaşamdaki etkisinin giderek zayıflayıp zamanla bu etkinin kaybolacağı tezi günümüze kadar gerçekleşmemiştir. Dünyada ve Türkiye’de son yıllarda dinin kamusal ve siyasal alandaki görünümünün artışı sekülerleşme tartışmalarını gündeme getirmiştir. Dindarlaşma eğilimlerinin tüm dünyada olduğu gibi Türkiye toplumunda da değişik etkenlerle var olamaya başladığı sosyolojik bir gerçekliktir.

Sosyolojik bir gerçeklik olarak ortaya çıkan “dindarlaşma olgusu” Türkiye’de egemen din “İslâm’ın” yeni görünümleri olarak kabul edilebilir. Kapitalizme entegre olmuş veya olmaya çalışan bir İslam’dan bahsedilmektedir. Bu İslâm, Ortodoks İslâm değilse nedir? Bu İslâm “asr-ı saadet “ döneminden farklılık gösteriyorsa hangi kavramla anlatılmalıdır? Bu İslâm, piyasaya uyumlu hale gelmiş, kapitalist ekonomi ve onun ekonomi politikası olan neoliberalizme uyumlu İslâm olarak tanımlanabilir mi? Patrick Haenni’nin kavramlaştırması ile “Piyasa İslam’ı” günümüz Türkiye’sin de ve küresel ölçekli İslâm’ın yeni görünür halimidir? (Haenni, 2014: 11).

Din olgusu İslâmiyet’te tarihsel olarak devletlerle birlikte var olmuş, devletin kontrolünde bir kurum olarak varlığını toplumsal yaşamda devam ettirmiştir. İslâm dininin bizzat devletin elinde kontrolünde oluşu Osmanlıdan Cumhuriyete devrolmuş bir din devlet yapılanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde devlet mekanizmasının kontrolü “kendini dindar tanımlayan” unsurlardadır. Bu bakımdan dindarlaşma olgusu kamuda ve siyasal kurum üzerinden toplumda karşılık bulmaktadır. Tüm dünyada yükselişe geçen dine

dönüşle birlikte Türkiye’de de dinin tekrar etkin hale gelişi ve toplumsal görünürlüklerinin belirlenmesi tezin temel amacını oluşturmaktadır.

Bu tezin diğer bir amacı ülkemiz gerçeğinde özellikle son yirmi yılda dindarlaşmayı yaratan nedenleri tartışmak, sekülerizm tartışmaları çerçevesinde sosyolojik analiz yapmaktır. Tarih sahnesinde yeni olmayan fakat neoliberalizmle birlikte yeniden üretilen kimlik siyaseti ile ortaya çıkan dindar kimliği anlamak ta başka bir amacımızdır.

Sekülerleşme tartışmaları ekseninde Türkiye’de görülen dindarlaşmanın arkasındaki nedenler tartışılarak, Türkiye’deki dindarlaşma gerçeğinin dünya genelindeki dindarlaşma süreciyle bağlantısını anlamak ve Türkiye’de yaşanan toplumsal değişimi sosyolojik olarak okumamız mümkün olacaktır. Türkiye’de, Cumhuriyetle birlikte hız kazanan seküler tutumların yeni görünümelerini görmeye çalışmak da bu konuyla ilgili tartışmalara katkı sunacaktır.

## **1.2. Araştırmanın Soruları**

Yetişkin bireylerden oluşan Dünya ve Türkiye sosyal gerçeğinden haberdar olduğunu düşündüğümüz katılımcıların algıları, gözlemleri ve birey olarak dindarlaşma eğilimlerini görmeye çalıştık.

Bu çerçevede çalışmada aşağıda yer alan sorular nitel veriler aracılığıyla derinlemesine incelenmeye çalışılmaktadır:

(i) Dünyada dine olan yönelim hakkında ne düşünüyorsunuz?

(ii) Size göre; dışarıdan İslâmiyet’i nasıl algılanıyor?

(iii) Son beş yılda ülkemizde bireylerin dini yaşamlarında meydana gelen görünürlükler hakkında neler düşünüyorsunuz? Ne gibi değişiklikler algılıyorsunuz?

(iv) Değişim görüyorsanız nedeni ne olabilir?

(v) Sizin dinle ilgili yaşamınızda davranış değişimleri oldu mu?

(vi) Sizdeki davranış değişimini neye bağlıyorsunuz?

(vii) Beş yıl öncesine göre kendinizi daha mı dindar görüyor musunuz?



(viii) Son yıllarda Müslüman dünyasına bakışınızda değişim oldu mu? Olduysa bu yönelim, olumlu mu? Olumsuz mu?

(ix) Kendinizi aşağıdaki sıfatların hangisiyle tanımlarsınız?

Türk-Müslüman ( ) Müslüman ( ) Lâik ve seküler ( ) Cumhuriyetçi ( )

Başka... ( )

(x) Besin alım tercihinizde “helâl gıda” önemli mi?

(xi) Alkol kullanımı hakkında ne düşünüyorsunuz? (sağlık hariç görüşünüz)

(xii) Park, okul, düğün, plâj, vb. kamuya açık alanlarda kadın ve erkeklerin kendilerine ayrılmış alanlarda, ayrı ayrı vakit geçirmelerinde, son on yılda bir artış oldu mu?

### 1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Tekniği

Araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırmayı bir üst araştırma yöntemi kabul edersek onun altında var olan “durumsal araştırma”, “yorumlayıcı araştırma”, “eylem araştırması”, “doğal araştırma”, “betimsel araştırma”, “kuram geliştirme” , “içerik analizi” gibi alt çalışma gruplarından “betimsel araştırma” bizim temel araştırma yöntemimizdir (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 239). Araştırma yaklaşımımız Yıldırım ve Şimşek’in açıkladığı gibi “betimleme: Araştırmada toplanan verilerin, araştırma problemine ilişkin olarak neleri söylediği ya da hangi sonuçları ortaya koyduğunu ön plana çıkarmaktadır.” (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 222) tanımlamasına uygun betimleme yaklaşımını kullanacaktır.

Nitel araştırmada kullanılan veri toplama yöntemlerinden olan gözlem, görüşme, ve doküman analizi seçeneklerinden görüşme ve doküman analizi kullanarak dindarlaşmaya dair verilerin doğal ortamda, gerçekçi ve bütüncül olarak sosyal olgu diyebileceğimiz “dindarlaşmayı” araştırma evrenimiz boyutunda anlamayı ve kavramsallaştırmayı hedeflemekteyiz.

Sosyal olguların durağan olmayışları, birçoğu için evrensellikten söz edilemeyeşi, bizi de nitel araştırmanın yöntemlerinden olan görüşme tekniğini kullanarak dindarlaşma olgusunun göreliliğini ve hareketliliğini, farklı algılanışlarını yakalamaya, anlamaya çalışacağız. Dindarlaşmaya dair araştırmamızla ulusal ve uluslar arası ölçekli araştırmaların

nicel ağırlıklı istatistikî veriye dayalı oluşlarının yanında nicel-nitel karma çalışmaların varlığı da söz konusudur. Bireylerle yapılan görüşmelerde açık uçlu sorularla bireylerin bakışıyla dindarlaşıma olgusunu görmeyi, sosyal yapıyı var eden bireyi, onun bakış açısını ve toplumsal yapının oluşum sürecini anlamaya ve ortaya koymaya çalıştık.

Araştırma verilerimizi, nitel araştırmalarda kullanılan üç tür veri toplama tekniği olan görüşme, gözlem, yazılı doküman inceleme içinden öncelikli olarak görüşme ve yazılı doküman incelemeye yöneldik. Görüşme tekniğini seçmedeki amacımız sekülerleşme tartışmaları paralelindeki dindarlaşıma olgusuna insanların bakışını, algılarını, duygularını ortaya koymaktır. Yazılı doküman inceleme tekniğine başvuru amacımız aynı zamanda belge analizini de kapsar. Burada ki amaç görüşme ile elde edilen verilere destek sağlamaktadır.

Araştırmada nitel araştırmacı olarak biz, bizzat veri toplama aracı durumuna gelmekteyiz. Nitel bir araştırmacı olarak görüşmelerde mümkün olduğunca yansız ve veri toplanırken doğal akışı bozmadan süreci işletmeye çalıştık. Yüz yüze görüştüğümüz kişileri yüzde yüz etkilememek mümkün değildir, bu nitel araştırmanın özelliğidir. Araştırmada mümkün olduğunca nesnel tutumu elden bırakmadık. Bulgularımızı açık şekilde ortaya koymaya çalıştık.

### **1.3.1. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi**

Araştırmanın evreni Aydın ilidir. Örneklem il merkezi ve ilçelerinden tesadüfi örnekleme seçilmiştir. Sorulara verilen yanıtlar tekrar etmeye başladığında görüşmeler sonlandırılmıştır. Toplam 27 görüşmeci ile derinlemesine ve açık uçlu sorularla görüşülmüştür. Araştırma evrenimiz olan Aydın ili coğrafi olarak Türkiye'nin en batı kentlerinden olup, değerler açısından da batı normlarına en yakın illerimizdendir. Dindarlaşıma dair kamusal görünürlükleri, Türkiye geneline göre daha seküler ve ideolojik olarak daha laik olan Aydın ilinde dindarlaşıma görünümünü gözlemleyebilmek Türkiye'deki dindarlaşıma eğilimleri hakkında kesin yargılarda bulunmaya kolaylaştırıcaktır.

## 2. BÖLÜM

### 2. TEORİK ÇERÇEVE

#### 2.1. Din Kavramı

İnsanlığın ayakları üzerinde duruşu sonrası gelişmeye başlayan düşünme yetisi ile birlikte “Din” olgusu onun vazgeçilmez uğraşlarından biri olmuştur. Din, doğa olaylarının açıklanmasında, anlamlandırılmasında kullanılırken, insanın ürettiği en köklü ve insanlık tarihi boyunca varlığını sürdüren toplumsal bir olgudur.

Din üzerine yapılan yorumların insanlık tarihinin düşün hayatıyla başladığı görülmektedir. Aristoteles, din ve onun kutsalı için “İnsanların kendi görüntülerinden yola çıkarak Tanrıları yarattı” şeklinde görüş bildirirken, Çin’de de “kurbanlar aracılığıyla insanlar arası birliğin güçlendiği” söylenmekteydi. Eski Çin’de devlet yöneticileri, dinsel törenlerin toplumu bir arada tuttuğunu, bu törenlerin yok olmasıyla toplumun kargaşaya düşeceğini belirtmektedirler (Brian, 2004).

Dinin ilk görünüşlerinden olan bitki ve hayvanlara tapınma ortaya çıkmış (totemizm) ve bunun klan toplumlarındaki dine karşılık geldiği söylenebilir (Brain,2004). Totemizmde klan ile hayvan türü arasında akrabalık ilişkisinden bahsedilir.

18.yy’a gelindiğinde Aydınlanma hareketi ve pozitivist hareket dinin geleneksel yapısının eleştirel bakışla sarsılmasına neden oldular. Din, bu hareketler sonrası kamusal alandan bireysel alana taşınmıştır. Aynı paradigmalarda (aydınlanma ve pozitivism) toplumsal sınıfların da alt üst oluşuna, devlet yapılanmalarında imparatorluklardan ulus devlete doğru dönüşümü yaratmışlardır.

Bu köklü dönüşümler içinde dinin rolünü anlama etkinliği olarak ortaya çıkan “Din Sosyolojisi”ni 19.yüzyıldaki toplumsal problemlere çözüm getirme iddiası ile Emile Durkheim tarafından ilk kez düşün dünyasına çıkartılmıştır. Din Sosyolojisinin ilgi alanı; insanların dinle bağlantıları, dinle oluşan davranış kalıpları, dinin sosyal örgütlenmeleri ve sosyal etkileridir (Kurt, 2016). Din Sosyolojisi, dinle bağlantılı toplumsal davranış örüntülerini ele alan bir disiplindir.

Peter Berger’e göre din hayata anlam kazandıran, sosyal düzeni meşrulaştıran bir fenomendir. Berger, insanın başına gelen her türlü olayı (felâketler, yoksulluklar, savaşlar

vb.) meşrulaştırmayı dinin yapısal özelliği olarak görür (Berger, 1993). Din, insanın tüm yaşadıklarının bir hikmeti ve sebebi olduğu düşüncesini yaratan bir anlayıştır.

Feuerbach'da din; insanın mutlu, korunaklı ve özgür olduğu alan olarak ifade bulunmuştur. Feuerbach Tanrıyı “ Tanrı bir tek istek hissinden çıkar; İnsan neyin ihtiyacını duyuyorsa... o Tanrıdır” şeklinde açıklar (Akt Brian, 2004).

Marx'a göre için din, sosyoekonomik koşullara bağlıdır. Marx'a göre dini var eden koşullar dönüştürülebildiğinde dinden kurtulabilir. Marx'a göre din insanı yapmaz, insan dini yapar(Akt Brian, 2004). Marx dini eleştirirken “ Din, ruhsuz bir durumun ruhu olduğu kadar ezilmiş yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir de. O halkın afyonudur.” (Akt. Brian, 2004). Marx dinin yanılmalı bir mutluluk kaynağı olduğunu, gerçek mutluluk için toplumsal yaşamdan kaldırılması gerektiğini düşünmektedir. Feuerbach, dini ortadan kaldırmanın yolu olarak dinin eleştirisini görürken, Marx yanılmalı mutluluğu yaratan sosyo-ekonomik yapının ortadan kaldırılmasında görmektedir. Marx, sınıflı toplumlarda yaşamın zorluklarına acımasızlığına karşı insanların sığınak yeri olarak dini görmektedir.

Weber, din konusunda; doğaüstüne ait inanç sisteminin evrensel olduğunu ve ilk toplumsal oluşumlarda özellikle görüldüğünden bahsetmektedir. Weber, Durkheim gibi dini toplum üyelerinin birleştirici unsuru olarak görmektedir. Onlara göre klan üyelerini, kabile üyelerini bir arada tutan temel unsurların başında din gelmektedir.

Weber, dinsel inançları, inananların sınıfsal veya statü pozisyonlarıyla ilişkilendirmektedir. O her toplumsal sınıfın veya statünün din ve inanç yapılarının farklı olduğundan bahseder. Weber bu düşüncesini şu şekilde açıklar; ezilmişler, acı çekenler bir iyileştiriciye yani bir peygambere ihtiyaç duyarlar. Aynı dönemdeki varlıklı kimseler için böyle bir iyileştiriciye yani peygambere ihtiyaç yoktur (Akt. Brain, 2004).

Weber toplumsal sınıfların yoksulluğuna göre dinsel formların da daha radikal ve kurtarıcı eksenli oluştuğunu söyler (Akt Brain, 2004). Weberin, dinsel inançlarla sosyo-ekonomik etkenlerin ilişkisini tarihsel ve nedensel bakışla ele alışı, onun Marx'tan etkilendiği izlenimi yaratmış; hatta Marx'ın hayaletinin onun üzerinde dolaştığı söylemi ortaya çıkmıştır. Weber'in dinsel yaklaşımını Marksist öğretinin temel yaklaşımı olan Tarihsel Materyalizmle ilişkilendirmek çokda yanlış olmaz.

Din konusunda en çok çalışan sosyal bilimcilerin başında Emile Durkheim gelmektedir. Durkheim dinin kökleriyle ilgilenmiş ve totemizmi dinin ilk örnekleri olarak kabul etmiştir. Durkheim, sosyolojisinin en önemli konularından olan iş bölümünü incelerken insanları bir araya getiren bağın ne olduğunu sorgulamıştır. O geleneksel toplumlardaki düşük düzeydeki iş bölümü için insanların benzer inanç ve duygular sergilediğini söyler. Yine Durkheim, üst seviyede iş bölümünün mevcut olduğu toplumlarda dayanışmanın ortak inançlarla olmadığını da söylemektedir (Brian, 2004).

Durkheim'e göre din başlangıçta toplumun her bir parçasına müdahale ederken zaman içinde bilim, siyaset, ekonomi, dinsel işlevlerden kurtulur ve Tanrı zamanla dünyaya ve insana olan etkisini bırakır (Brian, 2004).

Din üzerine düşünen ve yazan düşünürler; dini ahlâkî yaptırım, bir yanılısama, âdil olmayan dünya için yatıştırıcı, gerçekliği örten bir örtü veya eşitsizlikler için bir meşrulaştırıcı olgu olarak görmüşlerdir. Her farklı bakış, dini kendi penceresinden görmekte ve anlatmaktadır. Bu bağlamda diğer bir gelişme ise dinlerin son 1980'lerin başından bu tarafa siyaset ve medya alanında en çok tartışılan konularından biri ola gelmesidir. Aslında kavram olarak 1920'li yıllarda Amerika'da ortaya çıkan Protestan köktenciliklerinden gelen fundamentalizm kavramı son yirmi yıldır birçok üçüncü dünya ülkesinde yaygın olan ve kaynağını İslam'dan alan siyasal ve sosyal hareketleri tanımlamak için kullanıldı (Delibaş, 2004). Bu çalışmada muhafazakarlaşma ve sekülerleşmeye dair tartışmaların sosyolojik olarak ne anlama geldiğini anlamaya çalışıyoruz. Bunun için diğer bir kavramımız olan sekülerleşme kavramının da kökenini ve gelişimini tartışmamız gerekmektedir.

## **2.2. Sekülerizmin Tarihsel Görünürlükleri**

Sosyolojinin kurucuları olan Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber geleneksel dinin gün geçtikçe modern dünyada önemini kaybetmekte olduğuna inanıyorlardı. Bu düşünürler istisnasız, hepsi, laikleşmenin kaçınılmaz bir süreç olduğuna inanıyorlardı. Daha da önemlisi, bu kuşağı izleyen zamanın sosyologları yüz elli yılı aşkın bir süre bu modernist görüşü irdeleme gereği hissetmediler. Onlar da tıpkı kurucular gibi laikleşmeyi modernleşmekte olan toplumlarda kaçınılmaz ve engebesiz bir süreç olarak algıladılar (Delibaş, 2006a: 74; 2006b). Sekülerizm sözcüğü Latince zaman dilimi (periyod), nesil anlamına gelmektedir. Saeculum (dünya anlamında kullanılmıştır) sözcüğünden türemiştir. Saeculum, “yüzyıl”, “nesil” anlamındaki zaman birimini anlatan sözcüktür.

Bu başlıkta öncelikle sekülerizasyon kavramının Aydınlanma Dönemi'yle birlikte ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır. Weber ve Durkheim düşüncesinde sekülerizasyon, endüstri ve modern toplumun kuruluşu ile dinin toplumsal hayattaki etkisinin ve otoritesinin kaybolması anlamına gelmektedir (Mert,1994).

Sekülerleşme tezini ilk savunanlar İngilizlerdir. 17. Yüzyıl başlarında İngiliz Thomas Woolston modernitenin dine karşı galip geleceğini iddia ederek tartışma sürecini başlatmıştır. Hatta tarih vererekten 1900'lü yıllarda Hıristiyanlığın tamamen ortadan kalkacağı iddiasında bulunmuştur (Stark, 2002). On dokuzuncu yüzyıla beraber dinsel düşüncenin ve kurumlarının yerlerine modern düşün hayatının ve modern kurumların var olacağı süreci olarak görülen dünyevîleşme (sekülerizm) modernitenin bir görünümüdür. Mert'e göre din eksenli dünya görüşünün modernleşme ile birlikte içeriğinin dünyevîleşmesi ve modern dünya görüşüne ait paradigmalara dine ait söylemleri belirlemesi süreci üzerinden sekülerleşme tanımı yapılmıştır (Mert, 1994).

Comte, din dışılıkla söz konusu olabilir dediği hayali bir evren tasarlar. Bu evrende din adamı yerine bilim adamı, din yerine pozitif bilimler söz konusudur. Teoloji ve metafiziğin yerine pozitif bilimlerin artışı ile insanlık ideal bir evreye yani seküler bir evreye ulaşır (Akt. Hazır, 2012).

Dini olanla dünyevîlik ya da sekülerlik insanlık tarihinin belli bir zaman diliminde zıtların birlikteliği diyebileceğimiz bir durumu yaratmışlardır. Bu iki kavramın varlığı, birbirine bağlıdır. Din ve sekülerizmin çelişkisi birinin varlığının diğerini tehlikeye düşüreceği de tarihsel bir gerçekliktir. İnsanlık tarihinin düşün hayatı açısından geçirdiği evrelerden sayılan geleneksel dönem, seküler dönem ve post seküler dönem yaklaşımında seküler dönemi Taylor "büyük kopuş" olarak tanımlamaktadır (Akt. Hazır, 2012). Taylor'a göre seküler dönem kutsalın tarihinden ve kutsaldan kopuş dönemidir.

Dinin toplumsal, siyasal, kültürel, alanda yeniden var olması ve giderek ister ileri modern, ister post modern veya ağ toplumu gibi yaşanan dönemi anlatan tanımlamaların içinde din tekrar ön plâna çıkmıştır.

Klâsik sosyolojideki sekülerizasyon paradigmasına eleştiri olarak ortaya çıkan toplumsal farklılaşma kuramına (T.Parsons yorumu ile) göre modern toplumda dinin otoritesini kaybetmesi bir zorunluluk değildir (Mert, 1994). Bu görüşe göre din modern

toplumda yok olmayacak, toplumsal yaşamın bir alanına çekilecektir. Din burada bireyin özel yaşamında varlığını sürdürecektir veya şekil değiştirecektir.

Jürgen Habermans sekülerleşme tartışmalarına “post-seküler toplum” kavramıyla yön vermiştir. Habermans’a göre hem sekülerler hem dindarlar kendi inançlarını toplum içinde savunmalıdır. Habermans, post-sekülerleşme tezinde seküler ve dindar vatandaşların iletişim halinde olmalarını görev olarak düşünüyor (Turner, 2014). Sekülerizme ait diğer bir teori sahibi de Peter L.Berger’dir. Berger’e göre dini inançların arkasındaki makul yapılar modern toplumla uzlaşmaktadır (Turner, 2014). Sekülerizasyonu tekrar tanımlayan çalışmaların önemi, klâsik dönem sosyoloji yaklaşımına karşı modern toplumda dinin otoriter varlığını kuramsal olarak doğrulamalarıdır.

Dünyevîleşme olarak tanımlayabileceğimiz sekülerizasyona klâsik görüşten farklı bakan bir takım yeni sosyolojik yaklaşımlar dinin, pozitivistimin bahsettiği gibi toplumsal otoritesini kaybetmediği aksine yeniden canlandığı yaklaşımlarıyla da güncel sosyolojik tartışmalara yön vermektedirler.

Batı dünyasında dinin politik birliği sağlamadaki gücünün kaybolması ile kralların güçlenmesi ve krallıkların yarattığı ekonomik ve siyasal birlik karşısında dinin ve kurumsal karşılığı olan kilisenin zayıflaması söz konusudur. Avrupa’da toplumsal parçalanışın faturası kiliseye kesilmiştir. Toplumsal dağılışın nedeni olarak görülen kilisenin zayıflaması ile ortaya çıkan düzen boşluğunu insanlık akla dayalı hukuk ve bilimle çözüm aramıştır. 1789 Fransız Devrimi ile ortaya çıkan yeni durumda Avrupa’daki politik birlik rasyonel akılla ve onun yarattığı insan hakları evrensel bildirgesi ile söz konusu olabileceği kabul görmüştür. Din ve kilise bütün günahların sorumlusudur (Bezmen, 2015).

Sekülerizm toplumsal dünyeviliktir. Toplum, modernite ile birlikte kendini kutsaldan uzaklaştırmış olmasına rağmen sekülerliğin kutsaldan kopuş tarihini sadece aydınlanma tarihiyle sınırlamamak gerekir. Ortaçağ Katolik manastırlarından çıkıp halkın arasında din adamlığı yapan papazlar için kullanılan saecularis tanımlaması ile başlamak, dönemin kutsalı olan Katolik manastırına terk ile başlamak belki de daha doğru olacaktır (Bezmen, 2015). Sekülerizm kavramını devlet ve kilise hukukundaki ayrışma ve kral ile din adamının (Hristiyanlığın ruhani lideri Papa) önceliği tartışmaları ile başlatmak çokta yanlış olmayacaktır (Bezmen, 2015).

Weber'e göre sekülerizm "dünyanın büyüden arındırılmasıdır", fakat tanrı dünya işlerinden geri çekilirken onun yerine dünyevi bir tanrı konulmamalıdır (Bezmen, 2015). Batı dünyasındaki Katolik ile Protestanlar arasındaki dine bakış sekülerlikle karşıtını ifade etmektedir. Protestanlar Tanrı ile insan ilişkisinden öte, İsa ile insan ilişkisini önemsemektedirler. Protestanlar soyut Tanrı yerine somut İsa'yı rehber almaktadırlar. Yaşayan Tanrı'yı (Hz. İsa) öne çıkarmak soyuttan somuta yönelimi ifade etmektedir. Dünyevi olan yaşayan tanrıdır yani İsa'dır (Bezmen,2015). Bezmen'in söylemi ile " Protestanlıkta ahiret, ölüm ve Tanrıya karşı dünya, yaşam, İsa kazanmıştır ve kutsalın dışı kurumsallaşmıştır." (Bezmen, 2015).

Dünyevileşme Protestanlıkla başlamasına rağmen Katolik dünyasında da dünyevileşme yumuşak geçişle değil, Tanrının varlığını sorgulama gibi sert bir geçişle hatta Tanrının reddine varan tavırla Fransız laisizmi dünya Tanrısı yaratmaya çalışmıştır (Bezmen, 2015).

Türk düşünce tarihinde sekülerizm ve laiklik Müslüman dünyanın dışından gelişi, kavramların hem tarihsel kökenini hem de Türk düşün hayatındaki karşılığı üzerinde durulmuş ve tartışılmıştır. Sekülerizm tartışmalarında, sekülerizm toplumsal olanı karşılarken, laiklik siyasal olanı ifade etmektedir (Bezmen, 2015).

### **2.3. Kimlik Kavramı**

Kimlik kavramının sosyal bilimlerde sıkça kullanımının 20.yüzyılın son çeyreğinde başladığı görüşü kimliği kullanan sosyal bilimlerin ortak kanısıdır. Kayhan Delibaş, kimlik kavramının sosyal bilimlerdeki genel tanımlamasını şöyle yapar ;"Kimlik kavramı aynılık, değişmeden devam eden kendi içimizde olduğu kadar diğer bireylerle de paylaştığımız bir takım temel karakteristikler üzerinden tanımlanmaktadır." (Delibaş, 2008: 133).

Kimlik kavramının popüler olarak kullanımında en büyük pay sahibi olan Erik Erikson'un kimlik tanımını Kayhan Delibaş'ın aktarımı ile "...kimliği, bireyin 'kendi' içinde var olan ve değişmeden aynen devam eden bazı şeyler olduğu kadar, diğerleriyle paylaştığımız bazı temel karakteristiklerin dışı vurumu olarak tanımlamaktadır." (Delibaş, 2008: 133).

Kimlik olarak adlandırılan kavram kendimizi tanımlamak için başvurduğumuz özelliklerimiz ve başkalarının 'beni' anlatmakta kullandığı özelliklerden de uzak değildir.



Belki de bireyin kendini tanımlaması ile aynı sosyal özellikler üzerinden başkasının ‘beni’ tanımlamasının örtüşmesi ile kimliği üretmiş oluyoruz.

Giddens, kimliği bireyin kim olduğunun farkında olması olarak tanımlarken aynı zamanda da bireyin başkalarıyla olan etkileşimi sonucu sosyal anlamda kimliklerin ortaya çıktığını söyler. Bu bakışla Giddens, insan kimliklerinin kişisel ve sosyal boyutunu ifade eder. Kolektif kimlik kendimizi tanımlama ve başkalarının bizi tanıyabilmesi için oluşturulmaktadır. Kolektif kimlikler Giddens’a göre bireyin gururu, utancı veya grup danışmasına yol açtığını da söyler (Giddens, 2014).

Giddens, 1970’den sonra ortaya çıkan kimlik temelli sosyal hareketlerin anlaşılması için çalışan düşünürlerdendir. Giddens, geç modern dönem olarak tanımladığı günümüz toplumsal yaşamının birey üzerindeki etkisini açıklayarak kimlik sorununu anlamaya çalışmaktadır. Giddens geç modern dönemde bireyin refleksif (düşünsel) ve bireysel kimlik kavramlarını yeni yaşam plânlamaları olarak görür. Giddens geç modern dönemin insanlara sunduğu yeni yaşam biçimlerinin çeşitliliği üzerine bireyin kurguladığı yeni yaşam plânlamalarından ve kimliğin yeniden inşa edildiğinden bahsetmektedir. (Delibaş, 2008: 133).

Kimliklerin sosyalleşme sürecinde değişmeyen şeyler olarak görülmesi bazı kuramlarca reddedilir. Kimliklerin yaşamın her döneminde değişim göstermesi ve her döneme ait kesin kimlik tanımlamaların yapılması doğru değildir.

Sosyal bilimlerin son dönemlerinde özellikle “sosyal hareketler” üzerine yapılan çalışmalar kolektif kimliğin nasıl oluştuğu ve değiştiği hatta kolektif kimliklerin toplumsal yaşamın anlaşılmasında ve açıklanmasındaki önemi üzerinde durulmaktadır. Kolektif kimliklerin çeşitli sosyal hareketler içinde var oluşu günümüz sosyologlarının üzerinde çalıştıkları konulardandır.

