

Cilt/Volume: 6 • Sayı/Issue: 2 • 2016

insanvetoplum.org

ISSN: 2146-7099

insan & toplum

human & society



insan & toplum

human & society

İNSAN & TOPLUM

HUMAN & SOCIETY

Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 2 • 2016

ISSN: 2146-7099

İnsan & Toplum altı ayda bir yayımlanan uluslararası ve hakemli bir dergidir.
Human & Society is an international, peer reviewed and biannual journal.

**İlmi Etüdler Derneği Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü /
Owner and Chief Executive Officer**
Süleyman Güder

Baş Editör / Editor-in-Chief
Lütfi Sunar / İstanbul Üniversitesi

Yardımcı Editör / Assistant Editor
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

Editörler / Editors*

Berat Açıl / İstanbul Şehir Üniversitesi
Mahmut Hakkı Akın / Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yusuf Alpaydın / Marmara Üniversitesi
Hediyeullah Aydeniz / Marmara Üniversitesi
Adem Başpınar / Kırklareli Üniversitesi
Murat Çemrek / Necmettin Erbakan Üniversitesi

Yunus Çolak / Kırklareli Üniversitesi
Taha Eğri / İstanbul Üniversitesi
A. Teyfur Erdoğan / Yıldız Teknik Üniversitesi
Süleyman Güder / İlmi Etüdler Derneği
Necmettin Kızılkaya / İstanbul Üniversitesi
Murat Şentürk / İstanbul Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Abdel-Rahman Yousri Ahmad / Alexandria University
Engin Deniz Akarlı / İstanbul Şehir Üniversitesi
Syed Farid Alatas / National University of Singapore
Necati Anaz / Necmettin Erbakan Üniversitesi
Büyüamin Bezci / Sakarya Üniversitesi
Aynur Can / Marmara Üniversitesi
Masudul Alam Choudhury / Sultan Qaboos University
Erkan Erdemir / İstanbul Şehir Üniversitesi
Nihat Erdoğan / İstanbul Şehir Üniversitesi
Nizar Hermes / University of Oklahoma
Yunus Kaya / University of North Carolina Wilmington
M. Cüneyt Kaya / İstanbul Üniversitesi

Douglas Kellner / University of California, Los Angeles
Abdülhamit Kırmızı / İstanbul Şehir Üniversitesi
Fahim Khan / Riphah International University
Haşim Koç / Yunus Emre Enstitüsü
Stjepan Gabriel Meštrović / Texas A&M University
Fırat Oruç / Northwestern University
Ruggero Vimercati Sanseverino / Universität Tübingen
Volkan Yıldırım Stodolsky / Darul Qasim
Necdet Subaşı / Gazi Üniversitesi
Mehmet Hakkı Suçın / Gazi Üniversitesi
Ferudun Yılmaz / Uludağ Üniversitesi

*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

Yayın Sekreteri / Secretariat
Hümeysra Dinçer / İlmi Etüdler Derneği

Tashih / Proofreading
Kasım Çakırkaya (Türkçe); Jay Willoughby (English)

Tasarım / Graphic Design
Furkan Selçuk Ertargin

Yayın Türü / Publication Type
Yerel Süreli Yayın / National Periodical

Yayın Periyodu / Publishing Period
Altı ayda bir (Haziran ve Aralık aylarında) yayımlanır.
Published biannually (June and December)

Baskı Tarihi / Print Date
Aralık / December 2016

Baskı / Printed by
Limit Ofset: Maltepe Mah. Litros Yolu 2.Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, Zeytinburnu, İstanbul
www.limitofset.com info@limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35 - +90 212 567 45 36 • Faks: +90 212 567 45 33

İletişim / Correspondence
Sultantepe Mahallesi Cumhuriyet Caddesi Fıstıkacı İş Merkezi No:39/1 Üsküdar, İstanbul
Tel / Faks: +90 216 310 43 18 • www.insanvetoplum.org • editor@insanvetoplum.org

Abonelik / Subscription
Dergimizi elektronik ortamdan ücretsiz temin ve takip etmek için web sitemizi ziyaret edebilirsiniz.
All issues of the Journal are publicly accessible online.

www.insanvetoplum.org



İnsan & Toplum EBSCO, Index Islamicus, CSA Sociological Abstract, CSA Worldwide Political Science Abstracts, CSA Social Services Abstracts, Ulrich's Periodicals Directory, Directory of Open Access Journal (DOAJ), ASOS Index, Citefactor ve TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı indekslerinde taranmaktadır.
Journal of Human & Society is indexed and abstracted by EBSCO, Index Islamicus, CSA Sociological Abstract, CSA Worldwide Political Science Abstracts, CSA Social Services Abstracts, Ulrich's Periodicals Directory, Directory of Open Access Journal (DOAJ), ASOS Index, Citefactor and TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı.

İçindekiler / Table of Contents

MAKALELER / ARTICLES

Milliyetçilik Tartışmalarında Tarih ve Geçmişin Rolü: Eric J. Hobsbawm ve Anthony D. Smith'in Teorilerinin Karşılaştırmalı Analizi
The Role of History and the Past in Discussions of Nationalism: A Comparative Analysis of the Theories of Eric J. Hobsbawm and Anthony D. Smith
SÜLEYMAN GÜDER / 7

Bir "Batı İcadı" Olarak Din: "Religion" Kavramının Modern Batı'da İnşası
Religion as "An Invention of the Western World": Construction of the Concept of Religion in Modern West
SARE LEVİN ATALAY / 27

Siyasal Muhafazakârlaşma Olgusu ve Kadınların İş Gücüne Katılımı Arasındaki İlişki: Türkiye için Ampirik Bir Analiz
The Relationship between the Phenomenon of Political Conservatism and the Rate of Female Participation in the Labor Force: An Empirical Analysis of Turkey
İSMAİL SEKİ / 49

Ölümsüzlüğe Öykünme Bağlamında Şölen Diyalogunun Dionysos Ritüelleriyle Bağlantısı
Connections with Plato's Symposium and Dionysian Rituals within the Context of Imitating God's Immortality
ŞEYMA KÖMÜRÇÜOĞLU / 71

İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi
The Effects of Social and Intellectual Factors on Being a Nonbeliever
KENAN SEVİNÇ, ALİ ULVİ MEHMEDOĞLU / 87

İslam and Literature: A New Scheme Proposal in the Light of Conceptual Discussions
İslam ve Edebiyat: Kavramsal Tartışmalar Işığında Yeni Bir Çerçeve Denemesi
NESRİN AYDIN SATAR / 117

Tüketim Toplumu'nda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı
Religion and Religious Values in Consumer Society: Luxury Hadj and Umrah Cases
MÜCAHİD PİŞKİN / 131

DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Eğitim Ritüelleri
MUSTAFA GÜNDÜZ / 155

Developing Alberta's Oil Sands: From Karl Clark to Kyoto, Challenging Legitimacy at the Precipice of Energy Calamity
TAHİR NAKIP / 161

Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye
MUSTAKİM ARICI / 167

Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler
ŞENGÜL ÇELİK / 172

Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonializm ve Sosyolojik Tahayyül
CEYDA ÇAVUŞOĞLU DEVECİ / 175

Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset
MURAT- MUFİT ALİÜ / 179

Milliyetçilik Tartışmalarında Tarih ve Geçmişin Rolü: Eric J. Hobsbawm ve Anthony D. Smith'in Teorilerinin Karşılaştırmalı Analizi

Süleyman Güder*

Öz: Milliyetçilik konusunda yetkin yazarların önemli eserlerinin 1980 sonrasında peş peşe çıkmasıyla ulusçuluk tartışmaları akademi dünyasında yeniden canlanmış ve milliyetçilik farklı boyutlarıyla yeni bir düzlemde incelenmeye başlanmıştır. Kültür, siyaset, etnisite ve ırk gibi farklı yönleriyle tartışma konusu olan milliyetçiliğin geçmiş ve tarih kavramları açısından yeterince gün ışığına çıkmadığı görülmektedir. Bu çalışma ile milliyetçiliğin "tarih" ve "geçmiş" ile ilişkisi ele alınarak bu konuda literatüre katkı yapması beklenmektedir. Bunun için milliyetçilik tartışmalarından iki ismin, Eric J. Hobsbawm ve Anthony D. Smith, çalışmalarında "geçmiş"i ve "tarih"i nasıl yorumladıkları ve bunlara biçmiş oldukları roller tartışmanın ana konusu olacaktır. Hobsbawm ve Smith'in seçilmesinde her iki ismin de milliyetçilik çalışmalarında etkili olan en yaygın iki ekolün (ilki modernist; ikincisi etno-sembolist) önemli temsilcileri olmaları ve son zamanlarda literatürde en fazla tartışılan isimlerin başında gelmeleri etkili olmuştur. Makalede, milliyetçilik tartışmalarında sıkça rastlanılan kadimlik-modernlik, milliyetçiliğin meşrulaştırıcı zemini ve dayandığı temel dayanak gibi tartışmaların odağında ya "tarih" ya da bununla ilintili olarak "geçmiş" meselesi tartışmaların ortak paydası olarak yer aldığı iddia edilecektir.

Anahtar kelimeler: Milliyetçilik, tarih, geçmiş, modernizm, etno-sembolizm, Hobsbawm, Smith.

Abstract: Academic discussions of nationalism have been flourishing to such an extent that after 1980 some scholars began to publish important analyses of its various aspects from new perspectives. Still, topics such as culture, politics, ethnicity and race have not been focused on in terms of these two concepts. This article focuses on the relationship among "history," "the past" and nationalism in the works of Eric J. Hobsbawm (1917-2012) and Anthony D. Smith (1939-2016) and the roles they attribute to them. I have selected these two scholars for the first one is a spokesman for modernism, whereas the second one supports ethno-symbolism. In addition, they are currently the most controversial names in the field. My main goal is to prove the existence of either "history" or "the past" in the frequently used ancient-modern contrast as regards discussions on nationalism, its justifications and related topics.

Keywords: Nationalism, history, past, modernism, ethno-symbolism, Hobsbawm, Smith.

* Dr.

E-posta: suleymangunder@gmail.com. Adres: Sultantepe Mahallesi Cumhuriyet Caddesi, Fıstıkbağcı İş Merkezi No:39/1, Üsküdar, İstanbul.

DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.12.M0189

İnsan ve Toplum, 6 (2), 2016

Giriş

21 Kasım 2010 yılında Mardin’de “Düşman İşgalinden Kurtuluş Günü” olarak kutlanan tören hakkında ajanslara şöyle bir haber düştü:

Düşmanlar tarafından işgal edilmediği halde devlet erkani, vatandaş ve öğrencilerin geçiş törenleriyle her yıl resmi olarak kutlanan Mardin’in kurtuluş yıldönümü son kez kutlandı. Kutlamalara, vali, belediye başkanı, garnizon komutanı ve emniyet müdürünün vekilleri katıldı. Kutlamaların bu yıl 91.’si yapılırken, 21 Kasım günleri bundan böyle “Kurtuluş” değil, “Onur günü” olarak kutlanacak. Düşmanlar tarafından işgal edilmemesine rağmen her yıl büyük bir coşku ile kutlanan 21 Kasım Mardin’in Kurtuluş Günü, Belediye Meclis üyeleri tarafından oy birliği ile alınan karara rağmen gerekli işlemlerin tamamlanmaması üzerine son kez “Kurtuluş günü” olarak kutlandı. Hükümet Konağı önünde yapılan kutlamalara Mardin Vali Vekili Şenol Koca, Belediye Başkan Vekili Behzat Demirkol, Garnizon Komutan Vekili Kurmay Albay Mehmet Akgül, Emniyet Müdür Vekili Yakup Polat ile çok sayıda vatandaş ve öğrenci katıldı (Mardin’in kurtuluşu son kez kutlandı, 2016).

Haberde belirtilen, Mardin’in düşman işgalinden “kurtuluş günü”nün “onur günü” olarak kutlanması geçirilecek bir olay değildir. Bizatihi tarihi vesikalardan Mardin’in hiçbir zaman işgal edilmediği gerçeği ortaya çıksa da bunun arkasında yatan mantığı (niçin böyle bir şeye ihtiyaç duyulduğunu) çözümlmek daha anlamlı olacaktır. Milliyetçilik tartışmaları bu konuyu aydınlatmamıza yardımcı olacak en önemli literatür olarak gözükmektedir.

Milliyetçilik, günümüz sosyal ve beşerî bilimler çalışmalarında sıkça tartışılan konular arasında yer almaktadır. 19. yüzyılda yeni ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla gündeme gelen milliyetçilik tartışmaları, 20. yüzyılın ilk yarısından 1970'lere kadar ulus devletlerin sayısının artmasıyla farklı yönleriyle tartışma konusu olmuştur. Sömürge imparatorluklarının dekolonizasyon sürecinde dağılmasıyla milliyetçilik tartışması daha da alevlendi (Özkırmılı, 2009, s. 28–30). Buna rağmen milliyetçilik konusunda yetkin yazarların önemli eserlerini nasıl 1980 sonrasında peş peşe çıkmasıyla ulusçuluk¹ tartışmaları akademi dünyasında yeniden canlanmış ve milliyetçilik farklı boyutlarıyla yeni bir düzlemde incelenmeye başlanmıştır.² Yine bu tarihlerden itibaren 1950’li ve 1960’lı yıllardan beri süregelen modernist paradigmanın literatürdeki baskınlığı giderek artmaya devam etmiştir. Öte yandan, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin (SSCB) ve özellikle Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti’nin dağılmasıyla ortaya çıkan yeni devletlerle milliyetçilik meselesinin tekrardan canlandığı bir döneme tanıklık edilmiştir.

Milliyetçilik literatürüne bakıldığında, 1990 sonrasında konuyu çalışan yazarlar tarafından ortaya atılan ve hararetle tartışılan konuların sayısı hızla artmaktadır. Artık milliyetçilik eksenindeki bu tartışmalara feminizm, toplumsal cinsiyet, din, faşizm, çok kültürlülük vb. konuların da dâhil olduğu görülmektedir. Nicelik olarak bir genişleme olsa da gerek önceki

1 Çalışma boyunca “ulusçuluk” kavramı “milliyetçilik” ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

2 Bu dönemde ilk önemli çalışma Hobsbawm ve Ranger’ın çıkarmış olduğu *The Invention of Tradition* (1983) başlıklı eserdir. Bunun ardından Anderson’ın 1991’de çıkardığı *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* başlıklı eser literatüre çok önemli bir katkı sağlamıştır. Türkçe’ye tercüme edilen her iki eserde milliyetçilik tartışmalarının seyrini değiştirmiştir. Sonrasındaysa konu hakkında sayısız eser telif edilmiştir. Bu dönemdeki çalışmaları ve tartışmaları Özkırmılı, U. (2009). *Milliyetçilik kuramları: eleştirel bir bakış* başlıklı eserinde etraflıca ele almıştır.

çalışmalar gerekse sonraki çalışmaların odağında, bir yönüyle de millet ve milliyetçilik kuramlarını yönlendirmiş sorulardan belki de en hayati olanı, *milliyetçiliğin insanlık tarihinde nereye tekabül ettiği* sorunsalı yer almaktadır. Başka bir ifadeyle, milliyetçilik tartışmalarındaki en esaslı meselenin “kadimlik-modernlik” sorunsalı olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, karşımıza çıkan temel soruların kökeninde ulusun kadim ve evrim geçiren bir olgu olarak mı ele alınacağı; yoksa modern çağın özel koşullarının bir ürünü olan yeni sosyal kurgular ve kültürel inşalar olarak mı ele alınacağı meselesi yatmaktadır. Diğer bir deyişle, esasında milliyetçiliğin kültürel mi, siyasal mı; modern mi, antik mi olduğu soruları ilk etapta gündeme gelmektedir. Bu ve benzeri sorular, kanaatimizce aynı zamanda günümüz milliyetçilik kuramlarında cereyan eden tartışmalardaki görüş ayrılıkları ve ekol farklılıklarının temelini teşkil etmektedir. Bu açıdan tartışmaların seyri açısından önemli sorular olarak görülmektedir.

Tarih, Geçmiş’in Nesi Olur?

Milliyetçilik çalışmalarında modernlik-kadimlik meselesini de kapsayan önemli bir çalışma konusu “tarih” (*history*) ve “geçmiş”in (*past*) nasıl algılandığı tartışmasıdır. Milliyetçilik tartışmalarında sürekli kullanılan kadimlik-modernlik; milliyetçiliğin meşrulaştırıcı zemini ve dayandığı temel dayanak vb. tartışmaların odağında ya “tarih” ya da bununla ilintili olarak “geçmiş” meselesi tartışmaların ortak paydası olarak yer almaktadır. Tarihin önemi Carvalho ve Gemenne tarafından bugünü meşrulaştırması açısından milliyetçiliğin bel kemiği olarak kabul edilmesine sebep olmuştur (Carvalho ve Gemenne, 2009, s. 1).

Aysevener ve Barutca *Tarih felsefesi* başlıklı çalışmalarında tarih ve geçmişin birbiriyle ilişkisini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Onlara göre geçmiş, olmuş bitmiş olaylar iken tarih geçmişin incelenmesidir. Tarihi geçmişin bilgisine onu olduğu gibi alarak erişmez, geçmişte kayıt altına alınan birtakım verileri, olguları incelemesi sonucunda elde edebilir ve işler. Dolayısıyla tarih, geçmişin incelenmesi olarak evrensel ve insani bir uğraş olarak karşımıza çıkar (Aysevener ve Barutca, 2003, s. 9-10).³

Ayrıca Özlem’in Gadamer’den esinlenerek ifade ettiğine göre, insanlık iki yüzyıl öncesine kadar tarih dendiğinde “büyük ölçüde bugünle ‘sürekli’ organik bir bağı olmayan ve bugünü kavramak için olduğu kadar onun üzerine geliştirilecek sosyal tasarımlar, projeler için de önemli bir belirleyiciliği bulunmayan bir ‘geçmiş’” anlamaktadır. Fakat “tarihselcilik” olarak tanımlanmış olduğu anlayış, insanın emek ve düşünce olarak üretmiş olduğu her şeyin” bir zamansal sürekliliğe sahip olduğunu ve bunların ‘bugün’ü pek çok yönden belirlemeye devam ettiği, ‘geçmiş’in büyük ölçüde ‘bugün’de yaşadığı, tarih/toplum/kültür dünyasında her tarihsel ânın eski ile yeninin bir karışımı olduğu ve tam da bu yüzden bu dünyada yepyeni, radikal bir başlangıç yapmanın mümkün olmadığı bilinci”ni sağlamıştır (Özlem, 1999, s. 328).⁴ Bu anlamda Özlem’in tarih sözcüğünün ikili anlamına temas etmiş olması önemli-

3 Aslında 19. yüzyıl Alman tarihçisi Leopold von Ranke’den (1795 – 1886) itibaren modern tarihçiliği vakanüvistlikten neyin ayırdığı sorusuna cevap veren bütün tarih felsefecileri benzer tartışmalar yapmıştır. Detaylı bilgi için bkz (Carr 2003: 11-49).