Bauman modern toplumlarda var olan düzenin ve toplumsal düzenliliğin post modern topluma geçişle değiştiğini ve bireyin risk toplumu çerçevesinde kimliğini yeniden oluşturmaya ve kurgulamaya başladığı, olası risklerle yeniden ürettiği kimliği ile mücadele etmeye başladığından söz eder. Bauman, post modern toplumda bireyin sorunlarıyla baş başa kaldığından ve yeni toplumsal düzende birey yeniden inşa ettiği kimliği ile bireyin varlığını sürdürdüğünü hatta kariyerinin oluşumunda bile birinci derecede kendisinin sorumluluk aldığından bahseder (Delibaş, 2008: 134). Bauman, insanın post modern

dönemde yaşadığı korkularından modernite döneminde düzenlenen toplumsal düzenliliklerin ortadan kalkması sonucu yeni toplumsal dönemde (post modernite) sorunlara modernite döneminden kalan düzenliliklerin çözüm getiremeyeceğini, post modernitedeki kurgulanmış topluluklar tarafından bireyin korkularının giderileceğinden söz eder.

Delibaş, Bauman'ın kurgulanmış, hayal edilmiş topluluklarının ondan kısa bir süre sonra Castells tarafından oluşturulan ağ toplumu ile örtüştüğünden söz eder.

Castells kimliğin inşasını üç grupta toplamaktadır. Bunlar; Meşrulaştırıcı Kimlik, Direniş Kimliği ve Proje Kimliği olarak üç farklı kökene ve biçime ayırmıştır (Castells,2008). Castells, meşrulaştırıcı kimliği toplumun egemenleri tarafından toplum aktörleri üzerindeki etkilerini ve güçlerini artırmak için yaratılan bir kimlik türü olarak görür. Bu bağlamda Cumhuriyet'in ulusalcı, lâik ve seküler ideolojilerinin Castells'in meşrulaştırıcı kimliğine karşılık geldiği söylenebilir.

Castells'in direniş kimliği olarak tanımladığı kimlik ise egemen tarafından dışlanmış, ötekileştirilmişlerin var olma çabalarını ifade ettiği bir kimliktir. Delibaş'ın anlatımıyla, dışlanmışların dışlayanları dışlama çabası olarak görülebilir (Delibaş, 2008).

Castells'in ifadesi ile direniş kimliği; "Hâkim olanın, başat olanın mantığı tarafından değersiz görülen ve/veya damgalanan konumlarda/koşullarda bulunan aktörler tarafından geliştirilir;" (Castells, 2008: 14). Castells'in direniş kimliğinin günümüz dünyasında ve Türkiye'sinde siyasal İslâm'ın yükselişine yapılan açıklamaların bazıları ile örtüştüğünden söz edebiliriz. İslâm dininin yaygın olduğu batı sömürge ve yarı sömürgelerdeki sömürge sonrası yeni toplumsal düzenlerde sömürgeci egemenlerin geride bıraktıkları yerli işbirlikçilerine karşı oluşan toplumsal muhalefet, feodal ve yarı feodal toplumlar olarak sınıflayabileceğimiz bu toplumların en etkili muhalif ideolojik aygıtı din olduğu için toplumsal muhalefette din üzerinden (özelde İslâm dini) örgütlenmesi söz konusu olmuştur. Türkiye'de siyasal İslâm'ın Osmanlıdan Cumhuriyete aktarılan ikinci kuşak İslamcılar olarak adlandırılan muhafazakar görünümlü siyasal İslamcılar (Necip Fazıl, Sadi Nursi, vb.) İslâm'ın sosyal hayattan çıkartılıp baskılandığını bu anlamda da toplumun "dışlanmışları" olarak gördükleri söylenebilir.

Castells, son kimlik tanımlaması olan proje kimliği ile günümüz sosyal ve siyasal hareketlerin anlaşılabilirliğini söyler. Toplumdaki sosyal aktörler ellerindeki kültürel malzemeyi kullanarak siyasete etki edecek yeni kimlik inşalarına girişmişlerdir. Hatta proje

kimlik siyaseti ile toplum yapısını tümden değiştirmeye amalayabileceklerinden bahsedilmektedir (Delibaş, 2008: 134). Castells proje kimliliğinin gücünü ş şekilde ifade etmektedir; “Feminizm kadınların kimliği ve kadınların hakları için direniş siperinden çıkıp ataerkilliğe, dolayısıyla ataerkil aileye, tarihsel olarak toplumların dayandığı bütün bir üretim, üreme, cinsellik ve kişilik yapısına meydan okumasıdır.” (Castells, 2008: 14-15). Castells kimlik hareketlerinin özellikle de proje kimliğinin toplumsal yapıya değiştirici etkisinden bahsetmektedir. Onun kimlik yaklaşımında,  kimlik inşasının birbirinden bağımsız olmadığı, birbirleriyle etkileşim içinde ve birinin diğerine var edebildiği şeklindeki akışkanlıktan söz edilebilir. Toplumun ötekileri tarafından başlatılan direniş kimliği projelere dönüşüp tarihsel süreçte toplumsal kurumlara egemen olup meşrulaştırıcı kimlik olarak görülebilir (Castells, 2008: 15).

Castells, kimliğin yeniden inşasında Giddens’la ortak düşünüyor gözükmesine rağmen Giddens’in *refleksif* (düşünümsel) yeniden yaşam plnlamalarına katılmamaktadır. Onun günümüz toplumlarına yaptığı tanım olan ağ toplumunda Giddens’in bakışıyla kimliklerin inşasının söz konusu olamayacağı düşüncesindedir. Castells toplumsal ömrünü tamamlamış olarak gördüğü modern ve post modern toplumların yerine onun kavramı olan ağ (network) toplumunda bireyin anlam dünyasını komünal ilkeler çerçevesinde var ettiğinden bahseder. Castells ağ toplumunda kktenciliğin (fundamentalizm) hem Hıristiyan hem de İslâmcı fundamentalistlerin kimliğinin ana kaynağı olduğunu söyler, köktenci hareketler ona göre kimlik hareketleridir (Delibaş, 2008: 134). Dini fundamentalizminin Castells’e göre insanlık tarihi boyunca varlığı söz konusu olmasına rağmen son bin yılda ve özellikle yaşadığımız dönemde kimliğin nüfuzlu ve güçlü bir kaynağıdır.

1970’li yıllarda küresel kapitalizmin güncellenmesi ve enformasyon teknolojisinin yüksek ivme kazanmasına karşılık gelen bu zaman dilimi İslâm anlayışı için farklı bir dönemin başlangıcıdır. 1970’ler İslâm takviminin yeni yüzyılıdır. Her yüz yılda olduğu gibi 1970’li yıllar yeni bir başlangıcı, değişimi ifade eder. Bu başlangıç İslâm bakışı ile İslâm’ın uyanışı, arınması güçlenmesi ve ayağa kalkmasıdır (Castells, 2008).

Klâsik Sanayi toplumunda meydana gelen değişim ve dönüşümlerden bahseden sosyologlardan birisi de Beck’tir. Beck modern toplumlarda meydana gelen değişim konusunda klasik Alman görüşü olan modernliğin kavramsal olarak devam ettiği görüşündedir (Akt.Koçak, 2017: 258). Beck, modernleşme sonrası toplum arayışında olmayıp i içe geçmiş iki toplumdan bahseder. Klâsik sanayi toplumunun ürettiği modern

toplum “risk toplumu” adını verdiği dönüşlü (reflexive) modernleşmeye evirilmiştir. Beck’e ait Risk Toplumu kuramı Giddens’inde desteklediği ileri bir modernliktir (Akt.Koçak, 2017: 258). Sanayi toplumunun yarattığı riskler küreselleşme ile birlikte içinden çıkılmaz ve herkesi tehdit eden bir boyuta dönüşmüştür.

Beck’e göre modern toplumların birincisi olan “sınıflı toplumlar” tarihsel süreçte “risk toplumu” na dönüşmüştür. Bu toplumların değer sisteminde gözlenen farklılık “eşitsizlik-sınıflı toplumda” ile “emniyette olmayan-risk toplumunda” şeklindedir. Beck, her iki toplumda insanları bir araya getiren ve ayrıştıran temel paradigmlar sınıflı toplumlarda “açım” ile risk toplumunda “korkuyorum” şeklinde görmektedir (Beck, 2014). Endişenin yarattığı toplumsal dayanışmanın gücü nedir? Endişe siyasî olarak toplumu örgütlemeyi ne kadar başaracaktır? Endişenin yarattığı dayanışma bireyselliği yok edebilir mi? Soruları risk toplumu kuramının önemli sorularındandır (Beck, 2014). Kimliklerin yeniden inşasında her ne amaç güdüürse güdülsün toplumsal değişimin etkisi kesindir.

## **2.4. Cumhuriyet Öncesi/Sonrası Seküler Tutumlar ve Tartışmalar**

### **2.4.1. Osmanlıda Geri Kalmışlık Tartışmaları Bağlamında Lâik-Seküler Tutumlar**

Orta çağ Avrupa’sında din politik birliği sağlamak için öne çıkmıştır. Merkezi otoritenin (Krallıklar) derebeyler karşısındaki güçsüzlüğü sonucu dinin dünyevî karşılığı olan kiliseler bu koşullardan yararlanarak politik birlik sağlama kurumu olarak görünür olmuş ve toplumsal yaşamın önemli unsurlarından belki de en önemlisi durumuna gelmiştir. Dinsel kurumlar bu dönemde Avrupa politik birliğini sağlamada başarılı da olmuşlardır. Merkezi otoritelerin (kralların) politik güçlerini artırmaları sonucu politik birliği kuran, pazarı kontrol eden kralların karşısında din egemenliğini kısmen kaybetmiştir. Dinin kurumsal karşılığı olan kiliseler de zayıflamış hatta kendi içerlerinde de parçalanmaları ile toplumsal görünürlüklerinde kayıplar meydana gelmiştir. Toplumsal parçalanışın nedeni olarak görülen din ve dünyevî karşılığı olan kilise hakkındaki bu anlayış dinden kopuşları getirmiştir. Fransız Devrimi sürecinde akla dayalı hukuk ve insan hakları bildirisi ile kilise dışında politik birliğin oluşturulması sağlanmıştır.

Dünyevîleşme İslâm’da ve Hıristiyanlık’ta farklılık göstermektedir. İslâmiyet genellikle merkezi otoritenin güçlü olduğu toplumlarda kurumsal olarak örgütlenmişken bu durum Hıristiyanlık’ta farklılık arz etmektedir. Hıristiyanlık, Bizans örneğinin dışında

siyasal otoritenin dağınık olduğu toplumlarda toplumsal kurum olarak kendini göstermektedir yani devletten bağımsız var olmuştur.

Osmanlı'da Batıcıların en önemli temsilcisi olan Abdullah CEVDET geri kalmışlığın nedeni olarak gördüğü nedenleri şu şekilde ifade eder; Asyalı kafamız, yozlaşmış geleneklerimiz, düşünmeyen kafalarımız, gerçeği görmeyen gözlerimiz olarak ifade ederken, 1900 yıllarda ve gelecekte geriliği üretecek yönetim sistemini olarak da din-devlet birlikteliğini işaret etmektedir (Berkes, 2017).

Berkes, Osmanlıdaki İslâmcı siyasi hareketleri, II. Abdülhamit dönemi İslamcılar ve 1900'lü yıllar sonrası İslamcılar olarak ayırmıştır. II. Abdülhamit dönemi sonrası İslamcılar öncüllerinin bahsettikleri Batı Uygarlığından maddi uygarlık alanında geri kalmışlığına ekleme yaparak manevi uygarlık alanında da geri kalındığını söylerler (Berkes, 2017). 1900'lü yıllarda İslamcı hareketler Osmanlı'nın geri kalmışlık nedeni olarak İslam dininin kendisini değil, bilakis şeriatın ve İslam dininin toplumsal hayatın her alanından çıkartılması ve yaşanmaması olarak gösterirler. Günümüz İslamcı hareketlerinin de Osmanlı'nın son dönemine ait öncüllerine benzer geri kalmışlık teorileri olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyete aktarılan siyasal İslam görüşün önemli temsilcisi dönemin sadrazamı Sait Halim Paşa (1863-1921), İttihat ve Terakki'nin sadrazamıdır. Berkes, Sadrazam Sait Halim Paşa'nın görüşlerini şöyle aktarır; dinler hiçbir ilerlemeye engel değildir, Avrupa da Hıristiyanlık, Japonya da Budizm ilerlemeye engel olmamıştır. İslâm ise bu dinlere göre daha farklı gelişme için daha uygundur, çünkü İslam akıl dinidir. Arap olmayan toplumların İslâm öncesi geleneklerini hala sürdürmeleri bu toplumların gerçek İslâm'ı yaşamalarına engel teşkil etmektedir. Sadrazam, dönemin Müslüman toplumlarının ilerlemesine asıl engelin İslâm öncesi kültürlerin ve İslam dışı inançların hala yaşatılmasında görür (Berkes, 2017).

Sait Halim Paşa, geri kalmışlığın ortadan kaldırılması için İslam'ın yanlış uygulamalarından vazgeçip, Batılılaşma sevdamızdan uzaklaşıp gerçek İslam uygulamalarımızla geriliğin üstesinden geleceğimizi iddia eder. Sait Halim Paşa, toplumumuzun sorunlarını batı tarzı anayasal rejimlerle, yasama organı olan parlamento gibi batıcı yönelimlerle değil bilakis İslam'ın gelişimine zarar veren bir durumun ortaya çıkacağını söyleyerek batılılaşmadan uzak durulmasını ister. Sait Halim Paşa, dinlerin ilerlemeye engel teşkil etmediği tezini, Hıristiyanlık için paranteze almakta, Hıristiyanlığın

akılla uyuşmadığını bilim karşıtı olduğunu İslâm'ın ise tam tersine bilime ve akla uygunluğundan bahsetmektedir (Berkes, 2017). Sait Halim Paşa'ya göre İslâm özgürlükçü, eşitlikçi yapısı ile batının bu alanda yaşadığı sorunlara çözüm olabilecek yapıya sahiptir.

Berkes'e göre; İslamcılarının büyük bölümü batı uygarlığının üstünlüğünü görüp, bu üstünlüğün Hıristiyanlığın veya bilimsel gelişmenin üstünlüğü değil, batının din yerine almış dünyevi görüşlerinin diğer ulusları sömürde kullandığı kanaatinde olduklarını söylemektedir (Berkes, 2017). Osmanlının son dönem İslamcılarını kendilerinin karşıtı durumdaki batıcıların batıdan almayı önerdikleri “toplumsal yaşamın dinin elinden kurtarılması, yaşamın özgürleştirilmesi” tezini karşı durarak bu önerinin kötülük üreten tutum olarak değerlendirirler.

Berkes, bazı İslamcılarının fen ve bilimin gelişi ile dinde yıkıcı etkinin oluşacağı iddiasında olduklarını belirtir. Berkes'e göre; bazı İslâmıcılar, Batı'nın fen ve biliminden bile uzak durduklarını, onların “Evet Avrupa'da fenlerin ilerleyişi dini yıkmıştır.” İfadesinin bu tür İslâmıcılara ait olduğunu söyler (Berkes, 2017: 146).

İttihat Terakki dönemi düşün insanlarından Ziya Gökalp, Sadrazam Sait Halim Paşa'nın geri kalmışlık tezine karşı çıkararak, geri kalmışlık nedenlerini şöyle ifade eder. Birinci neden İslâm çağdaş yeniliklere kapalı kalmış, yeni koşullara uygun olarak din yorumlanamamıştır. İkinci neden ise; İslâmlaşan toplumlar kendi ulusal kültürlerini unutmuşlar ve İslâm'ın batı karşısındaki yenilgisinde ise unuttukları ulusal kültürden yoksun oluşları gösterilmektedir.

Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki hükümeti Sadrazamı Sait Halim Paşa'nın tezi olan “gerilik İslâm da değil, gerçek İslâm'ın uygulanmaması” görüşüne karşı batılılaşmayı savunmuş, Hıristiyanların Haçlı seferlerini İslam'ın en yüksek devrinde gerçekleştiğini ve batının İslam'ın başarılarını almaktan çekinmediğini, bizim şimdi bu tür çekincelerimizin olduğundan bahseder (Berkes, 2017: 417).

Ulusçu görüşün en önemli ideologu Ziya Gökalp'tir. Gökalp ve benzer düşünürlerin ulusçulukları üzerinden batılı bakışlarını Niyazi Berkes şöyle anlatır:”ne Batı'ya karşı, ne de batı yanlısıdır. Başka bir biçimde söylersek, batıcılar kadar batıcı, İslâmıcılar kadar da Batı'ya karşıdırlar.”(Berkes, 2017: 418).

Berkes, Gökalp ve benzer düşünürlerin (Ulusalcılar) batıcı görüşlerini şöyle açıklar; Batıcı olmak batı kültürünü almak değildir, özellikle böyle bir yanlısın Türk Ulusal kültürünün gelişimine engelleyeceğinden bahsettiklerini söyler. Batılı olmayan, Hıristiyan olmayan halkların Batı uygarlığına girmesinin Batı uygarlığını daha insancıl, daha evrensel yapacağını, bunun da Hıristiyanlık dışındaki halkların ulus olma seviyesine ulaşmalarıyla mümkün olacağını söylemektedirler. Ulusçuluk, Ulusalcılar için Batıcılık anlamına gelmektedir. Berkes, Ulusçuluk görüşünün çağdaşlaşma çözümü olarak, batılılaşma yoluyla değil, uluslaşma yoluyla çağdaşlaşma olarak tanımlamaktadır.

Din, Osmanlıdan miras alınan görüşlerin Cumhuriyet'e aktarılması ile oluşan yeni düzende politik birliğin parçalanışının nedeni olarak görülmezken, din geri kalmışlığın simgesi durumundadır. Cumhuriyet dönemi Türk siyaseti, lâikliği ve seküler tutumları ilerencilik ve kalkınmanın anahtarı olarak görmektedir (Bezci, 2015).

#### **2.4.2. Osmanlıda Dinde Reform Girişimi ve Seküler Tutumlar**

1876 Anayasasında din sorunu din-devlet ilişkisinin anayasal düzlemde tartışılmadığı, devletin resmi dininin İslam olduğu anayasal madde oluşu sonucu din sorununun Berkes'e göre 1908 devrimi sonrası dönemin üç ana akım düşüncesinin (Batıcılık, İslamcılık, Ulusçuluk) ortak bakışı "İslam akli ve doğal bir dindir". İslam akli ve doğal oluşuna aykırı inanışlarla bozulmuştur. İslam'ın bunlardan temizlenerek özüne, saf haline dönüşmesi konusunda dönemin üç düşün akımı hemfikirdir.

Dinde reform hareketi dinin bizzat kendisinin ötesinde kamuda görünen kurum ve kuruluşlarında düzenlemelerle kendini göstermiştir.

Osmanlı'da dinin 1908 sonrası toplumsal yaşamdaki öneminin azaltılması çalışmalarının kamusal alandaki en önemli görünürlüğü eğitim kurumunda gözlenebilir. 1908 sonrası Sıbyan Mekteplerinin kaldırılması ile İslam dininin temel eğitim dayanaklarından birinin yok edildiği söylenebilir. İslamcılar bu durumu maneviyatın yok edilmesi olarak görürler.

Muallimler 1908 devrimi sonrası toplumda önemsenmekte saygınlıkları artmakta ve geleneklerin ve alışkanlıkların son savunucuları olan hocaların karşısına konulmaktadırlar (Berkes, 2017). Sekülerleşme çabaları olarak görebileceğimiz eğitimdeki dönüşümde yeni okulların İslamcılar açısından önemi ve değeri yoktur. Hatta dönemin batı tarzı okulları ve

muallimleri, batılı eğitim almış subayları askeri yenilgilerin, toprak kayıplarının sebebi olarak gösterilmekte, günah keçisi ilan edilmektedirler. Balkan Savaşları'ndan sonra İslamcılar arasında muallim ve okul düşmanlığı artar. Bunun nedeni ilk eğitim üzerinde tekeline kaybeden medreselerin Balkan Savaşlarının yenilgisini okula ve muallime bağlamalarıdır.

1908 sonrası dönemin seküler tutumlarına verilecek diğer bir örnekte Tevfik Fikret'in açmayı düşündüğü eğitim kurumu olabilir. Berkes, Tevfik Fikret'i anlatırken; Fikret'in açmayı düşündüğünü söylediği, ekonomik ve sosyal ilerlemeye rehberlik edecek eğitim kurumunda amaç dünyevî olan yaşamı kurmaktır. Bu okulda yetişeceklerin devlet memurluğuna dayanmadan kendi girişimleriyle başarıya ulaşacaklarını iddia eder.

Ziya Gökalp, din- ahlâk ve ulusçuluk bağlamında tartışmalara dâhil olmaktadır. Ziya Gökalp, toplumun dinden uzaklaşması ile ahlaki çözümlüşün hızlandığını, dinin Osmanlı toplumunda ahlaki direk beslediğini fakat dinin etkisinin azalması ile ahlakın sadece dine dayandırılması sonucu ahlaki çözümlüşün ortaya çıktığı 1900'lü yıllarda ahlakın dine değil ulusçuluğa dayandırılması gereğini savunur (Berkes, 2017). Gökalp, Osmanlı'nın ümmet toplumundan ulus toplumuna doğru evirildiğini, dinin ahlaki değerlerin kaynağı olmadaki yetersizliği sonucu toplumda dinsizlik sorununu yarattığını söyler. Gökalp, hem İslamcılara hem de batıcılara karşı çıkmaktadır. Yeni okulların ulusal ahlâk yönünün yetersiz olduğunu hatta ahlaksal ve düşünsel anarşi yarattığını iddia eder (Berkes, 2017).

### **2.4.3. Cumhuriyet Dönemi Seküler Tutumlar ve Karşıt tutumlar**

Dış dünyadan bir siyasal İslamcı gözüyle Mustafa Kemal'in Osmanlıda var olan Batı yanlısı ideologlardan daha sert tutumlarla İslam'ın köklü sembollerine müdahale ettiği söylemi Arkoun tarafından şöyle ifade edilmektedir; "...Sosyal ve kültürel gerçek olarak İslam kimliğinin en eski ve en kökleşmiş sembolik dayanaklarına cepheden hücum eder. Müslümanların çoğu için soyut bir kavramdan ibaret olan hilafet-saltanat kurumunu kaldırmakla yetinmeyip, fesi şapkayla; geleneksel elbiseleri Avrupalı elbiselerle ;Hicri Takvimi Gregoryen takvimle; Arap harflerini Latin Harfleriyle; Şeriat'ı İsviçre Medeni Kanunuyla değiştirir.. " (Arkoun, 1994: 57)

Cumhuriyeti kuran iradenin ulus devlet yaratma çabaları Fransız Devrimi, Fransız pozitivizmi ve laisizminden ya da sekülerizmden bağımsız düşünülmemelidir. Nilüfer Göle'nin ulusal reformcular olarak adlandırdığı cumhuriyet elitlerinin modernleşme çabaları



ile medeni uluslar topluluğunun üyesi olunacağı iddiasında olduklarını söyler. Cumhuriyet elitleri “Medeniyet” kavramını “batı” kavramı ile eşleştirmiş ve batının yaşadığı toplumsal duruma modernite olarak tanımlamaktadırlar. Cumhuriyet kurucuları medeniyet dedikleri batının dinden azad olduğunu düşünüp, kendilerinin de bunu başarmaları gereğini önlerine ilkesel bir hedef olarak koyarlar (Göle, 2014).

Sekülerizmin devlet idaresi görüntülerinin yanı sıra bireyin kendi kendine idare etmesi için oluşan ahlaki değerlere karşılık gelir. Müslümanların çoğunlukta olduğu Türkiye Cumhuriyeti coğrafyasında Göle’nin ifadesiyle “seküler bir habitus” yaratılmaya çalışılmıştır. Yaratılmaya çalışılan seküler habitusta, geleneksel ve dinsel kültürden uzaklaşıldığı, bunun da kadınlara yeni hayat biçimleri yarattığı görülür; örtülerini çıkartarak, kız erkek birlikteliği için zorunlu karma eğitim uygulamaları, kadın ve erkeğin birlikte sosyalleşmeleri için yaşamda bir arada olmaları, kadın ve erkeklere eşit haklar, çok eşliliğe karşı duruş, görücü usulü evlilik gibi birçok uygulamaya karşı durarak, bireyin özellikle de kadının özgürleşmesi ve cinsellik siyasetinde cumhuriyet sekülerlerinin temel argümanları olarak görülebilir (Göle, 2014).

Göle’nin seküler benlik olarak ifade ettiği (laik duruma getirme, dinden bağımsızlaştırma) ve içinde giyinmenin de bulunduğu seküler görünürlüğü cumhuriyetin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk üzerinden verirsek; cumhuriyetin kurucusu ve diğer yol arkadaşlarının kılık kıyafet usullerindeki değişimleri onların siyasal dönüşümlerinin simgesi olarak ortaya çıkmaktadır. Mustafa Kemal Atatürk’ün gelenekseli red edip moderliğe yönelmesi onun seküler benliğini kamu idaresine yansıttığı görülür. Atatürk’ün batı tarzı kıyafetleri, kamusal alandaki geleneksel ve maneviyat içeren tutumlardan uzak durması, dönemin seküler Türk siyasetçilerinin de örnek modeli olmuştur. Göle, Mustafa Kemal Atatürk ve yol arkadaşlarının kamudaki görünürlükleriyle “medenî uluslar (batılılaşmış)” topluluğuna yaklaştıklarını Türkiye Cumhuriyetinin batı ailesinin üyesi olduklarını düşündüklerini söyler (Göle, 2014).

Mustafa Kemal Atatürk özellikle dinsel gelenekseli yıkmak için kadınların kamusal hayatta var olmalarını ısrarla istemiş, cinsiyet eşitliğini en azından yasalar üzerinden hayata geçirmek için şer’i hukuk yerine modern aile hukukuna getirmiştir. 1924 yılında Mustafa Kemal ve Cumhuriyet kadroları hilafeti kaldırmış, dinsel olan kamunun en önemli kalesini yıkmışlardır.

Cumhuriyet elitlerinin dini tamamen toplum yaşamından tasviye etmeye çalıştığı iddialarına ve katı eleştiriler karşısında da, kontrol edilen bir İslam varlığından söz etmek yanlış olmaz. Burada devletlerin kendilerini var kılan toplumsal destekleri baskılamak yerine kendi kontrollerinde varlıklarını sürdürmeleri ve devletin toplum üzerindeki kontrolünde yararlanmayı önemsedikleri iddia edilir. Devleti olumlayan ve destekleyen din, korunup gözetilerek aynı zamanda toplumdaki dinin varlığına yok sayma politikalarına yapılan eleştirileri bu argüman üzerinden yapılan siyasetle cevap verilmeye çalışılmıştır (Bezci,2015).

Cumhuriyetin 1930'lu yıllarda ulus devlet inşa sürecinde iken totaliterleştiği iddia edilmektedir.Özellikle Menemen olayından sonra totaliter siyasi yapının sadece siyasal alanda değil toplumsal alanda da etkili olduğu söylenir,bu dönemde Kur'an eğitiminin bile takibe uğradığı iddia edilir.Bu dönemde dindarlık görünümünün toplumsal alananda değil özel alanda dahi zorlandığı iddiası vardır (Bezci, 2015). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşınan aydınlarca ve onların fikirlerinde dinin bireyin vicdanında var olması gerektiği, toplumsal alanda kurumsallaşmaması arzulanmaktadır. Cumhuriyet kurucularının dini rasyonalize ederek dini kontrol altında tutma, bunu da Kur'an ve Hadis yorumlarını bizzat finanse ederek gerçekleştirdikleri iddia edilir (Bezci, 2015). Elmalılı Hamdi Yazır'ın ilk Kur'an tefsiri örneğindeki gibi. Cumhuriyetin kurucu kadrosu, özellikle Mustafa Kemal dönem koşullarında zorlu bir girişimde bulunmuş ve bu girişimin kamusal amacı olarakda ; Halkın Kur'an'ın içeriğini kendi dilinde anlaması, kasıtlı yönlendirmelere karşı toplumsal bir direnç oluşturabilmesidir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Ziya Gökalp, Emile Durkheim'ın dinin işlevselciliği anlayışını Cumhuriyet'e uyarlamak gerektiğini, dinin ulus kimliğinin bir parçası olduğu iddiasındadır. Gökalp'in aksine Ahmet Ağaoğlu (Azerbeycanlı siyaset ve hukuk insanı) gibi aydınlar dinin ulusun bir parçası olmadığını söyler. Dine daha da seküler tutumla yaklaşan Mehmet Emin'de (Dönemin milliyetçi aydınlarından) bireysel yaşamdaki dini psikolojik bir meditasyona benzetmektedir. Cumhuriyetin batı uygarlığına kabullenışı ile dinin bireye indirgenmesini (bireysel işlevsel alan) istedikleri ifade edilir (Mert, 1994).