4 Avusturyalı bilim ve toplum tarihçisi Karl R. Popper’in (1998) *Tarihselçiliğin sefaleti* başlıklı çalışması, bu yön-deki tartışmayı eleştirel bir bakışla açar. Ayrıca tarihselcilik doktrinleri için de yazarın bu kitabına bakılabilir.

dir. Ona göre, "Tarih sözcüğü hem geçmişte kalan insanı ve toplumsal olaylar topluluğu, yani yaşanmış geçmiş adlandırmakta kullanılır; hem de yaşanmış geçmiş ad edinen bilimi, tarih bilimi kastedilir". Aynı şekilde birçok filozof eskiden beri iki Latince terimle bunu ifade edermiş: *res gestae*. Yani geçmişte gerçekleşmiş insanı ve toplumsal olaylar topluluğunu, *yaşanmış geçmiş*'i ifade etmek için kullanılmaktadır. *Historia rerum gestarum* olarak tarih yaşanmış geçmiş ad edinen bilim, *tarih bilimi* kastedilmektedir. Buradan hareketle Özlem, geçmişin felsefesi ve tarihin felsefesini birbirinden farklı eğilimlere sahip olduğu için ayrı değerlendirmiştir. Birbirine sıkı bir ilişkiye sahip olmasına rağmen tarih bilimi "tarihçinin bilgi etkinliğini sorgulamak istediği bilim felsefesi ve metodoloji eleştirisi"dir. Buna karşın felsefeciler yaşanmış geçmiş "evrenselci" bir bakışla ele alırlar. Günümüze geldiğimizdeyse tarih iki anlamlılıktan kurtulmuş, insani-toplumsal olayların bilgisinin anlaşıldığı bir bilim fonksiyonu icra etmektedir (Özlem, 1998, s. 13-14, 45).⁵

Kültür, siyaset, etnisite ve ırk gibi farklı yönleriyle tartışma konusu olan milliyetçiliğin geçmiş ve tarih kavramları açısından yeterince gün ışığına çıkmadığı görülmektedir. Bu çalışma ile milliyetçiliğin "tarih" ve "geçmiş" ile ilişkisi ele alınarak bu konuda literatüre katkı yapması beklenmektedir. Konunun sınırlarını belirleme ve odağının kaymasının engellenmesi açısından milliyetçilik tartışmalarından iki ismin, Eric J. Hobsbawm ve Anthony D. Smith, çalışmalarında "geçmiş"i ve "tarih"i nasıl yorumladıkları ve bunlara biçmiş oldukları roller tartışmanın ana konusu olacaktır.⁶ Geçmişin ve tarihin, milliyetçilik kuramlarında bir açıklama birimi olarak rolünün ne olduğu ve bu tartışmalarda ne/re/ye karşılık geldiği incelenmektedir. Bu yönüyle çalışma, milliyetçilik konusunda farklı düşünen modernist ve etno-sembolcü bakış açılarının karşılaştırması olacaktır. Tarih ve geçmişe yönelik inceleme yapmamızdaki bir başka amaçsa, aslında daha çok bizim geleceğe dair projeksiyonumuzu belirlemek istediğimizle alakalıdır. Zaten ünlü tarihçi Carr bir çalışmada "Tarih, yalnızca geçmiş ile gelecek arasında tutarlı bir ilişki kurduğu zaman anlam ve nesnellik kazanır" diyerek tarihin bu rolüne işaret etmiştir (2003, s. 147). Bunu başka bir şekilde ifade edersek, Batı-dışı toplumlarda geçmiş ve tarihe dair algının gelecek vizyonlarında ne kadar etkili olduğunun incelenmesidir. Günümüz Batı uygarlığı Batı-dışı toplumlar karşısındaki gücünü tarih ve geçmişe yönelik kurmuş olduğu ilişkiden almaktadır. Bu uygarlık sanki insanlık tarihi boyunca hep en güçlümüş gibi bir algı oluşturmaktadır.⁷ Böylece bu çalışmanın hâkim kültür ve resmi-tarihten gelen ön kabullerimizi ve inançlarımızı yeniden düşünmemizi sağlaması hedeflenmektedir.

Makalede Hobsbawm ve Smith'in seçilmesindeki sebep her iki ismin de milliyetçilik çalışmalarında etkili olan en yaygın iki ekolün (ilki modernist; ikincisi etno-sembolist) önemli temsilcileri olmaları ve son zamanlarda literatürde en fazla tartışılan isimlerin başında gelmeleridir. Tüm bunlara rağmen bu iki ekole mensup düşünürlerin geçmiş ve tarih hakkında farklı anlayışları ve farklılıkları vardır; ama bu yazarların seçilmesinde belirleyici olanın "iki farklı ekolden düşünürün 'geçmiş' ve 'tarih' hakkındaki fikirlerini karşılaştırmak olduğu" düşünülürse aynı ekol içindeki yazarların kendi aralarındaki farklı anlayışların da bu çalışma

5 Vurgular yazara ait.

6 Üçüncü yaklaşım ise ilkçilerdir (primordialist). Milliyetçilik kuramında öte daha çok bir bakış açısı olan bu yaklaşıma göre milletler doğaldır, eski çağlardan beri vardır. Yani hem modernist hem de etno-sembolcülerden farklı olarak milletleri doğal yapılar olarak görürler. İlkçi açıklamalar içerisinde "doğalci", "biyolojik" ve "kültürel" bakış açıları mevcuttur. Detaylı bilgi için bkz (Geertz 1973: 259).

7 Bu yaklaşımı eleştiren çalışmalar için bkz (Bernal 1998; Hodgson 2001; Hobson 2007).

için ikincil bir öneme sahip olduğu görülecektir. Çalışma boyunca Hobsbawm ve Smith'in kendi eserlerinden konuya ilişkin spesifik bir okuma yapılarak bazı çıkarımlarda bulunulmuş olmasına rağmen yer yer ikincil literatür üzerinden yazarların konu hakkındaki görüşlerine de başvurulmuştur.

Düşünürlerin konu hakkındaki doğrudan yorumlarına geçilmeden önce kısaca buldukları ekollerin milliyetçilik kuramlarında ne tür bir anlayışa/duruşa sahip olduğunu belirtmek gereklilik arz etmektedir. Zira, Özkırımlı'nın formüle ettiği gibi "geçmiş günümüzde milletler için ne anlam ifade eder?" sorusu aşağıda tartışacağımız iki farklı perspektifin (belki de tüm kuramcılarının) en temelde ayrıştığı noktaya işaret eder. Yazarların "geçmişin ne olduğuna" dair vermiş oldukları yanıtlara göre modernist ve etno-sembolcü olarak sınıflandırılır. Ona göre, etno-sembolist bakış açısı, "geçmiş şimdiyle sınırlıdır" görüşündedir. Buna karşın aynı soruya modernistler, "geçmiş şimdi tarafından kullanılır" şeklinde bir yanıt verir (Özkırımlı, 2010, s. 33–34).

Bu sorulara vermiş oldukları farklı yanıtlar onları milliyetçilik konusunda birbirinden farklı noktaya götürmüştür. Bu sebeple, her iki yazar için geçmiş dendiği zaman farklı çağrışımların gündeme gelmesi normal olarak kabul edilmelidir. Örneğin, Hobsbawm'ın temsil ettiği düşünülen modernist milliyetçilik anlayışına göre ulus, modern çağların bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Tam anlamıyla sınırları belli bir toprağa dayalı modern devletin ortaya çıkması sonrasında bir ulus ve ulusçuluktan bahseden bu anlayış siyasal olana (yani merkezi devlete) ve bununla ilişkili olarak ekonomik gelişme (kapitalizm, sanayileşme ve kentleşme ile ulusal ekonomi) unsuruna ciddi anlamda vurgu yapmaktadır (Hobsbawm, 1990, s. 8–10, 14–19).⁸ Buna karşın Smith'in temsilcisi olduğunu açıkça belirttiği etno-sembolcü yaklaşıma göre milliyetçiliğin, uzun bir geçmişe sahip etnik (*etnie*) "topluluklar ve bağlılıklar" (mitler, hatıralar, töreler ve toplumsal semboller) yeterince incelenmeden anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Toplulukların yüzyıllardır sahip oldukları bu etnik bileşenlere rastlanmadıkça ve derinlere inilmedikçe uluslar hakkında yeterince anlaşılabilir bilgilere sahip olunamaz (Smith, 2009, s. 23–40; Özkırımlı, 2009, s. 218). Bugünkü modern milletler ve milliyetçilikler egemen ulus devletin sonucunda ortaya çıkmamıştır: modern öncesi etnik toplulukların devamı niteliğindedir. Dolayısıyla etno-sembolist yaklaşıma göre ulusların gelişim sürecinin izlerini sürmek için geniş bir zaman dilimi (belki de birkaç yüzyıl) esas alınmalıdır.

E. J. Hobsbawm'a Göre Tarih ve Geçmiş: İcat İçin Kullanışlı Malzeme

Birçok yazarın üzerinde anlaşmaya vardığı noktalardan biri de milliyetçilik çalışmalarında II. Dünya Savaşı sonrası ciddi anlamda modernist akımın çalışmalarda tartışmasız üstünlüğüdür. Bu sadece modernist yaklaşıma sahip olanların değil, farklı görüşlerde olan düşünürlerin de kabul ettikleri bir gerçektir. Örneğin, etno-sembolcü akımın temsilcilerinden A. Smith de bunu kabul eder. Modernist kuramcılarının başında Marksist tarihçi Hobsbawm gelmektedir. Çalışmanın bu bölümünde ağırlıklı olarak Hobsbawm'ın geçmiş ve tarihi nasıl algıladığı ve bu konular hakkındaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

8 Hobsbawm, "Nationalism and nations since 1780: programme, myth, reality" başlıklı bu kitabın neredeyse tamamında milliyetçiliğin modern bir olgu olduğunu etimolojik tartışmalarda dâhil olmak üzere ispatlamaya çalışmaktadır. Detaylı bilgi için bkz (Hobsbawm: 1990). Ayrıca başka bir modernist bakış açısı için bkz (Smith, 2009, s. 3–21).

Muhtemelen tarihçi olmasının getirdiği titizlikten dolayı milliyetçilik kuramcıları arasında Hobsbawm, çalışmalarında (özellikle milliyetçilik alanında) geçmiş ve tarih vurgusu en fazla olan araştırmacıların başında gelmektedir. Hobsbawm'ın iddia ettiğine göre Marksist bakış açısına sahip olması onun bazı şeyleri verili (*given*) olarak kabul ettiği anlamına gelmiyor çünkü araştırma biçimi olarak yazar *a priori* yöntemi yerine *a posteriori* yöntemini kullanmaktadır. Hobsbawm'a göre çalışmalarında (özellikle tarih) Karl Marx'a (1818-1883) referans vermeyen ve onun olayları ele alışıta başlangıç olarak temel aldığı noktadan/yerden başlamayan (materyalist bir tarih anlayışı) hiçbir çalışmanın (tarih) ciddiliğinden bahsedilemez (1997, s. viii-ix, 31).

Hobsbawm'ın birçok yazardan ayrıldığı noktanın aslında en temelde kendisinin sahip olduğu, tarihin ne olduğuna dair görüşlerinden kaynaklandığı görülür. Yazar için, birçok modernist yazarda olduğu gibi, geçmiş ve tarih denildiği zaman çoğu zaman "yakın geçmiş" yani uzak olmayan bir dönem kastedilir. Bunun için en uç nokta ise modern devletlerin kuruluşu olan 18. yüzyıl sonrası yani toprağa bağlı devletlerin ortaya çıkışından sonrasdır (Özkırımlı, 2009, s. 149). Çünkü Carvalho ve Gemenne'ye göre, yeni ve eski dünyada modern devletin yaratılmasında tarihin önemli katkısı vardır (Carvalho ve Gemenne, 2009, s. 1). Onlara göre milliyetçiliğin ve milliyetçi ideolojinin "bilgi sermayesini" oluşturan tarih, sıradan halkın (veya atalarımızın) belleklerinde (geleneke) muhafaza ettiği şey değildir. Tarih, ehli tarafından (tarih yazarları, dergi editörleri, televizyon programcıları vb.) seçilen, yazılan, resmedilen popülerleştirilen ve kurumsallaştırılan bilgi birikimlerinden oluşur (Hobsbawm ve Ranger, 2006, s. 16; Hobsbawm, 1997, s. 8; Hobsbawm, 1990).

Hobsbawm'ın milliyetçilik tartışmalarından, tarih ve geçmiş meselesini ele alırken sürekli bahsettiği konulardan yazarın bazı sorulara cevap arama gayretinde olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, tarih ve geçmiş konusu niçin önemlidir, tarih/geçmişin işlevi nedir gibi benzeri sorular yazarın entelektüel gündeminde önemli bir yer işgal etmiştir.

Tarihin ve geçmişin önemli olmasını birçok açıdan değerlendirmek mümkünken bu çalışmanın sınırları açısından bunlardan birkaç tanesine değinilecektir. Öncelikle, "bizler sebebinin bilesek de bilmesek de tarihe gereksinim duyar ve tarihten faydalanırız" yaklaşımına sahip olan yazar çalışmalarında bunun nedenleri üzerinde durmaktadır. İnsanlar, sudaki balıkların denizde yüzdüğü gibi, geçmiş denizinde yüzer, ondan çıkamaz. Fakat insanların suda yaşayış ve hareket etme yöntemleri içinde bulunduğu durumu analiz etmeyi ve kritik etmeyi gerektirir (Hobsbawm, 1997, s. 23-25).

Temelde geçmiş ve tarih üstlenmiş oldukları veya kendileri için biçilen rollerdeki işlevlerden dolayı önemlidir. Hobsbawm'a göre geçmiş ve tarih önemlidir. Geçmişin gücü, sadece daha önceleri gerçekleştirilmiş bazı olaylara tanıklık etmesinden ve geleneğe dair bilgilerimizi temellendirdiğimizden kaynaklanmaz; geçmiş aynı zamanda bugünü de belirleme gücüne sahiptir. Geçmiş, toplumsal değişimde belirli bir ölçüde geleneksel kalabilir ama aynı geçmişin belirli bir ölçüde şimdiye dair olana da yön verdiği görülebilir, en azından düşünülebilir. Bu yönü itibarıyla geçmiş "geleceğin maskesi" haline gelebilir, hatta gelmesi gerekir. Böyle olmakla beraber, sosyal dönüşümün belirli bir sınırın üstüne çıktığı durumlarda, geline mevcut durum geçmişin tekrarı gibi gözükse de aslında daha önce gerçekleşen eylemlerin farklı olanlarını (model olarak) ortaya çıkardığı görülmektedir. Geçmişin bu durumuna ek olarak tarihe de önemli görev düşmektedir bu süreçte. Tarih'in birçok işlevinin yanı sıra,

bir fonksiyonu da şimdiki zamanın onu kullananların amaçlarını tatmin etme konusunda zorluklar ile yüzleşmesi durumunda, "geçmiş" bugünü kurgulamanın elverişli modelini sunmaktadır. Böylece eski günlerin tanımı, "eski iyi günler" olarak ortaya çıkar (Hobsbawm, 1997, s. 13, 25).

Geçmişin bugünle olan karşılıklı ilişkisi dışında bir de model olma cihetinden şimdiki zaman ve gelecekle ilgili bir yönünün olduğunu belirtmek gerekir. Şimdiye kadar olmuş her şeyi kapsayan geçmiş'in, zaman ve mekân üstü bir yapısı vardır. Düşünürü göre "Geçmiş, şimdinin ve geleceğin modeliydi. Geçmiş, her kuşağın soyunu tekrardan üretmesini ve ilişkilerini yeniden düzenlemesini sağlayan genetik kodun anahtarını temsil ediyordu" (Hobsbawm, 1997, s. 25).

Kolektif bir deneyimin devamlılığını sağlayan geçmişin önemli olmasında onun şimdiki meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanması önemli bir nedendir. Yeterince övünç malzemesine sahip olmayan bugün için, geçmiş daha şerefli bir arka plan sağlar. Örneğin, 5000 yıllık Pakistan'dan bahsetmek, tartışmasız 35 yıllık tarihi olan Pakistan'dan bahsetmek daha hoş gelir dinleyenin kulağına (Hobsbawm, 1997, s. 5).

Hala bir "şeyler" için araç olarak kullanılmasına rağmen, geçmişin değişim tarafından etkisinin azaltılmaması onun hala mevcut araçlar arasında en yararlı analitik araç olmasından kaynaklanmaktadır. Değişimin bizzat kendisinin, geçmişin kendi kendini meşru kılar hale gelmesiyle ve referans noktalarını kendisinin yaratmasıyla geçmiş duygusuna kök salması paradoksal bir durumun tecellisidir. Bu durum (geçmiş duygusu) sadece geleneksel kalıplar ile düşünmeye alışmış insanlar için değil, paradoksal olarak, bir iyileşme göstergesi olarak yeniliğe tutku ile bağlı olanların nazarında bile geçmişin önemini korumaktadır. Modern eğitim sisteminde "Tarih" derslerinin tüm kürede kabul görmesi veya kendi ideolojilerini destekleme adına hiç ihtiyaçları olmamasına rağmen modern devrimcilerin kendilerine "atalar" arayışına (veya halk geçmişi arayışına) girmeleri bunun doğruluğunu kanıtlar niteliktedir (Hobsbawm ve Ranger, 2006, s. 16; Hobsbawm, 1997, s. 18, 20).