Türkiye'de dünyevileşme/modernleşme süreci Osmanlı'da on dokuzuncu yüzyılda başlayıp cumhuriyetle birlikte ideolojik bir yapıda devam etmiştir(Mert,1994 ). Cumhuriyet'in dünyevi ve modern siyasi yapısı laiklik ilkesi ile tesis edilmeye çalışılmıştır. Osmanlı'nın son dönemindeki modernleşme ve dünyevileşme siyasi yaklaşımı tarihsel

süreçte Cumhuriyete aktarılmış ve cumhuriyet elitlerince benimsenmiş hatta bir ideoloji haline getirilmiştir ( Mert, 1994). Bu ideoloji laiklik ile somutlaşmıştır.

Laiklik ilkesini otoriter şekilde uyguladığı iddia edilen cumhuriyet elitlerine gösterilen ilk ciddi tepkiler çok partili sürecin yeni iktidarı olan Demokrat Parti tarafından gerçekleştirilmiştir. Demokrat Parti kuruluşundan itibaren din olgusunu özellikle iktidar olma sürecinde oldukça fazla kullanmış, halkın dini inançlarının devletçe baskılandığını iddia etmiştir. Demokrat Parti devletin, dini o dönemin resmi din kurumu olan Diyanet İşleri Reisliği tarafından kontrol edip yönlendirdiği iddiasındadır (Mert, 1994).

Türkiye'deki laiklik tartışmalarında laikliğin uygulanması konusundaki sol kanattan yapılan eleştirinin özü "Kemalizm'in tepeden inmeciliği" olarak verilebilir. Türk siyasi tarihinin çelişkilerinden olan bu görüşü,1980'li yıllarda siyasal İslamcı çevrelerce de sahiplenilmiş ve hatta bu görüş siyasal İslam tarafından içselleştirilmiştir denilebilir (Mert, 1994 ). Günümüzde genel bir yargıya dönüşen Kemalizm'in laikliği tepeden indirdiği ve halk tarafından benimsenmediği görüşü bu eleştirel bakışlarla var olmuştur.

Bu görüşün karşıt duruşu ise, öncülleri olan Osmanlı'nın son dönem pozitivist aydınlarının mirasçıları olan Cumhuriyet elitleri laikliği siyasal bir yönelim olarak kabul etmiş ve buna uygun bir toplum tesis etme yani modern bir yaşam kurma çabası olduğu iddiasıdır.

Türkiye gerçeğinde sekülerleşme ve modern siyasi yapının karşılığı olan laiklik geniş halk kesimlerince benimsenmemişse bunun asıl nedeni indirgemeci politikalar değil, modern topluma ait kente özel yaşam biçiminin kırsal nüfusun oldukça fazla olduğu bir coğrafyada kırsala ulaşamaması ve anlaşılabilmesi olarak iddia ediliyor (Mert, 1994).

Bu yaklaşım çok da haksız değildir. Giddens'a göre modernite, Marks'ın kapitalizmi, Durkheim'in sanayileşmesi ve Weber'in rasyonelleşmesidir. Türk modernitesinde ise sanayileşmenin ve ekonomik gelişmenin 1929 dünya ekonomik krizi ile çakışması hedeflenen ekonomik büyümeyi engellemiş ve kentleşmenin hızını kesmiştir (Ergil,1989). Batılı anlamda kentli nüfustan yoksun bir ülkede cumhuriyet elitlerinin kurmaya çalıştıkları modern yaşamın tesisinde sorunlar yaşanmıştır. Bu sorunlar özellikle son yirmi yılda kendini geleneksel topluma dönme yani muhafazakârlaşma ve dindarlaşma olarak göstermektedir.

Cumhuriyet elitlerinin geleneksel toplumdan modern topluma geçiş çabalarının, tamamen başarısız olmuştur gibi bir yaklaşım da söz konusudur. Mert'in bahsettiği modern dünyada kentli nüfusa ait yaşam biçimlerinin kırsal nüfusun yoğun olduğu Türkiye toplumunda anlaşılammış kırsala ulaşamamış tezine bir parantez açarak Cumhuriyetin eğitim kurumu üzerinden kırsaldan toplanan Köy Enstitüsü öğrencilerine modern kentli olmadan, sınıfsal olarak sanayi işçisi olmadan da modern dünya değerlerine anlayan ve içselleştirmeye çalışan, seküler dünya görüşüne sahip binlerce insan yaratılabılmıştır. Bu insanlar geldikleri kırsala eğitimci olarak dönmüş, eleştirel ve sorgulayıcı felsefe temelinde modern Türkiye'yi kurma yolunda büyük çabalar harcamışlardır.

Cumhuriyet elitlerinin batı tarzı cumhuriyeti inşa sürecine girişmeleri karşıtını harekete geçirmiş ve din temelli muhafazakarları görünür kılmıştır.

Türkiye'de dine dönme çabaları Şerif Mardin'e göre 1940 yıllara tekabül etmektedir. Bu geri dönüşü iki koldan olduğu, birincisinin "Sünni Ortodoks fikirlere sahip olanlar" ile "geniş halk kitlelerinin "Volk İslam" adı verilen türden geri dönüştür (Mardin, 1984). Mardin dine geri dönüşü dini sembollerin halk tabakalarında görünürlüğü üzerinden bahsetmektedir. Mardin; sakal bırakma, takke giyme, yeşile dönme, eski yazıya önemseme gibi sembollerin günümüz Türkiye'sinde de görünür olduğundan bahsetmektedir. Mardin'e göre "küçük" kültürün "büyük" kültüre egemen olmaya başlamasının sadece Türkiye özelinde değil dinsel inancın güçlü olduğu bir çok ülkede modernleşmede görüldüğünü söylemektedir.

Mardin, dinin (İslam) başlangıcından itibaren seçkinler dini ile halk dini olarak ayrışmanın varlığından bahseder. İslam dinindeki bu ayrışmasının Osmanlı'dan Cumhuriyete geçtiği iddiası Mardin'e aittir. Mardin'e göre cumhuriyet elitlerinin yarattıkları ideolojideki temel argüman olan milliyetçiliği (Ziya Gökalp'in yarattığı) ümmetçilikten çok fazla ayırt edemedikleri iddiasındadır. Mardin'e göre cumhuriyetin batılı hukukla tanışması sonucu dinin ilk defa devletten bağımsız teşkilatlanmasına neden olmuştur. Yine ona göre ümmet yapısından yeni çıkmış Türkiye insanının birincil ilişki özlemi içinde olduğunu ifade eder.

Cumhuriyet kadroları 1933 yılında başta üniversitelerde Almanya'dan Türkiye'ye savaştan kaçarak gelen Yahudi kökenli pozitivistlerin etkisiyle Türkiye'ye özgü eğitim

tartışmalarını son verip, batıda olanı aynen Türk toplumuna benimsetme çabasından bahsedilir .

Fransa'da ortaya çıkan laikliğin devrim sonrası toplumsal bir ihtiyaç ve bir zorunluluk olduğu söylemini Türkiye laikliği için kullanılmadığı ve cumhuriyet elitlerinin tepeden inmece bir proje olarak uygulandığı ifade edilmektedir (Bezci, 2015). Bu projelerin uygulama alanı olarak; 1920'li yıllarda dini temelli eğitim kurumlarının (sayısı 479 olan medreseler) kapatıldığı, Arapça ezan yerine Türkçe ezan okutulması, Arapça ve Farsçanın dil dersi olarak kaldırıldığı, yazım dilinin latin harflerine geçildiği, laikliğin ideolojik bir aygıt olarak anayasada olması devletin dinle ilişkisindeki seküler görünürlükler olarak gösterilmektedir (Bezci, 2015).

1946 sonrası yıllarda komünizm tehlikesine karşı “din eğitimi” ile toplumu koruma taleplerine dönemin başbakanı Recep Peker ,toplumu komünizmden korurken başka bir zehirle (şeriat hayatı) zehirlenmenin doğru olmayacağını söyleyerek karşı çıkar.

Cumhuriyetin kuruluşundan 1980'li yıllara kadarki tarihsel süreçte din eğitiminin (din dersi eğitimi) eğitimdeki yerini aşağıdaki tarihsel kronolojide görmek ve dönemsel olarak farklı uygulamalarını tespit etmenin sekülerleşme tartışmaları için önemli olduğu düşüncesindeyiz.

#### **1924-1927:**

İlkokul ve ortaokulda din dersi zorunlu; lise seviyesinde din dersi yok

#### **1927-1946**

Din derslerinin kaldırıldığı dönem (ilkokul, ortaokul, lisede din dersi müfredattan çıkartıldı)

#### **1948-1982**

Din dersi seçmeli (ilkokul, ortaokul, lise de din dersi seçmeli)

Ahlak dersi ilkokul, ortaokul, lise seviyesinde zorunlu.

#### **1982-**

Zorunlu din dersi dönemi

a. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” zorunlu. (Gündüz,1989)

b.S eçmeli ek Din Derslerinin gelişi (MEB. 2012)

“Kur’an-ı Kerim; Hz. Muhammedin Hayatı; Temel Dini Bilgiler “

c. Zorunlu “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersinin liselerde 1 saatten, 2 saate çıkartılması (MEB Haftalık Ders Programları, 2017-2018 eğitim öğretim yılı)

d. 2017/2018 Eğitim-Öğretim yılı liseye geçiş sınavı yerleştirmelerinde adrese dayalı yerleştirme sisteminde İmam Hatip Lisesinin her eğitim bölgesinde olması zorunluluğunun getirilmesi ve sayısal olarak dini eğitim veren örgün eğitim kurum sayısının artışı.

Yeni Türk Devletinin kuruluşundan itibaren, Osmanlıdan devranılan üzerine eklenen toplumsal yaşamda seküler, resmi ideolojide laiklik olarak görülen çağdaşlaşma hareketine karşı tutumlar ilk başından itibaren var olmuş ve bu muhafazakar, dinsel tavırlar ilgili dönemlerde tartışılmıştır.

1949 yılında yaklaşan demokratik seçimlerinden önce taşralı- köylü siyasi bloğuna karşı laiklik politikalarında esnemelerin olduğu bunun da İmam-Hatiplerin ve İlahiyat Fakültelerinin tekrar açılması, türbe ziyaretlerine izin verilmesi ile sonuçlandığı söylenir (Bezci, 2015). Demokrat Parti’nin iktidarında din politikalarında esnemelerin görüldüğü (İmam-Hatiplerin kurs değil okul olarak teşkilatlanması, radyolardan Kur’an okunması, hacca gideceklere döviz temini gibi dinsel pratikler) halka ve din elitlerine sıcak görüntülerin verildiği fakat DP’nin de dinin ibadetle sınırlı, kültürel yaşamla belirlenmiş sınırların dışına çıkmaması konusunda hassas davrandığı söylenmektedir. DP’ye göre de dinin siyasal hayatta var olamaması tezinin olduğu söylenir. Yine bu siyasi dönemde Nurculuk, Süleymancılık gibi tarikatların etkili olmaya başladığı görülmektedir (Bezci, 2015).

Demokrat Parti dini toplum yaşamında meşrulaştırdığı fakat bunu devlet kontrolündeki din ile gerçekleştirdiği iddia edilir, buna da resmi din anlayışı adı verilmektedir (Bezci, 2015).

1960 askeri müdahalesini “darbe “ olarak gören bakış açısında 1961 Anayasası cumhuriyeti tekrar dizayn etmiş ve laiklik ilkesini yeni anayasanın ikinci maddesine

yerleştirerek, Anayasa Mahkemesi'ni kurup laikliği tartışmaya kapatıp, laikliği yaşam biçimi olarak tanımladığı söylenir.

Dönemin muhafazakar kesimlerinden olan milliyetçilerin İşlami siyasi bir dava değil, toplumsal bir dava olarak görmeleri bunun yanında İşlamların ise İşlami hem siyasi hem de toplumsal dava olarak görmeleri temel ideolojik farkları olarak görülebilir.

şerif Mardin, İşlami kamusal alandan atmaya çalışan ve din yerine ideolojik laikliği oturtmaya çalışan cumhuriyet yönetiminin bu tutumunda başarılı olamadığını ve dinden boşalan alana ideolojik laiklikle doldurulamadığını söyler. şerif Mardin Cumhuriyetin seküler tutumlarına rağmen 1940'lı yıllardan itibaren "dine dönme" çabalarının başladığını, bu akımların birini sünni ortodoks fikirlere sahip yaklaşım diğerinin de geniş halk kitlelerinin İşlami olan "volk İşlam" olarak tanımlamaktadır. Mardin, dini sembollerin (sakal bırakma, takke giyme, yeşile dönme, eski yazıya önemseme vb.) günümüzde de halk tabakalarında kendini gösterdiğini belirtir. Mardin, İşlam başlangıcından itibaren seçkinlerin dini, halk dini olarak bir ayrışmadan bahseder ve bu ayrışmanın Osmanlı'dan Cumhuriyete de geçtiğini söyler. Mardin, cumhuriyet ulus devletinde milliyetçilik, ümmetçilik ayrımının tam gerçekleşmediği iddiasındadır.

Türk devlet yapısının dinle olan ilişkisinin Cumhuriyet rejimiyle birlikte ayrışmaya gittiğini, dinin ilk defa devletten bağımsız örgütlenmesine neden olan durumun batı hukuku ile tanışılmasının ve siyaseten ve toplumsal yaşamda şer'i hukukun yerine modern hukukun uygulamaya alınması olarak görebilir. Hristiyanlıkta neyin ruhani, neyin dünyevi yetkiyle ilişkili olduğu belli iken; Berkes'e göre, İşlam'da geleneksel olan herşey kutsal kabul edilir, özellikle Cumhuriyet'le birlikte yaşama geçirilen seküler tutumlar (Beres'te "Çağdaşlaşma") ile birlikte geleneksel olanın kutsallaştırılmasında artış olduğu iddia edilir (Berkes, 2017). Bu muhafazakar tutum aslında ideolojik bir tutumdur. Berkes'e göre gelenek olanı dini görünüm veren ve böyle bir algı oluşturanların temel amacının gelenekselin tasviyesini engellemek ona ruhani bir görünüm kazandırarak gelenekseli korumak ve kendi düzenlerinin devamını sağlamak olarak görmektedir. Gelenekseli çağdaşlaştıracak hukuk, eğitim, siyasi kurumlardan uzak tutabilmenin yolu geleneksel olanı din görünümüne sokmaktır diye düşünülebilir (Berkes, 2017). Berkes, laiklik ilkesine karşı olanların laikliğin sonucu dinin ruhani bir özerkliğini önemsemediklerini belirtir; onlar için asıl önemin teokratik bir devleti var etme amaçlarından bahseder. Cumhuriyet'in başlangıcında rejimin ortaya koymaya çalıştığı din-devlet ilişkisindeki seküler tavrı Berkes,

“kızılılık, komünistlik ya da dinsizlik gibi şeylerle bir tutmuşlardır.” demektir ( Berkes, 2017: 537).

Cumhuriyetin kuruluş döneminin önemli siyasal İslam önderlerinden olan Cemalettin Afgani'nin çağdaş dünyaya karşı çıkararak alternatif olarak sunduğu din birliği tezinin (Demokratik, çağdaş devlet karşıtı tez) yani teokratik devlet ideolojisinin geçerliliği yaklaşımının Türkiye’de de kabul gördüğü ve Türkiye siyasal İslam hareketlerini etkilediğinden bahsedilebilir (Berkes, 2017). Cumhuriyetin kuruluş döneminde varlığından şüphe etmeyeceğimiz İslam devleti yanlılarının yerelde ve İslam coğrafyasındaki temsilcilerince Kurtuluş Savaşı algısını Berkes şöyle aktarmaktadır. Türkiye’de Mehmet Akif Ersoy’u ve Hindistan sonrası Pakistan’ın İslam ideoloğu Muhammed İkbal’in , Kurtuluş Savaşını “İslam Devleti” kurma çabası olarak gördükleri ve hatta İkbal’in Atatürk’ü Hz. Ömer’e benzettiği söylenebilir (Berkes, 2017). Berkes, Mehmet Akif’in ve Muhammed İkbal’in ulusal bağımsızlık savaşları sonuçları hakkında yanıldıklarını söyler. Berkes, bağımsızlık mücadelesi veren Müslüman ulusların bağımsızlıklarını İslam devleti ile değil, ulus devlet ile sonuçlandırdıklarını söyler (Berkes, 2017).

Berkes, Türkiye Ulusal Kurtuluş Savaşından yola çıkarak bağımsızlık savaşı veren Müslüman ulusların hem teokratik hemde demokratik tutumu birleştirmelerinin mümkün olmadığını tarihi bir gerçeklik olduğunu söyler (Berkes, 2017).

Türkiye Cumhuriyetinin kurucu unsurları, ulusal toplum bilincin oluşumunda dilin, dinden daha önemli olduğu düşüncesi yerleşik düşünceye dönüşmektedir. Cumhuriyet kadroları dinin toplumu eski düzende tutan güç olduğunu, dilin ise değişen toplumsal koşullara uymayı kolaylaştıran bir işlevi olduğunu düşünmektedirler (Berkes, 2017).

Berkes, Atatürk Devrimlerinin Türk toplumunda özellikle de din sorununda dünyaya çözüm örnekleri sunduğunu fakat din sorununun anlamsızca tartışmaya açıldığını ve tartışmalara geri dönüldüğünü söyler. Günümüz din uygulamalarının Berkes’in bahsettiği 1970’li yıllara ait tartışmaların ürünü hatta sonuçları demek çok da yanlış olmaz. Berkes, Atatürk’ün açtığı çağın bütün sorunları çözdüğü iddiasında olmadığını, o geleceğin kuşaklarına çağdaş, her türlü özgürlük kapılarını açan bir miras bıraktığını söyler (Berkes, 2017).



#### 2.4.4. Sekülerlik-Lâiklik Bağlamında “Çağdaşlaşma” Kavramı

Niyazi Berkes lâikliğin Avrupa'nın Hıristiyan toplum geleneğinden gelmiş olduğunu ve anlam olarak bize tümüyle uymadığını belirterek din-devlet ayrımının ötesinde bir terimle açıklamak üzere “Çağdaşlaşma” sözcüğü ile son iki yüzyıldaki toplumsal ve siyasal değişimi açıklamaya çalışmaktadır (Berkes, 2017). Berkes, “Çağdaşlaşma” sözcüğünü aynı zamanda, bazı batılılarca laiklik ve sekülerizm (secularism) eşleşmesindeki secularismi hem anlam hem de köken olarak tam karşılığı olarak görmektedir. Berkes, “çağdaşlaşma” sözcüğünü ayrı sözcük kökenlerinden gelen lâiklik ve sekülerizme anlam olarak uyduğunu ifade eder. Birçok geleneksel yaşamın dini özellik gibi görülen toplumlarda, dinselleşme hummasından kurtulmanın yolu olarak laikliği ve sekülerizmi yani Berkes'te “Çağdaşlaşma” olarak ifade bulur.

Değişmenin kaçınılmazlığı durumunda, değişme karşıtları (muhafazakârlar) geleneksel yaşamdan gelen değerlerini dinsel değerler kılıfına sokmaya başlarlar. Berkes, değişimin zorunluluğu durumunda değişimin yağmurundan korunmak için din şemsiyesi altında toplanmalarını olduğunu söyler. Berkes, değişime karşı geleneğin son sığınağının din olduğunu söyler (Berkes, 2017).

Berkes, Çağdaşlaşma kavramını dinselleşme ile aynı dönem içinde birlikte görür. “Dinselleşme, çağdaşlaşmaya karşı kaplumbağanın kabuğuna çekilmesi gibi korunma çabasıdır... Her çağdaşlaşma döneminin arkasından bir dinselleşme humması başlar.” (Berkes, 2017: 20). Laiklik ve sekülerizm tartışmalarının başlangıç noktası kilisenin siyasallaşması ve devletin dine bulaşması ile ortaya çıkmıştır. Kilisenin siyasallaşması “Kilise Devletleri”ni, devletin dine yaklaşması ile de “Devlet Kiliseleri”ni ortaya çıkarmıştır. Batı uygarlığında din kilise ile birlikte algılanır, din dünyevi bir kurum olan kilise ile kendini toplumsal yaşamda göstermektedir. Batıdaki laiklik ya da sekülerizm tartışmaları batı dışı toplumlarda özellikle İslam toplumlarında Berkes'e göre çağdaşlaşma karşıtlarının İslam'da bu tür sorunların olmadığını bu tartışmaların Hıristiyanlığa ait olduğu iddialarından bahseder. Berkes bu durumu, çağdaşlaşma karşıtlarınca değişmemeyi, geleneklere bağlı kalma isteğine yönelik çabaları olarak yorumlamaktadır.

Berkes, sekülerizm ya da laiklik tartışmalarının (Berkes'te Çağdaşlaşma) Hıristiyan toplumlarda kilise ve devlet ayrımının ayrı güçler olmaları sebebiyle daha kolay ve uzlaşma durumunda da cismani olan (devlet) ile dini olan (kilise) arasındaki güç ya da zayıflık

üzerinden uzlaşmaya varılabileceğini söyler. Din sınıfından bahseden Berkes, gerek “kilise devleti” gerekse “devlet kilisesi” kavramlarında ruhban sınıfın varlığı ve bu sınıfın toplum yaşamındaki etkisi sekülerizm tartışmalarının başlangıcını oluşturduğunu söyler (Berkes, 2017).

Berkes “çağdaşlaşma” kavramının Avrupa’daki karşılığı olarak dünyevi olan ekonomi, siyasi, eğitim, aile, cinsel hayat işlerinde kilise dışı dünyanın insanları etkilemesi olarak görüyor. Berkes, İslam dünyasında çağdaşlaşma karşıtlarının batıdaki din (Hıristiyanlık) ve kurum(kilise) birlikteliğinin devletle olan ilişkisinin İslam da olmadığını bunu Hıristiyan dünyasına ait olduğunu onlardaki kilise-devlet ilişkisinin İslam da din-devlet ilişkisine indirgemenin yanlış olduğunu iddiasında olduklarını söyler (Berkes, 2017). Berkes, İslam dünyasındaki bu görüşe sahip çağdaşlaşma karşıtlarının değişmemeyi, gelenekleri bağlı kalmayı amaçladıklarını söyler.

Berkes, laiklik kavramını sadece devlet-din ilişkisine sıkıştırmanın çağdaşlaşma veya laiklik karşıtlarını destekler olacağını söyler. Berkes, çağdaşlaşma sorunu Hıristiyanlık dışındaki İslam, Yahudilik, Asya dinlerinde olduğu gibi geleneklerin din kuralları gibi algılandığı ve algılatıldığı toplumlarda kutsal kuralların sarsılması olarak görür. Berkes’te çağdaşlaşma sorunu”...kutsal sayılan alanın ekonomik, teknolojik, siyasal, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daralması, etkisizleşmesi sorunudur.” (Berkes, 2017: 23)

## **2.5. Neo-Liberal Politikalar ve Seküler-Lâik Ulus Kimliğinin Aşınması ve İslâm’ın Küreselleşmesi**

On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan batı merkezli toplum modeli olan ulusalcılık batı toplumlarında ve modernitenin gittiği veya modellendiği her toplumda toplumların temel yapısını ifade etmiştir. Ulus devletler “ulus kimlik “ üzerinden örgütlenmiş siyasal yapılarını ulusalcılık üzerinden inşa etmişlerdir. Corm, ulus kimliğini tanımlarken; coğrafi sınırlar, ortak dil, ortak etnik nüfus, sürekliliği olan bir iktidara yani birlikte yaşam arzusu etkenlerinden bahseder (Corm, 2011).

Ulus, Latince kökenli belli yerde doğmayı ifade eden bir sözcüktür, ulus sözcüğü Latince de yöresellik anlamına gelmektedir (Corm, 2011).

Göle'ye göre Türkiye Ulus Devletinin kurucu elitleri hilafeti kaldırmaları ile genelde İslam coğrafyasında özelde de Türkiye'de otorite boşluğunun ve birbiriyle rekabet eden İslami Hareketlerin ortaya çıktığını söyler (Göle, 2014).

Ülkemiz neoliberal politikalar ile küresel sermayeye entegre olma sürecine girince merkezin (ulus devlet) ekonomik gücü kaybolmaya başlamış yukarıdan aşağıya düzenlenen toplumsal yaşamda ulus devlet ve onu ideolojik aygıtlarından olan seküler tutum sorgulanmaya eleştirilmeye başlanmıştır. Taslaman'a göre İslam toplumsal yaşamda yapılandırıcı olmasının Türkiye'nin değişen ekonomik, sosyal ve siyasi yapısının analizi ile anlaşılabilceği iddiasındadır. Siyasal İslam özellikle uygulamaya koyduğu, ekonomik gücü seküler Kemalist devletten almanın en kolay yolu küreselleşmeci ve piyasacı politikalar geliştirmek ve hayata geçirmektir (Taslaman, 2011). Ortodoks İslama aykırı olan bu tutum özellikle son yirmi yılda bizzat kimliğini İslam üzerinden inşa eden iktidar güçlerince uygulamaya konulmuştur.

Ekonomik gücü olan siyasal İslam'a ait sermaye, Kemalist ideolojiden bağımsızlaşmış kendi değerlerine uygun toplum yaratma ve hatta devlet aygıtlarını kendi dünya görüşüne göre düzenleme çabasına girişmişlerdir.

Şerif Mardin, Cumhuriyet tarihi boyunca Türkiye'deki İslam'ın varlığını Kemalizm'in ekonomik politik tutumundan kaynaklandığını iddia eder. Ona göre devlet toplum üzerindeki gücünü kaybetmemek için burjuva ideolojisinin olmazsa olmazı olan girişimciyi engellediğini bu durumun bireyciliği yok ettiğini ve Kemalizm'in istemeden ümmetçiliğe alternatif olabilecek ideolojinin önünün kesildiğini belirtir (Mardin, 2012).

Taslaman, Şerif Mardin'in saptamalarına destekleyerek Türkiye siyasetindeki bir ironiden bahseder. Mardin'in ifadelerine destekler nitelikte ifadeler kullanmakta ve İslam'a ait dünya görüşünde olmaması gerekenleri şu şekilde sıralamaktadır; ümmetçiliğin yerine bireyciliğe, tevekkül yerine hırsı, ahiret yerine bugüne, dini ahlak yerine kar odaklı dünya yaratan görüşler(Taslaman, 2011). Günümüzde neoliberalizme ait ekonomik uygulamalar bizzat ümmet kimliği savunucusu ve toplumda bu kimliği yeniden inşa etmeye amaç edinmiş siyasal İslâm tarafından yerine getirilmesi bir tesadüf değildir.

Günümüz neoliberal politikaları, batının yaşam biçimini egemenlik kurmak istediği toplumlara angaje etme çabasında değillerdir. Bauman'ın ifadesiyle yereller yerelliklerini yaşayabilirler, yeter ki küresel sermayeye entegre olsunlar (Bauman, 2014).

Küreselleşen dünyada Bauman'ın ifadesi ile her şeyin akışkanlığı ile birlikte insanların yer değiştirmeleri ve enformasyon teknolojisi ile her noktaya ulaşabilmesi ve etkileşimde bulunabilmesi sınırların aşılmasını ve her türlü dinsel üretiminde taşınması anlamına gelmektedir. Bu bağlam da Roy'un da bahsettiği İslâm doğduğu topraklardan kopmuş ve dünyanın her yerine özellikle batıya taşınmıştır. Anavatandan kopan İslâm gittiği küresel dünyada ilk çıkış coğrafyasından farklılık göstermektedir, İslam köken kimliğinden ve etnik topluluk (Arap toplumu) yoğunluğundan azalma, ev sahibi ülkede İslam yetkililerinin (kural koyucu, fetva merciinden bahsediliyor) yokluğu, gittiği ülkedeki İslam ibadetini toplumsallaştıracak hukuksal ve örfi cemaatsel zorlayıcıların yokluğu İslam'daki ibadetin bireyselleşmesine neden olmaktadır (Roy, 2013).

Roy'a göre yeniden İslâmîleşme ve verili topraklar dışında cemaatleşme hedefi olan kimlik inşalı İslam'ın bireyselleşmesi ve bir coğrafyaya ait olmama durumunu İslam'ın küreselleşmesi olarak belirtir (Roy, 2013).

Türkiye Ulus Devletinin (seküler-Laik Ulus Devleti) tasviye süreci sadece dünya ölçeğindeki küreselleşme ve neo liberal politikalar paralelinde görülmemelidir. Küreselleşen İslam ve ulus sınırlarını aşan "ümme" kavramının küresel ölçekli meşruluğunu sağlamak için İslam tarihi yeniden yazılmıştır denilebilir.

20.yüzyıl başlarından itibaren siyasal İslam'ın her türlü rengini oluşturan ideologlar (Cemaleddin Afgani, Hasan El-Benna, Seyyid Kutup, Ali el-Nevasi, Seyyid Ebul el-Mevdudi vb.) devletin sürekli dine tabii olduğu iddiasındadırlar (Castells,2008). İslâm'ı yaşayan Müslümanın temel bağının ülke veya vatan değil ümmet olduğu söylenmektedir. Castells'in aktarımı ile "Bir Müslüman için temel bağlılık noktası vatan (ülke) değil ümmet, yani Allah'a kulluklarında eşit olan inananlar cemaatidir. Bu evrensel kardeşlik, inananlar arasında bir ayrılık kaynağı olarak görülen ulus-devletin kurumlarının üstündedir." (Akt. Castells, 2008: 23).

Ulus devlet karşıtı ümmet anlayışının İslâmlaşmayı öncelikli olarak Tanrı buyruklarını reddeden ve toplumsal yaşamdan dini tasfiye etmeye çalışan seküler tutum takınan Müslüman toplumlarından başlayarak tüm dünyaya yayılacağını söylerler(Castells, 2008).

Siyasal İslâm'ın ideologları; ülkeler, sınırlar ve kimliğinde ulus devlet anlayışının bulunduğu devletlerin Müslümanlar arasında sunî bir ayırım yarattığını iddia etmektedirler.

## 2.6. Dinin Kamusal Görünürlükleri

Dinin modern toplum öncesi toplumsal pozisyonunu ve modern toplumla birlikte aldığı durumu tekrar ele almak ve Türkiye'nin yaşamakta olduğu dindarlaşma sürecini anlamak açısından önem arz etmektedir. Tartıştığımız dindarlaşma olgusu bireyin dini yaşamı içselleştirmesi, dini birey olarak yaşamak değil, dinin toplumsal yaşamdaki görünümüdür.

Modern öncesi toplumlarda herkes birbirini tanır, bire bir ilişkilerle toplumsal normlar oluşur, bireyin yaşamı bu normlarla kontrol edilir, yaşam herkesin gözü önünde yaşanır, din ve gelenekler birey yaşamını biçimlendirir durumdadır. Modern topluma geçişle birlikte birey özgürleşir, yaşam alanını kendi belirler ve yaşam tercihlerini oluşturur duruma gelmiştir. Geleneksel toplumun sonu tüm baskıların sonu anlamına gelmemelidir. Modern topluma özel baskı unsuları mutlaka var olmuştur. Modern toplum ve kapitalizm bireyi özgürleştirmiş aynı zamanda da onu modern bir yalnızlığa terk etmiştir (Toprak, vd, 2008). Bireyselleşen varlık siyasi erkin karşısında bir oya sahip, endüstri toplumuna ait kentte yaşamak zorunda kalan, bürokratik mekanizmalar altında ezilen korunaksız bir durumdadır, özgürlüğün bir bedeli varsa o da bu olmalı (Toprak vd., 2008). Kapitalist ekonomi yaşamın her bir unsurunu metalaştırmakta her şeyi ekonomik değer olarak görmektedir. Başka bir ifadeyle yaşamın anlamını kapitalist ekonomi ve onun yarattığı değerler belirlemektedir. Modernizm yaşamı özgürleştirirken, aynı zamanda birey yaşamını tehdit eder hale gelmiştir. Modern toplumda birey yaşamına çok da müdahale edemez, hatta yaşamın anlamını bile anlamakta güçlük çeker. Geleneksel toplum bireyi özgür kılmaz, fakat onu mahallesinde, ailesiyle, komşularıyla, akrabalarıyla, aşiretiyle ve geleneksel değerlerle korur ve güvenli bir yaşam sunar. Geleneksel toplumda birey yaşamını kısıtlayan din, modernite ile birlikte toplumsal yaşama etki anlamında geri plana itilmiştir. Birey cemaat üyesi değil o bir vatandaşdır (Toprak vd., 2008). Modernizmin egemenliğinde bunlar yaşanmış, günümüzde modernizmde meydana gelen ekonomik, siyasal, kültürel vb. değişimler ve değişimlerin beraberinde oluşan yenedünya düzeni ortaya çıkmıştır. F. Fukuyama'nın tarihin sonu tezinde iddia ettiği gibi yeni dünya düzeninde ideolojiler prestij kaybetmiş, birey daha da ön plana çıkartılmış, her şeyin belirleyicisi olarak piyasanın varlığı, ulus devletlerin görev ve sorumluluklarının küresel sermaye tarafından belirlenmeye çalışıldığı, kimliklerin yeniden inşa edilmesi gibi birçok sosyolojik gerçekliklerle karşı karşıyayız. Moderniteye ait sekülerleşme ve dinin de yenedünya düzeninde tartışma zemininde olacakları kesindir.

20.yy sonlarında ve 21.yy başlarında başlayan söylemler ve eylemler din düşüncesinin tekrar gündeme gelmesine neden oldu. Medeniyetler çatışması, 11 Eylül saldırıları, Hıristiyan-Müslüman kutuplaşması, ılımlı İslam, radikal-dini terör grupları, batıdaki İslam fobisi, Avrupa’da iktidara gelen Hıristiyan partiler, Ortadoğu’da İslam’ın yükselişte oluşu, Mağriplerde siyasal İslam seküler liderlere karşı duruşları, modernite paradigmasının iflası vb... olaylar ve düşünceler dini düşüncenin tekrar gündeme gelmesine örnekler olarak verilebilir.

Türkiye’nin Sekülerleşme tartışmalarına paralel olarak Türkiye’nin İslâmlaşması, özellikle son yirmi yılda tartışma konusu olmuştur. Şerif Mardin’in “Mahalle baskısı” kavramı sosyal bilimlerdeki bu güncel tartışmanın temel kavramı durumuna gelmişti (Toprak vd., 2008).

1946 yılı ile başlayan çok partili süreç ile merkezin (siyaset ve bürokrasi güçleri) elinde bulunan güçlerin kaymaya başladığı, bu kaymanın 1980’li yıllarda Taslaman’ın ifadesiyle merkez ideolojinin “ötekisi” olan aynı zamanda çevrede etkili olan İslâm ve onun yaşam örnekleri olan cemaatler hızla güç kazanmışlardır (Taslaman, 2011).

Türkiye’de dinin toplumsal yaşama etkisinin yükselişte olduğunu söz etmek yanlış olmaz. Kendini muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan bir partinin iktidar oluşu, kamusal alanda görünür olmaya başlayan dini cemaatler, gittikçe artan dindarlık oranları bunu kanıtlar niteliktedir. International Social Survey Program (ISSP-45 ülkenin üye olduğu bir program) kapsamında 2009 yılında Türkiye düzenlenen dindarlık araştırmasında sayısal olarak da dindarlığın yükselişini görmekteyiz. Araştırmanın uygulandığı örneklem grubunun %93’ü Allah’ın gerçekliğini kabul ediyor ,%90’ı ölümden sonra yaşamı, Cennet ve Cehennemi kabul ediyor. Erkeklerin %74’ü, kadınların ise %50’si en az haftada bir kez camide namaz kılıyor.% 47’si dini vecibelerini yerine getirdiğini ve dini değerlere bağlı olduğunu ifade ediyor. Aynı örneklem grubunun %39’unun annesi , %57sinin babası dindardır. Bir sonraki nesil(örnek grubunun kendisi) kadınların%51’i,erkeklerin %74’ü dindar olduğunu ifade ettiğine göre ülkemizin dindarlığın süreç içinde sayıca arttığı görülmektedir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009).

Aynı çalışmadan dinin toplumsal yaşamdaki etkisinin din lehine değişimini anlamak için şu verileri vermek gerekmektedir.2002 yılından önce dindarlara baskı yapıldığını düşünen %40 düzeyinde iken 2009 yılında bu oran %24’lere düşmüştür. Dinin siyasal

yapıya egemenliğinin sonucu bu durum ortaya çıkmıştır denilebilir(özellikle 1995 sonrası Türkiye’inde siyasal İslam iktidarlarının yönetimi) (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009).

Aynı çalışmada 2009 yılındaki seküler cumhuriyete ait meclisin dini kurallara aykırı bir kanunu yapması durumunda toplumun üçte ikisinin dini inancına uygulayacağı eğiliminin tespiti, laikliğin ülkede ulaştığı kabulü görmek içinde önemlidir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu,2009).

Boğaziçi Üniversitesinin 2008 yılında Binnaz Toprak sorumluluğunda yaptığı araştırma “Türkiye’de Farklı Olmak-Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler “ üzerinden dindarlaşıma eğiliminin artışı anlamaya ve seküler tutuma sahip insanlarla derinlemesine yapılan mülâkat örnekleri üzerinden anlatmaya çalışalım.

Bu araştırma on iki Anadolu kentinde yapılmıştır (Trabzon, Denizli, Aydın, İstanbul-Bağcılar, Eskişehir, Malatya, Erzurum, Sivas, Batman, Yozgat, Erzincan, Adapazarı). Sahadaki araştırmacılar, laik kesiminden duyduklarını ifade ettikleri minibüs ve otobüslerde başı açık yaşlılar bulunurken erkeklerin başı kapalı genç kızlara yer vermeyi tercih ettikleri yakınmalarını sıklıkla karşılaşmaları dindarlaşımanın örneklerinden olabilir.

Benzer yakınmaların sadece Anadolu kentlerinde değil İstanbul’un göç alan bölgelerinde de (Araştırmada Bağcılar) olduğu belirtilmektedir. Yine aynı araştırmada geçen 1999 yılında oğlunun farklı mezhepten biriyle evliliğine karşı çıkanların Türkiye oranı %46 iken aynı soruya 2006 yılında verilen cevaplarda %9 artışla %55’e çıktığı belirtilmektedir (Toprak vd., 2008).

Boğaziçi Üniversitesi’nin yaptığı derinlemesine mülâkat çalışmalarından tedirgin olan Anadolu Üniversitesi’nden (Eskişehir) bir doçentin mülâkat görüşmesini iptalini istemesi, yine başka bir kamu görevlisinin lâik kimliği sebebiyle üstlerinden baskı gördüğünü ifade edip ses kayıtlarının silinmesini isteği, dindarlaşımayı ve dindarlaşımanın sosyal yaşama müdahalesini görmek açısından veya Mardin’in “mahalle baskısını” alanda görme olarak değerlendirebiliriz (Toprak vd., 2008).

Boğaziçi Üniversitesi’nin bu çalışmasından dindarlaşımayı görmek bakımından verilebilecek diğer bir örnek ise Trabzon’da ev kiralamak isteyen öğrencilere “namaz kılar mısın?”, “oruç tutar mısın?” sorularının sorulması dindarlaşımanın kanıtı olarak görülebilir. Toprak ve ekibinin çalışmasından, kimlik üzerinden baskı olarak değerlendirebileceğimiz

başka bir örnek ise Adapazarı'nda ADD üyelerinin söylediklerine göre, kentteki farklı türden birçok esnafın işyerlerinde eskiden Atatürk resimlerinin bulunduğu şimdilerde ise tek tek kalmış olduğu ifadeleridir. Yine aynı şehirde ticaret yapan ADD'ne yakın kimselerin son dönemde dernek faaliyetlerinden uzak durduklarını derneğe desteklerini gizli olarak yaptıklarını mülâkata katılan kişilerce belirtilmektedir (Toprak vd., 2008 ).

Toprak ve ekibinin Anadolu kentlerindeki Ramazan ayında yaşanan oruç tutmayanların gördüğü baskılara (araştırmada özellikle yoğun olarak Erzurum, Erzincan, Sivas, Yozgat, Trabzon, Batman'da sorunların yaşandığından bahsediliyor) oruç tutmayanların, oruç tutanlara saygılı olmak zorunda oldukları ve bu yüzden açıkta sigara içilmediği, yemek yenilemez olduğu, açık olan az sayıda kahve ve lokantanın camlarının içerisinin görülemeyeceği şekilde kapatıldığı zaman zaman da bu tür yerlere saldırı olduğu belirtilmektedir. Yine bu araştırmada dini ritüellerden olan cuma namazının kamuda vakit olarak uygulanması, esnaf içinde yaygınlık kazandığı tespitleri, selamlaşma şeklinin “selamünaleyküm” şekline aldığı vurgularından sonra dinin yaşam şekline dönüştüğü belirtilmektedir(Toprak vd., 2008).

Dindarlaşmanın veya dini görünümün kamudaki en somut örneği olarak memur sendikalarının üye sayılarındaki veriler üzerinden anlatmak en gerçekçi yaklaşım olacaktır. 2002 yılında iktidara gelen, günümüzde iktidarı devam eden partinin işbaşına gelmesini milat kabul ederek memur sendikaları üzerinden şu tespiti yapabiliriz. 2002 yılında sendika olarak milliyetçiliği temsil eden Türk Kamu Sen 329 bin, solcu sendika olan KESK 262 bin, İslamcı görünümlü Memur Sen 42 bin üyeye sahiptir. 2008 yılında Türk Kamu Sen üye sayısı bir miktar artmış (29 bin artış) ,solcu söyleme sahip KESK'te üye sayısında azalma meydana gelmiş(39 bin azalma), İslami söyleme sahip Memur Sen 'in ise üye sayısı 315 bine yükselmiştir (Toprak vd., 2008). İslam söylemleri sendikadaki üye artışı diğer sendikalardan kopuşla anlatılamaz. Kamuda yaşanan İslâmci kadrolaşmanın yarattığı durum olarak görülebilir.

Siyasal İslâm'ın önemli isimlerinden olan Akit Gazetesi yazarı Abdurrahman Dilipak Al Jazeera Türk'e yaptığı açıklamalarında Türkiye'de dindarlaşmanın arttığını buna paralel laikliğin zayıfladığını iddia etmiştir. Dilipak açıklamalarında köyden kente gelen muhafazakâr kesimin zamanla sermaye ve iktidar gücünü ele geçirerek toplumu dindar muhafazakâr bir yapıya dönüştürme çabasından bahsetmektedir. Dilipak, sermaye ve iktidar gücünü ele geçiren muhafazakârların kendilerinde de dönüşüm meydana geldiğini bunun da



ele geçirdikleri gücün (sermeye ve iktidar) öncelikle kendine sahip olanı dönüştürdüğünden bahsediyor (Dilipak, 2016). Dilipak iktidarda dindar bir kadronun var olduğunu, toplumda da dini taleplerin yoğun olduğunu, dine pozitif bir ilginin giderek arttığından söz ediyor. Dilipak, Türkiye’de ulusalcı dindarlığın karşısında ümmet eksenli, kendini tüm dünyadan sorumlu sayan bir İslâmî akımın yükselişinden söz ediyor (Dilipak, 2016) .

## 2.7. Türkiye de Dindarlaşıma Sürecine İlişkin Araştırmalar

Çalışmamızın bu bölümünde Dünyada ve Türkiye’de artış gösterdiği düşünülen dindarlaşıma olgusunun sahada yapılan Türkiye ve Dünya ölçekli çalışmalardan amacımıza dair verileri paylaşacağız.

Çarkoğlu ve Toprak tarafından yapılan “ Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset” adlı çalışmada 3.3. bölümünde (Tablo 5-31 syf.74) “Türk parti sisteminde dini temelli politika yapan partiler olmasını destekleyip desteklemeyecekleri “ sorusuna 1999 yılında %60.6 olmamasını, %24,6 olması yanıtları bir sonraki çalışmada böyle bir partinin olmaması düşüncesinde düşüş yaşanmış ve %53,6 olarak yanıtlanmış aksi görüş ise (din temelli politika yapan parti varlığına destek) % 16,8 artışla %41,4 olarak gerçekleşmiştir. Bu soruda 1999’dan 2006’ya din temelli politika yapan partiye olan talebin arttığı görülmektedir (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 30).

“ Değişen Türkiye de Din, Toplum ve Siyaset” adlı çalışmada Şekil 4.2 de verilen “Kendinizi öncelikle Türk olarak mı, Müslüman olarak mı, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak mı, Kürt ya da Alevi olarak mı tanımladınız? Sorusuna “Öncelikle Müslüman olarak tanımlarım “1999 da %35.7 iken 2006 yılında %44.6 ya yükselmiştir (Çarkoğlu A. ,Toprak B, 2006:41). Aynı çalışmada kendini “çok dindar” olarak tanımlayanlar 1999 yılında %6 olarak saptanmışken, 2006 yılındaki çalışmada bu sorunun cevabı % 13 olarak kayıt altına alınmıştır. Kimlik temelli sorulan bu soruda Türkiye ölçeğinde en belirgin kimlik unsurunun Müslüman eksenli dindarlık olduğu görülmektedir. (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 41)

“ Değişen Türkiye de Din, Toplum ve Siyaset” adlı çalışmada tablo 5.14’te “Sizce son 10 yılda başını örten kadınların sayısında artma oldu mu? Sorusuna Türkiye genelinde “evet, çok büyük artış oldu” diyenlerin oranı %25, “Evet, biraz arttı.” şeklinde düşünenlerin oranı ise %39,1’dir, artışın olduğu gerçeğini söyleyenlerin toplamı %64,1’tür. Aksine savunanlar ise “Hayır, hiç artış olmadı” diyenler %21,8 ile cevap vermeyenler %14,1 olarak saptanmıştır. Görüldüğü üzere başını örten kadın sayısındaki artışın gelenekselden moderne

doğru gidişte azalma görülmesi gerekirken dindar kimlik eksenli örtünme nedeniyle tam tersi bir durum ortaya çıkmıştır (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 41)

Kadir Has Üniversitesi Türkiye alışmaları Merkezi “Türkiye Sosyal-Siyasal Eğilimler Araştırması” Türkiye genelinde 26 ilde 1.000 görüşmeci ile yapılan saha çalışmasıdır. İlgili alışmada Siyasi ve Etnik Yapı (1) bölümündeki tabloda “Kendinizi siyasi açıdan nasıl tanımlarsınız ?” sorusuna kendini dindar olarak tanımlayanlar 2015 yılında %14,7, 2016 yılında %22,1, 2017 yılında %27,6 oranında ifade bulmuştur. İlgili alışma 2012–2017 arasındaki her bir yıl için yapılmış, 2014 yılına kadar dindar tanımı sorulmamış bu yıla kadar muhafazakâr olarak tanımlama yaptırılmıştır. 2014 sonrası çalışmada kimlik temelli ayrışma yapılarak çalışmada muhafazakârlaşma ve dindar tanımı ayrı ayrı tanımlatılmıştır. 2012 yılındaki muhafazakârlık içinde algılanan dindarlık-muhafazakârlık bileşeni oranı %37,3 iken 2017 yılında ayrı ayrı sorulan dindarlık %27,6 + %19,8 muhafazakârlık bileşeni %47,4 olarak tespit edilmiştir. Görüldüğü üzere dindarım tanımlamasında net bir artış söz konusudur (Kadir Has Üniversitesi, 2018).

Kadir Has Üniversitesi-Türkiye alışmaları Merkezi “Türkiye Sosyal-Siyasal Eğilimler Araştırması” alışmasında Siyaset (7) bölümünde “Türkiye’de Kutuplaşma Olduğunu Düşünenler” tablosunda Lâik-Dindar kutuplaşmanın diğer kutuplaşmalara göre (batılı-doğulu, zengin-fakir, sağcı-solcu...) en yüksek oranda gerçekleştiği, Laik-Dindar kutuplaşmasının birinin varlığının diğerine harekete geçirdiği göz önünde bulundurulursa dindarlaşma temelli kutuplaşmanın yıllara göre artış gösterdiği görülmektedir. Laik-Dindar kutuplaşması 2015 yılında %40,2, 2016 yılında %47,6, 2017 yılında %52 olarak tespit edilmesi dindarlaşmadaki artışı göstermektedir (Kadir Has Üniversitesi, 2018).

Kadir Has niversitesinin aynı çalışmasının siyaset (14) bölümünde “İdeal bir T.C. Cumhurbaşkanının zellikleri “ sorulduğunda dünyevî bir liderde uhrevî özellikler aranması toplumun dindarlaşma eğiliminde olduğunun göstergelerindedir. Katılımcıların %19,1’i “İnançlı bir Müslüman olması” ve %8,9’u “Sünnî bir Müslüman olması” şeklindeki görüşleri birleştirilince %28’lik bir oran ortaya çıkmaktadır (Kadir Has Üniversitesi, 2018).

Türkiye deki dindarlık algısını tüm dünyada yapılan ISSP (International Social Survey Program) kapsamında 45 ülkede yapılan dindarlık algısı lme araştırmaları üzerinden görmek bizi hem dünyadaki dini yönelim hem de Türkiye gerçeğini dış dünya ile karşılaştırma imkânı verecektir. Türkiye bu uluslar arası çalışmayı 2008 yılında dahil olmuş

ve ISSP kapsamındaki tek Müslüman ülke olduğunu belirtmek gerekir. Çalışma “Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma “ adı altında gerçekleştirilmiştir.

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslar arası bir karşılaştırma “ başlıklı araştırma 53 ilde 1453 hanede 2008 aralık ayında başlayıp 10 hafta sürmüştür. İlgili çalışmada çizelge 1 de “Hayatın anlamı ve Allah” başlıklı grafikte hayatın anlamı ve hayatın Allah’ın varlığına bağlı oluşuna verilen yanıt Tamamen katılır %82 + Katılır %10 toplamında %92 gibi yüksek bir oranda Allah’ın hayata etkisi kabul görmektedir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 5).

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma “ adlı çalışmanın çizelge 5 te Allah’a İnanmak başlığında “Hiç şüphe etmeden inanır” 2008 verileriyle %93’lük Türkiye oranını 1998 ISSP çalışmasıyla karşılaştırıldığında Türkiye dindarlığına en yakın ülkenin çoğunluğun Katolik olduğu Şili de %83 olduğu görülmektedir. Türkiye’ye en uzak ülke ise (1998) %10’luk Doğu Almanya olarak gözükmektedir. Bu tabloda Allah/Tanrı inancının tüm dünyada varlığını sürdürdüğünü görebiliriz (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 8). Dinin özellikle İslam dininin başlangıcı olan yaratmanın kabulü (İslam’da İmanın ilk şartı Allah’a imandır) bu çalışmadaki verilere göre Türkiye halkının %95’i inancı küçük yaşta edindikleri ve yaşamları boyunca devam ettirdiklerini ifade etmektedirler. Dindarlaşmanın temel argümanı olan Allah inancının küçük yaşta ailede elde edildiği bu çalışmanın verilerindedir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 8).

Araştırma konumuz olan dindarlaşma olgusu Türkiye özelinde dinin tinsel kabulünün yanında güçlü cemaat yapısından da etkilendiği gerçeğini bu çalışmada görebiliriz. “Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma “ adlı çalışmada (çizelge 18) dini cemaatlerin gücü sorulduğunda %44 cemaat gücünün çok olduğu,%28 olması gerektiği kadar olduğu gibi veriler bizi dindarlaşma gerçeğinde cemaatlerin rolünü vermektedir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 17).

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslar arası bir karşılaştırma “ adlı çalışmanın “ne kadar dindar” (çizelge 21) sorusu ile Türkiye ile ISSP ülkelerinin karşılaştırılması yapılmış ve %87 ile Türkiye de denekler kendilerini dindar olarak tanımlamış dünyada ise Katolik nüfusun olduğu Filipinler, Polonya, Portekiz ve köktenci Protestanlığın var olduğu A.B.D %79-%85 aralığı ile bize en yakın ülkelerdir diyebiliriz (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 20).

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma “adlı çalışmada dindarlaşmanın unsurlarından sayabileceğimiz toplumsal dayanışma için gerçekleşen toplumsal birliktelik denilebilir (çizelge 23). Dini vecibelerin yerine getirilirken bireysel huzur, bireysel rahatlama, bireysel moral bulmanın yanında vecibeleri yaparken rastlanan kişilerin doğru kişiler, iyi arkadaşlar olacağı fikri kabul görmekte ve olayın toplumsal dayanışma boyutunu göstermektedir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 23-24).

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma “ adlı çalışmada (çizelge 24) camiye cenazenin dışında ne sıklıkta gidildiği sorulduğunda toplam katılımcıların %36,5 haftada birden fazla,%22,6’sı ise haftada en az bir defa camiye giderek namaz kıldığını söylemiştir, çizelge 25’te ise dini sohbetlere katılımında yaygın olduğu, üç denekten birinin ara sıra, beş denekten birinin ayda bir bu tür toplantılara gittiğini söylemişlerdir. Dini vecibelerin görünürlüğü en temel dindarlaşma bulgularımızdandır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 25).

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma “ adlı çalışmada katılımcıların dörtte birinin çocukluğunda da camiye en az bir defa ibadet amaçlı gittiği, annesinin %38,5, babasının %56,7 oranda aynı sıklıkla camiye gittiği söylenmektedir. Denekler şu anda haftada bir veya daha fazla ibadet amaçlı gittiklerini, erkeklerde %74, kadınlarda %50,5 oranında olduğu göz önüne alındığında önceki kuşağa göre bu dönem kuşağının daha dindar olduğu söylenebilir. Günümüz yetişkinlerinin (araştırmada ortalama kırk yaş ) çok da dindar yönelimli yetişmediği fakat günümüzde dindarlaşmaya doğru evrildikleri söylenebilir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 26). Geçmişin çocuğu, günümüzün yetişkini olan bireylerde ibadet etme sıklıkları yetişkinler düzeyinde karşılaştırılmış ve %30 gibi bir artışın olduğu görülmüştür (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 27-28). Çalışmada ibadet etme sıklığındaki bu artış nedenleri olarak düşünülebilecek birçok olgu araştırmada sorulmamış sadece işaret edilmiştir. Dini eğilim (ibadet sıklığı üzerinden) artışı nedenleri olarak travmatik olaylardan (depresyon, kaza, ağır hastalık vb.) sonra dine yönelim saptanmış ve %16’lık denekte bu gözlenmiştir. %30’lık ibadet etme sıklığı artan deneklerin %16’sının dışındaki dine yönelimin ise toplumsal algılama mı, kredibilite ölçüşümü, toplumsal dayanışma durumu mu, yoksa baskı sebebiyle mi ortaya çıktığının irdelenmesi gerektiğinden ilgili çalışmada bahsedilmiştir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 28).

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma “ adlı çalışmada kutsal yerlere ait resim, zembek suyu, kutsal yerlerden gelen eşyaları vb. dini temsil eden materyallerin

evde bulundurduklarını söyleyen denek sayısı %41 gibi azımsanmayacak orandadır. Aynı araştırmada “dini sebeplerle yatır, adak yeri, cami, kilise, vb. kutsal yerleri ne sıklıkla ziyaret ediyorsunuz?” sorusuna bir yıl içinde farklı sayılarda mutlaka ziyaret eden insan sayısının %64 gibi azımsanmayacak oranda olduğu görülmektedir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 29).

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma “ adlı çalışmada “dini değerlerle çelişen yasaya itaat “ başlığında (tablo 7) deneklerde dini inançlarını yasama organından üstün gördüğü sonucu çıkmaktadır. Yasaya değil dini ilkelere uyumlu davranım diyenler toplamda %67 gibi bir oranda olup karşıt görüş (kanuna uyarım) %26’dır. Temsili demokrasi ve milli egemenlik yolunda çokta ilerleme alınmadığı, dini inançların yasama kararlarından üstün görüldüğü gerçeği ortadadır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 35).

Boğaziçi Üniversitesi bünyesinde Binnaz Toprak sorumluluğunda İrfan Bozan, Tan Morgül, Nedim Şener’in yaptıkları Türkiye’de Farklı olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler adlı çalışmada din, muhafazakârlaşma ve toplumsal baskı eksenindeki ilişki üzerine, araştırmacıların ifadesi ile Şerif Mardin’in “mahalle baskısı” kavramını çalışmanın merkezine aldıkları çalışmada dindarlaşma olgusunu bulmak söz konusudur.

Türkiye’de Farklı olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler adlı çalışmada bahsi geçen muhafazakârlık ile dindarlığın arasındaki yakın ilişki ve birlikteliği Şerif Mardin’in ifadesiyle “dini muhafazakârlık” olarak tanımlanmıştır (Toprak vd., 2008: 5-6). Çalışma özellikle bu güne kadarki çalışmaların aksine dindar kesimin baskılanışı değil tam tersine laik kesimin dindar muhafazakârlar tarafından baskılanması üzerinedir. Dindarlaşmanın artışı ve kamusal görünürlüğüne artışı sebebiyle bu tür bir çalışmanın yapıldığı söylenebilir. Araştırmada her bölgeden en az bir il olmak üzere 12 ilde derinlemesine mülakat yöntemiyle yapılan bu çalışmada hedefimiz olan dindarlaşma görünürlüklerini baskın kimlik üzerinden görmeye çalışacağız.

Türkiye’de Farklı olmak: Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler adlı çalışmada “Ramazanda kamusal alanlar” başlığında oruç tutanlara saygısızlık yapılıyor bağlamında Erzurum, Sivas, Kayseri, Malatya, Trabzon, Denizli, Konya, İstanbul –Bağcılar, İstanbul-Sultanbeyli de oruç tutmayanlara karşı çok yoğun şiddete varan baskıların olduğu

Eskişehir’de kısmen baskının var olduğu görüşmecilerce belirtilmektedir. İslami muhafazakar baskının kent merkezlerinde ve özellikle de üniversite yerleşkelerinde yaşandığı ifade edilmektedir (Toprak vd., 2008: 39-52). Anadolu Müslümanlığında daha önceden var olan “oruç tutmanın nefsin sınanması” olduğu başkası için değil Allah için orucun tutulduğu, başkasının yemesi içmesinin oruç tutana etkilemediği anlayışının son yıllarda değiştiği tutanların baskısına dönüştüğü ifade edilmektedir. Son dönemlerdeki bu anlayış değişikliği artan dindar görünümlülöklere ve dini hoş görüden kitle olarak uzaklaştığımızın delilidir.