Bu durum Özkırımlı tarafından "Bir vakit Hobsbawm da geçmişsiz milletlerden bahsetmenin kendi içinde çelişkili olduğunu gözlemlemişti. 'milleti millet yapan geçmiştir; bir milleti diğerleri karşısında meşru kılan geçmiştir ve tarihçiler de onu üreten insanlardır'" şeklinde ifade edilmiştir (Balakrishnan, 1996, s. 255'ten akt. Özkırımlı, 2010, s. 166). Ona göre bu Hobsbawm'ın görüşlerine ters düşmektedir. Mesele milliyetçilik olduğunda, "gerçek tarih meselesi konu dışıdır". Milli tarihlerde önem verilen tarihin, gerçeklikle uyuyup uyuşmadığından öte, içinde yaşanan topluluğu birleştirip birleştirmedeği daha önemlidir. Topluluk için şimdiki zamanı meşrulaştırmak üzere, geçmişten topluluğun menfaatine yarananlar sadece dikkate alınır ve "gerçekler" olarak takdim edilir (Özkırımlı, 2010, s. 167, 168).

Yukarıda da tartışılmaya çalışılan geçmiş için tarih meselesi kilit bir yerde durur. Kuramsal olarak tarihi oluşturan geçmişin ta kendisidir. Tüm geçmiş ise şimdiye kadar vuku bulan her şeydir.

Tarih, milliyetçilik çalışmalarında gerçekleri çarpıtmak ve amaçlarını gerçekleştirmek için tarihsel çerçeve sunması için malzeme görevi görür. Tarih, geçmişte lazım olacak malzemeyi sağlar veya icat eder. Tarihsel olarak yeni ulusların inşa edilmesi sürecinde ulusalcı ve fundamentalist ideologlar için kendi doktrinleri doğrultusunda en iyi ham maddeyi (materyal) sağlayabilecek ve ona uygun olacak şey geçmiş ve tarihtir. Haşhaş eroin bağımlısı için nasıl

bir ham madde olanağı sunuyorsa, benzer şekilde geçmiş bu ideolojilerin asli unsurlarındandır (Hobsbawm, 1997, s. 5, 16, 24; Carvalho ve Gemenne, 2009, s. 2, 290). Ayrıca yazar, ulusallaşma sürecinde tarihin bir başka önemine şu şekilde değinir. Eşik atlayabilecek yeterli çoğunluğa sahip bir halkın millet olarak tanımlanabilmesi için üç eşik (*threshold*) atılması gerekecektir. Bunlardan ilki kesinlikle halkın/milletin mevcut devlet ile tarihsel bir bağ kurması veya oldukça uzun geçmişe dayanan ve yakın geçmişle alaka kurulan bir durumun gerçekleşmesi halidir (Hobsbawm, 1990, s. 37).

Hobsbawm'ın bu bağlamda görüşlerini sergilediği konuların en önemli olanlarından biri de "geleneğin icadı" meselesidir. "Geleneğin icadı" hakkında yeterli bilgi ve bakış açısına sahip olmadığımız müddetçe, ulusçuluk olgusunun yeterince idrak edilemeyeceğini iddia eder (Hobsbawm ve Ranger, 2006, s. 17, 18). Toplumdaki seçkinlerin çıkarları doğrultusunda mevcut durumu meşrulaştırmak, devletin vatandaşını kontrol altına almak ve sisteme entegre olmasını sağlamak amacıyla ulus devletler kendilerine uygun bir geçmiş (gelenek) icat ederler. Her toplum kendisine lazım olan bu türden malzemelerin (sembolik pratikler ve iletişim dili gibi) stoğuna sahiptir (Hobsbawm ve Ranger, 2006; Özkırmı, 2009, s. 7). Hızlı toplumsal ve siyasal dönüşümlerin sıklıkla yaşandığı dönemlerde (1870-1914) ortaya çıkan "geleneğin icadı" kavramıyla yazar, mevcut "eski" gelenekler ve bunun yeni şartlara adaptasyonu ile sonradan tamamen kurgusal olarak (iradi bir şekilde) icat edilen geleneklere değinmektedir (Hobsbawm ve Ranger, 2006; Ozan Erözden, 2008, s. 16). Buna göre milliyetçilik çalışmalarının vazgeçilmez unsuru (belki de en önemlisi) olan geçmiş, eğer kullanılmak istenen amaca uygun değilse buna uygun bir geçmiş yeniden icat edilebilir. Gerçi "şeylerin" doğasına uygun bir geçmiş bulmak zordur hatta mümkün değildir, çünkü inşa edilmek istenen fenomenin (ideoloji) tarihsel açıdan yeni olması buna engeldir. Dolayısıyla üzerinde çalıştığımız geçmiş -delillerle desteklenmiş ya da desteklenmesin- bizim zihinlerimizin kurgusundan ibarettir. Tarihin yerini doldurmak ve "uygun bir geçmiş" bulabilmek için, modern zamanlarda icat edilen mit ve geleneklerin, basit entelektüel şakalar olarak görülmemesi gerektiğini belirterek işin ciddiyeti üzerinde durmaktadır (Hobsbawm, 1997, s. 5, 7; Özkırmı, 2009, s. 147).

Yoğunlukla 19. ve 20. yüzyılın (1870-1914) ürünü olan geleneklerin tarihsel geçmiş (*historical past*) ile kurmuş oldukları bağ ve süreklilik kurgusaldır. Geçmiş duruma yapılan atıfların önemli bir kısmının şimdiki zamana cevap veriyor olmasındandır. Modern hayatın dinamik yapısında (değişim ve yenilik) tarihin ve geçmişin, toplumun bireylerini oluşturan fertler arasında birlik ve dayanışmayı arttırmanın yanı sıra "ulusal mevcudiyetin ve birliğin sembolü" olarak harç vazifesi görmesi beklenir (Erözden, 2008; Özkırmı, 2009, s. 69). Tüm bunlardan varılacak nokta şurası olacaktır. Özünde bir rutinleşme ve formülleştirme çabası olan, icat edilmiş tüm geleneklerin özgün yanı, sağlamış oldukları (kurguladıkları) devamlılığın kendisinin yapay ve uydurma olması ve değişmezliğidir. Sabit pratiklere dayanan geçmiş, gerçek ya da icat edilmiş olsun, değişimin meşrulaştırıcısı olmuştur. Son kertede, değişen tek şey yeni durumun eski duruma uydurulmasıdır (Hobsbawm ve Ranger, 2006, s. 3, 5). Bir başka boyutuyla Anderson bu meseleyi daha açık bir şekilde ifade etmiştir. Anderson yaklaşım olarak modernist kuramcılar arasında yer alsada da milliyetçiliğin başlangıcı ve uydurma/icat olduğu konusunda Hobsbawm'ın içinde yer aldığı birçok moderniste katılmaz. Ona göre milliyetçiliğin başlangıcı yaygın olarak bilinen Avrupa'nın aksine Amerika'ya dayanır. Avrupa'ya gelmesi önce halk hareketleri sonra sömürgeci güçler ve üçüncü dünya ülke-

lerinin anti-emperyalist mücadeleleri sonucunda gerçekleşmiştir.⁹ Ayrıca milletin somut toplumsal gerçeklerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu iddia eder, yani o yaratılmış, daha doğrusu tahayyül edilmiştir. Sanki Gellner'in de savunduğu milliyetçilik milletleri oluşturur görüşüyle aynıymış gibi gözükse de farklıdır. Çünkü Anderson'a göre milliyetçilikte kasıtlı bir şekilde yapılan yalan ve aldatma yoktur. Milliyetçiliği kan bağı (hanedanlık mülkü) ve din gibi eski tür cemaatlerin yerini alan hayal edilmiş bir topluluk olarak ele alan yazar, onun kendisinden önce etkin olan dinî topluluğun, kültürel sistemlerin ve hanedan döneminin yerine geçtiğini iddia eder. Dolayısıyla sağlıklı bir incelemenin milliyetçiliği bilinçli olarak kabul edilmiş siyasi ideolojilerden ayrı tutmakla ve kendisini önceleyen büyük kültürel sistemlerle irtibatlandırarak ele alınmasıyla olacağına altını çizer (Anderson, 1991, s. 15, 26, 28; Chatterjee, 1996, s. 50–51).

Sonuçta, Hobsbawm bir tarihçi olarak tüm bunları tespit olarak ortaya koyduktan sonra, gerçek tarihin ortaya çıkması için çalışmalarında özellikle tarihçilere sık sık önerilerde bulunur. Bir ilham kaynağı ve ideoloji olarak tarih, kendi bağrında kendi kendini haklı çıkarma eğilimine sahiptir. Şimdiye kadarki süreçte modern milletler ve milliyetçiliklerin ortaya koyduğu gibi kendi kendini meşrulaştırma eğiliminden daha tehlikeli bir şey yoktur. Deneyimin bellek bankası tarihinin görevi, bu bağları kaldırmak en azından zaman zaman bunu aralamaktır. Ancak bu şekilde modern toplumlar hakkında işe yarar bir şeyler söyleyebileceklerdir. Genel olarak tarihçi, tarihi olgulara karşı sorumlu hareket etmesi gerektiği gibi daha özelden tarihin çarpıtılarak istismar edildiği (*uses and abuses*) politik ve ideolojik tarih yaklaşımlarına karşı eleştirel olmak zorundadır. Yani, tarihin olması için "olan şey" ile "olmayan şey" arasındaki ayrımın net olması lazım (Hobsbawm, 1997, s. vii, viii, 6, 36).

Anthony D. Smith'e Göre Tarih ve Geçmiş: Şimdiyle Sınırlıdır, İsteyen İstedığı Gibi Çarpıtamaz!

20. yüzyılın son çeyreğinde milliyetçilik çalışmalarında literatüre yeni bir bakış açısı dahil oldu. Aslında Ürer bir kitabın önsözünde etnisite ve kimlik kavramlarının 19. yüzyıl sonrasında milliyetçilik tartışmalarında sorunlu da olsa sıkça tartışıldığını söyler (Kakışım, 2016, s. 7). Etno-sembolcü olarak bilinen bu bakış açısını en net bir şekilde üstlenenlerden biri Anthony Smith olmuştur. Weberci yaklaşımın çalışmalarındaki etkisi net bir şekilde görülen Smith'in sahip olduğu bu bakış açısı kendisini etno-sembolcü olarak tanımlamaktan geri durmamıştır. Smith birçok yazardan farklı olarak milliyetçilik ile modern öncesi etnisite arasındaki bağı çok güçlü olduğuna vurgu yapar ve çalışmalarını bu alana yoğunlaştırır. Ona göre milliyetçilik görece eski bir tarihe ve fasılaya uğramamış etnik bir bilince sahiptir. Buna rağmen ilkçilerin onun ilk ve doğal olduğu yönündeki ısrarlarına katılmaz (Calhoun, 2009,

9 Anderson eserinde bu durumu şöyle açıklar: "Liberalizm ve Aydınlanma elbette, özellikle de *Ancien Régime* lerini ve imparatorluk sistemlerini eleştirmeyi mümkün kılan ideolojik bir cephanelik sağlayarak önemli bir katkıda bulundu. Ama iddiam, ne iktisadi çıkarla liberalizmin ne de Aydınlanma'nın kendi başlarına eski rejimlerin kötülüklerine karşı savunulacak hayali cemaatlerin biçim ya da türlerini açıklamadığı ve açıklayamayacağı. . . Başka bir deyişle, bunların ikisi de, merkezde yer alışıyla hayranlık ya da tiksinti uyandıran şeylerden farklı olarak, görüş alanının sınırlarında yer aldığından zar zor seçilebilen yeni bir bilincin çerçevesini yaratamazdı. Bu görevin yerine getirilmesinde, hac yollarındaki criollo [Avrupalı sömürgeci yerleşimcilerin soyundan gelenler] memurlar ve taşralı criollo yayıncılar belirleyici bir tarihsel rol oynadılar" (Anderson 1995: 82).

s. 76). Ona göre, etno-sembolizmin sunduğu şey tam olarak bilimsel teorik (*scientific theory*) bir açıklama biçimi değildir; ancak bu milliyetçilik tartışmaları için bir yaklaşım biçimi olarak ifade edilebilir. Milliyetçilik çalışmalarında yaygın olan modernist ve ilkçi (*primordialist*)¹⁰ bakış açılarının sahip oldukları açıklama biçimini eleştirmek için, “orta yol” tarzı bir yöntemle bu yaklaşımların yetersiz oldukları noktalara bu yeni yaklaşım türünde ağırlık verilmiştir (Smith, 2009, s. 136). Bu yönüyle, etno-sembolcü yaklaşım okuyucuda eklektik bir bakış açısı oluşturmasına rağmen yeni bir kuramsal bakış açısı sunmaz. Milliyetçilik analizlerinde etnik geçmişe (ve kültüre) aşırı vurgularından dolayı bu isimle adlandırılan etno-sembolcüler, en temelde yaklaşım olarak ilkçiliği reddedip modernistleri yetersiz bularak bir sentez yolunu seçmişlerdir (Özkırmılı, 2009, s. 208–209). Etno-sembolcüler, en temelde milletlerin evvelden beri süregeldiğini ve milletleri insanlığın asli bir unsuru olarak gören ilkçi yaklaşımla; milliyetçiliğin modernite ile ortaya çıktığını savunan, siyasi ve ideolojik yönüne vurgu yapan modernistleri bu yaklaşımlarından dolayı eleştirir. Zaten modernist kuramın hegemonyasına tepki olarak ortaya çıkan etno-sembolcüler, milletleri ve milliyetçiliği birer kültürel fenomen olarak ele alıp tarihsel sosyoloji yapılması gerektiği savını ileri sürerler. Yani modern öncesi milletlerin ne durumda olduğuna dair fikir sahibi olmamız gerektiği düşünülür (Smith, 1994, s. 7–8).

Genelde etno-sembolcülerin, özeldir Smith’in milliyetçilik çalışmalarında geçmiş ve tarih’e biçmiş olduğu rolün ne olduğunu tespit etmek bu çalışmanın hedefleri açısından önemlidir. Smith, ulusu şu şekilde tanımlamaktadır: Millet, “tarihi bir toprağı paylaşan, ortak mitleri ve tarihsel anıları, kitlesel bir kamu kültürü, ortak bir kamu kültürü, ortak ekonomisi, tüm üyeler için geçerli hak ve ödevleri ve belirli bir ismi olan insan topluluğudur” (Özkırmılı, 2009, s. 219). Tanımdan, hatta bundan sonra tartışılacak kısımlardan anlaşılacağı gibi Smith’in *tarihe*, dolayısıyla *geçmişe*, ciddi bir vurgu yaptığı görülür. Herhangi bir araştırmacı dikkatlice baktığında şu soruyu sormaktan kendini alamayacaktır: Hobsbawm’da milliyetçilik çalışmalarında tarihin ve geçmişin öneminden bahsediyordu, öyleyse ikisi arasındaki fark nereden gelir? Soru görünürde yerinde bir soru gibi gözükmektedir. Fakat daha sonraki kısımlarda detaylı açıklanacağı gibi etno-sembolcülerin ve modernistlerin geçmişe bakışında mahiyet açısından farklılıklar vardır. Her iki bakış açısı “geçmiş” ve “tarih” dendiğinde aynı şeyi ve zaman dilimini kendilerine konu edinmezler.

Tartışmasız Smith’in kullanmış olduğu tanımda, etnik vurgusu merkezi bir konum işgal eder. Onun milliyetçilik hakkındaki fikirlerinin anlaşılması “etnik” (*ethnie*) için yaptığı tanımın anlaşılmasına bağlıdır. Kendisinin milliyetçilik çalışmalarında sıklıkla kullandığı “etnik” kavramı ona göre, en azından seçkinler arasında, ortak soy mitleri olan, paylaşılan tarihsel hatıraların, ortak kültürün bir veya daha fazla öğelerini paylaşan ve belirli bir ölçüde dayanışma duygusu ve “anavatan” bağı ve belirli bir ismi olan insan topluluğudur (Smith, 2000, s. 65). Bu tanımlardan yola çıkan Smith, bir önceki bölümde tartışılan modernist paradigmanın geçmiş yorumlarını eleştirir. Genel olarak Smith’in sivil milliyetçilik anlayışına göre geçmiş, uzun kültürel ve toplumsal bağların (ki bu etnik geçmiştir) kurulabilmesi için ihtiyaç duyulan şeydir. Bir topluluğun birleştirici özelliği sahip olduğu mitleri, hatıralara ve bir takım top-

10 İlkçi (Primordialist) yaklaşımına göre, milletler görme, koklama, konuşma vb. şeyler gibi doğal olarak eski çağlardan beri var olduğu savunulur. İlkçiler kendi aralarında “doğalcı”, “biyolojik” ve “kültürel” olarak üçe ayrılır. Detaylı bilgi için bkz, (Özkırmılı 2009).

lumsal sembolere dayandırmasıdır. Milliyetçi ideolojiye sahip kişinin geçmişe yönelmesi sadece insanları çoşkulandırmak ve dikkatlerini celp etmek değil; ayrıca bu başvurma bütün bir etnik mirasın ve yaşayan toplumun varsayılan soy ve tarihine yabancılaşmış aydınlarını yeniden keşfetmektir (Smith, 1998, s. 46).

Smith'in modernist yaklaşımdan ayrıştığı noktalardan biri de şüphesiz onun geçmiş derken hangi zaman aralıkları ve uzunluğunun kastedildiği konusudur. Geçmişle bugün arasındaki süreklilik hissi (*sense of continuity*) uzun erimli tarihsel –Fernand Braudel'in tanımlamasıyla "*la longuedurée*"- zaman dilimini gerektirir. Yazarın Fransız Annales Okulu'nun (*écoledesannales*) tarih araştırmalarında kullanmış olduğu bu yöntemden esinlenmesiyle ortaya atmış olduğu görüştür. Lucien Febvre ve Marc Bloch'un kurduğu Braudel'in geliştirdiği tarih yazımıyla ilgilenen bu anlayışa göre, herhangi bir olayı incelerken onun gerisinde yatan uzun dönem tarihsel yapılar önem verilmesi gerektiği fikri savunulur (Detaylı bilgi için bkz; Lee, 2012, s. 1–7). Smith'in bu kavramı kullanmasındaki amaca gelirse, ona göre tarih ve geçmiş derken daha uzunca bir süreyi ele almak gerekir. Herhangi bir meseleyi (örneğin millet ve milliyetçilik) ele alırken, başlangıç tarihi için uzun bir zaman skalası baz alınmalıdır. Aksi halde sosyal inşacılar olarak tanımladığı modernistlerin yaptığı gibi milliyetçiliği modern zamandan başlatarak yani öncesi hiç olan (*exnihilio*) bir şeyden başlatılarak tarihsel analiz yapmak meselenin anlaşılması için yeterli olmayacaktır. Yazar, bunun modern öncesi (pre-modern) bir boyutu/devamlılığı olduğu ve milliyetçiliğin mevcut bir şeyin üzerine inşa edildiği hususunun altını çizer. Geçmişle bugün arasındaki devam eden kültürel ve etnik formlardaki (törenler, ritüeller, kurumlar, örf-adetler, deyimler, dil ve diğer düsturlar) süreklilik bağına (*sense of continuity with past*) vurgu yapar (Smith, 1998, s. 17, 63; 2009, s. 37, 39).

Geçmiş konusunda Smith'in sıklıkla gündeme getirdiği konuların başında etnik geçmiş/ler gelmektedir. Onun anlayışına göre, gerek benimseme gerekse süreklilik ve yineleme şeklinde olsun etnik geçmiş/ler (*ethnicpast/s*) ile ulusal varlık arasında hayati ilişki biçimi etno-semبولizmin ilgilendiği sorunsallar açısından merkezi öneme sahiptir (Smith, 2009, s. 39). Etnik geçmişini yeniden keşfetmede anılar, değerler, semboller ve kültürler gerekli olan ihtiyacı karşılayacaktır. Aksi bir durumda, bunların yokluğunda milliyetçilik cılız kalacaktır. Bunlar, kendilerine birlik ve beraberliği sağlamak ve diğerlerinden (komşularından) ayrışma işlevi sağlayacaktır (Smith, 1998, s. 45–46). Tüm bunların sağlayacağı bir başka yarar ise, Smith'in modernistlerde eksik olarak gördüğü noktalardan biri olan, ulusal toplumun fertlerinin iç dünyasına (*inner world*) nüfuz etmeyi sağlamasıdır (Smith, 2009, s. 40).

Bu şanlı etnik geçmiş (*glorious ethnic past*) miti, özellikle kriz ve değişim dönemlerinde "altın çağ" (*golden age*) olarak yeniden keşfedilir ve çağdaş siyasi amaçlar için çoğu zaman manipüle edilerek yeniden yorumlanır. Bu doğrultuda, milliyetçilik konusunu çalışanlara düşen görev, bu anlatıları icat/uydurma olarak yorumlamak değil, bunları belgeler ve diğer kanıtlarla da desteklenebilecek etnik geçmişin politik okuma biçimi olarak değerlendirmektir. Ayrıca bu tür tarihî olayların sıradan bir objektif tarihin yorumundan öte, bu döneme konu olan kahramanların ve muzafferler vasıtasıyla moral değerlerin ulusun üyelerine öğretilmesi olarak görülmelidir (Smith, 2009, s. 23, 35–36, 95–96). Burada altı çizilmesi gereken hususlardan biri, geçmiş her ne kadar politik bir bakış açısına maruz kalmış gibi gözükse de, Smith'e göre, milliyetçi kuramcılarının bu seçmeci yaklaşımı, bugünün tamamıyla geçmişi belirleyece-

ği/manipüle edeceği anlamına gelmez. Aynı şekilde, bugünkü bakış açısıyla geçmiş okumanın yanlı olduğuna vurgu yapar. Bundan kaçınmanın yolu karşılıklı olarak, yani geçmişten bugüne bakıldığı gibi; bugünden geçmişe doğru bir okuma yapılmasından geçer (Smith, 1998, s. 170, 180). Son olarak, "geçmiş" kavramının çoğul olarak kullanmasından anlaşılacağı gibi "etnik geçmiş" yerine "etnik geçmişler" vardır, bunlar yorumlanabilmekle beraber karmaşık bir hale bürünür ve çarpıtılması çok kolay olmaz (Smith, 2009, s. 43).

Tarih, Smith'in milliyetçilik çalışmalarında ve tanımlarında üzerinde durduğu meselelerden biridir. Smith'in milliyetçilik tartışmalarını yeterince kavramak için, tarih de etnisite gibi, önemli bir konuma sahiptir. *Nationalism and modernism* adlı kitabında Smith, tarihe bakışını şöyle özetler: Ulusal toplulukların oluşumunda tarih ve tarih yazımının merkeziliği açısından, biz farklı kültürlerde ve dönemlerde tarihî bilinç ve tarih yazımının çeşitli biçimlerini, modern zamanlardaki biçimin önceki dönemlerden ne kadar uzak/alakalı olduğunu tespit etmek için karşılaştırmalıyız. Her dönemde tarih hissi etnik toplulukların ve milletlerin yaratılışı ve sürdürülmesi için merkezi konumdadır (Smith, 1998, s. 227).

Daha önce bahsedildiği gibi Smith'in açıklamalarında anahtar kelimelerden "etnik" okuyucunun karşısına, tarih bağlamında etno-tarih şeklinde çıkar. Ona göre, "kuşaktan kuşağa aktarılan 'etnik tarih' kimliğimizi şekillendirmeye, toplu hedefleri belirlemeye devam eder" (Özkırımı, 2009, s. 156). Temelde etno-tarih derken Smith'in kastettiği şey tarihçinin meseleleri ele alırken tamamen tarafsız kalmasıdır. Söylenmek istenen şey tarihçinin "halkın verili kültürel bir biriminin sonraki nesillerinin", kendi atalarının, doğruluğuna bakmaksızın, birikimleri hakkındaki öznel bakış açısıdır (Smith, 2002a, s. 67). Hobsbawm'da olduğu gibi Smith'te de geçmişin bugünle uzanımı tartışma konusudur. Geçmişin bugünle ilişkisine gelince, yazara göre geçmiş, özellikle etnik geçmiş (*ethnic past*), ulusal mevcudiyet açısından hayati önemi haizdir. Çünkü geçmiş, ulusun varlığını üç yönden etkiler: Birincisi geçmişin yineleme (*recurrence*) özelliğidir. Farklı dönemlerde değişimin kendine özgü formları olsa bile, ideal ulus tipinde önemli olan yineleme olgusudur. Süreklilik (*continuity*) bunun ikinci boyutunu oluşturur. Yerleşik süreklilik (*established continuity*) yolu ile ulusların varlığı açısından önemli bir yere sahiptir bu süreklilik. Bu bağlamda, Batı Avrupa ülkelerinin sürekliliğinin izinin sürülmesi halinde birkaç yüzyıl geriye götürülebilir. Son olarak benimsemeyen veya kendine mal etmeden (*appropriation*) bahseder yazar. Sonraki nesillerin eğilimleri (*tendency*) yolu ile geçmiş bugünün milliyetçilik anlayışını etkiler. Geçmiş otantisiteyi ve etnik geçmiş bulma hususunda milli varlığın amaçları uğruna bilimsel olarak (*scientifically*) uygun "otantik geçmiş" bulmaya yarar (Smith, 2000, s. 63-4). Önceki kısımlarda belirtildiği gibi etno-sembolcü yaklaşım, milliyetçilik konusunda özgün tartışmalar ortaya koymak yerine var olan tartışmaları farklı bir perspektiften ele almayı yeğlemiştir. Bu meyanda Smith'in de dâhil olduğu etno-sembolcülerin modernistlere yönelttiği eleştirilerin başında tarihin/geçmişin, tam anlamıyla "geleneğin icadı" konusu gelmektedir.

Etno-sembolcülere göre ulus, ideologlarının ulus inşasındaki rolü eşit derece önemli olmakla beraber cüzdür ve sınırları çizilmiştir. Milliyetçilerin görevi herhangi bir toplumun etnik geçmiş(ler)ini yeniden keşfetmek, seçmek ve toplumun hali hazırdaki durumunu yeniden yorumlamaktır. Bu bakış açısıyla bakıldığı zaman, milliyetçilik çalışmaları bir bakıma "siyasal arkeoloji"; bunu yapan da toplumları uygun zamana, mekâna, kültürel ve coğrafi ortama yerleştirme çabasında olan "siyasi arkeolog" şeklinde tanımlanabilir (Smith, 2009, s. 65-66).

Smith'in bu konudaki görüşünü en yalın haliyle şöyle yazmıştır:

Milliyetçilik kendi tarihini istediği şekilde mi veya gelenekler tarafından zorlanarak mı, yoksa kaydedilen "geçmiş"le mi yazar? O geçmiş başka bir deyişle dolu veya "boş" mudur? Bana, düşünüldüğünden daha dolu, bazen de çok dolu gelmektedir, milliyetçiler onu amaçlarına göre budamalı ve sunmak istedikleri hikâyeler için çok seçici bir hafıza kullanmalıdır. Elbette, tarihin bütün dönemlerinde saf icat etmenin açık parçaları–uydurma anlamında– vardır. Fakat birçok durumda, milliyetçiler tarafından işlenen mitolojiler uydurma bilgiler değil, destanlar, vakayinameler, dönem kayıtları ve artefaktlarından analiz edilmeden alınan mitler, motifler ve geleneklerin yeniden birleştirilmesiyle oluşturulur. İcat, var olan öğelerin ve motiflerin bir roman tarzında tekrar birleştirilmesi ise, belki bu sınırlı anlamıyla, milliyetçi mitolojileri "icat" olarak adlandırabiliriz (Smith, 2002b, s. 228–229).

Bu bakış açısına göre, geçmişin ve tarihin uzun vadede radikal manipülasyonlara fırsat vermeyeceği düşünülmektedir. Diğer bir ifadeyle, modernistlerin savdukları gibi, ulus inşa esnasında bu süreçte etkin olan liderlerin, seçkinlerin ve ideologların önceki etnik gelenekler ve kültürlerin yorumlanması konusunda tek karar verici olmadıklarıdır. Bu süreçte, kendileri geçmiş ve toplumun kültürü hakkındaki mevcut fikirler, kaygılar, entelektüel ortam ve inançlar tarafından sınırlandırılır. Geçmiş, toplumdaki kurumların koruma zırhı, örf ve adetler (*mores*) ve geçmişten miras olarak gelen ve bugünkü algımızı belirleyen semboller ile korunarak güçlendirilmiştir. Hatta Smith daha ileri gidip, büyük devrimlerin bile bunu (geçmişin çarpıtılması) başaramayacaklarını söyler. Mevcut yorumlar ve değerler devrim sonrası normal mecrasında devam ettiğinde zamanla bu aşırı kırılmalar ve manipüle ettikleri şeyler yerini eskiden beri süre gelen (çarpıtılmamış, doğru) düşüncelere bırakacaktır (Smith, 1998, s. 16, 43, 115, 180).

Netice itibarıyla, Smith'in çalışmalarında "geçmiş" ve "tarih"e biçmiş oldukları rol modernist kuramdan farklılık arz etmekle beraber genelde açıklama biçimi olarak, Hobsbawm'dan farklı olarak, tepkisellik ve polemik (çoğunlukla modernistlere karşı) içeren bir tarz benimsemiştir. En temelde ayrıştığı nokta geçmişin çarpıtılması meselesidir. Tüm bu tartışmaların ardından, Smith'in yarı determinist bir geçmiş/tarih algısına sahip olduğu söylenebilir. Geçmişin bu iki bakış açısından farklı olarak yorumlanmasında, etno-sembolcüler modernistler gibi geçmişin belirli "politik amaçlar" için kullanılabilmesi hususunda hemfikirler. Fakat Smith, özellikle Hobsbawm'ın "icat edilmiş gelenek" kavramını şiddetle eleştirir, bunun olsa olsa "eskinin yeniden yorumlanması" olduğunun altını çizer. Geçmişte yer alan yapılar, kültürel öğelerin bugünkü seçkinleri daha fazla etkilediğini düşündükleri için, onun bugünü modernistlerin belirttiğinden daha çok etkilediğini iddia ederler. Modernistlerin ısrarla altını çizdiği geleneğin bile geçmişle bağı güçlü olduğu müddetçe hüsnü kabul göreceğini de eklemeyi unutmazlar (Özkırımlı, 2009, s. 155; Smith, 1998, s. 180).

Yazarlar geçmiş, ister hayali/kurgu isterlerse de gerçek veya gerçekle bağlantısı olarak okunlar her ikisi içinde değişmeyen tek şey geçmişin ve tarih çalışmalarında işgal ettiği yerin öneminin yadsınamaz olmasıdır. Bu konudaki tek fark, etno-sembolcülere göre bu "politik kullanımın" veya çarpıtmanın sınırlarının milliyetçi ideologlar tarafından değil, mevcut durumun el verdiği ölçüde gerçekleşebileceği yorumudur.

Sonuç

Tarih ve geçmişin milletler, kültürler ve uygarlıklar için rolü/işlevi/anlamı her zaman tartışmalı bir konu olarak incelenmeye devam edecektir. Sebebi, makalede genişçe yer verdiğimiz üzere her ikisinin de bugüne hatta yarına taalluk eden bir yönünün her daim var olmasıdır. Tarih ve geçmiş günümüze etkileri itibarıyla olmuş bitmiş bir şey değildir. Onların zaman ve mekanı aşan bir boyutu vardır. Bu sebeple bunların nasıl algılandığı ve bu algının insanlar üzerindeki etkisi birçok disiplinde incelendiği gibi milliyetçilik literatüründe de önemli bir yer işgal etmiştir. Tartışma literatürde iki farklı yaklaşımı temsil eden Hobsbawm ve Smith tarafından da dikkate alınmış ve derinleştirilmiştir. İki düşünürün aralarındaki yorum farkı büyük ölçüde geçmiş ve tarih kavramlarına yüklemiş oldukları anlamdan kaynaklanmıştır. Geçmiş çok geriye gitmeyen “yakın geçmiş” (18. yüzyıl sonrası) olarak gören Hobsbawm, tarihin sıradan halkın/atalarımızın belleklerinde koruduğu doğal haliyle günümüze gelmediğinin altını ısrarla çizmiştir, tarih tarihçiler tarafından seçilerek günümüze aktarılan ve popülerleştirilen bir şey olarak görülür. O, yine de tarih ve geçmişin rolünü bugüne etkisinden dolayı önemser. Ayrıca gerçekleri çarpıtmak ve farklı amaçlar için kullanışlı olduğunun altını çizerek geleneğin icadı kavramını literatüre kazandırmıştır. Smith’e göreyse tarih ve geçmiş tıpkı Hobsbawm’daki gibi önemlidir, fakat anlayışlarındaki tarih ve geçmişin mahiyetleri farklıdır. Her şeyden önce tarih ve geçmiş dediklerinde aynı şeyi ve zaman dilimini anlamazlar. Smith geçmiş ve tarihi büyük oranda “etnik geçmiş” ve etno-tarih olarak algılar ve onun rolünü uzun kültürel ve toplumsal bağların kurulabilmesi olarak görür. Bu ikisinin radikal değişikliklere/çarpıtmalara maruz kalmayacağına inanır. Bunun dışında Smith, geçmişini sadece modern dönemle sınırlandırmanın onun tam olarak anlaşılmasına mani olacağını savunur. Literatürde hala baskın konumlarına rağmen Smith’in temsil ettiği etno-sembolcülerin yerinde soruları ve kaygıları Hobsbawm’ın yer aldığı modernistleri epey zorlamıştır. Tarih ve geçmişin bugüne/yarına etkisinin şiddeti ve boyutu farklı olarak zikredilmesine rağmen Hobsbawm ve Smith son kertede onları olmuş bitmişlik hissiyatı ve fikriyatı içerisinde değerlendirmemektedir.

En temelde geçmişin tarih ve geçmişin olmuş bitmiş bir şey olmadığını test etmemiz açısından Hobsbawm ve Smith’in çalışmaları bize çok önemli ipuçları sunmuştur. Bu tartışmayı anlamlandıran bir başka unursa sosyal bilimlerin vazgeçilmez konusu olan “değişim ve dönüşüm” meselesine olan etkisidir. Çalışmanın konusuyla doğrudan ilişkili olmadığı için temas edilmemesine rağmen, değişim ve dönüşümün mahiyeti tarih ve geçmiş algısından uzak değildir. Değişimin inkâr edilemez etkisine rağmen tarih ve geçmiş hala önemli bir analitik araç olarak bize yararlı bakış açıları sunmaktadır.

Çalışmada Hobsbawm ve Smith’in yaklaşım farklılıkları dışında çıkarımda bulunulacak anlamlı bir sonuç geçmiş ve tarihin Batı-dışı toplumdaki menfi etkisi hakkında olacaktır. Günümüzde Batı düşüncesinin tahakkümüne maruz kalan düşüncelerin en zayıf yönü geçmiş ve tarih meselesini Batı’nın tanımladığı şekliyle kabul etmeleridir. Hal böyle olunca kendi “şanlı geçmiş ve tarih”i diğer toplumların “hezimet” dolu geçmiş ve tarihlerine galebe çalmıştır. Kısaca Batı-dışı toplumlarda her şeyden evvel düşünce krizine neden olmuştur ve toplumun ihtiyaç duyduğu her türden düşüncenin üretimi konusunda ciddi sıkıntılar yaşanmıştır. En azından böyle olduğuna dair tereddütler/itirazlar -son zamanlarda az da olsa baş gösterse de- çok azdır. Bundan çıkış yolu her şeyden önce geçmiş ve tarihin gücüne inanmaktan geçer ve yukarıda da belirtildiği gibi tarih ve geçmişin olup bitmiş bir hadise olmadığını kabul etmekten başlar. Bunun üzerine Batı-dışı toplumların geçmiş ve tarihle sorunlu-kavgalı ilişkilerini gözden geçirmeleri önemli bir adım olarak kaydedilecektir. Dolayısıyla tarih/geçmiş-bugün-gelecek arasında süreklilik arzeden, birinin diğerinde inşa edildiği bir ilişki bulunmaktadır.

The Role of History and the Past in Discussions of Nationalism: A Comparative Analysis of the Theories of Eric J. Hobsbawm and Anthony D. Smith

Süleyman Güder*

Introduction

One of the most controversial topics in the contemporary social and human sciences, discussions on nationalism began in the 19th century with the emergence of new nation-states. It became widespread, in terms of its various aspects, as the number of nation-states increased during the first half of 20th century up to the 1970s (Özkırıklı, 2009, 28-30). As important scholars began publishing analytical works on this phenomenon during the 1980s, academic discussions on it and its related aspects began to flourish. A new set of topics, such as feminism, gender, religion, fascism and multiculturalism, were gradually included. Although a quantitative expansion is now underway, the most vital questions concerning the theories of nation and nationalism, both now and in the past, may be the problematic of *locating nationalism in human history*.

What Is History to the Past?

Either "history" or "the past" is the common denominator in the frequently used ancient-modern contrasts when debating or trying to justify nationalism. Carvalho and Gemenne (2009) note the importance of history as the backbone of nationalism in terms of justifying the present (p. 1). Topics such as feminism, gender, religion, fascism and multiculturalism have not been part of these in terms of history and the past. This article seeks to analyze the relation among "history," "the past" and nationalism.