Türkiye’de Farklı olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler adlı çalışmada bahsi geçen veride 1999 yılında kızının veya oğlunun farklı mezhepten biriyle evlenmesine karşı çıkma oranı %42 iken 2006 yılında aynı soruya verilen cevapta kimlik temelli dindarlaştırmanın %9 artarak %51’e çıktığı ifade edilmektedir (Toprak vd., 2008: 60).

Tablo 2.1. Kızının veya oğlunun farklı mezhepten biriyle evlenmesine karşı çıkma durumu

Kızının veya oğlunun farklı mezhepten biriyle evlenmesine karşı çıkma durumu		
	1999 yılı	2006 yılı
Karşı çıkma oranı	%42	%51

Türkiye’de Farklı olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler adlı çalışmanın “yaşam tarzına müdahale: içki ve içkili mekânlar” bölümünde dindar muhafazakârların şiddetle karşı çıktıkları alkol kullanımının Anadolu kentlerindeki durumu anlatılmaktadır. Çalışmada uluslararası bir perakende ölçüm şirketinin (Nielsen) 2005-2008 yılları arası süper marketler hariç alkol satan işletmelerde %13,9 azalma olduğu belirtilmektedir. İlgili çalışmada Anadolu kentlerinde geçmişte belediye park ve bahçelerinde alkolün satıldığı, fuar alanlarında ailelerin gidebileceği içkili lokantaların varlığından, öğretmen evlerinde ve demir yolları lokallerinde de alkol satışından bahsedildiği aktarılmaktadır (Toprak vd., 2008: 126). Bu aktarımlar dindarlaştırmanın toplumda nasıl var edilmeye çalışıldığına delil olabilir niteliktedir. Erzurum, Kayseri gibi nüfus yoğunluğu fazla kentlerde içkili mekânların yok denecek kadar az veya ruhsat başvurularının belediyelerce reddedildiği ilgili çalışmada ifade edilmektedir. Çalışmada Kayseri’de görüşülen kişilerce eskiden sosyal yaşamın daha renkli olduğu, ildeki Sümerbank ve şeker fabrikalarında içkili baloların verildiğinden şehir kulüplerinde alkol kullanımının kadın ve erkekli olduğundan bahsedilmektedir (Toprak vd., 2008: 129).

TESEV'in Etyen Mahçupyan ve Odak Çalışma grubunun Aralık 2014 yılında yayınladıkları “Türkiye’ye İçeriden Bakış: Yükselen İslami Orta Sınıf “ adlı çalışmada dini yaşamın çeşitlenmesi ve yeni dini yorumların ortaya çıktığı görülmektedir. Klasik radikal İslami hareketler de en önemli hedefin “şeriat” olduğu görüşü son dönem İslami hareketlerde yeni konjonktüre uygun olarak klasik görüşe aykırı tutumların varlığın söz edilebilir. 2002 sonrası bizden olanlar devlete yönetiyor düşüncesi şerri düzene bakışı değiştirmiş hatta bu fikirden uzaklaşıldığı söylenmektedir. “Türkiye’ye İçeriden Bakış: Yükselen İslami Orta Sınıf “ adlı çalışmada 1995-2006 yılları arası “Türkiye de şeriata dayalı bir din devleti kurulmasını ister miydiniz?” sorusuna verilen cevaplar;

Tablo 2.2. “Türkiyede şeriata dayalı bir dindevleti kurulmasını ister miydiniz ?

<b>“Türkiye de şeriata dayalı bir din devleti kurulmasını ister miydiniz?</b>						
	<b>1995</b>	<b>1996</b>	<b>1998</b>	<b>1999</b>	<b>2002</b>	<b>2006</b>
Evet	19,9	26,7	19,8	21,1	16,41	8,9
Hayır	61,8	58,1	59,9	67,9	74,1	76,2

Cevaplarda da görüldüğü üzere 1995-1999 yılları aralığında şeriat temelli devlet isteğinin %19 ile %26 aralığında dalgalandığı 2002 yılına takip eden yıllarda bu isteğin sert şekilde inişe geçtiği görülmektedir. “Bizden olanların devlete yönetiyor” (AKP-Muhafazakâr Demokratlar) söyleminin, şeriata “ideal norm” boyutuna taşıdığı söylenmektedir (Mahçupyan, 2014: 18).

“Türkiye’ye İçeriden Bakış: Yükselen İslami Orta Sınıf “ adlı çalışmada verildiği üzere din temelli politika yapan siyasi partinin toplumdaki talebi sorulduğunda aşağıdaki tablo ortaya çıkmaktadır (Mahçupyan, 2014: 20).

Tablo 2.3. Sizce Türk partisi stemi içinde din temelinde politika yapan partiler olmalı mı ?”

<b>“Sizce Türk parti sistemi içinde din temelinde politika yapan partiler olmalı mı ?”</b>		
	<b>1999</b>	<b>2006</b>
‘Evet’ diyenler	%24,6	%41,4
‘Hayır’ diyenler	% 60,6	% 53,6

Bu tablonun yorumunda Mahçupyan dinin siyasete egemenliğinden (siyasi eğilimini muhafazakar demokrat olarak niteleyen iktidar) değil talebin toplum tarafından ‘eşitlikçi’ talep olarak değerlendirmekte ve yükselen İslami orta sınıfın ‘özgüveni’ olarak yorumlamaktadır (Mahçupyan, 2014: 20).

Mahçupyan'ın aktarımı ile (KONDA, Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması,2007) ‘Başörtülü devlet memurları hakkında ne düşünüyorsunuz ?’ soruna verilen yanıtları tablolaştırırsak ( Mahçupyan, 2014: 21).

Tablo 2.4. Baş örtülü devlet memurları hakkında ne düşünüyorsunuz ?”

“Başörtülü devlet memurları hakkında ne düşünüyorsunuz ?”		
	2003	2007
Hiçbiri başörtülü olmamalı	37,4	19,4

Dini sembollerin kamusal alana taşınmasında etkili olan dindar kimliğini önemseyen siyasî bir partinin iktidarı bu düşünün nedeni olarak söylenebilir.

Mahçupyan'ın aktardığı, lise eğitiminde insanın ortaya çıkışını açıklamaya çalışan teorilerin okutulması üzerine TESEV'in 2012 yılında yaptığı araştırmada sorulan “Lise çağından itibaren sizce evrim teorisi okutulmalı mıdır, yoksa sadece yaratılış teorisi mi okutulmalıdır, ya da her ikisi birlikte mi okutulmalıdır” sorusuna verilen yanıtları tablolaştırırsak (Mahçupyan, 2014: 22)

Tablo 2.5. Evrim teorisi okutulma durumu

‘Evrin teorisi okutulmalıdır’ diye yanıtlayanlar.	% 11,3
‘sadece yaratılış teorisi mi okutulmalıdır’ diye yanıtlayanlar.	% 41,5
‘her ikisi birlikte mi okutulmalıdır’ diye yanıtlayanlar.	% 43

Mahçupyan yukarıdaki tablodan ve diğer dini bilgi edinme unsurlarının genelinde mezleşmenin varlığından bahsetmektedir, yani kendini dindar tanımlayanla laik olarak tanımlayanların birbirlerine yaklaştığını ve çoğulculuğun varlığından bahsetmektedir. Pozitivizm ile dinin karşı karşıya geldiği en önemli tartışmalardan olan evrim ve yaratılış ikileminde Türkiye özelinde 21. Yüzyılın ilk çeyreğinde seküler ve laiklerin bile dine yaklaştıklarının göstergesi olarak yukarıdaki veriler değerlendirilebilir.

Türkiye’de, tüm dünyada olduğu gibi dini yönelimin söz konusu olduğu üstte verilen araştırmalarda görülmektedir. Türkiye’de İslam dinine olan ilginin her hangi bir sebeple var olduğu bilimsel bir gerçekliktir. Modern sonrası toplumlarda adı ne olursa olsun (post modern, geç modernite, risk toplumu ...) dindarlaşmanın sosyolojik gerçekliği söz konusudur.

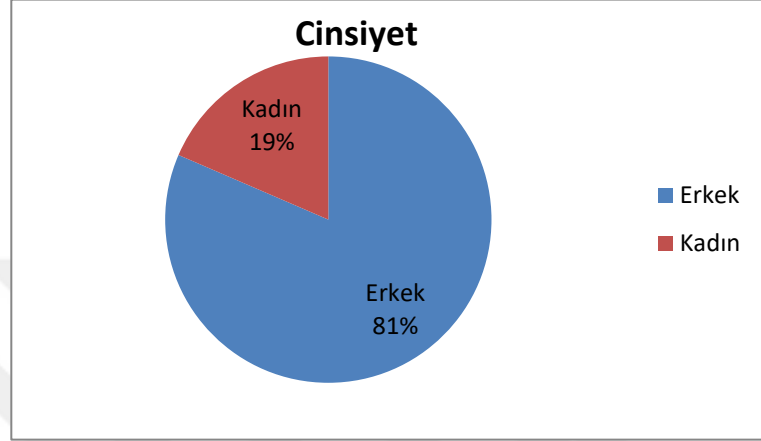


## 3. BÖLÜM

### 3. ARAŞTIRMANIN BULGULARI

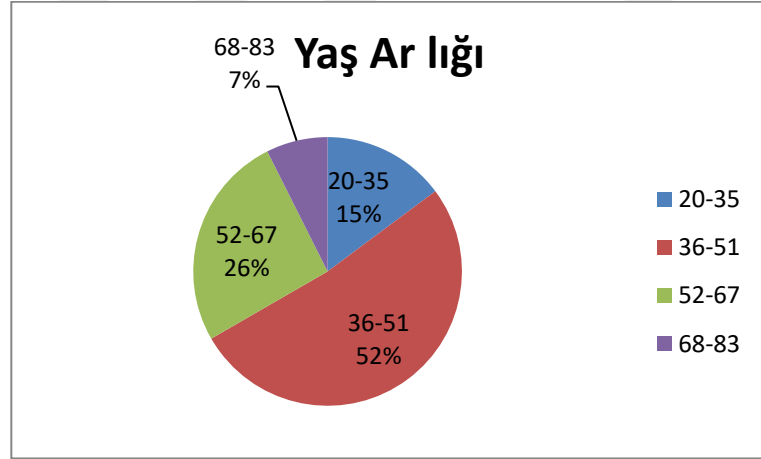
#### 3.1. Araştırmaya Dair Bilgiler

Tablo 3.1. Cinsiyet



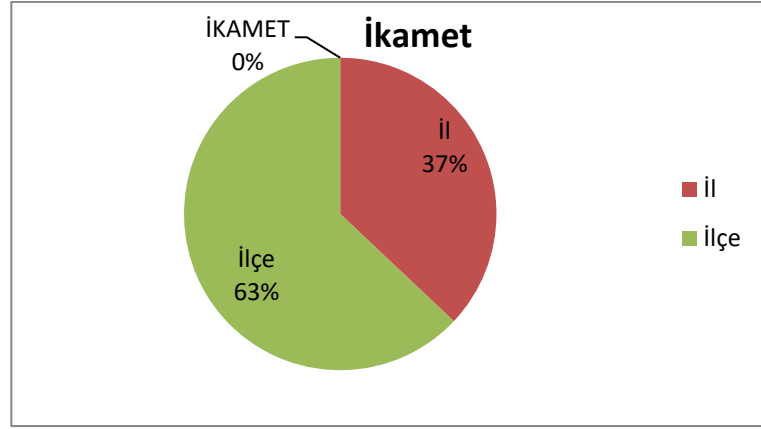
Katılımcıların 22'si erkek, 5'i kadın cinsiyetinden oluşmaktadır.

Tablo 3.2. Yaş Aralığı



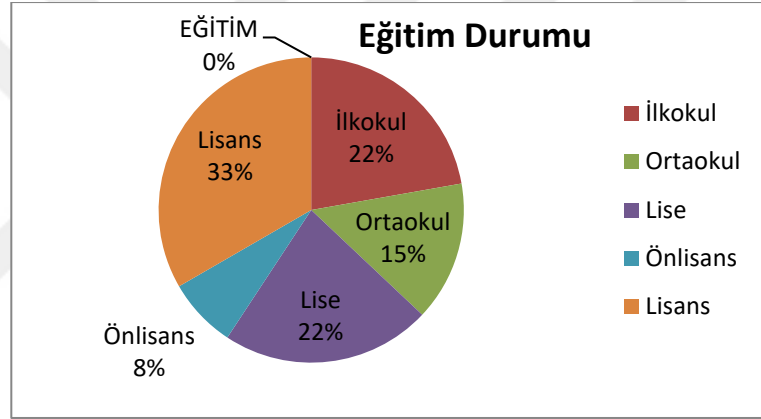
Katılımcıların % 15'i 20-35, %52'si 36-51 yaş, %26'sı 52-67 yaş aralığı, %7'si 68-83 yaş aralığındadırlar.

Tablo 3.3. Katılımcı İkameti



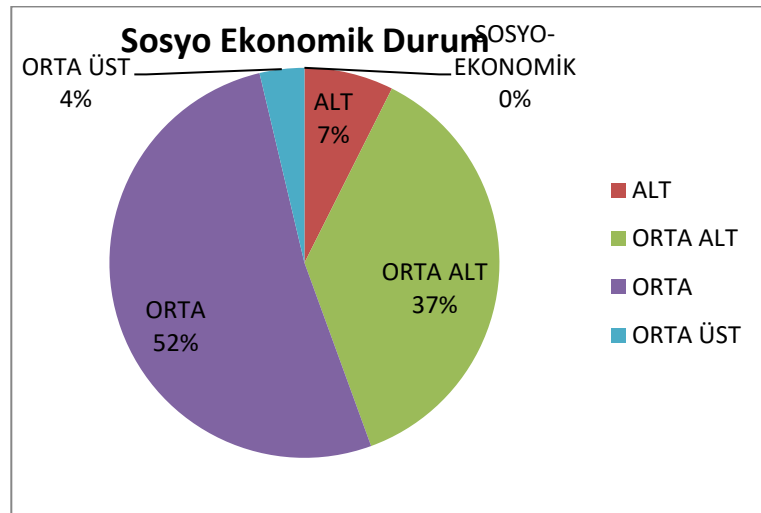
Katılımcıların %63'ü ilçe, %37'i il de ikamet etmektedir.

Tablo 3.4. Eğitim Durumu



Katılımcıların % 22'si ilkokul, %15 ortaokul, %22 lise, %8 önlisans, %33 lisans seviyesinde eğitime sahiptir. Örneklem her eğitim seviyesinden katılımcıya sahiptir.

Tablo 3.5. Sosyo Ekonomik Durum



Katılımcılar %93' kendilerini orta, orta alt ve orta üst gelir seviyesinde algılamaktadırlar. %7'si alt ekonomik gelir düzeyinde olduklarını ifade etmişlerdir.

## **3.2. Osmanlıdan Cumhuriyete Sekülerizm-Lâiklik ve Dindarlık; Zıtların Birlikteliği**

### **3.2.1. Osmanlıda Sekülerlik ve Dindarlık**

Klâsik dönem sosyologları sayılan Weber ve Durkheim, Aydınlanma Dönemi'nde sekularizasyon kavramının endüstri toplumu ve onun toplumsal görünürlüğü olan modern toplumda dinin toplumsal yaşamdaki otoritesi ve etkisinin kaybolması olarak yorumlamışlardır (Mert, 1994). Bu temel paradigmanın iflâsı diyebileceğimiz durum zıtlıkların birbirine var ettiği ve varlıklarını bir birlerine borçlu oluşları tezi doğrultusunda dinin topluma etkisi karşısını yani seküler ve laik tutumları, ideolojik seküler-laik tutumlar karşısında da dindarlaşıma olgusunun varlığı kabuğuna çekilen bir kaplumbağa metaforu görünümündedir. Osmanlıda başlayan batılılaşma, modernleşme, çağdaşlaşma vb. hareketler karşısında Parsons yorumu ile dinin otoritesini tamamen kaybetmediği, bireyde varlığını sürdürdüğü hatta dinin farklı toplumsal olgularda kendini göstereceği tezi (örn. kültürel unsurların dini niteliğe dönüşmesi, politik unsurların dini görünürlük kazanması vs.) Osmanlıdan Türkiye Cumhuriyetine uzanan tarihsel süreçte bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır.

Osmanlı'da ve Cumhuriyet döneminde seküler tutumlar ve karşısı dini tutumlar batı dünyası karşısında geri kalmışlık ekseninde tartışılmış ve bu bağlamda fikirler ortaya konulmuştur.

Dünyevîleşme olarak tanımlanan sekülerleşme İslâm da (Osmanlı ve Cumhuriyet bağlamında) Hıristiyanlığa göre farklı işlemektedir. Osmanlı ve devamı olan Türkiye Cumhuriyetinde din eşittir devletin bizzat kendisi ve kontrol ettiği yön verdiği bir kurum iken Hıristiyan toplumlarda dinin dünyevî görünürlüğü olan kilise bizzat kralın, derebeyin, imparatorun karşısında bir güç dünyayı yönetmeye aday bir otorite görünümündedir. Hıristiyan toplumlarda tek istisna (din devlet birlikteliği bağlamında) Bizans İmparatorluğu olarak belirtilebilir. Osmanlı aydınlanmacılarından Abdullah Cevdet geri kalmışlığı; gelenekselliğimize, Asyalılığımıza, akli kullanmamamıza ve gerilik sürecinin devamını da din devlet birlikteliğinde görmektedir (Berkes, 2017).

Osmanlı'nın, özellikle 1900 sonrası batıcıları batıdan alacakları anayasal rejim ve onun kurumları olan parlâmento, yasama organı, modern eğitim, modern hukuk gibi batı modellerinin toplumsal yaşamın dinin etkisinden kurtarılacağı ve yaşamın ancak bu şekilde özgürleşeceği iddiasındadırlar (Berkes, 2017).

İttihat ve Terakki döneminin ulusalcı düşün insanlarından Ziya Gökalp, İslâm'ın çağdaş yeniliklere kapalı tutulduğu, İslam dinini yeni durumlara göre yorumlanması zorunluluğundan bahseder. Batı karşısındaki geriliğin ikinci nedeni olarak ta batı dışı toplumların ulusal kültürlerini unutmalarına bağlamaktadır (Berkes, 2017). Berkes'in aktarımı ile Ziya Gökalp İslâmlaşan toplumların kendi kültürlerini unuttukları ve batı karşısında kendilerini var edemediklerini, batının kültürü ile çağdaş dünyada var olunamayacağını söyler (Berkes, 2017).

Araştırmamızda görüşme yaptığımız yirmi yedi (27) katılımcıya sorduğumuz “Kendinizi birkaç sıfatın hangisiyle tanımlarsınız.”(9. Soruda) sorusuna kendisini öncelik olarak “Müslüman” olarak gören katılımcı sayısı ikisi kadın olmak üzere on kişidir. Dokuzuncu soruda Türk-Müslüman, Lâik-seküler, Cumhuriyetçi veya başka tanımlar da söz konusudur. Gökalp'ın söylediği ulusal kimliğin unutulması veya üst kimlik olarak Müslümanlığı tercih eden sayısının azımsanmayacak seviyede olduğu görülmektedir. 1923 yılında kurulan temelleri İttihat ve Terakkiye uzanan ulusalcı hareketin 96 yıllık geçmişine rağmen insanlarda üst değer kimliği olarak Müslümanlığa seçmeleri dindarlaştırma araştırması için anlamlıdır.

Osmanlıda 1908 devrimi olarak adlandırılan II. Meşrutiyetle birlikte dinin toplumsal yaşamdaki önemini azaltma çabası olarak İslâm dininin toplumsal varlığının en temel unsurlarından olan kendinse uygun insan modeli yaratmak etkinliğindeki günümüz temel eğitim kurumlarına karşılık gelen Sübyan Mekteplerinin kapatılması ile bizzat dönemin İslâmcıları tarafından ifade edilen “maneviyatın yok edilmesi” amacı güttüğü düşünülen uygulama dönemin seküler uygulamalarındandır (Berkes, 2017). 1908 sonrası Berkes'in kavramı ile çağdaşlaşma çabalarının en önemli uygulamaları eğitim alanında yaşanmıştır. Berkes, dönemin önemli düşün insanlarından olan Tefik Fikret'i anlatırken; medresenin temel eğitim gayesi olan maneviyatı temel alan insan yaratmanın yerine devlet memurluğuna sığınmadan kendi girişimleriyle, özgür iradeleriyle uhrevî değil dünyevî bir yaşam kurma amacındaki eğitim kurum ve eğitim modellerini Osmanlıda hayata geçiriyorlar (Berkes, 2017).

Abdullah Cevdet ve benzerlerinin karşısında geri kalmışlık üzerine tezler geliştiren ve çözümler arayan İslamcılardan Berkes'in ayrımı ile Abdülhamit dönemi İslamcılarının batının karşısında maddi geriliğin yanında manevi yaşamdan kopuşun da geri kalmışlığı yarattığı iddiasındadırlar (Berkes, 2017). Berkes, Osmanlı'nın 1900'lü yıllar sonrası İslamcılar diye tanımladığı ikinci grup İslamcılar ise (Berkes'in günümüz siyasal İslam hareketlerin öncülü olarak gördüğü hareket) geri kalmışlık sorununun dinde değil bizzat İslam dininin gündelik hayattan çıkartılmasında görmektedirler.

Bir ironi olarak batıcı ve aydınlanmacı İttihat ve Terakki'nin sadrazamlarından Sait Halim Paşa geri kalmışlığı biraz daha geniş pencereden bakarak olayı din üzerinden ele almıştır. İttihatçı paşaya göre dinlerin geri kalmışlığı yaratmadığı bilakis Avrupa'da Hıristiyanlık ile Asya'daki Budizmin Japonya örneğinde olduğu gibi gerilik değil gelişmişlik yarattığını söylemektedir. İslam'ın bu dinlerden üstün olduğunu, İslam'ın akıl dini olduğundan bahseder. Berkes'e göre Sait Halim Paşa, Arap olmayan toplumların İslâm öncesi kültürlerine terk etmemeleri ve kültürlerini sürdürmekte ısrar etmeleri sonucu geri kaldığı düşüncesinde olduğunu söylemektedir (Berkes, 2017). İttihat ve Terakki sadrazamı Sait Halim Paşa gerçek İslâm'ın uygulamalarının yerine batı kökenli anayasal düzen, parlâmenter sistem, yasama organı gibi batılı modelleri yönelmenin yanlış olduğunu ifade eder (Berkes, 2017).

Osmanlı'nın son dönemi İslamcılarının genelinde var olan düşünce; gelişmiş uygarlığın nedenini Hıristiyanlığın veya bilimsel gelişmenin varlığında değil batıda din yerine konulan dünyevi uygulamaların diğer toplumlara uygulanmasında görmektedir. Batıdan alınacak(anayasal düzen, parlâmenter sistem, yasama organı v.b) din yerine konulmaya çalışılan batı uygulamalarının bizim gibi toplumlara fayda değil zarar getireceği hatta kötülük üreteceği iddiasındadırlar (Berkes, 2017).

Berkes bir grup Osmanlı İslamcısının batıda dinin yok oluşunu bilimin gelişmesinde görüp bizde de bu durumun yaşanması için batının fen ve biliminden uzak durulmasını önerdiklerin belirtir (Berkes, 2017).

### **3.2.2. Cumhuriyetin Kuruluş Felsefesinde Seküler-Lâik Tutumlar ve Dindarlık**

Cumhuriyeti kuran kadroların en önemlisi ve baş aktörü olan Mustafa Kemal Atatürk'ün aydınlanmacı bir kadro ile kurduğu cumhuriyetin kuruluş felsefesini yabancı bir

İslamcının eleştirisini vererek başlamak, ideolojik kaygılar taşıyan İslamcı yazarın eleştirdiği cumhuriyet ideolojisine karşıt bakışı anlamakta kolaylık sağlayacaktır.

Arkoun, cumhuriyeti kuran kadroların Osmanlının son dönemindeki batıcı aydınlardan daha sert şekilde İslam'ın köklü sembollerine müdahalede bulduklarını şu sözleriyle ifade etmektedir: "...Müslümanların çoğu için soyut bir kavramdan ibaret olan hilafet-saltanat kurumunu kaldırmakla yetinmeyip, fesi şapkayla; geleneksel elbiseleri Avrupai elbiselerle; Hicri Takvimi Gregoryen takvimle; Arap harflerini Latin Harfleriyle; Şeriat'ı İsviçre Medeni Kanunu'yla değiştirir" (Arkoun, 1994: 57). Mohammed Arkoun'a göre İslam'ın döneminde en temel sembolleri sayılan devlet yönetimindeki hilafet-saltanat yerine Fransız aydınlanmasının ürünü olan parlamenter rejime geçildiği, İslam'a ait olduğu düşünülen ve döneminde hatta günümüzde bile İslam sembolü olarak görülen fes ve çarşafın yerine batı tarzı kıyafetlerin kullanılmaya başlandığı, dünyanın büyük çoğunluğunda kullanılan miladi takvimine geçişin olduğu, yine Arap yazım diline ait alfabenin Latin alfabeye değiştirildiği, Arap geleneksel yaşamından çıkan şerri hukukun yerine ulusal ve uluslararası düzeyde kullanılabilir medeni kanuna geçildiği tarihi gerçekliktir. Cumhuriyetin kuruluşunu izleyen dönemde çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşmak gibi bir saikle toplumun dönüştürülmesi anlamına gelen birçok yasalar çıkarılmış, geleneksel dindar bir toplumdaki modern ve laik bir yapıya geçiş amaçlanmıştı. Gerçekleştirilen bu değişiklikler bazıları:

- 23 Nisan 1920 T.B.M.M. ilk toplantısı.
- 1 Kasım 1922 T.B.M.M. nin 308 nolu genelgesi ile Saltanat kaldırıldı.
- 3 Mart 1924 Halifeliğin kaldırılması
- 25 Kasım 1925 T.B.M.M. 671 nolu "şapka" kanununun kabulü
- 26 Aralık 1925 Miladi takvimin kabulü
- 1 Kasım 1923, 1353 sayılı kanun Latin Harflerinin kabulü
- 4 Ekim 1926 tarih 743 sayılı kanunla Türk Medeni Kanununun yürürlüğe girmesi (Killi, 2009).

2009 yılı Türkiye'sin de "Türkiye'de Dindarlık: Uluslar arası bir karşılaştırma " adlı çalışmada "dini değerlerle çelişen yasaya itaat " (tablo 7) edilip edilmeyeceği sorulduğunda yasaya rağmen dini ilkelere uyarım diyenlerin toplamı %67 iken çıkan kanuna uyarım diyen

insan oranı %26 olarak tespit edilmiştir. Bu veri dini inançların yasama kararlarından, kanun koyucu parlamentodan değerli olduğu her dört katılımcıdan sadece birinin halifelik ve saltanat sonrası oluşan milli iradeye ve temsili demokrasiye uyumlu olduğu söylenebilir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 35). Türkiye toplumunda dünyevi (kastedilen anayasal düzen) olana hala mesafeli olduğu dini değerlerin toplumun büyük çoğunluğunca ciddi anlamda önemsendiği söylenebilir.

Siyasal İslâm ideologlarının yukarıda bahsi geçen devrimsel nitelikteki seküler uygulamalara kamu alanında eklemeler yapmak mümkündür;

Türkiye Cumhuriyetinin kurucu iradesi 1924 anayasasına 1928 yılında yaptığı bir değişiklikle “Türkiye Devleti’nin dini, din-i İslam’dır” maddesini kaldırarak ve kamuda seküler tutumların devamı sürecinde 5 Şubat 1937 yılında da Laiklik devlet ideolojisine dönüştürülmüştür. Laiklik, Türkiye Cumhuriyeti’nin temel ilkelerinden biri olarak anayasada girmiştir (<http://www.atam.gov.tr>).

1937 tarihinde anayasanın temel ilkelerinden biri haline halen değiştirilmesi bile teklif edilemez durumdaki lâiklik, devletin seküler yaşamı kurmada kullandığı önemli ideolojik aygıtlarından biridir diyebiliriz. Genel olarak değerlendirecek olursak, hukuki düzenlemeler toplumsal koşullardan ayrı düşünülemez. Yani ya bir toplumsal ihtiyaca ya da bir toplumsal kurala yönelik olarak düzenlenirler. Ancak her koşulda bu durum geçerli olmaya bilir, kimi zaman yasalar toplumsal gelişmenin çok gerisinde kalabilirlerken kimi zaman da yasal düzenlemeler, hukuk kuralları toplumun önünde, ilerisinde öngörüle bilmektedirler. Bu bağlamda, hiç kuşkusuz, Cumhuriyeti kuran kadrolar da 1937 tarihli bu yasayla toplumsal yapıyı değiştirmeyi amaçlamaktaydı ve muhtemelen o günkü koşullarda toplumsal gerçeklikle bire bir denk düşmeyebilmekteydi. Cumhuriyet tarihi boyunca hep tartışılan ve son on yıldır daha da yoğunlaşmış olan bu tartışma ki bu tezin ana problemini oluşturuyor. Seküler laik kimliğin toplumsal karşılığı nedir sorusundan yola çıkarak yaptığımız derinlemesine görüşmelerde yirmi yedi (27) katılımcıya sorduğumuz “Kendinizi birkaç sıfatın hangisiyle tanımlarsınız.” (9. soru) sorusuna kendisini öncelik olarak “Lâik-seküler” olarak tanımlayan katılımcı sayısı ikisi (2) kadın, yedisi (7) erkek olmak üzere toplamda dokuz (9) olarak tespit edilmiştir. Doksan altı yıllık cumhuriyet tarihinde özellikle eğitim kurumu üzerinden laik/seküler bir toplum inşa etme çabasının karşılığı olarak üçte birlik bir kesimden söz edilebileceği, çalışmamızdaki katılımcıların üçte ikisinde kendini lâik olarak görmemektedir. Cumhuriyetin erken dönemleri ya da sonrasında bu oran

hakkında kesin bir şey söylememiz mümkün olmamakla birlikte bu oranın genel olarak bugünkü toplumsal yapıyı yansıttığını söyleyebiliriz. Yani % 60-65 dindar muhafazakar % 30-35 laik, liberal. Türkiye’de siyaset söylemler de uzunca bir süredir bu varsayım üzerinden kurgulanmaktadır. Ancak son on onbeş yıllık siyasal tartışmalar ve tarihin gösterdiği şey dindar muhafazakarlığın 1990’lı yıllardan bu yana artış gösterdiği bu artışın 2002’den sonra giderek hızlandığı yolundadır. Nitekim aşağıda yer vereceğimiz bir iki çalışma bu mesele üzerine kafa yormaktadır.