In order to define the subject's limits and prevent any shift away from the main focus, I confined myself to Eric J. Hobsbawm and Anthony D. Smith, their works, their interpretations of "history" and "the past" and the roles they attribute to them. As a means of explanation, these roles are analyzed in these discussions are examined. I therefore compare modernists and ethno-symbolists and attempt to define how they project the future. The well-known historian Carr has defined history's role as the analysis of the importance of the perception of history and the past in shaping the vision of the future. Contemporary Western civilizations acquired their supremacy over non-Western civilizations by means of their estab-

* Dr.
Correspondence: suleymanguder@gmail.com. Address: Sultantepe Mahallesi Cumhuriyet Caddesi, Fıstık-
ğacı İş Merkezi No:39/1, Üsküdar, İstanbul.

lished relation with their history and their past, which they to erect a self-perception of historical superiority. Therefore, this article aims to rethink the presuppositions and beliefs regarding this established culture and history.

E. J. Hobsbawm: Useful Material for Invention

The most important point that separates Hobsbawm from other scholars is how he defines history. For him, just like many other modernist authors, "history" is used to refer to "modern history" or a period that is not too far distant. The beginning point is designated as sometime around the end of the 18th century, when modern states or territorial states started to (Özkırımlı, 2009, p. 149). According to Carvalho and Gemenne (2009), history had an important effect on the creation of modern states in the both the Old and the New World (p. 1).

Hobsbawm's (1997) discussions of nationalism, topics of history and the past can be seen as an effort to answer to questions, such as the importance or function of history and the past, that have occupied a considerable space in the author's intellectual agenda (pp. 23-25). In essence, both of these are important because of the roles that have been attributed to them. According to Hobsbawm, they are important because not only does the power of the past rely on witnessing past events and the phenomenon and foundation of the knowledge of traditions, but it also has the power to determine the present. The past can rest significantly traditional in social change; however, the same past could also significantly direct the present or at least be considered in that way (E. J. Hobsbawm, 1997, 13-25).

This complementary relationship between the past and the present should be mentioned in terms of its relation to the present and the future. The past, which includes everything that has happened until the present day, is not bound by time and place, for Hobsbawm (1977) held that "The past was the model of the present and the future. The past signified the genetic key to allow generations to reproduce and reorganize their relations" (p. 25). Even though it is used as a tool for some "goals", the fact that its influence cannot be reduced by change means that it remains the most useful analytic tool around (E. J. Hobsbawm & Ranger, 2006, 16; E. J. Hobsbawm, 1997, 18-20). In this context, one of the most important arguments around which Hobsbawm forms his opinions is the "invention of traditions". He asserts that if there is not enough information and perspective about "the invention of traditions", nationalism cannot be fully understood (Hobsbawm & Ranger, 2006, 17-18). To justify the status quo, which benefits the society's elites and both controls and integrates the citizens into the system, nation-states invent a past (tradition). Every society has a stock of such elements that includes the required materials, such as symbolic practices and a language (E. J. Hobsbawm & Ranger, 2006; Özkırımlı, 2009, 7).

Finally, after designating all of this in his capacity as a historian, Hobsbawm frequently provides suggestions to other historians in order to reveal the true history. As an inspiration and an ideology, history tends to justify itself. Until now, there has been nothing more dangerous than the attempts of modern nations and nationalist ideologies to justify themselves. The historian, as a memory bank, has a mission to uplift these connections every once in a while and pull them apart, for this is the only way to learn something about

modern societies. Generally, historians have to be critical about ideological and political approaches to history, for such attempts are usually misguided. Therefore, history can only become history when it is clear what it "really is" and "really is not" (E. J Hobsbawm, 1997, s. vii, viii, 6, 36).

Anthony D. Smith: Limited to the Present, so It Cannot Be Twisted to Someone's Liking!

Anthony Smith has clearly embraced the perspective of ethno-symbolism. With a Weberian approach clearly evident in his works, this was not enough to stop him from self-identifying as an ethno-symbolist. Unlike many authors, he emphasizes the strong bond between nationalism and pre-modern ethnicity and focuses his works accordingly. He contends that nationalism has a relatively deep history and an uninterrupted ethnic consciousness. However, he does not agree with the primordialists' opinion that nationalism was the first and natural (Calhoun, 2009, 76). Ethno-symbolists criticize those modernists with a primordialist bent who hold that nations have existed since the beginning and have always been a primal component of humanity, as compared to having appeared with modernity based upon a political ideology. Arising as a reaction to the hegemony of modernism, ethno-symbolists assume that nations and nationalism are cultural phenomena and assert that they should be analyzed in the field of historical sociology (Smith, 1994, 7-8). One of the different points of Smith's modernist approach is what he means by the past, the intervals, and the duration of time. The sense of continuity, "la longue durée" as Fernand Braudel calls it, between the past and the present requires a period of time.

The method used in the *École des Annales* inspired the author and helped him form his opinion (Lee, 2012, 1-7). One of the controversial topics that Smith addresses related to the past is ethnic past(s). He opines that either with embracing, either with continuity or repetition, there is a vital relation between ethnic past(s) and national existence, a reality that occupies a central position in the problems with which ethno-symbolism deals (Smith, 2009, 39). One important aspect of this argument is that, according to Smith, although the past has been exposed by a political viewpoint, the partial approach of nationalist theories does not mean that the present can completely influence or manipulate the past. Likewise, he emphasizes that reading the past from the present viewpoint is partial (biased). To prevent this, just as looking to the present from the past, one must analyze from the present to the past (Smith 1998, 170-180).

As mentioned before, one of the key words in his explanations of "ethnic" is presented as ethno-history in the context of history. For him, "ethnic history that is passed on to generations continues to shape our identity and determines the communal goals" (Özkırıklı, 2009, 156). Like Hobsbawm, Smith (2000) discusses the past's extension into the present. He writes that the past, especially the ethnic past, is of vital importance to the national entity, since it influences a nation's existence in three ways. First is the recurrence of the past, for even though change has unique forms, its recurrence is an important fact in the ideal nation type. Second is continuity, for an established continuity is important to the existence of nations. In this context, Western Europe could be traced back many centuries in terms of the continuity of its nations. And third is appropriation (pp. 63-64).

Thus one could say that Smith has a semi-determinist perception of history and the past. Just like modernists, ethno-symbolists agree that the past, if interpreted from either of these two perspectives, could lead to it being used for "political goals". However, he criticizes Hobsbawm's "invented tradition" theory and emphasizes that this could be, at best, a "reinterpretation of the past".

Conclusion

History and the past are neither faits accomplis in terms of their influence on the present, nor are they bound by time and space. Therefore, how they are perceived and how they influence people have occupied a place in many disciplines, not to mention an important place in nationalistic literature. The differences in interpretation between Hobsbawm and Smith are due mainly to the meanings they attribute to the concepts of history and the past. Even though the magnitude and dimensions of their effects are described differently, both scholars have not evaluated them as fait accompli. Besides the differences in their approaches, a meaningful conclusion of history and the past is beneficial to non-Western societies. At the present time, the weakest part of those ideologies dominated by Western thinking is the fact that they accept the Western definitions of history and the past. Therefore, one could say that there is a complementary relationship that provides continuity between the past/history and the present/future.

Kaynakça / References

- Anderson, B. R. O. (1991). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London; New York: Verso.
- Anderson, B. R. O. (1995). *Hayali cemaatler: milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*. (İ. Savaşır, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Aysevener, K. ve Barutca, E. M. (2003). *Tarih felsefesi*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Eric J. Hobsbawm (1996). Ethnicity and nationalism in Europe today. G. Balakrishnan (Ed.), *Mapping the Nation* içinde (s. 255–266). London: Verso Books.
- Bernal, M. (1998). *Kara Atena: eski Yunanistan uydurmacası nasıl imal edildi? 1785-1985*. (Ö. Buze, Çev.) İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Calhoun, C. J. (2009). *Milliyetçilik*. (B. Sütçüoğlu, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Carr, E. H. (2003). *Tarih nedir?* (M. G. Gürtürk, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Carvalho, S. ve Gemenne, F. (Ed.). (2009). *Nations and their histories: constructions and representations*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.
- Chatterjee, P. (1996). *Milliyetçi düşünce ve sömürge dünyası*. (S. Oğuz, Çev.) İstanbul: İletişim yayınları.
- Erözden, O. (2008). *Ulus-Devlet* (2. Baskı). İstanbul: XII Levha Yayıncılık.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- Hobsbawm, E. J. (1990). *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality* (2. Baskı). Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. J. (1997). *On history*. New York: New Press.
- Hobsbawm, E. J. ve Ranger, T. O. (2006). *Geleneğin icadı*. (M. M. Şahin ve A. Kaylı, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hobson, J. M. (2007). *Batı medeniyetinin doğulu kökenleri*. (E. Ermert, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Hodgson, M. G. S. (2001). *Dünya tarihini yeniden düşünmek: Dünya, Avrupa ve islam tarihi üzerine denemeler*. (A. Kanlıdere ve A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Yöneliş Yayıncılık.
- Kakışım, C. (2016). *Sınıf, etnisite ve kimlik: sosyalist paradigmanın evrimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lee, R. E. (2012). *The longue durée and World-Systems analysis*. New York: State University of New York Press.
- "Mardin'in kurtuluşu son kez kutlandı". (2010, Kasım 21). *Habertürk*. 26.07.2016 tarihinde <http://www.haberturk.com/yasam/haber/573398-mardinin-kurtulusu-son-kez-kutlandi> adresinden edinilmiştir.
- Özkırmı, U. (2009). *Milliyetçilik kuramları: eleştirel bir bakış*. Ankara: Doğu Batı.
- Özkırmı, U. (2010). *Milliyetçilik üzerine güncel tartışmalar: eleştirel bir müdahale*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Özlem, D. (1998). *Tarih felsefesi*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Özlem, D. (1999). *Siyaset, bilim ve tarih bilinci*. İstanbul: İnkılap.
- Popper, K. R. (1998) *Tarihselçiliğin sefaleti*. (S. Orman, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Smith, A. D. (1994). *Milli kimlik*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim yayınları.
- Smith, A. D. (1998). *Nationalism and modernism: a critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London; New York: Routledge.
- Smith, A. D. (2000). *The nation in history: historiographical debates about ethnicity and nationalism*. Hanover, NH: University Press of New England.
- Smith, A. D. (2002a). *Küreselleşme çağında milliyetçilik*. (D. Kömürcü, Çev.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Smith, A. D. (2002b). *Ulusların etnik kökeni*. (S. Bayramoğlu ve H. Kendir, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Smith, A. D. (2009). *Ethno-symbolism and nationalism: a cultural approach*. London; New York: Routledge.

Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” Kavramının Modern Batı’da İnşası

Sare Levin Atalay*

Öz: 19. yy’dan itibaren sosyal bilimler ve din bilimleri literatüründe *religion*™ kavramı birbirinden farklı metodolojilere göre çalışılmış ama her zaman, insanın tüm faaliyet alanlarından ayrı bir kategori ve özü itibariyle evrensel ve doğal bir kavram olduğu düşünülmüştür. Son yıllarda bu bakış açısı eleştirilmekte, *religion*ın Batı medeniyeti tarafından icad edilen, kurgulanan ya da inşa edilen bir kavram olduğu ileri sürülmektedir. Bu çalışma, söz konusu eleştirel görüşler bağlamında Hristiyan Batı dünyasında geliştirilen *religion* kavramının günümüze kadar ki tarihini incelemeyi amaçlamaktadır. Bunun için *religion* üzerine yazılan temel tarihi eserlerde dönemin kontekstine göre kavrama yüklenen anlamların değişimi kronolojik sırayla incelenecektir. Ayrıca kavramın eski medeniyetlerde karşılığı aranacaktır. Temel iddiamız, bugün kullandığımız ve anladığımız haliyle, yani evrensel, tarih ve kültür aşırı, esasen seküler alandan ayrılmış, insanın manevi dünyasına ait inancı ifade eden *religion* kavramının tarihsel koşullara bağlı olarak inşa edilen Batı medeniyetine özgü modern bir kavram olduğudur. Ne modern Batı’dan önce ne de diğer medeniyetlerde ona benzer veya onun karşılığı olabilecek herhangi bir kavrama rastlanmamaktadır.

Anahtar kelimeler: *Religion*, din, seküler, modern, inşa, icat, kavram.

Abstract: Since the 19th century the concept of religion has been studied by using variety of methodologies in social sciences and religious studies but almost always regarded as a distinct category from all other human activities, natural and universal concept in essence. In recent years, this viewpoint has been criticized by a new perspective that religion is a kind of concept which was constructed, manufactured or invented by Western Christian world. This paper aims to deal with the history of the concept of religion in the light of this critical viewing. The change in the meaning which was attributed to the concept in historical writings according to their context shall be worked through in chronological order. Furthermore, the equivalent concept shall be investigated in ancient civilizations. As we look at the history of the concept, it is observed that the concept has transformed dramatically through the time, drifting away from its original meaning. The main argument of this paper is that the concept of the religion, which is used and understood today as a notion exists in all cultures in all times through history, distinct from secular phenomena, essentially interior and private; is invented during modernization by Western civilization. Neither in the pre-modern West nor in other ancient civilizations the equivalent concept didn’t exist.

Keywords: Religion, secular, modern, construction, invention, concept.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
E-posta: levinatalay@gmail.com.

** Türkçe karşılığı din ya da inanç olarak çevrilen kavram (Türkçe ve Arapça din kavramından farkı olduğu düşünüldükçe) gerekli yerlerde İngilizce yazımında olduğu şekliyle kullanılacaktır. İslam’daki din kavramının buradaki kullanımdan farkına ilerleyen sayfalarda kısaca değinilecektir.

Giriş

Religion son iki asırdır, *sui generis*, içeriği itibarıyla siyaset, hukuk, bilim gibi tüm faaliyet alanlarından ayrı, tüm kültürlerde açıkça gözlemlenen evrensel bir deneyim olarak düşünüldü. İster inançlı ister ateist olsun en etkili sosyal bilimciler, filozoflar, sosyologlar ve antropologlar onun evrensel bir fenomen olduğuna inandılar.¹ İlk defa Hegel (1770-1831) *religion*ın durmaksızın değişen tarih boyunca her zaman canlılığını koruyan tüm tarihsel görünüşlerinin üzerinde, *transandantal* (aşkın) bir fikir olduğunu öne sürdü (1832). Ardından kavram sosyal bilimlere girdi. Feuerbach (1804-1872) dinin evrensel bir özü olması gerektiğini söyledi (1851). O gün bu gündür de dinin aslında ne olduğu tartışılır hale geldi (Smith, 1964, s. 46). Bergson'a (1859-1941) göre "bilimsiz, sanatsız ve felsefesiz toplumlar hep olmuş ve olacaktı, ama hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştı." (1935, s. 96) Durkheim da (1858-1917) dinsiz hiçbir toplumun olamayacağını çünkü onun toplumu oluşturan temel taşlardan biri olduğunu iddia edecekti (1915, s. 273). Weber'e (1864-1920) göre din, toplumun gelişme çizgisini belirleyen bir olgu; Geertz için ise tüm toplumlarda görülen kültürel bir sistemdi (1973).

Dinin ne olduğu, ne anlama geldiği sorusu ve ona evrensel bir öz bulma gayreti, akademik dünyanın gündemini işgal ederken, kavramın kendisine yönelik de ilk eleştiriler dillendirilmeye başlanacaktı. Bu eleştirileri ilk olarak 1964 yılında Wilfred Cantwell Smith kaleme aldı. Smith, *The Meaning and the End of Religion* adlı eserinde, insan hayatı ve toplumda diğer tüm faaliyetlerden tamamen farklı tek şeyin *religion* olduğu söyleminin, Batı dünyasındaki akademik din araştırmalarının en alışılmış söylemi olduğundan ve her araştırmancının bu ön kabulde başladığından yakınıyordu. Kavramı tanımlayan özcü yaklaşımları eleştirerek onun aslında rasyonel/akademik bir tanımlamasını yapmanın pek mümkün olmadığını savlıyor ve akademik çalışmalar açısından onun işe yararlılığını sorguluyordu. Onun dikkat çektiği önemli noktalardan biri de kavramın yaygınlaşması ve yükselişinin dine dair pratiklerdeki (dindarlıktaki) düşünle doğru orantılı olmasıydı. Bu tarihten itibaren Smith'in görüşleri, kademeli olarak, akademinin marjinden, merkezine doğru yol aldı ve böylece son birkaç on yıl içerisinde, 19. yy'dan itibaren etkili olan klasik din anlayışını, Smith'e benzer şekilde eleştiren yeni bir yaklaşım geliştirmeye başladı. Bu yeni yaklaşım son 20 yıldır Jonathan Z. Smith, Daniel Debusson, Talal Asad, Russell McCutcheon, Tomoko Masuzawa, William Cavanaugh ve Timothy Fitzgerald gibi pek çok akademisyenin çalışmalarında kendini gösterdi.

Bu makalede, söz konusu eleştiriler ışığında *religion* kavramının tarihine bakmak arzu ediliyor. Fakat "*religion* tarihin herhangi bir döneminde yaşayan bir adamın kafasında ne ifade ediyordu?" sorusu cevaplama zor bir sorudur. Bu zorluğun farkında olarak çalışmada *religion* kavramına atfedilen fikirlerin tarih içindeki değişimini incelemeye çalışacağız.

Malum olduğu üzere kavramlar, tıpkı hayattaki diğer şeyler gibi değişir, anlamları tarihsel bir evrim geçirir. Yeni fikirler, deneyimler, kültürler ve diğer pek çok şey bu değişime yol

1 Hegel'in *Din Felsefesi Dersleri* (1832), Feuerbach'ın *The Essence of Religion*'i (1851), Emile Durkheim'in *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* (1915), Max Weber'in *Din Sosyolojisi*' (1920), Rudolf Otto'nun *Idea of Holy'si* (1923), Henri Bergson'un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (1935), Mircea Eliade'nin *The Quest: History and Meaning in Religion* (1969), Clifford Geertz'in *The Interpretation of Cultures*'i (1973) bu bakış açısını görebildiğimiz temel eserlerdendir.

açabilir. Bir kavramın belli bir coğrafya ve tarihte kullanılış şekli ve çağrıştırdıklarıyla bir başka zaman ve mekânda kullanılış şekli ve taşıdığı mana aynı değildir. İşte belirli koşullarda yaşayan insanların nasıl düşündüğünü anlamının yolu kullandıkları kavramların kritiğini yapmaktan geçer (Smith, 1964, s. 96).

Öyleyse, *religion*'ın tarih boyunca nasıl şekillendiğini anlamak için, tarihsel dönemlerin temel eserlerinde kavramın nasıl anlaşıldığını tespit etmek ve o dönemlerdeki manasının, kavramın günümüzde taşıdığı ile arasındaki farkı vurgulamak lazım gelir. Kavramı bu metotla ele almak için özellikle Cavanaugh'ın, *The Myth of Religious Violence*, Smith'in *Meaning and The End of Religion*, Asad'ın *Dinin Soy Kütükleri*, Fitzgerald'ın *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*, Masuzawa'nın *The Invention of World Religions*, Pennington'ın *Was Hinduism Invented?* adlı eserlerinden istifade edilecektir. Bu bağlamda, "Roma İmparatorluğu veya ortaçağ Avrupası'nda yaşanan olgu ile Aydınlanma'dan sonra ve günümüzde anlaşılan *religion* kavramı arasında bir ayniyet hali söz konusu mudur?" "Kavramın diğer medeniyetlerde bir karşılığı var mıdır?" "Kavram tarih ve kültür aşırı, özü itibariyle insanın tüm faaliyet alanlarından ayrı doğal bir olgu mu yoksa tarihsel ve kültürel bir kategori midir?" soruları, cevapları aranacak temel sorulardır.

Kavramın Etimolojisi

Religion kökeni itibariyle antik Roma'dan gelir. Cicero (MÖ. 106-43) *De Natura Deorum* (Tanrıların Tabiatı) adlı kitabında tanrılara inancın kökenini tartışırken *religio* kavramına yer verir. Burada *religio* kavramıyla teolojik bir doktrinden ziyade Roma'daki sosyal hayatın adeta tutkalı olan "gelenekler ve örf-adetler"i ifade etmektedir (Smith, 1964, s. 25-26). Cicero'nun, bu kelimeyi büyük olasılıkla unutmak anlamına gelen *negligere*'nin zıddı *religare*'den çıkarmış olabileceği belirtilir. Latince *religare* ya *dareligere* en basit ifadeyle; "sıkıca birbirine bağlamak" "yeniden birleştirmek" (McCutcheon, 2004) "tekrar tekrar okumak, yapmak, bir şeyi dikkat etmek, bir şeyi vazife edinmek anlamlarına gelir (Tümer, 1986, s. 217). Örneğin *religio mihi est* – benim için *religio* olan şey- dendiğinde o insanın çok önemli bir yükümlülüğünü ifade etmekteydi. Tapıntadaki kurban ritüeli için de kavram *religio*yu yerine getirmek şeklinde kullanılabilirdi ama söz konusu yükümlülüklerle sadece bir takım "kült antlar" değil; vatandaşlık yeminleri, toplumsal kurallar, aileye karşı sorumluluklar ve gelenekler gibi modern toplumların genellikle seküler kabul ettiği şeyler kastedilirdi (Smith, 1964, s. 23).

Antik Roma'daki (MÖ. 9. yy- MS. 4. yy) *religio* kavramının en önemli farkı "tanrı/tanrıların varlığına inanmak" ya da "inanç" gibi bir anlam içermemesidir. Din ve kamusal alan arasında bugünkü anlamda düzenlemeler olmadığı için, *religio* kavramı Roma halkının hem imparatora hem tanrılara hem de vatandaşlara karşı sorumluluklarının tamamını kapsayan onlardan ayrı düşünülemez bir kavramdır. Roma halkının kavram dünyasında, bu alanların dışında adına *din* denen bir etkinlik, inanç veya ibadet alanı yoktur; Tanrı ya da tanrılara sadakat ve ibadet de zaten bir vatandaşlık görevidir. Dolayısıyla *religio* sosyal hayatın tümüne nüfuz etmiş bir kavramdır (Cavanaugh, 2009, s. 62-63).²

2 Roma ve Yunan medeniyetlerinde olduğu gibi Eski Mısır, Afrika, Aztek, İran ve Hindistan'da da Tanrı ya da tanrılardan bahsedilir ama bugünkü anlamda *religiona* rastlanmaz (Smith 1964, s. 53- 54). Bu durum Avru-

Patristik Dönem ve *Religio* Kavramı (2. - 8. yy)

M. S. ilk bir kaç yüz yıl kavram yavaş ama radikal bir değişim geçirmiştir. Çünkü Akdeniz havzasında modern tabirle adına Hıristiyanlık dediğimiz yeni bir din doğmuştur. Kilise denilen dinamik ve yepyeni bir topluluk Greko-Roman dünyaya katılmıştır. İlk Hıristiyanlar yeni hayat tarzlarını, prensiplerini ve deneyimlerini yeni kavramlarla ifade etmeye çalıştılar.³ Bu arada pek çok terimi de Latince'den aldılar *religio* da onlardan birisiydi. (Smith, 1964, s. 25-26) Hıristiyanlığın başlangıcına baktığımızda eski Yunanca İncil'de *religio* kavramının kökü olarak ele alabileceğimiz bir terime rastlanmaz. Din ya da dindarlığa yakın anlamlarda geçen *eusebia* (Timothy 3:16; 2 Timothy 3:5), *threskia* (Acts 26:5; James 1:26, 27) ya da şimdi ki *triskevi* kelimeleri, Augustinus (354-430) dönemindeki Latince tercümelerde Tanrı'ya inancı, tapınmayı ifade etmek için *religio* olarak çevrilmekteydi. Fakat Yunancada "Korku ile karışık saygı" anlamına gelen *threskeia* (Tümer, 1986, s. 217) daha çok Sanskritçe'de ki *dharma*, Çince'deki *li* veya Latince'deki *pietas*'a daha yakındır. Bu kavramların hepsi, Tanrılar ve atalarla birlikte aileye, arkadaşlara, yöneticilere ve hizmetkârlara yönelik sosyal yükümlülüklerin ve ritüellerin hepsini adabınca yerine getirmekle alakalıdır. (McCutcheon, 2004) Patristik dönem Latince İncillerde *religionun* birkaç defa geçtiği ama birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığı görülür, bunlar; adetler, rahiplerin görevleri, züht, Tanrı'ya ibadet halidir (Cavanaugh, 2009, s. 62).

Lactantius (M. S. 250-325) *Divinarum Institutionum*'da, *religioyu* "İnsanla Tanrı arasında gittikçe pekişen bir bağ" anlamında kullanır (Tümer, 1986, s. 217) ve ilk kez doğru ya da gerçek *religio* (*vera religio*) ve yanlış *religio* ayrımı yaparak doğru *religioyu* züht ve adalet ile anlamlandırır. Augustinus (354-430) Lactantius'un kavrama bakış açısını devam ettirerek *religio* kavramı üzerine yazdığı *De Vera Religione*'de doğru *religio* ile tek Tanrı'ya ibadet, övgü ve hamd eylemini kasteder. İnsanlar yanlışlığı düşerek pek çok tanrıya, yarattıklarına, ürettiklerine, sahip olduklarına, topraklarına ve benzeri şeylere tapabilirler ve bu tapınma yanlış *religioidir*. Bu nedenle Augustinus insanı yanlış *religioya* (ibadete) karşı uyararak doğru *religioya* davet eder. Doğru *religio* ise insanları İsa'nın bildirdiği tek Tanrı'ya bağlar (Cavanaugh, 2009, s. 62) Böylece bu dönemde doğru *religio* ile kavramda ilk radikal değişim gerçekleşmiştir. Artık *religio dei* tabiri Tanrı'ya ibadeti, onun zıttı olan *religio deorum* ise tanrılara ibadet yani paganizmi ifade etmeye başlamıştır. Bunun neticesi olarak kavram şimdi, bir gurup insanın *religiosu* ile onların dışında kalanların *religiosu* anlamında kullanılmakta ve bir sınırı belirlemektedir (Smith, 1964, s. 29).

Augustinus, Hıristiyanlıkta iktidar ve *religio* arasındaki ilişkiyi de çok etraflı bir biçimde ele alır. Ona göre iktidarın dinsel bir işlevi vardır: Baskı ya da otorite, hakikatin ortaya çıkmasına yarayan bir koşuldur. Disiplin de bunun sürekliliği için gereklidir. İnsan ancak sıkı bir disiplin altında tutulduğu takdirde, yani meşakkatli bir eğitim ve ıslah edici bir terbiye sürecinden

pallılarla karşılaşan yerli halklar için de geçerlidir. Mesela Americo Vespucci, Karayip halklarının; 17. yy'da kâşif Jacques Le Marie de Perulu yerlilerin bir *religionu* olmadığını nakletmiştir. 18. yy tüccarları da Afrika haklarının "religion gibi bir kavram üzerine hiç kafa yormadıklarından" bahseder (Cavanaugh 2009, s. 86). Mircea Eliade arkaik topluluklarda, insanın kutsal bir evrende yaşadığını söyler. Bu evrende Tanrılar; tüm insan eylemlerine anlamlar yüklemiştir. İnsanın en basit olan beslenme, çalışma, cinsellik vb. eylemleri dahi ilahi bir sembol niteliği taşıdığı için kutsaldır; dolayısıyla dini ve dünyevi ayrımı yoktur denilebilir (Zinser 2011, s. 26-31).

3 Bunlardan en dikkat çekenini iman kavramıdır.

geçtikten sonra onun kötü eğilimlerinin dizginlenebileceğini düşünür. Dolayısıyla kilisenin ve imparatorluğun koyduğu yasalar, tüm toplumsal kurumlar ve insan bedenini disipline sokan faaliyetlerin hepsi, bir iktidar olarak insanın hakikati deneyimleme koşullarını yaratan birer araçtırlar. Dolayısıyla iktidar ve *religio* arasında koparılamaz bir bağ vardır (Asad, 2014, s. 49-50).

Ortaçağda Religion 5. yy- 14. yy

En dindar çağ olarak bilinen ortaçağda doğal olarak din kelimesinin çok daha sık kullanılabileceği beklenirse de, gerçekte kavram, 5. yy'dan sonra Hıristiyan literatüründe büyük oranda ortadan kaybolur. Smith'e göre ortaçağda *religion* üzerine yazılmış tek bir kitaba dahi rastlanmaz. Bu bulgudan anlaşılan o dönem *religion*, üzerinde pek de durulan ya da önemsenen bir kavram değildir. Bu durum büyük oranda, onu Hıristiyan geleneğinden miras alan modernitenin şafağına kadar bu şekilde devam edecektir (Smith, 1964, s. 27).

Kavramın kendisinin izini sürmeye devam etmek gerekirse, *religion* kavramı ilk kez 1200'lerde Latince'den İngilizceye geçerek *Oxford İngilizce Sözlük*'te bilinen en eski manası "keşiş yeminiyle bağlılık ya da manastıra adanmış hayat" şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla antik anlamı olan "görev, saygı, sadakat, bağlılık ve yükümlülük" gibi anlamlarını yitirerek "manastır hayatına özgü çeşitli kuralları ve kurallara göre yaşamayı" ifade eden bir kavram haline gelir. 13. yy'dan itibaren ise yerel Hıristiyan tarikatları ifade etmek için de kullanılacaktır. Mesela İngiltere'de artık Dominikenler, Benediktenler, Fransiskanlar gibi tarikatlardan yani *religijs*dan bahsedilmeye başlanmıştır (Cavanaugh, 2009, s. 64).

Bu dönemde manastırda yaşayan keşişlerin hayat tarzı tam anlamıyla *religiyo*yu ifade etse de kavramın anlam alanı sadece bunla sınırlı kalmaz. Söz gelimi skolastik dönemin (8. yy-15. yy) en önde gelen temsilcilerinden Thomas Aquinas (1225-1274) *religiyo*yu adalete bağlı bir erdem olarak görmüştür. Aquinas'a göre erdem, bir çeşit alışkanlık ya da huysur; alışkanlık ise eylemlerin bir disiplin içinde tekrarıyla meydana gelir. Bu eylemler mutlaka bedeni içermelidir; beden ve ruh bir bütündür, ruh bedenden ayrı bir şey değil onun "özü"dür. Gene mesela Hugh of St. Victor (1096-1141) da ruhun ancak bedeninin duruşu, hareketleri, konuşması, oturup kalkmasını şekillendirmekle disipline sokulabileceğini düşünür. Bu nedenle Hıristiyan *religio* insanın "beden ve ruhunu disiplinden geçmesiyle ikinci mizaç olarak kazanılan" vasıflar ya da becerilerdir. Bu disiplinler hem topluluk halinde hem de bireysel olarak yapılan ibadeti kapsar. Aquinas'a göre bu anlamda *religio*, adaletin önemli bir cüzüdüdür çünkü "Tanrı'nın hakkı" olan şeyin ne olduğunu ifade eder; o da insanın Tanrı'ya ibadetidir (Cavanaugh, 2009, s. 65).

Ortaçağda *religion* evrensel bir dini hakikati temsil etmez. Mesela Aquinas'a göre *doğru religio* Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a yapılan ibadetken, pagan ibadetler ise *yanlış religiodur*; yani dünyanın farklı yerlerinde farklı görünüşler ya da şekiller kazanarak çeşitlenen "ortak-evrensel bir dini öz" anlayışı yoktur. Asad'ın tabiriyle "Ortaçağ Hıristiyanları için *religio* evrensel bir fenomen değil, hakikatin üretildiği tek mekândır". Ortaçağda Hıristiyanlar günümüzdekinin aksine hakikatin evrensel olmadığını düşünürler. Çünkü dini ona zarar veren şeylerden ayırt edecek, yani hakikati üretecek tek merci, ibadet eden bireyin kanaati değil kilisenin öğretisi ve pratikleridir (Asad, 2014, s. 61).

Üstelik Smith'in tespitine göre ortaçağ kilisesi için en değerli kelime *religio* değil imandır

(*faith*). Çünkü iman insanın Tanrı'ya sürekli yönelerek gösterdiği bir karşılığı ifade eder. Bu karşılık canlılığını koruduğu müddetçe *religion* pek de önemli değildir (Smith, 1964, s. 33). Ortaçağdaki *religio* kavramının günümüz din kavramından farkına ilişkin bir başka önemli nokta, o zaman için *religionun* bir inanç ya da önermeler sistemi olmamasıdır. Çünkü ortaçağ Hıristiyanları için Hıristiyanlık; İslam, Hinduizm, Budizm gibi hakikate ve inananların vazifelerine ilişkin bir inanç sistemi olan diğer dinlerin yanında ya da onlara denk sayılabilecek bir din değildir. O daha çok bir "erdem", bir "yaşam şekli ve alışkanlık" (*habitus*), "hal ve tavır" ifade eder; bu hale de ancak beden ve ruhun çok özel bir terbiyeden geçmesi sonucunda ahlaki fazilet ve mükemmelliğe ulaşıldığı takdirde gelinebilir. Yani *religio* kavramı, mezkur dönemde dünyaya ilişkin belli başlı doğru evrensel önermeleri öğrenmekle alakalı değil, davranışlarda, bedende görülen alışkanlıkların, mizacın, huyun şekillenmesiyle alakalı bir şeydir (Cavanaugh, 2009, s. 66).

Cavanaugh ve Asad ortaçağda da *religio* ve politikanın ayrı alanlar olmadığını, iç içe geçtiğini söyler. Buna göre ortaçağ Hıristiyanlığı teopolitik⁴ bir bütünlük göstermektedir. Krallar ve papazların görevleri ayrılmış olsa da *religio* maksatları açısından politikadan ayrılmaz. İnsanların erdemli bir hayata ulaşması için iyi yönetilmeleri gerekir. Bu nedenle krallar da erdemli olmalıdır. Krallar erdemli olmazlarsa adalet dejenere olacak, tiranlık, zorbalık baş gösterecektir. Sağduyu, basiret ve adalet (*religio*) bir kralın olmazsa olmaz vasıflarıdır. Toplumun tıpkı bir birey gibi erdemli bir hayat sürmesinden sorumlu olan kişi kral, ondan da sorumlu olan papazlardır (Cavanaugh, 2009).

Sonuç olarak ortaçağ *religion* kavramının karşısında moderniteyle icat edilene kadar bugünkü anlamda seküler bir alan yoktur. "Ortaçağ Hıristiyanlığı döneminde din telakki edilen şeye dair toplumsal düzeyde saptayabileceğimiz formlar, önkoşullar ve etkiler ile modern dönemde din telakki edilenler aslında son derece farklı olgulardır." (Asad, 2007, s. 106) Ortaçağ dünya görüşünde, bütüncül ve kutsallaştırılmış bir düzen söz konusu olup onun dışında kalan bir Hıristiyan âleminden söz etmek mümkün değildir. *Religion* modern toplumlarda olduğu gibi politika ve sosyal yaşamdan ayrı bir faaliyet alanını da ifade etmez; aksine tüm kurumların ve eylemlerin içine nüfuz etmiştir.

Rönesans, Reform ve *Religionun* Modern Bir Kavram Olarak Gelişimi (15. - 17. Yy)

15. yy'da Rönesansla birlikte modern din kavramının inşa edilmeye başladığı görülür. Bu inşa süreci Reform hareketi ile devam eder ve Aydınlanma ile gelişir (Smith, 1964, s. 34). Modernitenin şafağında *religion* kavramı artık daha geniş kapsamlı, farklı bir öneme sahip yeni bir anlamda kullanılmaya başlanacaktır. Böylece kavram, 15. yy'dan itibaren kendine ait önermeler sistemiyle belirlenmiş; esasen içsel (ya da manevi) ve kişiye has bir dürtü; politika, ekonomi ve benzeri faaliyetlerden ise ayrı bir anlam kazanmaya başlar. Bu nedenle Smith'e göre günümüzdeki anlamda *religion* kavramının doğuşuyla aslında dini uygulamada bir gerileme başlamıştır (Smith, 1964). Yani din eylem alanından çekilmiş ve insanın iç dünyasına hapsedilmiştir. Böylece Hıristiyanlık da politikaya ve sosyal hayata doğrudan müdahale etmeyen özel bir hayat şeklini almıştır. Zaten modern anlamda *religion* kavramının icadı da,

4 Cavanaugh'ın üzerinde çok durduğu bir kavram olup, *Theopolitical Imagination* (2003) adlı kitabında etraflı bir biçimde tartışır.

religio erdemini topluma yaşatan kilise otoritesinin gerilemesi ve "siyam ikizi"⁵ olan seküler alanın ortaya çıkışı ile eşzamanlı gerçekleşir. Avrupa'nın toplumsal ve siyasi düzeninin merkezinde yer alan Hıristiyan *religio* böylece yavaş yavaş mevziini modern kullanımdaki haliyle *religioya* terk etmeye başlar.