Cumhuriyet kurucu kadroları Anadolu’da devlet eliyle gerçekleştirilen sanayi işletmeleri (Sümerbank fabrikaları, şeker fabrikaları vb.) üzerinden de lâik ve seküler yaşamı var etmeye de çalışmışlardır. Türkiye’de Farklı olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler adlı çalışmanın “yaşam tarzına müdahale: içki ve içkili mekânlar” Çalışmasında Kayseri’de görüşülen kişilerce eskiden sosyal yaşamın daha renkli olduğu, ildeki Sümerbank ve şeker fabrikalarında içkili baloların verildiğinden şehir kulüplerinde alkol kullanımının kadın ve erkekli olduğundan bahsedilmektedir (Toprak, B,2008: 129). Cumhuriyet’in kurucu kadroları seküler ve lâik tutumlarını toplumsal yapının alt yapı kurumları (ekonomi) ve üst yapısal kurumları (eğitim, hukuk, din v.b) kullanarak hayata geçirme çabasındadırlar. Cumhuriyetin ilk yıllarında yaratılmaya çalışılan seküler yaşam günümüzde tam tersine dönüşmeye başlamıştır. Nitekim araştırmamıza katılan katılımcılardan on yedisi (17) erkek, üçü (3) kadın toplamda yirmi kişi alkolün dince haram olduğunu söylemiştir.

“Dinimizce alkol haramdır, kullanım sorumluluğu bireye aittir.” (G.15). Haram kabulüne rağmen katılımcıların çoğunluğunda suçun ve sorumluluğun bireyselliği söz konusudur.

“Dince alkol kesinlikle haramdır, haramların içinde insana sirayet eden, insana bozan yozlaştıran bir özelliğe sahiptir.”(G.14). Alkolün sosyal bir problem yaratacağı kanaatinin olduğu bir katılımcı.

“Alkol haramdır, ben çok içtim o zamanlar haram olduğunu bilmiyordum, haram olduğunu son yıllarda öğrendim, şükür son yıllarda içmiyorum. Haram oluşunu son yıllarda öğrendim” (G.20). Katılımcının son dönemlerde alkolün haram olduğunu son dönem tartışmalardan öğrendiğini, kamuoyundaki tartışmalardan ve propagandalardan düşüncesinin



şekillendiği söylenebilir. Araştırma evrenimizde (Aydın) alkol kullanımının gelenekselliği ve bunun dinle karşı karşıya getirilmeyişi bu katılımcıda gözlenmektedir.

Bu örnek ifadelerdeki asıl çıkarımımız Cumhuriyet'in ilk yıllarında kullanımı oldukça rahat olan alkolün yıllar içinde haram algısının kaybolmaması hatta artarak temel haramlardan görülmesi söz konusudur.

Göle'nin ifadesi ile cumhuriyet elitlerinin “seküler bir habitus” yaratma çabalarını özellikle kadınların kamusal alandaki görünürlüklerinin bizzat Mustafa Kemal Atatürk tarafından desteklendiği, gelenekselden ve dindar kültürden uzaklaştığı söylenmektedir. Kadınların geleneksel ve dolayısıyla da dini örtülerini çıkarmaları, okullarda karma eğitim uygulamaları, kadın hakları konusunda birçok batılı ülkeden önce harekete geçme, din dayanaklı çok eşliliğe karşı duruş gibi tüm seküler tutumlar kadının özgürleşmesini yaratmıştır (Göle, 2014).

Kadınlara seçme seçilme hakkı 20 Mart 1930 yılında seçimlere katılma ile başlayıp 5 Aralık 1934 tarihinde Milletvekili seçme ve seçilme ile son haline almıştır. Cumhuriyet kadınlarına Fransa'dan ve İtalya'dan 11 sene önce, Belçika'dan 13 sene önce, Romanya'dan 12 sene önce, Bulgaristan'dan 13 sene önce, İsviçre'den 36 yıl önce seçme ve seçilme hakkını vermiştir ( <https://www.sozcu.com.tr/>).

Cumhuriyet kadrolarına yapılan dini toplum yaşamından tamamen tasfiye ediliyor eleştirilerine karşı kontrollü bir İslam yarattıkları söylenebilir. Devlet destekli ve devletin kontrolünde bir İslam anlayışı cumhuriyet kadrolarının temel argümanıdır. Bizzat Mustafa Kemal tarafından Elmalılı Hamdi Yazır'a ücreti tarafından ödenerek ilk Kur'an tefsirinin yaptırılması, Diyanet işleri reisliği teşkilât ve vazifeleri hakkında kanunla (14/06/1935 tarihli kanun 22/VI/1935 - Sayı : 3035 tarih sayı ile resmi gazetede yayını) devlet eliyle din kurumsallığı sağlanmıştır ( <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/>). Seküler cumhuriyet kadroları dönemin siyasi koşullarına göre dini kontrollerinde tutma ve mümkünse toplumsal yaşamda değil bireyin vicdanında din olgusunu var etmeyi amaçlamışlardır.

Cumhuriyet kadrolarının genç cumhuriyeti inşa ederken önlerine koydukları hedef, toplumu “muasır medeniyet” seviyesi dedikleri gelişmiş modern batı toplumları seviyesine ulaştırmaktır. Modernleşme çabaları değişimi gerektirir. Gelenekselin yıkılıp yerine seküler bir habitus yaratma çabası; karşıtını, muhafazakâr görünümlü dindarlığı yaratmıştır. Şerif Mardin günümüz dini görünümlerinin başlangıcını 1940'lı yıllara götürmektedir. Mardin,

cumhuriyet kadrolarının en önemli ideolojik unsurlarından olan “milliyetçiliği”, Osmanlıdan gelen “ümmetçilikten “ çok da ayırtıramadıklarını (milliyetçilik argümanı Ziya Gökalp tarafından kurgulanmıştır) iddia etmiştir. Günümüz Türkiye’inde Türk İslam ideolojisinin güçlü varlığı salt milliyetçilik-ulusalcılık bağlamında ideolojilerin güçlenemediğini söyleyebiliriz.

Mardin’in iddiası olan ümmetçilikten kurtulamama durumunu (Türk- İslam kimlik görünürlüğü ) argümanını araştırmamızın kimlik temelli sorusunda (9. soru) kendini kimlik temelli tanımlarken kendini Türk-Müslüman olarak tanımlayan sayısı toplam 27 görüşmeciden dokuzu (9) erkek, biri (1) kadın olmak üzere 10 kişinin kendini hem Türk hem de Müslüman olarak tanımlaması azımsanmayacak sayıda katılımcının Şerif Mardinin görüşüne göre Osmanlıdan devraldığımız bir kimlik motifi olan ümmetçilikle ilişkili bir kimlikle kendini tanımladığını görüyoruz. Dinle olan kimlik bağı farklı bir perspektifle ortaya koyan bir katılımcı kendini “Müslüman-Türk” olarak tanımlaması toplumun üzerinde dinin gölgesini görmek açısından anlamlıdır (G.18).

Mardin’in ‘ümmetçilikten kurtulamama’ tezinin yanı sıra İtalyan faşizminin etkisini (İtalya da Benito Mussolini faşizmini resmi temsilci olarak inceleyip, meclis üstü faşist komite kurulması teklifinde bulunan Atatürk tarafından teklifi ret edilen CHP üst düzey yöneticisi) üzerinden atamamış dönemin başbakanlarından olan Recep Peker, 1946 sonrası yıllarda komünizm tehlikesine karşı “din eğitimi” ile toplumu koruma taleplerine toplumu komünizmden korurken başka bir zehirle (şeriat hayatı) zehirlemenin doğru olmayacağını söyleyerek karşı çıkmıştır (Bezci, 2015). Cumhuriyet tarihinde ümmetçilik fikrinin varlığı kadar ırkçılık boyutunda milliyetçiliklere rastlamakda mümkündür. Irkçılık boyutunda da seküler uygulamalar söz konusudur.

### **3.3. Dini Görünürlükler Bağlamında Dindar Kimliğin Yeniden İnşası**

#### **3.3.1. Dünyada Dine yönelim ve İslâm Kimliğine Bakış**

Dünyada birey ve toplum yaşamında gözlenen dindarlaşıma olgusunun birden çok nedeni olduğu sosyolojik bir gerçekliktir.

Dünyada yapılan ISSP (International Social Survey Program) kapsamında 45 ülkede gerçekleştirilen dindarlık algısı ölçme araştırmalarına Türkiye olarak 2008 yılında dâhil olunmuştur. Uluslar arası çalışma Sabancı Üniversitesi bünyesinde “Türkiye’de Dindarlık:

Uluslar arası Bir Karşılaştırma” başlığı ile Ali Çarkoğlu ve Ersin Kalaycıoğlu tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmaya dâhil olunarak dünyada dindarlaşma olgusu ile Türkiye Dindarlaşmasını karşılaştırılması ve Dünya’da ve Türkiye’de dini yönelim gerçeğini gözleme imkânı bulunmuştur. Aynı zamanda, Türkiye bu uluslar arası çalışmaya 2008 yılında katılmış ve ISSP araştırmasındaki tek Müslüman ülkedir.

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslar arası bir karşılaştırma “ adlı çalışmanın çizelge 5 te Allah’a İnanmak başlığında “Hiç şüphe etmeden inanır” 2008 verileriyle %93’lük Türkiye oranını 1998 ISSP çalışmasıyla karşılaştırıldığında Türkiye dindarlığına en yakın ülkenin çoğunluğun Katolik olduğu Şili de %83 olduğu görülmektedir. Türkiye de dindarlık konusunda en uzak olan ülke %10 ile eski Doğu Almanya’dır. Dünyada Allah/Tanrı inancının tüm dünyada varlığını sürdürdüğünü görebiliriz (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 8). Dünyada her siyasi rene mensup devlet, toplum ve dinde şüphe edilmeden yarada inanmanın varlığı dinin yok olmayışının göstergesidir.

Aynı çalışmada “ne kadar dindar” (çizelge 21) sorusu ile Türkiye ile ISSP ülkelerinin karşılaştırılması yapılmış ve %87 ile Türkiye de denekler kendilerini dindar olarak tanımlamış dünyada ise Katolik nüfusun olduğu Filipinler, Polonya, Portekiz ve köktenci Protestanlığın var olduğu A.B.D %79-%85 aralığı ile Türkiye’ye en yakın ülkeler olarak belirlemiştir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 20).

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslar arası bir karşılaştırma “ adlı çalışmanın (çizelge 21) dünyanın farklı yerlerinden “ne kadar dindar” sorusuna “dindarım” cevabı verenleri dünya geneline yayarsak dindarlık olgusunun küresel düzeyde karşılığı olduğunu söyleyebiliriz; Laikliğin anavatanı olarak tanımlanan Fransa’da %28, yine batı dünyasının en önemli düşün ve felsefe merkezi olarak bilenen Almanya’da (Batı Almanya) %43, Hollanda’da %53, İngiltere’de %42, Avusturya’da %62, uzak doğudan Japonya’da %32, 1917-1991 yılları arası sosyalizmin inşa sürecinde olan (S.S.C.B.) Rusya’da %46, Yeni Zelanda’da %42, Avustralya’da %45, Şili’de %46 v.b. görüldüğü üzere dünyanın her bölgesinde dindar görünüm söz konusudur (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 20).

Araştırmamızda dünyada dindarlaşma olgusuna yönelik sorduğumuz “ Dünya genelinde dine olan yönelim hakkında ne düşünüyorsunuz ?” sorusuna verilen yanıtları değerlendirdiğimizde;

“Dünya kaosa sürükleyip dünyayı yönetme amacıyla din ön plana çıkartılıyor. Dinler arası çatışma ile dünyayı kaosa itip kolay müdahalelere zemin hazırlanıyor.” (G.23).

Dünyanın küresel güçlerinin emperyalist emellerini gerçekleştirmek için demokrasiye, hür dünyaya tehdit ediliyor algısı yaratarak çıkarlarının bulunduğu coğrafyalara müdahale meşruluğu yaratılmaya çalışıyor. Dünya genelinde dine olan yönelim hakkında ne düşünüyorsunuz sorusuna görüşmeci verdiği yanıt birtakım küresel güçlerin hem dini kullandığını hem de dini demokrasiye tehdit olarak gösterilerek bu bölgelere emperyalist müdahalelerin gerçekleştirildiğini dile getirmektedir (G. 23). Öyle görülüyor ki bu bakış açısı özellikle 11 Eylül 2001 sonrası Afganistan ve Irakın işgallerine giden yolda İşid ve Taleban gibi birtakım dini terör örgütlerini yaptıkları ve bunlarla mücadele adına ABD öncülüğünde Bush yönetiminin başlattığı işgaller ve sonrasında yaşananları dile getirmektedir.

Diğer bir görüşmeci “İnsanları daha kolay bir arada tutabilmek, insanları kontrol etmek, yönetmek anlamında yani siyasî bir gaye için dine yönelim olduğunu düşünüyorum.” (G.22).

Bu katılımcının dinin siyasî bir araç olarak kullanılıp insanları yönetme ve Durkheim’cı bir bakışla toplumu bir arada tutan tutkal özelliği için dinin tekrar üretildiği düşüncesinde olduğu söylenebilir.

“İnsanlar eskisi gibi değiller, dini bile çıkar için yaşıyorlar, dini ekonomik çıkar için yaşıyorlar.” (G.20). Katılımcı yaş itibarıyla de dini yaşamlarda görülen farklı anlayıştaki yaşam şekillerden bahsetmektedir. Dini görünürlüğün (ya da dindar görünmenin) ekonomik prim yaptığı gibi birtakım tespitlerde bulunmaktadır.

Gündelik hayattaki zorluklardan kurtulmanın yolu olarak dini yönelimden bahseden katılımcı “Dünyadaki zorluklar insanları dine yaklaştırıyor. Allah’ın yardımı biz kulların ihtiyacıdır.” (G.19). Birçok sosyal bilimcinin günümüzde toplumları tanımlamak için kullandıkları geç modern, ileri modern, post modern, endüstri sonrası, risk toplumu, korku kültürü veya ağ toplumu v.b. sıfatlar günümüzün endüstri sonrası toplumlarını tanımlarken bizde bıraktığı izlenim itibarıyla ‘freni boşalmış kamyon’ belirsizliklerin ve güvensizliklerin artmış olduğu toplumsal yapıları anlatmaktadır. (Bkz. Bauman, 2003; Beck, 2014; Castells, 2014; Delibaş, 2013; Giddens, 2010; Furedi, 2014) Mevcut koşullarda bireyler yaşamın kaos ve sorunlarıyla baş edemeyince toplumsal yapılar bu sorunları çözemediği

gerçekliğiyle bireyler çözüm yolu olarak dine/dinlere/kutsala yönelmektedirler gibi bir izlenim ortaya çıkıyor.

Dünyadaki dindarlaşma olgusuna farklı bir yaklaşım “İnsan olarak bir şeye inanmak zorundayız, dindarlaşma eğilimi ile kendimize dönüş diyebiliriz. Dine yönelim insanın kendine, var oluşuna dönüş diyebiliriz.”(G.14). Dini insan yaşamının temel amacı, bu dünyadaki temel rehber olarak gören, dünyevîleşen dünyadan uhrevî olana geri dönüş olarak gören bakış olarak değerlendirilebiliriz.

Başka bir katılımcı dinin siyaset malzemesi olduğu ifade etmektedir “Dünya da din yönelim siyasi rant içindir. Din üzerinden siyaset ucuz ve kolay, bu durum bizde ve dünya da böyle.”(G.12). Dinin insan varlığının en değerli ve en hassas argümanı oluşu sebebiyle kullanımının sıklığı kolaylığından bahsedebiliriz. Dinlerin insan oğlunun temel varoluş (ontolojik) sorunlarına ilişkin sağladığı argüman ve insanın yer yüzünde var olduğu günden itibaren merak edip anlayıp açıklamak ihtiyacı duyduğu evren, dünya ve kendi var oluşuna ilişkin sorunsallar hakkında sağladığı açıklamalar geçmişte daha sık ancak bugün de büyük kitleler üzerinde oldukça etkili olmaktadır. Özellikle son dönemlerde dünyanın hemen her bölgesinde dinlerin sosyal ve siyasal hayat üzerindeki etkilerinin artması siyasal stratejilerini dine dayandıran siyasetçilere çok büyük bir alan açmaktadır. Görüşmeci ortaya koymuş olduğu görüş de bu genel gidişatın bir yansıması gibi anlaşılabilir (G. 12).

Dünyada insan yaşamını olumsuz etkileyen yüksek risk sebebiyle dindarlaşıldığı düşüncesi de katılımcılarda gözlenmektedir. “Dünyadaki yüksek risk sebebiyle dine yönelim olduğu düşünüyorum. Manevî bir korunma duygusuyla dine yaklaşıldığını düşünüyorum.” (G.9). Görüşmecinin yüksek risk olarak tanımladığı durum 1990’lı yıllarda öncelikle sanayileşmiş ABD ve Avrupa ülkelerinde hissedilen ancak 2000’li yıllarla birlikte tüm dünyada hem etkilerini gösteren hem de görülen artmış riskleri belirsizlikler, korku ve kaygıların toplumsal yansımaları bugün de çok yaygın belirgin bir hal almıştır. Risk toplumu ve belirsizlikler olarak tanımlanan bu gelişmeler birçok yazar tarafından teferruatlı bir şekilde incelenmiştir. (Bkz. Bauman, 2017, Beck, 2014, Delibaş, 2017, Furedi, 2014).

Araştırmamızda mensubu olduğumuz İslâmiyet’in dış dünyanın bize bakışını nasıl algıladığımızı gözlemlemek istedik ve sorduk; “*Size göre; İslâmiyet dışarıdan nasıl algılanıyor?*”

“Dışarıdan radikal, köktenci, dinciler olarak görüyorlar. Aynı zamanda terörle İslamı eşleştirmektedirler.”(G.10). Fundamentalizm olarak bilinen köktencilik ve ürettiği terör dış dünyanın İslam’a bakışı olarak görülmektedir.

“Dünya egemenleri İslamı terör olarak yansıtmaktadır. Bunu İslamın gücünden diğer dinlerin çekincesidir, dünyadaki en büyük çatışma inanç temelli çatışmadır.”(G.14) Samuel Huntington’un (2005) yarattığı medeniyetler çatışması dediği olgunun İslâm gözüyle kabulü olarak görebiliriz.

“Dış dünya bizi terör unsuru ve gelişmemiş medeniyet olarak görüyor.”(G:2). Dünyadaki İslâm adına hareket eden terör gruplarının yarattığı algı üzerine oluşmuş görüş demek doru olacaktır.

Yukarıdaki olumsuzlukların yanında dünya sosyal bilimler gündeminde olan sosyal hareketlerin en önemlilerinden olan kimlik hareketi olarak görenlerde mevcuttur. “Hoşgörüyeye sahip bir hareketi olarak görülüyor.”(G.8).

İslâm coğrafyasında son yıllarda yaşananları olumlu veya olumsuz bakışımızı görmek için katılımcıya sorduk; “Müslüman dünyasına bakışınızda değişim oldu mu? Olduysa bu değişim olumlu mu? Olumsuz mu?”

“Müslüman dünyasına bakışım olumsuz, bilimden uzak, üretimden uzak bir dünya. Dini radikal grupların varlığı, dış dünyaya kapalılık özellikle cinsiyet ayrımcılığının hat safhada olduğunu görüyorum.” (G.22). Katılımcı modern değerlerin eksikliğinden bahsetmektedir, özellikle cinsiyet ayrımcılığı üzerinde durması erkek egemen İslâm toplumlarının en fazla eleştiri aldığı alandır. Erkek egemenliğini İslâm dini kullanarak meşrulaştırmak İslâm toplumlarının temel karakteristik özelliklerindedir.

İslâm dünyasında yaşananları sömürgeciliğe ve onun yarattığı toplumsal erozyonu ifade eden bir katılımcı şunları söylemektedir; “...Sömürünün en temel kimliği Müslümanlıktır. Bu durumda İslâm toplumlarında yozlaşma var. Sömürülen toplumlar bozular, yok olur, kendilerini yok etmeye başlarlar, aslında sömürgecilik yapı değiştirerek devam ediyor.” Kolonyal uygulamalara mazur kalan İslâm coğrafyasında ulusal hareketlerin yetersizliği sömürgeciliğin yapı değiştirerek liberalleşerek devam ettiği anlamı çıkartılabilir.

Dünya siyasal düzeninde son yıllarda meydana gelen köklü değişimler (ideolojilerin etkisizleşmesi, siyasî partilerin program temelli siyasetleri yerine lider temelli politik

uygulamalar) insanların partiler, büyük kuramlar peşinde koşmayı bırakıp lider eksenli politik yönelimlerine örnek olacak bir katılımcı ifadesi; “İslâm dünyasında olumsuz bir gidişat var, sebep İslâm dünyasının bir lideri yok. Bizim iç savaşları dur diyecek bir merciimiz yok. İslâm dünyasını düzenleyecek ortak bir lidere ihtiyaç var.”(G.18).

İslâm coğrafyasında dünyevîleşme eksenli olumsuzluklar olduğunu ifade eden dindar bakışımı katılımcımızda görmek söz konusu olunca şunları ifade etti; “Müslüman dünyası kendi özünü ortaya çıkartamıyor, günden güne dinden uzaklaşma var. İslâm coğrafyasında dünyaya olan düşkünlük artmış, dünyaya maddî anlamda ön plana çıkarmaktayız, bu olumsuz bir durumdur. Maneviyatı unutan İslâm coğrafyası her türlü olumsuzluğu yaşayacaktır.” (G:14). Katılımcının söylemlerinin Osmanlı dönemi geri kalmışlık tartışmalarından farklı olmadığı söylenebilir. Osmanlı imparatorluğunun son yıllarında ortaya çıkan dört önemli fikir akımından birisini temsil eden bu ideoloji/düşünce biçimi bugün de hem ülkemizde hem de Müslüman coğrafyada Siyasal İslamcılığın son yirmi yıldır yükselişte oluşunun da en önemli düşünsel temelini oluşturmaktadır. Müslüman coğrafyanın geri kalmışlığını tıpkı Osmanlıda olduğu gibi bugün de İslami değerlerden uzaklaşmaya, Batı medeniyetiyle kurulan ilişkiye bağlayan yaklaşım. Tezimizin literatür kısmında daha detaylı tartıştığımız üzere Osmanlının çöküşünü önleme adına II. Abdulhamit’in geliştirdiği politikalar dinin siyasal bir ideolojiye dönüşmesiyle birlikte Müslüman coğrafyada 1940’lı, 50’li yıllardan itibaren Mısırdaki Müslüman Kardeşler gibi örgütlerin kurulmasına kadar uzanır. 1990’lı yıllar sonrası bu alanda ciddi gelişmeler yaşanmıştır.

### **3.3.2. Türkiye’de Dindar Kimliğin Görünürlüğü**

Türkiye genelinde dindar kimlik görünümlerinin çok farklı unsurları olduğu çalışmamızın bulgularından ortaya çıkmaktadır. En önemli ve dikkati çeken gelişmelerden birisi 1980’li yıllarla birlikte eğitim alanında görülen değişimlerdir.

Cumhuriyetin kuruluşundan 1980 yıllara kadar din eğitiminde siyasi zorunluluklar dışında seküler uygulamalar olduğu dindarlaşmaya dair uygulamaların özellikle 1980 askeri müdahalesiyle anayasal düzenin ortadan kaldırılmasıyla başladığı gözlenmektedir. Uygulamaları kısaca gözden geçirmek gerekirse;

1982 anayasası ile zorunlu din dersi dönemi başlamıştır.

a. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” zorunlu oluşu (Gündüz,1989).

b. Seçmeli ek Din Derslerinin gelişi (MEB.2012). Siyer dersleri olarak adlandırılan dersler ortaöğretim kurumlarında 1 ve 2 saat seçebilme seçeneği ile “Kur’an-ı Kerim, Hz. Muhammedin Hayatı, Temel Dini Bilgiler “ olarak belirlenmiştir (M.E.B. Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, Haftalık Ders Programları ).

c. Zorunlu “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersinin liselerde 1 saatten, 2 saate çıkartılması (MEB Haftalık Ders Programları ,2017-2018 eğitim öğretim yılı)

d. 2017/2018 Eğitim Öğretim yılı Liseye geçiş sınavı yerleştirmelerinde adrese dayalı yerleştirme sisteminde İmam Hatip Lisesinin her eğitim bölgesinde olması zorunluluğunun getirilmesi ve sayısal olarak dini eğitim veren örgün eğitim kurum sayısının artışı. (M.E.B. Liseye Geçiş Kılavuzu 2018).

Ortaöğretim kurumlarında (lise dengi okullar) cuma günleri isteyen öğrencilerin Cuma namazına gidebilmeleri için tam gün eğitim yapan okullarda öğle arası saatleri Cuma vakitlerine göre ayarlanmaktadır (Uygulama veli talebiyle yapılabilmektedir).

Devlet memurlarının cuma namazı kılabilmesi konusunda kamuda uygulamalar başbakanlık genelgesiyle yürürlüğe girmiştir, isteyen devlet memurlarının öğle tatillerinin Cuma vakitlerine göre ayarlanması 2016/1 sayılı başbakanlık genelgesinin resmi gazetede yayınlanmasıyla gerçekleşmiştir.

Ülkemiz bulunan değişik üniversite kentlerinde dindarlaşmaya dair Binnaz Toprak ve ekibinin yapmış olduğu çalışmalar ilginç örnekler ortaya koymaktadır;

Binnaz Toprak ve ekibinin “Türkiye’de Farklı Olmak-Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler “Boğaziçi Üniversitesi adına yaptıkları çalışmada dindarlaşmayı görmek bakımından verilebilecek bir örnek; Trabzon’da ev kiralamak isteyen öğrencilere “namaz kılar mısınız?”, “oruç tutar mısınız?” sorularının sorulduğu üzerinden dindarlaşmanın görünürlüğü düşünülebilir (Toprak vd., 2008).

Ulusalıcı ideolojilerle 2000 yıllarına gelen Türkiye de ulusalıcı ve seküler tutumlar yerine İslâmcı şiarın en önemli argümanlarından olan ümmetçiliğin kimlik karşılığı olan Müslümanlık üzerine yapılan gözlemde kimlik olarak Müslümanlığın artışta olduğu söylenebilir. İlgili araştırmada ;”Değişen Türkiye de Din, Toplum ve Siyaset” adlı



çalışmada “Kendinizi öncelikle Türk Olarak mı, Müslüman olarak mı, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak mı, Kürt ya da Alevi olarak tanımladınız? Sorusuna “Öncelikle Müslüman olarak tanımlarım “ 1999 da %35,7 iken 2006 yılında %44,6 ya yükseldiği gözlenmiştir. (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 41).

Çarkoğlu ve Toprak’ın çalışmalarında kendini “çok dindar” tanımlayan kişi oranı yıllara göre 1999 yılında %6 iken 2006 yılında bu oran %13 olarak tespit edilmiştir (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 41).

Lâikliği ideolojik bir araç olarak kullanan cumhuriyette cumhurun başının özellikleri sorulduğunda “İdeal bir T.C. Cumhurbaşkanı’nın Özellikleri “ sorusuna verilen yanıtlar “İnançlı bir Müslüman olması” ve “Sünnî bir Müslüman olması” yanıtları birleştirince %28 gibi her 4 kişiden 1’inin siyasal islam tercihi 2018 Türkiye’sinin sosyolojik gerçeğidir (Kadir Has Üniversitesi, 2018: 43).

Kutsalın dini materyallerini (kutsal yerlerin resimleri, zezem suyu, v.b.) yaşam alanlarında bulundurulması dindarlık ölçeği olarak kullanılabilir ise; %41’lik bir oranla azımsanmayacak bir oran görülmektedir. Aynı çalışmada “dini sebeplerle yadır, adak yeri, cami, kilise, vb. kutsal yerleri ne sıklıkla ziyaret ediyorsunuz?” sorusuna verilen yanıt % 64 lük gibi yüksek bir orandır. Bu insanlar bu ziyaretlerini yılda en az bir defa yaptıklarını beyan etmişlerdir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 29).