Bu süreçte iki Platoncu filozofun *religion* kavramına yeni anlamını kazandırmada büyük rol oynadığı söylenebilir. Bunlardan Nicholas of Cusa'nın (1401-1464) bu kavrama yaklaşımında o zaman için yeni olan en önemli husus, artık ritüelin şeklinin olmazsa olmaz bir özelliği betimlememesidir; çünkü ona göre *religio*, çok çeşitli ibadet görünümleri ardındaki "evrensel ve içsel" bir güdüdür. Avrupa'nın İstanbul'un fethinden etkilendiği dönemde Cusa, *De Pace Fidei* adlı kitabında yeryüzünde farklı şekillerde ibadet eden insanlar arasında bir ittifak sağlayacak prensipler bulmaya çalışır. Tanrı'ya Yahudi tarzında Hıristiyan tarzında ve Arap tarzında ibadetler vardır.⁶ Çünkü Tanrı bütün halklara farklı dillerle ama aynı hikmeti öğreten peygamberler göndermiştir. Bu nedenle çok çeşitli ibadetlerin özünde aslında tek bir *religio* vardır ama bu gerçek zamanla gizlenmiştir. Hatta pek çok tanrıya ibadet bile bu tek hakikat üzeredir. İbadetlerin birliği ideal olandır ama pratikte ibadetlerin çeşitliliği hoş görülmelidir. *Religio* artık fazilet için gereken bedensel disiplinler ve ibadet şekliyle değil "her çeşit ibadet tarzının özünde olan deruni hikmetle" tanımlanmaya başlanmıştır. Böylece dini kendi iç dünyasında yaşayan "manevi hayatı olan insan" modeli yavaş yavaş belirlemeye başlar. Anlaşılabacağı üzere artık ortaçağda "bedensel disiplinler, huy, adet, erdem-adalet" anlamına gelen *religio* kavramından 15. yy itibariyle ciddi bir kopuş yaşanmaya başlamaktadır. (Cavanaugh, 2009, s. 68-71).

Rönesans'ta *religion* kavramının inşasında önemli rol oynayan bir diğer isim, Platon'un tam bir Latince tercümesini Avrupa'ya kazandıran Marsilio Ficino (1433-1499) 1474'de *De Christiana Religione (Hıristiyan Dini)* adlı kitabında ortaçağdaki kullanımından farklı olarak *religionı* evrenselleştirmiş ve içselleştirmiştir. *Religion* (yani İsa'nın dini) insana "Tanrı'nın bahsettiği doğal bir niteliklerdir." İnsanın temel vasfı olup herkeste görülen ortak bir şeydir. Ficino, onu artık dışarıdan gözlemlenen tüm eylemlerden farklı bir öz olarak görmektedir. Doğuştan gelen bu öz zaman ve mekânla değişmez. İnsanların fikirleri, davranışları ve adetleri değişir ama *religion* değişmez. *Religion* davranışlarımız ve ibadetlerimizden ayrı ve insana özgü evrensel bir niteliklerdir (Smith, 1964, s. 34-35).

16.yy'da reformistler için Tanrı'dan başkalarını (kilise otoriteleri, papalar, konsüller, vb.) yüceltmek ya da kutsamak yanlış *religion*dur. Protestan lider Zwingli (1484-1531) *religionın* Tanrı ile kul arasındaki özel bir ilişki olduğunu ve yanlış *religionın* Tanrı'dan başkasına imtad etmek olduğunu savunur. John Calvin de (1509-1564) bu mesele üzerine yazdığı *Christianae Religionis Institutio*'da doğru ya da gerçek *religionın*, Tanrı ile kul arasında olan bir bağ olduğunu söyler. Reformla birlikte (15. -17. yy) Hıristiyan mezhepler arasında tartışmalar iyice kızışınca mezheplerin inanç kaidelerinin neler olduğunu açık ve net bir şekilde tanımlama ihtiyacı hasıl olmuş bu amaçla Katolik *religionı*, Protestan *religionı* gibi mezhepleri tanım-

5 Talal Asad'ın *religion* kavramının sekülerizm kavramından ayrı düşünülemediğine işaret ettiği ve bu ilişkiyi tanımlarken kullandığı bir kavram.

6 Ama şu farkı ifade etmek gerekir henüz adına Yahudilik, İslam, Budizm denen diğer dinler ya da dünya dinleri diye bir anlayış yoktur.

layan kitaplar yazılmıştır. 1600'lere gelmeden Protestan hareketler sayesinde *Christiana Religione* terimi bir hayli popülerleşir. Bu kavramla artık, Hıristiyanlığın özünün çeşitli formlarının üzerindeki "Hıristiyan dini" kastedilmektedir. Bu da Hıristiyanlığın (ortaçağdaki anlamıyla) bir insan topluluğu olmaktan çıkarak bir inanç sistemine doğru kaymaya başlaması demektir (Smith, 1964, s. 36-39).

Fransız hümanist Guillaume Postel (1510-1581) de *De Orbis Terrae Concordia* (1544) adlı eserinde dil ve ibadet çeşitliliğine rağmen tüm insanların ittifak edebilecekleri 67 temel ilke sıralar. Eğer insanlar bu temel prensiplerde uzlaşabilirlerse nihai hakikatler konusunda da hemfikir olacaklardır. Böylece insanlar Luterci, Katolik ya da başka bir şey olmaktan çıkıp İsa'nın adını yücelteceklerdir. Postel evrensel bir ittifak fikriyle, *religion* çoğul haliyle *religions* şeklinde de kullanarak ibadetlerin çeşitliliğini ifade eder. Böylece *religion* ailesine mensup Hıristiyanlık, İslam, Yahudilik gibi *religion* türleri fikrinin temelleri atılmış olur. Dolayısıyla "manevi ve evrensel bir güdü" anlamı kazanmaya doğru giden kavramın bu yeni boyutuna 16. yy'da inancın, uygulamalardan üstünlüğü fikri de eklenir. Postel, maddi yani dışarıda olan, kilisedeki ibadetle tüm insanları çatısı altında birleştiren içerideki manevi kiliseyi ayırır. İngiltere'de de Thomas Bacon (1511-1567) gibi reformistler dini, maddi dünyaya bağımlılıktan kurtarmak için çeşitli çalışmalar kaleme alırlar. Yeni bir beden ve mekân anlayışı doğmaya başlar ve bu mekânda Tanrı'nın varlığı ancak inanç gözüyle tecrübe edilebilir hale gelir ve inanç ise dünyayı yorumlamak için öğrenilmesi gereken bir takım prensiplerden oluşur. Bu içsel-dışsal ya da maddi-manevi, inanç-uygulama gibi ikilik fikirleri 17. yy'da seküler-dini ikiliğini şekillendirecektir (Cavanaugh, 2009, s. 72-73).

17. yy'da Avrupa'daki prenslikleri etkileyen din savaşlarının ardından *religion*ın dini hoşgörüyü adına evrensel bir tanımını yapmaya yönelik ilk girişimlerin de başladığı söylenebilir. Gene bu tarihlerde kendi dışındakileri kirli varlıklar olarak gören ve Yahudileri de kısmi hoşgörüyü barındıran Hıristiyan alemin kendisini 'tüm dünya' olarak tasavvur ettiği dönem de artık kapanmıştır. Keşifler ve ticaret ufukları genişletmiştir. O yüzyılın birçok yazarında görülebileceği üzere, ne kadar eksik anlaşılırsa anlaşılınsınlar, Doğu medeniyetleri Avrupalının bilincini zorlamaya başlar. Bu medeniyetlere yönelik ilgi ve Avrupa'daki çekişmelere bir son verme umudu, bir barış önerisi olarak 'doğal din' anlayışını doğurur. Edward Herbert (1583-1648) *De Veritate* adlı eserinde, yüce bir Güce dair inanç, ibadet, ahlak ve bu hayattan sonra verilecek ödül ve cezayı esas alan davranış kuralları ile *religion*ın "doğal din" anlamında bir tanımını yapmaya çalışır. O böylece Hıristiyanlığın da ötesine geçerek tüm insanlardan evrensel onay alacak bir inancı formüleştirmek için uğraş verir. Herbert'a göre ibadet şekilleri değişse de insan, doğuştan gelen bir sezgiyle her zaman ve mekânda ilahi olana yönelmişti. İnsanlar, ancak inançları konusunda birleşebilirlerse yeryüzüne huzur gelecektir. Bütün ibadet biçimleri aslında tek bir evrensel *religion*ın çeşitleridir. Dinsiz hiçbir topluluk ve dönem olmamıştır. Herbert'ın inancın evrenselliğine yaptığı vurguyla, *religion*ın, inananlarca tasdik edilen bir önermeler kümesi olduğu, dolayısıyla bir *religion*ın diğerleriyle mukayese edilebileceği fikri de uyanmaya başlar (Asad, 2014, s. 56).

Cavanaugh'a göre böylece "tarih ve kültür aşırın" bir *religion* anlayışının doğmuş olduğu söylenebilir. Herbert, devletin kilise üzerindeki denetimine destek vererek "içsel, evrensel ve manevi, özünde politik olandan ayrı ve ondan bağımsız bir din kavramı" (2009, s. 75-78) oluşturmuş böylece yeni bir realite ve normalliğe kapı açmıştır. Erken modern dönemde inşa

edilmeye başlanan bu evrensel din anlayışı siyasi otoritenin yeniden şekillenmesinin kaçınılmaz bir parçası olmuştur. *Religion* kavramının içselleşmesi ve evrenselleşmesi; aslında devletin kilise üzerinde kontrolü ele almasıyla birlikte gelişen bir süreçtir (Cavanaugh, 2009, s. 77).

17. yy sonlarında gerçek *religion* kavramı artık "insanın iç dünyasına ait" bir inancı ifade etmektedir. *Religion*'ün kamusal alandan çekilmesinde, Aydınlanma filozoflarınca geliştirilen doğal-doğaüstü, ruh-madde⁷, zihin-beden, rasyonel-irrasyonel gibi dikotomiler etkili olur. Maddi doğa ve manevi doğaüstü arasına çekilen sınır, insanın manevi dünyasındaki özel tecrübesi olan modern din anlayışının doğmasına önyak olacaktır (Fitzgerald, 2007). Aydınlanmanın önemli ismi John Locke'a (1632-1704) göre gerçek din "insanın aklen ikna olduğu" ve "iç dünyasında yaşattığı" bir inançtır. Bu dünyaya hiçbir otorite müdahale edemez, politik otorite hakiki dinin yerleştiği iç dünyaya erişemez. Kamuya ait otoritelerin kullandığı harici güç ile *religiona* ait "içsel" itikat arasındaki sınır çizilmiştir. Böylece *religion* dışarıdan gelen müdahaleden korunmuş olur. *Religion* her insanın gerek tefekkür, gerek araştırma, çalışma gibi "şahsi" çabalarıyla bilgisine ulaştığı ve samimi bir şekilde soruşturduğu şeyleri kapsayan "kişiye özel" bir mesele haline gelmiştir. Yaşam, özgürlük, sağlık, varlık, toprak, para gibi dış dünyaya ait şeyler kamunun çıkarları için müdahale edilebilir seküler alanlar iken; iç dünyaya ait *religion*, sekülerden ayrı ve siyasi otoriteden korunmuş alanı oluşturur (Cavanaugh, 2009, s. 78).

Smith, Aydınlanma ile *religion* dendiğinde insanların zihinlerine kazınan mananın bu olduğunu söyler. Rönesans'ın hümanistleri, Protestan reformistler, Aydınlanma filozofları dini iç dünyaya has bir *piety*, dindarlık ya da takva haline getirmişlerdir (Smith, 1964, s. 40-44). Asad'a göre din ile iktidarı ayırmak, Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir normdur (Asad, 2004, s. 3). Dini-seküler⁸ ikiliği modern devletlerin oluşumunda rol oynayan yeni bir anlayış getirir. Dünyanın bu anlamda ikiye bölünmesi bu devletlerin bireyci antropolojisine tam anlamıyla uymuştur. Sonuç itibarıyla Rönesans ve Reform hareketleri ile başlayan ve 17. yy'da kristalleşen bir sürecin sonunda insanlar, artık eskiden olduğu gibi doktrine dayalı törenlerin ve sembollerin kamu hayatının tümleyici ve ayrılmaz bir parçası olduğu bir gurup içinde doğmamaya başlarlar ve dolayısıyla da *religion* kamusal hayattan çekilir, bireyin özel hayatına mahsus, seçebileceği ve reddedebileceği bağımsız bir kategoriye ifade etmeye başlar.

Kolonyalizm ve Dünya Dinleri

18. yy'da Batı dünyası Hıristiyanlığı 'gerçek din' (*true religion*) ve dolayısıyla medeni olmanın vazgeçilmez bir parçası olarak kabul etmektedir. Mesela David Hume, *The Natural History of Religion* (1757) adlı kitabında çok tanrıcılık ya da putperestliğin ilkel bir *religion* olduğunu söyler. Monoteizm ise ondan sonra gelen üstün ve Tanrı kaynaklı bir *religion*dur. 'Gerçek din' de (*true religion*) tek Tanrı'ya inançtır. Hıristiyanların karşısında diğer topluluklardan bahsederken onları cahil, ahlaktan yoksun, sapkın ya da barbar olarak nitelendirir. Bunların

7 Ruh- madde ya da zihin-beden düalizminin öncüsü Descartes'tir (1596-1650).

8 Seküler kavramı da 1851'de ortaya atılmış bir kavramdır. Bkz. Waterhouse 1908-1921: 348b. Bu tarihten sonra tüm dünyaya yayılmıştır. Bu da insanın özel ve sosyal hayatının bütünlük gösterdiği ve birbiriyle bağdaştığı eski sosyolojideki parçalanmanın bir semptomudur (Smith 1964: 113).

arasında, Afrikalılar, Japonlar, Türkler ve Hindular vardır (Hume, 1957). Dış dünyayı tanımaya başlayan Avrupalı için, *true religion* gibi insanın önemli bir vasfına sahip olmayan yerliler, aslında insanın temel haklarından yoksun ilkel varlıklardır, bu yüzden topraklarına ve kaynaklarına el konabilir (Cavanaugh, 2009, s. 86). Avrupalı bir Hıristiyanın yorumladığı anlamda *religion* olmayan topluluklar; yeterince gelişmemiş, makbul pratiklerin ve ahlakın bildirilmesi, doğruların öğretilmesi, dolayısıyla Hıristiyanlaştırılması gereken topluluklardır. Masuzawa'ya göre böylece *true religion* anlayışı, misyonerliğin zorunlu ve masum kabul edilmesine yol açmış, bu durum da kolonileştirme ve politik kontrol için ideolojik bir zemin oluşturmuştur. Dolayısıyla da o, bu amaçlar doğrultusunda özel olarak çalışılmaya başlanan bir disiplin haline gelecektir. Avrupalı Protestan teolojinin emperyal genişlemesi sonucu *religion* akademik dünyada şekillenen bir kategori halini alır (Masuzawa, 2005).

Fakat ilkel öteki kategorisi, sömürgelerde yaşayanlarla sınırlı kalmaz. 18. yy'da İngiltere'de başlayan endüstri devrimi pek çok yerde geleneksel köy hayatını bozmuş ve ortaya çıkardığı işçi sınıfı, alıştığı geleneksel ve dini yaşam tarzından koparılmıştır. Bilhassa işçi sınıfının kiliseye gidiş oranında ciddi bir azalma gözlemlenmektedir.⁹ Ani ekonomik değişimle birlikte istismara uğrayan kentli fakir işçi, tıpkı kolonilerdeki cahil putperest yerliler gibi, dini vaaza muhtaç, sefaletten kurtarılması gereken insanlar olarak görülmeye başlanır. Hıristiyan yazarlar, tüm dünyada ve Avrupa'da yaygın bir putperestlik olduğunu düşünmektedirler. Bu yüzden 18. yy'ın sonlarında misyoner yetiştiren kurumlar açılır, onlara destek veren cemiyetler doğar.¹⁰ Bu bakış açısına göre hem Afrika'nın tropik ormanları, Hindistan, Pasifik adalarındaki hem de Londra'nın, Liverpool'un endüstri "orman"larındaki paganlar, İngiltere'nin koruyucu kanatları altında Hıristiyanların yardım elini beklemektedirler. Her iki gurubun da Hıristiyan evanjelizmin medenileştirmesine ihtiyacı olduğu düşünülmektedir (Pennington, 2005, s. 25-35).

Böylece gerek burjuva gerek misyonerler gözünde ve koloni ile metropolün denk tutulduğu İngiliz kolonyalizmi kontekstinde *religion* kavramı diğer tüm alanlardan izole bir insani fenomen olarak karakterize ve inşa edilmeye başlanır. Bu inşa faaliyeti, sadece verilerin manipülasyon ve kategorizasyonuna dayanan entelektüel bir çalışmayı değil, aynı zamanda Britanya ve kolonilerinde yaşayanların inanç ve pratiklerinde de geniş çapta bir değişimi gerektirmektedir. Mesela Hindular hakkında yazılıp çizilenler her açıdan çarpıtılmış bir portreyi çoğaltmaya dönüktür. Uydurma hikayelerin katıldığı yazılı ve görsel malzemelerle, bu sözde dinsiz paganlar Avrupa'ya korkunç biçimlerde yansıtılmaktadır. Bu haberleri okuyan Hıristiyanlar da kiliselerine daha da bağlanarak, zavallı paganlara yardım etme gayretiyle dini kimliklerini içselleştirmektedirler. Öyleyse bir misyoner kitabında, kendi çarpık perspektifinden kolonilerde yaşayan herhangi bir paganı betimlediğinde, aslında kilisenin merkezdeki cemaatini de bir şekle sokmaktadır. Bu iki inşa da aynı sürecin farklı (biri hayali diğeri manipülatif) yüzleridir.

9 18. yy'da İngiltere'de Protestan ve Anglikan kiliselerine işçinin katılımı bir hayli düşmüş, kilisedeki ayınlar orta ve üst sınıfın katıldığı ritüeller haline gelmişti. Dinin fabrikada işi yoktu, zaten fabrika iççisinin de hayatında ona ayıracak zaman yoktu (Pennington 2005, s. 30).