“Türkiye’ye İçeriden Bakış: Yükselen İslâmî Orta Sınıf “ adlı çalışmada verildiği üzere “din temelli politika yapan siyasî partinin” olmalı mıdır? Sorusuna verilen yanıt tabloda verilmiştir.

Tablo 3.6. Din temelli politika yapan siyasî partinin” olmalı mıdır?

	<b>1999</b>	<b>2006</b>
‘Evet’ diyenler	%24,6	%41,4
‘Hayır’ diyenler	% 60,6	% 53,6

Dini temelli politika yapan parti talebi 1999 dan 2006 ya %16,8 gibi azımsanmayacak oranda arttığı görülmektedir ( Mahçupyan, 2014: 20).

Saha çalışmamızda Katılımcılarla yapılan görüşmelerde son beş yılda ülkemizde bireyin yaşamında görülen dini yaşam görünürlüklerindeki değişim olup olmadığı varsa nelerin değiştiği konusunda algıları görülmeye çalıştık (3.soru). Devamında katılımcıların

değişim algıları, varsa değişimin nedeni ne olabileceği soruldu (4.soru). İki soruyu birbirleriyle bağlantılı olarak değerlendirdik:

“Son beş yılda ülkemizde bireylerin dini yaşamlarında görülen görünürlükler hakkında neler düşünüyorsunuz? Ne gibi değişiklikler algılıyorsunuz?” sorusuna katılımcıların yanıtları verdikleri yanıtlar gündelik hayatta önemli değişimlerin ortaya çıktığını, gündelik hayatta dinin çeşitli simge, sembol ve uygulamalarının artmakta olduğunu gösterir nitelikte; “Gündelik dilde selâmlaşmalarda dini kavramlar kullanılıyor. Kandil ve cuma günleri sosyal medyada kutlamalar arttı. Kadınlarda dini görünümlü kıyafet kullanımında artış görüyorum. Ben İmam Hatip’te öğretmenim, okul modern bir eğitim kurumu değil sanki, cemaatlerin eğitim kurumu görünümünde, Cumhuriyet için üzücü durumlar.” (G.22). Aynı katılımcı “Değişim görüyorsanız nedeni ne olabilir?” sorusuna yanıtı ise “Günümüz Türkiye’inde insanların çıkar temelli dini yönelimi bir de siyasî iktidarın insanlara dini değişim ve dini yaklaşma için dayatması diyebiliriz. Siyasîler kendileri bu yönetime çokda bağlı değiller “(G.22). Dini görünümlüğü siyasi bir proje olarak gören katılımcıya benzer ifade kullanan diğer bir katılımcı da “Kadınlarda örtünme arttı özellikle son on yılda türbanlı sayısında artış oldu, sosyal medyada kandil mesajları arttı, Cuma mesajları arttı, milletvekillerinin bazıları her Cuma seçmenine mesaj gönderiyor.”(G.16) Aynı katılımcı dine yönelim nedeni algısını ise “Siyasi iktidarın bir projesidir, İktidardaki siyasal Islama yakın hükümet en büyük etkendir. Siyasal iktidarın muhafazakâr topluma doğru yönlendirmesi söz konusudur” (G.16). Her iki katılımcıda dini görünürlüklerin artışından bahsetmekte, özellikle öğretmen olduğunu söyleyen katılımcı okulundaki yaşanan dini görünümlükleri cemaat ortamı benzetmesi Milli Eğitim Temel Kanunundan ne kadar uzaklaşıldığını göstermektedir. 1789 Sayılı Milli Eğitim Temel Kanununun 2. Maddesinde bahsi geçen “... Anayasanın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk Devleti olan Türkiye Cumhuriyetine karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek.” Kanun 24/6/1973 tarih Sayı: 14574 ile resmi gazete yayınlanmış, değişiklikle: 16/6/1983 -2842/1 halen yürürlükte (www.resmigazete.gov.tr/).

Her iki katılımcının değindiği siyasal bir proje olarak dini yönelim Castells’in kimlik tanımlaması olan proje kimliği ile açıklamak mümkündür. Castells kimlik hareketlerinin özellikle de proje kimliğinin toplumsal yapıya değiştirici etkisinden bahsederken katılımcıların algılarında oluşan “bu bir projedir” tanımlamasının gerçekliğini

görülmektedir. Castells'e göre toplumun ötekileri tarafından başlatılan "direniş kimliği" (Türkiye de siyasal İslam'ın tüm unsurları denilebilir) iktidar üzerinden kendini "proje kimliğine" dönüştürür. Kurumlara ele geçirerek "proje kimliği" kendini kurumlar üzerinden meşrulaştırarak Castell deki "meşrulaştırıcı kimliğe" dönüştüğü söylenebilir. Meşrulaştırıcı kimlik devletin yeni toplumsal düzenidir, Türkiye toplumu bu süreci yaşamaktadır (Castells, 2008: 14-15). Diyalektik süreç devam etmekte, son dönem Türkiye siyasetine egemen olan meşrulaştırıcı kimlik (Dindarlık), bir zamanların ötekileri (siyasal İslam unsurları) son dönemde ki siyasal egemen olarak yeni ötekileri (seküler laik blok) yaratarak direniş kimliğine dönüşmelerini sağlamışlardır.

Dindar görünürlükler üzerine farklı bir bakış olarak; "Sosyal medyada din içerikli selâmlaşma, kandil kutlamaları, Cuma kutlama mesajları arttı. Herkeste olmayacak kadar dini görüntü var, dinimiz kapitalizme uydurulmamalı, din zarar görür."(G.10) Aynı görüşmeci dini görünümdeki değişim algısını "Siyasî temelli, dini kimlik üzerinden değişimler var, sekülerleşen bir din söz konusu diyebiliriz. Din günümüz dünyasına uyum sağlıyor, belki geline zaman diliminde din böyle yaşanacak."(G.10). Sekülerizme ait klâsik teoriden farklı bir bakışa sahip Peter L.Berger'in sekülerizmin de, dini inançların arkasındaki makul yapıların modern toplumla uzlaşacağından bahseder (Turner, 2014). Din, özelde İslâm dini Crom'unda ifadesiyle piyasa İslâm'ına mı dönüşüyor? Katılımcının bahsettiği dinin seküler görüntüsü ve kapitalizme entegre oluşu tamda Berger'e ve Crom'la paralellik göstermektedir.

Türkiye deki dinsel yaşamda görülen değişime ait algı ve değişim nedenlerini algısına farklı bir bakış; "Medyanın gelişmesiyle Cuma ve kandil mesajlaşmaları arttı. Hacca gitmek isteyen insan sayısı arttı, dini sohbet yapan radyo sayısında artış var aynı zamanda Kur'an okunan radyolar son yıllarda ortaya çıktı, demek ki ihtiyaçmış." (G.19). Aynı katılımcı dini yaşamda gördüğünü söylediği değişim nedenlerini ise "Dine olan yönelimin en temel nedeni din ve vicdan özgürlüğünün daha serbest yaşanmasına,1990 yıllara göre insanların dini görünümleri daha rahatladı, özgür ortam dinin yaşanmasına yardımcı oldu." (G.19).

Dini görünürlüklerdeki artışı farklı pencereden bakan katılımcı özgürlükçü ortamın, çoğulculuğun toplumsal kabulü olarak dinsel yaşamın rahat yaşandığından bahsetmektedir. Katılımcının dini yaşamın liberal ortamda rahatladığı ve kolay yaşandığı algısı bizi Habermans'a götürür. Habermans'a göre hem seküler hem dindarlar kendi inançlarını

toplum içinde savunmalıdır. Habermans post-sekülerleşme tezinde seküler ve dindarların iletişim halinde olmalarını görev olarak görür (Turner, 2014).

### 3.3.3. Bireyde Dindar Kimlik Görünümleri ve Dindar Kimliğin Yeniden İnşası

Birey olabilen günümüz insanının değerlerini tekrar var etmekte ve onu tek başına yaşayabilme becerisi gösterdiği iddia edilmektedir. Birey, toplumsal değerlerin ötesinde kendi değerlerini üretebilen, kendini yaşamın hızlı akışını adapte edebilen, kimliğini yenilenen koşullara göre tekrar üretebilen duruma gelmiştir. Birey benliğini yeniden yaratırken dinle olan ilişkisini birey olabilme boyutunda gözden geçirmektedir. Modernite bireyi var ederken onun sosyal ihtiyaçlarını gidermede sorunlar yaşamış, insanı yalnızlaştırmıştır. Dini yaşantısında bile bireyselleşen insan cemaatlerden bağımsız bir tavır sergilemekte dini yaşamda da özgürleşmektedir. Bu özgürlük onu çokta mutlu etmektedir. İnsan en eski kimlik olan dini kimlik üzerinden yalnızlığına korumasızlığına çözüm bulmaya çalışmaktadır.

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslar arası bir karşılaştırma” adlı çalışmada dindarlaşmanın unsurlarından sayılan dayanışma şöyle görülmüştür; Dini vecibelerin yerine getirilirken bireysel huzur, bireysel rahatlama, bireysel moral bulmanın yanında vecibeleri yaparken rastlanan kişilerin doğru kişiler, iyi arkadaşlar olacağı fikri kabul görmekte ve olayın toplumsal dayanışma boyutunu göstermektedir. Dini vecibeleri yaparken rastlanan kişilerin doğru kişiler olduğu görüşüne “tamamen katılanla”, “katılanın” toplamı toplamın %60 olarak görülmüştür (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 23–24). Çalışmada dinin toplumsal dayanışma eksenli olarak da bireyin dine yaklaşması görülmüştür.

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslar arası bir karşılaştırma “ adlı çalışmada (çizelge 24) camiye cenazenin dışında ne sıklıkta gidildiği sorulduğunda toplam katılımcıların %36,5 haftada birden fazla,%22,6’sı ise haftada en az bir defa camiye giderek namaz kıldığını söylemiştir, çizelge 25’te ise dini sohbetlere katılımı yaygın olduğu, 3 denekten birinin ara sıra, beş denekten birinin ayda bir bu tür toplantılara gittiğini söylemişlerdir. Dini vecibelerin görünürlüğü dindarlaşma olgusunu göstermektedir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 25).

“Türkiye’de Dindarlık: Uluslar arası bir karşılaştırma “ adlı çalışmada katılımcıların dörtte birinin çocukluğunda da camiye en az bir defa ibadet amaçlı gittiği, annesinin %38,5,babasının %56,7 oranda aynı sıklıkla camiye gittiği görülmektedir. Denekler şu anda

haftada bir veya daha fazla ibadet amaçlı gittiklerini ,erkeklerde %74,kadınlarda %50,5 oranında olduğu göz önüne alındığında önceki kuşağa göre bu dönem kuşağın daha dindar olduğu görülmektedir. Günümüz yetişkinlerinin (araştırmada ortalama kırk yaş ) çokta dindar yönelimli yetişmediği fakat günümüzde dindarlaşmaya doğru evrildikleri söylenebilir (age.: 26) Geçmişin çocuğu, günümüzün yetişkini olan bireylerde ibadet etme sıklıkları yetişkinler düzeyinde karşılaştırılmış ve %30 gibi bir artışın olduğu görülmüştür. (age.: 26)

“Türkiye’de Farklı olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler” adlı çalışmada; 1999 yılında kızının veya oğlunun farklı mezhepten biriyle evlenmesine karşı çıkma oranı %42 iken, 2006 yılında aynı soruya verilen cevapta kimlik temelli dindarlaşmanın %9 artarak %51’e çıktığı ifade edilmektedir (Toprak vd., 2008: 60). Türkiye de gözlenen kimlik inşaları Giddens’in *refleksif* (düşünümsel) yeniden yaşam plânlaması kimlik bakışının ötesinde Castell’in ağ (network) toplumu tanımlamasındaki birey anlam dünyasını komünal ilkelerle kurgulaması tezini yakın görülmektedir. Castells modern ve post modern toplumların ömürlerini tamamladığını onların yerine ağ (network) toplumunun varlığından bahseder. Castells ağ toplumunda köktencilığın (fundamentalizm) hem Hıristiyan hem de İslâmcı fundamentalistlerin kimliğinin ana kaynağı olduğunu söyler (Delibaş, 2008). Türkiye deki egemen Sünnî İslâm anlayışını köktenci hareket demek doğru değildir fakat modernite sonrası toplumların tartışıldığı günümüz dünyasında ülkemizde mezhep temelli dini kimliğinin hala ön plânda olması sosyolojik bir gerçekliğimizdir.

Müslümanlık için önemli olan “helâl gıda kullanımı” ve alkolün “haram veya haram olmaması” konularında katılımcılar dile getirdiklerini incelediğimizde;

Katılımcılara helâl gıda kullanımını din açısından verdikleri önemi “*Besin alım tercihinizde helâl gıda “ önemli mi?”* sorusuyla tespit ettik. Toplam 27 katılımcının on yedisi (2 kadın, 15 erkek) helâl gıdayı önemsediklerini belirtirken yedi katılımcı (5 erkek,2 kadın) helâl gıda tüketimini önemsemediklerini, üç katılımcının da (1 kadın 2 erkek) çok da önemli olmadığını belirttiklerini söyleyebiliriz. Katılımcıların ifadeleri üzerinden Ortodoks İslâm’ın vazgeçilmez kurallarından olan “helâl gıdanın” tercihi edilip edilmediğini değerlendirdiğimizde resmin diğer cevaplarla belirli ölçülerde benzerlik gösterdiğini; katılımcıların yarısından fazlasının helal gıdaya önem verirlerken dörtte biri oranında önemsiz üç katılımcının ise çok önem vermediğini görüyoruz.

Helâl gıda tercihi konusunda klâsik İslâm bakışına örnek olacak görüşme örneği olarak ; “Helâl gıda benim için vazgeçilmezdir. Helâl yemeyenlerde davranış bozukluğu ortaya çıkar, helâl yemeyen insan kötü ve yanlış davranışlar sergiler.”(G.18). Katılımcı 18 açıkça gıda ile inançlar ve davranışlar arasında doğrudan bir ilişki kurarken diğer bir katılımcı ise “Besin alımında helâl gıda önemlidir, özellikle bana düşman olandan almam, helâl olmayan gıda insanın manevî dünyasını bozar.” diyerek gıdalar ve kişinin maneviyatı arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir (G.14). Görüşmecilerimiz arasında gıdalarla dinsel inançlar ve maneviyat ilişkisi kurmayan, ya da bu hususu önemsemeyenler de bulunmaktadır.

Helâl gıdaya karşıt bakışlara örnek olarak bir görüşmeci “Hayır kesinlikle helâl gıdayı önemsemiyorum, sağlıklı oluşu daha önemli” (G.9). Açık bir şekilde görüşmeci gıdaların helal olup olmadığından daha ziyade sağlık açısından uygun olup olmadığına baktığını söylemektedir.

Olayı ekonomik bakan bir katılımcı “Önemli değil, ucuzluk daha önemli benim önceliğim ekonomidir. Helal gıda üzerinden günümüzde büyük rant üretiliyor.”(G.6) Katılımcı gözüyle dini değerlerin piyasa koşullarında ekonomik değer için kullanıldığı söylenebilir.

İslâm öğretilerinde şarabın (alkol) haram kabul edildiği genel yargıdır. 27 katılımcıya “*Alkol kullanımı hakkında ne düşünüyorsunuz? (sağlık hariç görüşünüz)*” Sorusuna verilen yanıtlar; alkol kullanmanın İslâm dinine göre kesin olarak haramdır yanıtı verenlerin sayısı üçü kadın, on sekizi erkek toplam yirmi bir (21) katılımcıdır. Haram değildir diyenler biri kadın üçü erkek toplam dört (4) tür. Alkolün haram olup olmadığı konusunda “emin değilim” yanıtını veren sayısı tamamı erkek toplam iki (2) katılımcıdır. Katılımcıları helâl gıda ve alkol konusunda dindar tutumları karşılaştırıldığında alkolün haram olduğu konusunda daha muhafazakâr tutum takındıkları söylenebilir.

Katılımcıların birebir dini kimlik kurgularını ve varsa dine yönelme nedenlerini anlayabilmek için yönelttiğimiz sorular araştırmamızın en önemli ve bizim de direk içinde olduğumuz nitel araştırma yöntemi ile elde ettiğimiz dindar kimlik ve nedenleri;

Sorularımız “Sizin dinle ilgili yaşamınızda davranış değişimleri oldu mu?” davranış değişimi olanlara “Sizdeki davranış değişimini neye bağlıyorsunuz?” devamında “Beş yıl

öncesine göre kendinizi daha dindar görüyor musunuz?” soru ile bizzat katılımcıların dini yönelimleri görülmeye çalışıldı.

“Sizin dinle ilgili yaşamınızda davranış değişimleri oldu mu?” sorusuna “5,10 yıl öncesine göre başımı daha özenle kapatmaya, saçımın gözükmemesini dikkat ederim. Namazlarımı beş vakit kılar oldum.” Aynı katılımcıya “Sizdeki davranış değişimini neye bağlıyorsunuz?” soruldu “Kendimi bu şekilde daha rahat hissediyorum. Hacca gittim, kendimi dindar biri olarak görüyorum, böyle görünmek istiyorum.” Devamında “Beş yıl öncesine göre kendinizi daha dindar görüyor musunuz?” Beş yıl öncesine göre namazları aksatmayan, hacca giden biri oldum. İbadetler hayatımın en önemli meşgalesi oldu.”(G.19). Katılımcı yaşı itibarıyla yaşlanmaya bağlı dindarlaştırma klâsik görüşünün yanında “dindar görünmek istiyorum” ifadesinde din temelli kimlik inşasını görebiliriz.

Kendini laik-seküler ve cumhuriyetçi olarak tanımlayan katılımcı “Sizin dinle ilgili yaşamınızda davranış değişimleri oldu mu?” sorusuna yanıtı “Camiye gitmeye başladım, oruç tutuyorum, siyasi çıkar gütmüyorum, Çocuğumun temel dini esasları bilmesini isterim, ben ona örnek olmalıyım.” (G.11). Aynı katılımcı “Sizdeki davranış değişimini neye bağlıyorsunuz?” sorusuna “Dünyanın belirsizliği, özellikle çocuk sahibi olduktan sonra dua etmeye başladım. Geleceğimden korkuyorum, dinden Allaha yardım diliyorum. Sadece Allaha yardım diliyorum.”. Devamında “Beş yıl öncesine göre kendinizi daha dindar görüyor musunuz?” soruna “Kısmen dindarlaştım, dini kendi içimde yaşarım, içkiyi bıraktım, çocuğumun alkolü öğrenmesini istemiyorum.” (G.11). Katılımcı kendini lâik ve seküler tanımlamasına rağmen dünyadaki belirsizlikler, gelecek kaygısı Beck’in tanımı ile “risk toplumu” gerçekleri bireyin dine yönelmiş, dini yaşamını da cami ibadetleri dışında özelinde yaşadığı anlaşılıyor. Beck’e “sınıflı toplumlar” tarihsel süreçte “risk toplumu” evirildiğini bu toplumların değer sistemlerinin “eşitsizlik-sınıflı toplumda” ile “emniyette olmayan-risk toplumunda” şeklinde oluştuğunu söyler. Beck, sınıflı toplum ile risk toplumu paradigmasının sınıflı toplumlarda “açım” ile risk toplumunda “korkuyorum” şeklinde gözlendiğini söylemektedir (Beck, 2014). Risk temelli dine yönelime başka bir örnek aynı sorular ekseninde “...dünyanın belirsizlikleri ve gelecek kaygısı dualarımla Allaha güç aldığımı düşünüyorum... Riskler sebebiyle, aile olmam sebebiyle de dine yakınlaşmam söz konusu oldu. Çocuğumun dünyaya gelişi ve onun ilk dini öğretileri benden alması için ona dini model olmaya çalışıyorum.” (G.2). Katılımcıda risk temelli dine yönelimin dışında dini öğretici model üzerinden dini kimlik üretimine katkı sunduğu söylenebilir.

Katılımcılarda dini görünürlüklere farklı bir örnek: Katılımcıya “Beş yıl öncesine göre kendinizi daha dindar görüyor musunuz?” sorusuna “Hayır bilâkis dinden uzaklaştığımı düşünüyorum. Sebep olarak insanların dini çıkar amaçlı kullanmaları ve insanın birey olma hakkını elinden aldıklarını düşünüyorum.” (G.22). Katılımcı, dinin insan yönetme politikalarının aracı yapılmasına tepkili ve modern toplumlarda var olan bireyin dinsel uygulamalarla engellendiği iddiası yersiz sayılmaz. Dinin politik bir araç olarak kullanımı ile soran sorgulayan bireyin yerine, biat eden akli rasyonel kullanmayan kullar yaratılmaya amaçlanmaktadır. Kulluk, Tanrıya kulluk değil yeryüzünde Tanrının temsilcisi iddiasındaki insanlara kulluktur.





#### 4. TARTIŞMA VE SONUÇ

Kapitalist piyasa ekonomisi yaşamın tüm unsurlarını metalaştırmakta her şeyi ekonomik değer olarak görmektedir. Toplumsal yaşamın anlamını kapitalist ekonomi ve onun var ettiği değerler belirlemektedir. Kapitalizmin sonrası ortaya çıkan modern toplum ve yaşamsal değerlerinin görünürlüğü olan modernizm bireyin yaşamını özgürleştirirken, aynı anda birey yaşamını tehdit eder duruma gelmiştir. Geleneksel toplum yapısının parçalanması sonucunda geleneklerin koruyuculuğunu kaybeden birey, toplumsal yaşamda korumasız tek başına ve yalnız kalmıştır. İnsanoğlu yaşamın başlangıcında cevabını bulamadığı ve doğal olarak korktuğu, soru ve sorunların çözümü için kutsalı üretirken aynı zamanda kutsala sığınmıştır. 1970'li yıllarla birlikte ortaya çıkan sanayi sonrası toplumsal koşullarda diyalektik süreçte özellikle 1990'larla birlikte ulaştığımız günümüz toplumlarında modern ilkelik diyebileceğimiz 21.yüzyıl kapitalist toplumlarında yaşamın hızına, karmaşaya, yaşamın anlamını düşünemez hale gelmiş birey, çözümü yine kutsalda aramaktadır.

Küresel sermayenin, sermaye akışkanlığının önünde engel gördüğü ulus devletleri tasfiye etme, bu mümkün olmazsa varlığını küresel sermayeye bağlı sürdüren, sermaye için düzenlemeler yapan içi boşaltılmış ulusal değerlerden ve ulusal kimlikten uzak yarı sömürge uydu devletlere dönüştürme çabası içindedir. Sermayenin bu büyük dünya projesi için çok kimlikli, Bauman'ın tanımıyla yerelin yerelliğini yaşadığı liberal söylemli toplumlar yaratma çabası içine girilmiştir. Sermayenin hizmetinde olan küresel güçler dünyanın her bir coğrafyasında birbirinden farklı politik uygulamalar ile dünyaya yön vermeye çalışmaktadırlar. Küresel sermayenin politik ve askeri güçleri İslâm coğrafyasında ılımlı İslâm projelerini destekler, hatta radikal fundemantelist İslâmcı hareketleri bile bölge ülkelerine müdahalede araçsallaştırmış ve bizzat oluşumlarında yön verici olmuşlardır. Fundemantelist İslamcı hareketlerin emperyalizm odaklı kullanımına örnek olarak, Sovyetlerin Afganistan işgalinde El Kaidenin (Usame Bin Ladin liderliğinde) Sovyetlere karşı kullanılmak üzere örgütlenip daha sonra düşman ilan edilmesi, küresel bir tehdit olarak propagandasının yapıp yok edilmek üzere çeşitli coğrafyalara müdahaleye meşrulaştırıcı olarak kullanılmasıdır. Benzer bir durumun özellikle Mağriplerde varlığı söz konusu olan Müslüman Kardeşler örgütünün batı karşıtı söylemlerine karşın bu güne kadar İsrail'e ve Batı dünyasına fiili bir saldırıda bulunmamaları da emperyalizmin İslami hareketle ilişkisini ortaya koymaktadır. Türkiye'nin 2016 yılında yaşadığı Fettullahçı İslami hareketin

gerçekleştirdiği darbe girişiminin baş aktörlerinin bizzat ABD’de barındırılması ve himaye edilmesi de başta ABD ve İsrail olmak üzere küresel güçlerin ılımlı İslam ve radikal İslam’la olan dirsek temasını örnek olabilecek durumdur.

Ülkemizin, neoliberal politikaları uygulama başlangıcı olarak 24 Ocak 1980 ekonomik kararlarını gösterebiliriz. Türkiye, 24 Ocak kararları sonrası karma ekonomiyi terk etmiş, küresel sermayeyle bütünleşme sürecine girmiştir. Tüm dünyada olduğu gibi Türk Ulus Devleti’nin de ekonomik gücü kaybolmaya başlamış, neoliberal politikalarla yeniden düzenlenen Türkiye Cumhuriyeti ulus devleti ve onu ideolojik aygıtlarından olan seküler lâik tutum tartışmaya açılmıştır. Seküler ulus devlette, Osmanlıdan bugüne varlığını sürdüren Siyasal İslâmcılar, neoliberal politikaların güçlü savunucusu olarak ortaya çıkmışlardır. Siyasal İslam, ekonomik gücü seküler Kemalist devletten devralmanın en meşru yolu olarak uluslar arası sermayenin ulus devletlere dayattığı küreselleşmeci ve piyasacı ekonomik programları uygulamakta gördükleri söylenebilir (Taslaman, 2011).

Türkiye’de dindarlık oldukça kabul görmüş bir olgudur. Dindarlığın bir türü ve tek bir anlamı olduğu iddiasında değiliz. Araştırmamızda bu sorunsalı göz ardı etmeden Türkiye’de 12 Eylül Askeri Müdahalesi sonrası yoğunlaşmaya başlayan ılımlı İslâm temelli dindarlaşma sürecinin 21. Yüzyıl Türkiyesi’ndeki kamusal görünürlüklerini küreselleşen dünyayla olan bağlarını da ortaya koyarak görmeye çalıştık. Dinin kamuda görünürlüklerinin artışında 12 Eylül askeri darbesinin baş mimarı cumhuriyetin kurucusu olan ordunun seküler toplum idealinden Türk İslam sentezine dönüşü büyük bir paradokstur.

Osmanlı’nın son döneminden devralınan modernleşme çabaları bireyin gelenekselden kopmasına, birincil ilişkilerden uzaklaşmasına neden olmuştur. Geleneksel toplumda kendini güvende ve mutlu hisseden yurttaş, gelenekseli en kolay din üzerinden ulaşacağını düşüncesiyle toplumsal dayanışma eksenli dindarlaşma sürecine girmiştir. Dayanışma görüntüleri kırdan kente göç eden insanlarda (kentlerdeki dini cemaatlere yüksek seviyede katılım) veya Avrupa’ya işçi olarak giden Anadolu’nun yoksul insanları gittikleri ülkelerde ilk toplumsal dayanışmayı camiler etrafında örgütlenerek gerçekleştirdiler. Kent varoşlarına gelen birey hemşericilik dayanışmasının yanında bir dini cemaate katılarak kendini koruma altına almaktadır. Dayanışma ihtiyacı ve talebi, özellikle 12 Eylül sonrası uygulanan sınıf temelli dayanışma kurumlarını (sendika, çeşitli politik dernekler v.b) tasfiye etme girişiminin sonrasında dayanışma merkezi olarak dini tarikatlar ve cemaatler olarak görülmüştür. Az gelişmiş toplumların toplumsal çözümlerinde din yoksul toplum

katmanlarının en önemli sığınma limanıdır. Marks'ın tanımıyla kalpsiz dünyanın kalbi olma çabesindeki din, yoksulların sessiz çığılığı olarak toplum yaşamında var olmaya devam etmektedir. Dinin uhreviliğini neoliberal politikalarla korumasız kalan bireyler sorunlarının çözümünde ve acılarının uyuşturulmasında dini kullanmaktadırlar. Küresel sermaye tüm dünya toplumlarında geçerli olan üst yapısal kurum olan dini kendi çözümsüzlüklerinin çözümünde, özellikle neoliberalizmin son yirmi yılda yaşadığı derin krizin çıkışında din gibi ideolojik bir aygıt kullanmaktan geri durmamaktadır. Huntington'un bahsettiği medeniyetler çatışması söylemi de tüm bu resmin en önemli rengini oluşturmaktadır. Özellikle 1990'lardan sonra Dünya'da ittifakların ve çatışmaların politik ve ekonomik sebeplerle değil medeniyetlerle yaşanacağı iddiası aslında dünyanın emperyalist egemenlerinin yapacaklarının üstüne örtü çekmekten başka bir şey değildir. Türkiye'deki dindarlaşma eğilimleri salt kendi başına iç dinamiklerle ortaya çıkmış, bir argüman değildir. Neoliberalizmin politik söylemlerinden olan sivilleşme durumundaki niyet, ulus devlet ve kamucu uygulamalarından vazgeçip her alanda olduğu gibi din alanında da özgürleşmeden bahsetmektedir. Neoliberal politikalarda bahsi geçen dindarlık kamu düzenini zarar vermeyen bir dindarlıktır. Günümüz Türkiye'sinde, Avrupa muhafazakâr düşüncesinde de kabul gören devletin inanç sistemlerini açık tutması şeklindedir. Seküler tutumlarımızda din-devlet ayırımından, din ve inanç özgürlüğü adı altında neoliberal politikanın son uygulamalarını ülkemiz toplumsal gerçeğinde de görmekteyiz (Bezmen, 2015).

Türkiye'de dindarlaşma gerçeğinin ortaya çıkmasındaki diğer bir neden, siyasi ve ekonomik çıkar peşindeki insan modelinin varlığıdır. Pragmatik insanın fayda umduğu en önemli toplumsal unsurlardan olan dine, bireysel çıkar uğruna yöneldiği araştırmamızdaki katılımcıların yaklaşık yarıya yakını tarafından dile getirilmiştir. Türkiye siyasetinin en belirgin özelliği siyaseten kendine yakın olanın ekonomik olarak kayrılması gerçeğidir. Cumhuriyet Türkiye'sinin hemen her döneminde görülen yandaşlık ve ekonomik çıkar ilişkisinin son yirmi yılda din üzerinden üretildiği görülmektedir.

Türkiye'de dini görünürlüklerin artmasındaki diğer bir neden olarak görüşmecilerin de ifade ettiği üzere, din ve vicdan özgürlüğündeki serbestliğin yaşanması olarak söylenmektedir. Katılımcılardan bir bölümü özgür bir ortamda din ve vicdan özgürlüğünün rahat şekilde son yıllarda yaşandığı, özellikle her türden eğitim kurumunda öğrenci başörtüsü serbestliği, kamuda çalışan bayan personelin başı kapalı olarak çalışabilme serbestliği veren yönetmeliklerin çıkartılması, isteyen kamu görevlisinin Cuma günü mesai

saatlerinde namaz kılabilmesi son yıllarda insan hakları bağlamında din ve vicdan özgürlüğünün daha geniş olarak yaşandığına ve dindarlığın buna bağlı artış gösterdiği ve özellikle dindar görünülüğünün arttığı söylenebilir. Seküler-laik tartışmalarından olan, din ve inanç özgürlüğünün devlet tarafından bizzat yaratılması tezidir. Bu seküler-laik anlayışa göre toplumsal inanç sistemini üreten yollar devlet tarafından açık tutulmalıdır. Günümüz Türkiye'sinde devlet laik olmaz söylemine sahip siyasilerin bile bu laiklik anlayışına dâhil olduğu söylenebilir.

Araştırmamızda kendini kimlik temelli tanımlama yapmasını istediğimiz katılımcıların kendini “Müslüman”, “Türk Müslüman” ve “Müslüman Türk” tanımlamalarının içinde Müslümanlığın ön plana çıktığı ve ortak değer olduğu görülmüştür. Müslüman eksenli kimlik tanımı katılımcı toplumunun üçte iki gibi bir oranda görülmesi Müslümanlık temelli kimlik tanımının üst değer kimlik oluşu, seküler ve laik temelli kimlik tanımlayanların sayısının toplamın üçte bir gibi oranda kaldığı görülmüştür. Devlet eliyle seküler ve laik toplum yaratma çabasının toplumdaki karşılığının görüşmecilerde bu şekilde gözlenmesi tartışılmaya değerdir. Şerif Mardin'in cumhuriyet elitleri diye bahsettiği cumhuriyet kadrolarının Ziya Gökalp tarafından üretilen ideolojik milliyetçiliğin Osmanlıda devrolan ümmetçilikten koparılamadığı iddiasındadır. Cumhuriyet tarihi boyunca seküler-laik cumhuriyetin dini, özellikle Sünni İslamı kontrolünde tutması bu tanımlamayı doğrular niteliktedir. Türkiye'de devlet kendini din hükümlerinden uzaklaştırırken, kendi egemenliğini koruyan, devleti destekleyen din anlayışını koruyup gözetme işini girişmiştir. Cumhuriyet tarihinde özellikle 1946 sonrası CHP si, DP'nin “söz milletin” söylemi altında dini söylemler üretmesi ile siyasî kaygılar yaşamış ve seküler bir ülke yaratma çabasındaki CHP sert seküler tutumlardan vazgeçmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğunun kendilerini mutlaka Müslüman tanımlamalarında bu uygulamaların etkilerini görmek mümkündür.

Türkiye'de gözlenen kimlik inşalarında Giddens'in refleksif bir biçimde yeniden yaşam plânlaması kimlik bakışının araştırmamızda örneğine az da olsa görmek mümkün olmuştur. Din ve vicdan özgürlüğündeki serbestlik sonrası bireyin dini yönelimini “ben buyum”, “birileri beni böyle görsün” şeklindeki durumu yaşamın tekrar üretilmesi ile söz konusu olmuştur.

Castells modern ve post modern toplumların ömürlerini tamamladığını onların yerine ağ (network) toplumunun varlığından bahseder. Castells'in kimlik kurgusu diyalektik bir döngüye benzemektedir. Cumhuriyetin kurucu kadroları lâik ve seküler ideolojiler

üzerinden toplumu kontrol etme çabasına girmişlerdir. Bu durumun, Castells'in meşrulaştırıcı kimlik kurgusu ile örtüştüğünü söylenebiliriz. Meşrulaştırıcı kimlik, aynı anda dindar kimlik talebinde olan kendini ötekileşmiş hisseden “direniş kimliği” ile çatışma halindedir. Direniş kimliğinin süreç içinde politik bir malzeme olarak kullanılması ile birlikte (yerel dini temelli politika yapan partiler ve küresel güçler) bu kimliğin projeye kimliğine dönüşmesini sağlamıştır. Proje kimliğinin (Türkiye’de ılımlı İslam) devlet kurumlarına ele geçirmesi ile toplumsal meşruluk kazanmış ve toplum üzerindeki etkinliğinin artışı ile o kimlik (dindar kimlik) direniş sürecinden başlayarak proje sürecine oradan da “meşrulaştırıcı kimlik” sürecine girmiştir. Castells’e ait bu saptama araştırmamızda sık dile getirilmiş, insanların dindarlaşmasını din temelli politika yapan bir partinin iktidar olmasına bağlamışlardır. Bu parti kadrolarının kendilerini geçmiş dönemin ötekileştirilenleri (Castell’in direniş kimliği benzetmesi) oldukları iddiası, şimdi ise dindar bir kimlik için proje kimliğine soyundukları, iktidar olmaktan gelen güçleri ve destekçileri İslâmî sermayesi ile birlikte meşrulaştırıcı kimliğin toplum nezdinde kabulüne uğraştıkları söylenebilir.

Türkiye toplumunda, iktidarın proje kimliği üretimine cevap verildiği bu cevapların iktidara yaklaşmak için çıkar temelli dindar görünümeler veya iktidarın gücünden çekinerek kendilerine çizilen dindar kimlik rolünü oynadıkları söylenebilir. İktidarın, Castells benzeri bir proje kimliği inşasına giriştiği “dindar nesil yetiştireceğiz” söylemi bunun ispatı olarak görülebilir. Dindar kimliğin meşruluğu ise iktidarın üretmeye çalıştığı ideolojisinin toplumda bir şekilde karşılık görmesi bununda ispatını kendilerini “Muhafazakâr Demokrat” olarak adlandıran (AKP) partinin tek parti dönemi dışındaki en uzun soluklu iktidar olma başarısında görebiliriz. Dindarlaşma olgusunun gerçekliğini, bir zamanların iktidar sahipleri olan seküler ve lâiklerin, kamuda görünürlüğü iktidarca da desteklenen dindar kimlik karşısında muhalefet etmeleri ve kendilerini ötekileştirilmiş hissetmeleridir.

Siyasal iktidarca desteklenen ve hatta bizzat yaratılmak istenen dindarlık, bizzat kendini Müslüman olarak gören katılımcılarınca eleştirilmekte bu dini görünümelerin öze dönüş değil şekle dönüş olarak ifade etmektedirler, bu durum dini görünümü artırmaktadır iddiasında bulunmaktadır.

Araştırmamızda dindar kimliğini önemseyen bir grup katılımcıya göre, siyasî temelli dini kimliğe yapılan eleştiride, dini görünümelerin aslında sekülerleşmenin göstergesi olduğu, günümüzde yaşanan dinin kapitalist dünyaya uyum sağlamış bir din olduğu ve

bundan sonraki zaman diliminde de bu şekilde dini yaşamın olacağı ifade edilmektedir. Bu tanımlama Patrich Haenni'nin "Piyasa İslamı-İslam Suretinde Neoliberalizm" ifadesiyle örtüşmektedir. Haenni, kapitalist ekonominin yarattığı modernizm ve küreselleşmenin sonucu her şeyi piyasalaştırma mantığının oluştuğunu bu kapitalist mantığın İslam'a da etki ettiğini ve İslam'ın kültürel ve politik alanda farklılaşarak "Piyasa İslam'ına" dönüştüğünü belirtir (Haenni, 2014: 11).

Dini görünürlüğün arttığı söylemi hemen hemen tüm katılımcıların ortak yargısıdır. Dindarlaştırma nedenleri konusunda farklılıklar söz konusudur, araştırmamızın temel amacı olan dindar görünürlüğün artışını gözlemlemek ve sosyolojik olarak ifade etmek ise bunun gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Corm, dünya insanının 1960'lı yılların ulusalcısı, Marxist üçüncü dünyacı, aşırı sağcısı, sosyal demokrati, liberali, olmaktan vazgeçip insanlığın çok da bilinmeyen bir dünyaya yöneliğinden bahseder. Dünya insanının bundan sonra Fransızların laiki, Anglosakson çok kültürcülüğünü devam edip, Yahudilik, Müslümanlık, Hıristiyanlık, Katoliklik, Protestanlık, Ortodoksluk, Sünnilik, Selefilik, Budistlik, Şiilik, Hinduluk gibi geçmişin değerleri günümüzün en önemli toplumsal kimlik görünümlükleri toplumsal yaşama etki yaptığını söylemektedir (Corm, 2011: 9). Din kimliğinin her şeyin üstünde oluşu Müslümanlığın ana vatanın dışına taşınması, Protestanlardaki fundamentalist hareketler, Evanjelistler, yeni ortaya çıkan Hıristiyan akımlar, Lâik Hindistan'daki yeniden ortaya çıkan Hinduizm, Tibet'in dini liderinin dünyada popüler oluşu, İslâm'ın dünyanın her yerinde tartışılır oluşu toplamda tüm dinlerde gözle görülür bir yükseliş sosyolojik bir gerçekliktir. Bu bağlamda, araştırmamızda görülen ülkemiz sosyolojik gerçekliğindeki dindarlaştırma olgusu salt ulusal ölçekli değil küreselleşen dünyaya bağlı olarak da ortaya çıkmaktadır.

Cumhuriyetin kurucu kadroları, dini insanın iç dünyasına yani vicdanına göndermek istemişler ve kamusal görünürlüğünü kontrol edip sınırlamışlardır. Günümüzün küresel ölçekli ve yerel bağlamında dindarlaştırma projeleri ilk adımlarını görünürlüklerinin sınırlandığı kamusal görünürlüklerde atacaktadırlar. Dinin içeriğinden çok kamuda görünürlüğünü yaratmak bizde dine dönüş olarak yorumlanmaktadır.

Bilim insanı Niyazi Berkes'in metaforu ile "Çağdaştırma ve Seküler tutumlar karşısında korunma güdüsüyle kaplumbağa gibi kabuğuna çekilen din tekrar yürümeye

başlamıştır.” Bu yürüyüş bir süre daha devam edecek gözüküyor. Bu yürüyüşü başlatan küresel ölçekli salt çıkar birlikteliği üzerine kurulu neoliberalizm tarihi ömrünü doldurup, çözümsüzlüğünün çözümünü üretmez olduğunda bu yürüyüş sekteye uğrayacaktır. Yerelde (ülkemiz gerçeğinde) ise 1923 tarihli Cumhuriyet Devriminin karşıtı olan siyasal İslam rövanş almaktadır. Cumhuriyet kurucularının seküler bir ulus devlet var etmek için kullandıkları laiklik ideolojisi dini yok etme amacı gütmemiş, kontrol altına almış ve dine alet edilen hurafelerden kurtulma çabasına girmiştir. Cumhuriyetin kurucu güçleri Protestan laiklik anlayışına yakın tutumla dinden sert bir şekilde uzaklaşmaya girmemiş, yumuşak bir geçişle modernleşme yoluna girmişlerdir. Cumhuriyetin kurucu kadroları ve takipçilerinin dinin kamusal görünürlüğünü yok etme çabalarına, günümüzdeki karşıtları olan siyasal İslam güçler öncelikle dini tekrar kamusal alanda görünür kılmak çabasıdadır. Ülkemiz gerçeğinde gözlemlediğimiz dindarlaşmanın kamusal görünümünün, gerek yerelde (Türkiye) var olan siyasal İslam’ın çabaları gerekse bölgesel olarak üretilen İlmî İslam projesinden ve küresel ölçekli dini yönelimden bağımsız düşünemeyiz.

Dindarlaşma olgusunun birden fazla nedeninin varlığı söz konusudur. Bu yeni dini görünürlükler 21.yüzyılın kapitalizmine uyarlanmış bir din ve dindarlaşma olarak karşımızda durmaktadır.

## 5. KAYNAKLAR

- 1 Vikipedi Sözlük Ansiklopedisi /<https://tr.wikipedia.org/wiki/Muhafazakar>
- Arkoun, M. (1994). İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı, *Cogito*, Yaz'94
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. (Çev. İsmail, T.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2014). *Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları*. (Çev. İsmail, T.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bauman, Z. (2017). *Akışkan Modernite*. (Çev. Çavuş, S. O.). İstanbul: Can Yayınları
- Beck, U. (2014), *Risk Toplumu* (İkinci baskı). (Çev. Özdoğan, K. Ve Doğan, B.). İstanbul: İthaki Yayınevi.
- Berger, P. L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği* (çeviren Çoşkun, A.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berkes, N. (2017). *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (24.baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bezci, B. (2015). Sekülerizm ve Laikliği Demokrasi Bağlamında Tartışmak.
- Brian, M. (2004), *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. (Çev. Atay, A.). Ankara: İmge Kitapevi.
- Castells, M. (2008). *Kimliğin Gücü*. (Çev. Kılıç, E.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Castells, M. (2013). Ağ Toplumunun Yükselişi / Enformasyon Çağı. *Ekonomi, Toplum Ve Kültür*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Corm, G. (2011). *21.Yüzyılda Din Sorunu*. (Çev. Sönmez, Ş.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çarkoğlu, A. ve Toprak, B. (2006). Değişen Türkiye de Din ,Toplum ve Siyaset İstanbul: Tesev Yayınları.
- Çarkoğlu, A., ve Kalaycıoğlu, E. (2009). "Türkiye'de Dindarlık: Uluslar arası Bir Karşılaştırma" İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları
- Delibaş, K. (2004). "İslami fundamentalizmden İslam fobisine: Batı dünyasında gelişmekte olan İslamophobia yeni bir eşitsizlik kaynağı olarak görülebilir mi?" *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9, No. 2, 1-41, 2004.
- Delibaş, K. (2006a) Theories of Secularization: From Positivist Certainty to a Mere Social Myth?. (Sekülerleşme Teorileri: Pozitivist Kesinlikten Sade bir Sosyal Mite Doğru?), Eğitim Araştırmaları Dergisi/ EAD/EJER, 22 (2006 Şubat) sayı. x :74-88.
- Delibaş, K. (2006b). "The Experience of Secularization in Modern Turkey: Secularization From Above", *Religiositat in der Sakularisierten Welt*, ed. Franzmann, M., Gartner, C and Köcek, N, Leske+Budrich, Germany, 2006.



- Delibaş, K. (2008). Dini Kimlik ve Katılımcı Birey: Kimlik Siyaseti ve Türkiye’de Siyasal İslam’ın Yükselişini, Amme İdaresi Dergisi, cilt 41 sayı 2 Haziran 2008’den Ayrı Bası.
- Delibaş, K. (2013). “Sağlığa İlişkin Korkular: Güven Erozyonu Bağlamında Sağlık Korkularını Anlamlandırmak”, (içinde) Elbek, O. “Kapitalizm Sağlığa Zararlıdır” İstanbul: Hayy Kitap.
- Delibaş, K. (2016). “Güncel Siyasi Tartışmalar” Dersi yayınlanmamış notları ADÜ
- Delibaş, K. (2017). *Risk Toplumu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ergil, D. (1989). “Laiklik üzerine düşünceler: Türkiye Örneği” Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları
- Ergil, D. (2009). Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri-Muhafazakârlık ve Yeni-Muhafazakarlık. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları
- Furedi, F. (2014). *Korku Kültürü* (İkinci baskı). (Çev. Yıldırım, B). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Giddens, A. (2000). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. (Çev. Akınhay, O.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. Kuşdil, E.), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Giddens, A. (2014). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. Kuşdil, E.). Ayrıntı Yayınları
- Giddens, A. ve Sutton, Philip W. (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. (Çev. Eşgin, A.). Ankara: Phoenix Yayınevi
- Göle, N. (2014). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul : Metis Yayınları
- Gündüz, T. (1998). “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998) *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII-7.
- Hazır, M. (2012). Postsekülerliliğin Gelişi:21.Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak. *Akademik İncelemeler Dergisi* Cilt 7,Sayı 2.
- <http://www.atam.gov.tr/> 03/08/2019/14:30 tarihinde <http://www.atam.gov.tr/>: adresinden alındı.
- <http://www.İslamianaliz.com/haber/AbdurrahmanDilipak:Türkiye’de dindarlaşma artıyor, laikleşme zayıflıyor-İslami Analiz>
- <https://www.sorubak.com>03/08/2019/15:10 tarihinde <https://www.sorubak.com> adresinden alındı.
- <https://www.sozcu.com.tr/> 05/08/2019/01:39 tarihinde <https://www.sozcu.com.tr/> adresinden alındı.
- <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/05/08/2019/02:05>tarihinde <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/> adresinden alındı.

- Huntington, S. (2005). *Medeniyetler Çatışması*, (Çev. Mehmet,T. ve Cem S). İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Kadir Has Üniversitesi (2018). Türkiye Çalışmaları Merkezi “Türkiye Sosyal-Siyasal Eğilimler Araştırması” İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Yayınları
- Kili, S. (2014) *Türk Devrim Tarihi*, (10. Baskı). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Koçak, H.ve Memiş, K. (2017). “Ulrich Beck’in Risk Toplum Teorisi Bağlamında Güvenlik ve Özgürlük İkilemi” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi/Cilt 19,Sayı:2 Aralık 2017*, 251-265
- Kurt, A. (2016). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Mahçupyan, E. (2014). “Türkiye’ye İçeriden Bakış: Yükselen İslami Orta Sınıf” İstanbul: TESEV Yayınları
- Mardin, Ş. (1986). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mert, N. (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Roy, Olivier (2013). *Küreselleşen İslam*. (Çev. Bayrı, H.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Stark, R. (2002). *Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme. Sekülerizm Sorgulanıyor*. (Çev. Köse, A.). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Taslaman, C. (2019). Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam. İstanbul: İstanbul Yayınevi
- Toprak, B., Bozan, İ., Morgül, T. ve Şener, N. (2008). “Türkiye’de Farklı Olmak Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler” Boğaziçi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projesi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları
- Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 1(2).
- Yaka, A., (2012). Muhafazakârlık, Siyasal İslam. *Cogito Dergisi*
- Yıldırım, A., ve Şimsek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

## 6. EKLER

### Ek 1. Görüşme Soruları

Bu derinlemesine görüşme çalışması Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Kayhan Delibaş'ın yürütücülüğünde "Sekülerleşme Tartışmaları Sürecinde Türkiye'de Dindarlaşma Sürecine Dair Bir Değerlendirme" konulu yüksek lisans tezinin saha araştırması amacıyla yapılmaktadır. Görüşmede vereceğiniz bilgiler sadece araştırma projesi çerçevesinde bilimsel amaçlı olarak kullanılacak olup herhangi bir üçüncü şahıs ya da kurumlarla paylaşılmayacağı gibi bilimsel amacı dışında kullanılmayacaktır. Vereceğiniz bilgiler çalışmanın güvenilirliği ve başarısı için önemlidir. Katkınız için şimdiden çok teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ  
Danışman Öğretim Üyesi

Mehmet SEMERCİ  
Araştırmacı

### I. DEMOGRAFİK BİLGİLER:

1. Adınız ve soyadınız (İsteğe bağlı):
2. Aydın, İzmir, başka bir il, Germencik ya da Germenciğin mahallesi, köyleri vb ikametiniz neresidir?
3. Oturduğunuz semt ve mahalle
4. Cinsiyetiniz: Kadın ( )  Erkek ( )
5. Doğum Tarihiniz:..... Yaşınız:.....
6. Hangi ilde doğdunuz?
7. Yaşadığınız yer kent merkezi mi, ilçe mi, yoksa köy müdür?
8. Eğitim durumunuz?
9. Mesleğiniz:
10. Ne iş yapıyorsunuz?
12. Çalıştığınız bu işte sosyal güvenceniz var mı?
13. Sizin aylık geliriniz nedir?
14. Ailenizin toplam aylık geliri ne kadar?

15. Kendinizi aşağıdaki sosyo-ekonomik gelir gruplarından hangisine daha yakın görüyorsunuz?

1. Alt      2. Orta-Alt      3. Orta      4. Orta-Üst      5. Üst

## II.

1. Dünya genelinde dine olan yönelim hakkında ne düşünüyorsunuz?

a- Dünya genelinde dinlerin ön plana çıktığını düşünüyor musunuz?

b- Size göre; neden ön plana çıkartılıyor?

c- Son yirmi yılda örneğin siyasi ve ekonomik güç için din ön plana çıkartılıyor olabilir mi?

d- Sizce; dünyadaki zorluklardan ve risklerden kurtulmak için dine yönelim söz konusu olabilir mi?

2. Size göre; İslamiyet dışarıdan nasıl algılanıyor?

a- Düşmanlık    b- Terör      c- Ekonomik bir çıkar      d- Hoşgörü

e- Kimlik hareketi

3. Son beş yılda ülkemizde bireylerin dini yaşamlarında görülen görünürlükler hakkında neler düşünüyorsunuz? Ne gibi değişiklikler algılıyorsunuz?

a - Camiye gitme sıklığında artış.

b- Oruç tutma eğiliminin artışı

c- Kandillere olan ilgi

d- Gündelik yaşamda “selamlaşma”

e- Giyim kuşamda görünürlükler özellikle kadın başının kapatılması

f- Erkeklerde İslam görünürlükler “badem bıyık”, “kirli sakal”

g- Arapça yazı merakında artış

4. Değişim görüyorsanız nedeni ne olabilir?

- a- Dünyanın belirsizliği
- b- Korunma iç güdüsüyle mi
- c- Din ve vicdan özgürlüğündeki gelişme.
- d- Bireyin din üzerinden kendini tekrar var etmesi- kimlik
- e- Ekonomik çıkar elde etmek için

5. Sizin dinle ilgili yaşamınızda davranış değişimleri oldu mu?

- a- Camiye gitme sıklığında artış.
- b- Oruç tutma eğiliminin artışı
- c- Kandillere olan ilgi
- d- Gündelik yaşamda “selamlaşma”
- e- Giyim kuşamda görünürlükler özellikle kadın başının kapatılması
- f- Erkeklerde İslam görünürlükler “badem bıyık”, “kirli sakal”
- g- Arapça yazı merakında artış

6. Sizdeki davranış değişimini neye bağlıyorsunuz?

- a- Dünyanın belirsizliği
- b- Korunma iç güdüsüyle mi
- c- Din ve vicdan özgürlüğündeki gelişme.
- d- Bireyin din üzerinden kendini tekrar var etmesi- kimlik
- e- Ekonomik çıkar elde etmek için

7. Beş yıl öncesine göre kendinizi daha dindar görüyor musunuz?

8. Müslüman dünyasına bakışınızda değişim oldu mu? Olduysa bu değişim olumlu mu? Olumsuz mu?

9. Kendinizi birkaç sıfatın hangisiyle tanımlarsınız?

- Türk- Müslüman ( ) - Müslüman ( ) - Laik ve seküler ( ) - Cumhuriyetçi ( ) –Diğer ( )

10. Besin alım tercihinizde “helal gıda” önemli mi?

11. Alkol kullanımı hakkında ne düşünüyorsunuz? (sağlık hariç görüşünüz)

12. Park, okul, düğün, plaj, vb. kamuya açık alanlarda kadın ve erkeklerin kendilerine ayrılmış alanda ayrı ayrı vakit geçirmelerinde, son on yılda bir artış oldu mu?

Görüşme sona ermiştir, teşekkür ederiz.



Ek 2. Adnan Menderes Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji ABD Saha Çalışması Görüşme Formu Görüşmeci Listesi ve Görüşmeci Özellikleri

	Cinsiyet	Yaş	İkamet	Eğitim	İş	Gelir (TL)	Sosyo Ekonomik Durum
1.Görüşmeci	E	58	İlçe	Lise	Muhtar	4000	Orta Alt
2.Görüşmeci	E	32	İlçe	Önlisans	İdareci	5000	Orta
3.Görüşmeci	E	39	İl	Lisans	Öğretmen	10000	Orta
4.Görüşmeci	E	24	İlçe	Ortaokul	İşçi	4000	Orta
5.Görüşmeci	E	52	İl	Ortaokul	İdareci	4000	Orta
6.Görüşmeci	E	49	İlçe	Lisans	Öğretmen	10000	Orta
7.Görüşmeci	E	54	İlçe	İlkokul	İşçi	4000	Alt
8.Görüşmeci	K	76	İl	Lise	Emekli	1800	Orta Alt
9.Görüşmeci	K	44	İl	Lise	Memur	6000	Orta Alt
10.Görüşmeci	E	37	İl	Lisans	Öğretmen	10000	Orta
11.Görüşmeci	E	44	İlçe	Lisans	İşçi	2500	Orta
12.Görüşmeci	E	33	İlçe	Ortaokul	Esnaf	3000	Orta Alt
13.Görüşmeci	E	70	İlçe	İlkokul	Çiftçi	8000	Orta
14.Görüşmeci	E	42	İlçe	Lise	İşçi	2200	Alt
15.Görüşmeci	E	46	İl	Lise	Esnaf	6000	Orta
16.Görüşmeci	E	57	İl	Lise	Esnaf	10000	Orta
17.Görüşmeci	E	59	İlçe	İlkokul	Emekli	4000	Orta Alt
18.Görüşmeci	E	47	İlçe	Lisans	Esnaf	5000	Orta Alt
19.Görüşmeci	K	60	İlçe	İlkokul	Emekli	4000	Orta
20.Görüşmeci	E	61	İlçe	İlkokul	Emekli	4000	Orta Alt
21.Görüşmeci	E	46	İl	Lisans	Öğretmen	10000	Orta Üst
22.Görüşmeci	K	40	İlçe	Lisans	Öğretmen	10000	Orta Alt
23.Görüşmeci	K	46	İl	Önlisans	Memur	9000	Orta
24.Görüşmeci	E	44	İl	Lisans	Memur	5000	Orta Alt
25.Görüşmeci	E	48	İlçe	İlkokul	Esnaf	4000	Orta Alt
26.Görüşmeci	E	27	İlçe	Ortaokul	Esnaf	4000	Orta
27.Görüşmeci	E	43	İlçe	Lisans	Öğretmen	9000	Orta

Görüşmeci Cinsiyet/Yaş Aralığı

	Cinsiyet	Yaş Aralığı	Yaş Aralığı- Sayısı
Erkek	22	20- 35	4
Kadın	5	36- 51	14
		52- 67	7
		68- 83	2

Görüşmeci İkametgâh

İkametgâh	
İl	10
İlçe	17

### Görüşmeci Eğitim Durumu

<b>Eğitim</b>	
İlkokul	6
Ortaokul	4
Lise	6
Önlisans	2
Lisans	9

### Görüşmeci Meslekleri

Öğretmen	6
İdareci	2
İşçi	4
Memur	3
Emekli	4
Esnaf	6
Muhtar	1
Çiftçi	1

### Görüşmeci Gelir Aralığı

<b>Gelir (TL)</b>	
1000- 2999	3
3000- 4999	10
5000- 6999	5
7000- 8999	1
9000- 10999	8



# ÖZGEÇMİŞ

## Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Mehmet SEMERCİ

Doğum Yeri ve Tarihi : Acıpayam/10.02.1969

## Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Cumhuriyet Üniversitesi/Fen Edebiyat Fakültesi/Sosyoloji

## İş Deneyimi:

Öğretmenlik M.E.B Taşra Teşkilatlarında 10 Yıl

Uzman Öğretmenlik M.E.B Taşra Teşkilatlarında 8 Yıl

İdarecilik M.E.B Ortaöğretim Genel Müdürlüğü'ne Bağlı Liselerde 8 Yıl

Müdür Yardımcılığı (2019- Halen) M.E.B da İdareci: Aydın Adnan Menderes Anadolu Lisesi'nde

## İletişim

e- posta adresi : mehmet.semerci1@gmil.com

Tarih : 27.11.2019