10 Bu kurumlar sadece ülkedeki değil tüm dünyada Kitab-ı Mukaddes'i tanıtmak için kiliseler açıyor, herkesin erişebileceği kitaplar basıyor, sayısız din adamı görevlendiriyordu. Misyonerlerin kitapları ve bildirileri mütahş bir ilgi görüyordu (Pennington 2005, s. 30).

Hem İngiltere içinde hem de kolonilerdeki "öteki" anlayışından doğan, etnik, ırk ve sınıf kimliklerini oluşturan ve bu kimliklerin sınırlarını çizen kolonyalizm ideolojisi, dinin insanın diğer faaliyet alanlarından ayrılmasında ve birbirini dışlayan dini kimliklerin oluşmasında etkili olan temel faktörlerdendir (Pennington, 2005, s. 26-27). Dolayısıyla Avrupa'nın kolonileştirme sürecinde emperyalist ülkelerin çıkarlarına hizmet ettiği iddia edilen kavramın diğer kültürlerde de bu şekliyle tanıtıldığından ve dayatıldığından bahsedilebilir. 19. yy'da kolonileştirme fikrini temellendirmede önemli bir rol oynayan *religion*ın diğer kültürler için ne kadar problemli ve ideolojik bir hal aldığı Hindistan örneğinde çok net görülebilir. Hinduizm terimi çok tartışmalıdır çünkü eski Hindistan'da tek bir terim altında anlamlı şekilde bir araya getirebileceğimiz bir Hindu kimliği ve pratikleri yoktur. Bir Hindu'nun¹¹ sosyal ve dini hayatını teoride birbirinden ayırt etmesine ve herhangi bir din ya da dinleri kavramlaştırmasına yarayacak herhangi bir terim olmadığı gibi, 1829'a kadar Hinduizm diye bir kavram da mevcut değildir. Müslümanlar bu terimi daha önceki yüzyıllarda kullanmışlarsa da, bununla, o coğrafyada yaşayan ve Müslüman olmayan tüm halkları ve inançları (Hindu, Budist, Sih, animist, Jainist...vb.) tanımlamaktaydılar. (Smith, 1964, s. 64-65) Batılılar, bu terimi bir dine has kıldılar. Fakat icad edilen bu 'yeni dinin', ne bir kurucusu ne peygamberleri ne bir iman esasları ne kilisevari bir teşkilatı ne de ortak bir ahlak kodu vardır. Üstelik bir-biriyle aynı şekilde inanan iki Hindu bulmak bile pek mümkün değildir. Tek Tanrıya inanan Hindular olduğu kadar binlerce tanrıya inananlar da bulunur (Cavanaugh, 2009, s. 87-92).

Bir *religion* olarak *Hinduizm* kavramının icadıyla, onun politika, ekonomi ve sosyal hayatın diğer yönlerinden ayrılması sağlanmıştır. Fakat kavram bu haliyle, Hinduların hayatında ciddi kafa karışıklığına da yol açmıştır. Çünkü Fitzgerald'a göre, kast hiyerarşisi, alışveriş, ritüeller, politik güç gibi yaşama dair her şeyin iç içe geçtiği bir toplumda *religion* diye bir kavramın ortaya atılması gerçekte son derece yanıltıcıdır. Söz gelimi geçmişte *religion*ın karşılığı olarak kullanılan Sanskritçedeki *Dharma*'nın ifade ettiği sisteme, Batılı bir öğrencinin onu düşünürken dahil etmeyeceği politik ve ekonomik düzen de dâhildir. Eğer böyleyse Fitzgerald çok anlamlı bir soru sorar: Bu özgün bağlamda dinin dışında kalan herhangi bir şey var mıdır? Eğer bu bağlamda hiçbir şey dinin dışında değilse o zaman din gibi bir kavramı orada tanımlamaya çalışmanın ne anlamı vardır? (Fitzgerald, 2009)

Bir diğer çarpıcı örnek Japon dinlerinin icadı¹² sürecidir. 19. yy'ın ortalarında Josephson'a göre Japoncada İngilizce *religion* terimine denk ya da onun ifade ettiği anlamlara yakın anlamları kapsayan hiçbir terim yoktur. 1853'te Amerikan savaş gemileri Japonya kıyılarına geldikten sonra Japon çevirmenler *religion* terimini ilk duyduklarında onun ne ifade ettiğini çözmekte zorlanırlar. Onu çok çeşitli terimlerle karşılamaya çalışsalar da her biri *religion*ın o dönemdeki tüm tanımları için yetersiz kalmaktadır. Çünkü Japonya'da yerli bir kutsal-profan ikiliği yoktur ve din diye anlaşılan bu kültürel sistemler, insan ve kutsal arasındaki

11 Hindu kavramı, Avrupa'dan çok daha önce doğu medeniyetleri ile ilişkide olan Müslümanların kullandığı bir kavramdır.

12 Japonlar, sahip oldukları 2000 yıllık kadim sistemi "Tanrıların Yolu" anlamına gelen Şinto kavramıyla ifade ederlerdi ve bu, Japon kültüründe insanın doğayla, toplumla, aileyle ve imparatorla olan tüm ilişkilerini kapsayan öğretiyi ve uygulamaları içine alan bir kavramdı. (Bkz. Dinler Tarihi Ansiklopedisi 1999) Josephson (2012) Budizm ve Şinto dinlerinin Batılıların anladığı anlamda bir din olmadığını, Amerikalıların 19. yy'da Japonya'ya gelmesiyle tamamen politik çıkarlar için bilinçli bir çalışmayla *religion* kategorisine sokulduğunu dolayısıyla *religion*ın doğal bir kategori olmadığını söyler.

ilişkiyi belirleyen bir inanç temelini oturmamaktadır. 18-19. yy'ın Avrupa kökenli teosentrik *religion* kavramı, dini Tanrı'ya ibadetle özdeşleştirip onu vazgeçilmez yaparken, Japon geleneklerinde benzer herhangi bir kavrayışa rastlanılmaz. Fakat Japonlar da Amerika ile savaşın ardından öyle dayatıldığı için bir *religion* sahibi olmaktan kurtulamayacaklardır. Dolayısıyla bu Avrupalı kavram, Josephson'a göre Hıristiyan versiyonundan tamamen farklı çeşitli kültürel sistemleri asimile etmekte işlevseldir ve bu uğurda maharetle kullanılmıştır (Josephson, 2012, s. 1-10).

Böylece *religion* üst başlığının altı her geçen gün daha da kalabalıklaşır ve bunlar akademik çalışmaların konusu haline gelir. Masuzawa'ya göre Hıristiyan Batı asırlar boyu dünyayı Hıristiyanlar, Yahudiler, Muhammediler ve "diğerleri" diye ayırdıktan ve Hıristiyanlığı tek dünya dini ya da 'gerçek din' olarak gördükten sonra 13-19. yy'ın sonlarında (1880'lerde) artık dünya dinleri diye bir kategoriden bahsetmeye başlanacaktır. Sonrasında "dünya dinleri"ne dahil edilecekler arasında Budizm 1801'de, Hinduizm 1829'da, Konfüçyanizm 1862'de, Taoizm 1839'da, Şintoizm 1894'de ilk kez literatüre girer. Böylece Avrupa "diğerleri" olarak nitelendirdiği kültürlerdeki sayısız geleneği 19. yy'ın sonu itibarıyla artık *world religions* üst başlığı altında konumlandırmıştır (Masuzawa, 2005, s. 3-20).

Kısaca, *religion*ın 19. yy başlarında inşasında pek çok faktör etkili olmuştur. Asya, Afrika, Pasifik ve Amerika'nın kolonileştirilmesi sonucu biriken zenginlik ve bilgi; teknolojik ve bilimsel ilerleme; fikri ve felsefi gelişme; İngiliz kolonyalizminin ulaştığı yerlerdeki farklı kültür ve inançların yeni bir disiplin olarak gelişen *religion* altında incelenmeye başlanması; henüz adı konmamış Budizm, Hinduizm, Taoizm, Şinto gibi çok eski ve yabancı geleneklerin farklı ve müstakil dinler olarak tanımlanmaya başlanması ve Hıristiyanların kendi içinde yeni kimlikler, uygulamalar ve kaygılar edinmesi kavramın inşasında etkili olmuştur (Pennington, 2005, s. 24). Nihayetinde yüzyılın sonunda artık pek çok yeni tanımlanmış *religion* ile bir dünya dinleri sistemi, günümüzde zihinlerde işgal ettiği konuma kavuşacaktır.

Burada akıllara İslam'ın bu anlatıda nasıl bir yere konumlandırılması gerektiği sorusu gelebilir. Smith, ilginç şekilde 18-19. yy Avrupalıların kendi dinlerine karşı gösterdikleri tutumun benzerini Müslümanların da sergilediklerinden bahseder. Çünkü 'gerçek din' (*true religion*) anlayışı İslam mensuplarının zihinlerinde de mevcuttur. Kur'an'a göre gerçek din¹⁵ İslam'dır. Bu açıdan İslam, Hıristiyanlık dışındaki din türlerinden oldukça farklı ve özel bir dindir. İslam'ın önemli bir farkı da, Smith'e göre, İslam isminin dışarıdan veya

13 Mesela *Christianity The World Religion* (Dünya Dini Hıristiyanlık) adlı kitap John Henry Barrows'un kaleminde çıktığında sene 1897'dir. O tarihe kadar Batı dünyasında, dünya dinleri (*world religions*) gibi bir söylem hiç olmamıştır.

14 Bu sıralamada Budizm'in ilk sırada olması da epey şaşırtıcıdır. Çünkü aslen Budizm, Hıristiyanlar açısından *religion* denilebilecek hiçbir özellik taşımamaktadır.

15 İslam gelmeden önce Arap edebiyatında din kelimesi "adet, huy, karşılık verme, taat" gibi anlamlarda kullanılmıştır. (Tümer, 1986, s. 215) Bununla birlikte "Yargılamak, karar vermek, hüküm, belli başlı adetleri ya da gelenekleri devam ettirme onlara uymak" anlamlarına da geliyor. İslam gelmeden önce oldukça kozmopolit ve dini açıdan canlı bir coğrafyada Araplar pek çok dini topluluğa komşudur. Den ya da din kelimeleri halihazırda yaşayan dinleri ifade etmek için de kullanılan bir kavram. Dolayısıyla Arap dünyasındaki insanların zihninde Kur'an'da din ile kastedilen manaları anlayacak bir zemin var (Smith, 1964, s. 92-94). Kuran'da 92 yerde geçen din kelimesinin "ceza-mükafat, hüküm, hesap, saltanat, hakimiyet, itaat, teslimiyet, ibadet, hizmet, üstün gelme, zelim kılma, zorlama, adet, yol, kanun, şeriat, millet, mezhep" gibi çeşitli ve bağlamına göre değişen pek çok anlamı vardır. (Kılıç, 1999, s. 111).

içerideki tartışmalar sonucu değil bizzat onu gönderen ya da tesis eden tarafından verilmiş olmasıdır. Her ne kadar Hıristiyan dünya başından beri Müslüman topluluğuna çok yakın ve onunla ilişkili olsa da İslam adından bihaberdir. Batı dünyası 19. yy'a kadar İslam'ı, Mahumetisme (1597), Mahumetanizm (1612), Muhammedrie (1613), Musulmanisime (1818) gibi kendi verdikleri isimlerle anmıştı. Oysa Kur'an'da "Allah katında tek din İslam'dır" denilmektedir. Müslümanlara dünyayı kavramsallaştırırken kullanacakları terimleri bizzat Kur'an vermiştir. Bu ayetler dinlerini ya da inançlarını isimlendirmede tercihi o dinin mensuplarına bırakmamıştır. Bu nedenle Müslümanlar dinlerinden bahsedildiğinde ismi konusunda her zaman hassas davranmışlardır (Smith, 1964, s. 59). Bununla birlikte diğer dinlerin kurucuları kabul edilen İsa, Musa, Lao Tse, Guru Manak Gautama, Buda da toplumları ile alakalıdır ama İslam gibi bileşik bir sistem vaaz etmemişlerdir. Gene onlar öğrettiklerinin adını (Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm vb.) kavramsallaştırmış da değillerdir. Oysa Muhammed peygamber konuştuğunda Müslümanlar onun İslam'dan bahsettiğini bilmektedirler. Böylece Muhammed peygamber dini bir fikrin hem sosyal hem politik hem de hukuki ifadesiyle bir topluluk oluşturmuştur (Smith, 1964, s. 97-98).

Sekülerleşme ve *Religion* Tanımlama Sorununda Geline Son Nokta

20. yy'dan itibaren *religion* kavramını tanımlama çabasının zirveye çıktığı görülür oysa bu çağ geçmişe nazaran hiç de dinin önem kazandığı bir çağ değildir. Buna rağmen "Din nedir" sorusu canlılığını korumakta onu tanımlamak ise giderek daha da zorlaşmaktadır. Çoğu akademisyen *religion* kavramını doğaüstü bir gücün (Tanrı, ruh, vb.) varlığına inanmakla irtibatlandırır. Oysa başta Budizm ve Taoizm olmak üzere pek çok Doğu dininde Tanrı veya tanrılara rastgelinmez, hatta Konfüçyüsçülükte "aşkın" hiçbir kavram yoktur (Cavanaugh, 2009, s. 102-103). Bu sorunun bir çözümü, kavramın kapsamının tüm dinlerin ortak özünü hatta tüm ideolojileri kapsayacak şekilde geniş tutulmasıdır. Bu sebepten, artık 'seküler dinler'e doğru evrilen dünyada *religion*'ün, bilimsel hümanizm, marksizm ve diğer materyalist felsefeleri de içine alacak kadar kapsayıcı olduğu iddia edilebilmektedir (Luckman, 1967; Bellah, 1970; Yinger, 1970). Özellikle yeni fonksiyonel yaklaşımlarda doğaüstü bir güce atıf yapmadan kavramın tanımlanabileceği iddia edilir. Oysa bu eğilim de, kavramın sınırsızca genişletilerek kesinliğini ve açıklığını yitirmesine sebep olur (Akt. Stark ve Bainbridge, 1985, s. 1-19). Gene bu yaklaşım dini ve seküler olanın nasıl ayrılacağı noktasında da ciddi bir problem ortaya çıkarmaktadır. Çünkü geleneksel Hıristiyan *religion* anlayışına göre aslında dini olmayan bir takım ateist inançlar, ideolojiler, felsefi sistemler vb. doğaüstü bir kaynağa atıf yapmayan her türlü fikir ve düşünce sistemi artık *religion* kategorisine dahil edilebilmektedir.

Kavram bu haliyle akademik alanın en muğlak, tanımı kişiden kişiye değişen ve açıklanması en zor olan kavramlarının başında gelir. Batı'da bilhassa din bilimleri ve din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarda kavramın günümüzde nasıl tanımlanması gerektiği, bitmek bilmez tartışmaların konusudur. *Religion*'ün pek çok tanımı yapılmıştır ama her tanım, diğer tanımlarca kabul gören bazı "dinleri" kapsam haricinde bırakmakta (Peterson, 2012, s. 2) veya bazı örneklerde de neredeyse her türlü inanın (seküler veya değil) din sayılmasına yol açılmaktadır. Dolayısıyla tartışmalar, tek ve ortak bir genel tanıma doğru evrilmekten ziyade gittikçe çoğalan ve çeşitlenen bir tanımlama faaliyetini ortaya çıkarmıştır.

Bu noktada üzerinde durulması gereken en önemli husus, Cavanaugh'ın da belirttiği gibi, dini tanımlamaya yönelik söz konusu tüm yaklaşımların, farkında olmasalar da, *religiona* benzer şekilde yaklaşıyor oluşlarıdır. Tanımlama çabasına eşlik eden örtük mana, *religion*ın "tarih ve kültür aşırı bir kavram" olduğu ve "insan hayatının temel bir bileşeni olarak içeriği ve işlevleri açısından tanımlanabileceği"dir. Oysa tam da bu anlayışın kendisi, kavramın modern Batı'da inşa edilmesinin bir sonucudur. Dolayısıyla tüm tanımlamaların tarihsel ve içinde bulunulan kontekste göre yapıldığı hususu göz ardı edilmemelidir.

Üstelik kavramın inşa edildiğini ya da icat edildiğini savunanlara göre en başta zaten böyle bir kavramın gerekliliği sorgulanmalıdır. Seküler ve dini çizgisini nereye çekeceğimiz, hangi öğretileri din olarak kabul edeceğimiz, hangi öz ya da içeriğe kutsal diyeceğimiz muğlak ise ya da kutsallaştırılmış bir felsefi sistemin ya da ideolojinin din olabileceğini söylemeye başlamışsak, *religion* kavramının hala gerekli olduğu iddia edilebilir mi? Ya da bu kavramı kullanmak işimizi kolaylaştırır mı? Bu noktada mesela Smith'e göre *religion* kavramının kendisi dindarlığın önündeki bir engeldir. Mutlaka tarih boyunca hem Batı'da hem de diğer medeniyetlerde inanç dünyasını ifade eden (iman, takva, huşu, saygı gibi) başka kavramlar olmuştur. Ama *religiona* benzer, gözlemcinin tarif ettiği somut bir kategori hiç olmamıştır. İnsanlık bu kavrama sığınmadan ya da akademik analizini yapmadan da pekâlâ dindarane yaşamıştır. Hatta kavramın hiç ortada olmadığı dönemlerde insanların daha da dindar olduğu söylenebilir. Kavram dindarlaştırmaya katkı sağlamamış hatta son zamanlardaki akademik çalışmalara bakılırsa dindarlığın düşmanı haline gelmiştir (Smith, 1964, s. 22, 51-54).

Smith, bu düşüncesinde yalnız kalmaz, pek çok farklı şekillerde, kendisinden sonra da benzer şeyler iddia edilir. Mesela Asad'a göre *religion*ın "evrensel bir tanımı yapılmazdı çünkü onun sadece öge ve ilişkileri tarihsel değil aynı zamanda bu tarz bir tanımın bizatihi kendisinin söylemsel süreçleri tarihsel bir üründü." (2007, s. 4) Fitzgerald için (2000) *religion* aslında boş bir kavramdır ve analitik bir kategori değildir. Çünkü bu kategori altında toplayabileceğimiz, tüm kültürlerde gözlemlenebilen, ayırt edici davranış kalıpları yoktur. McCutcheon ise (1997) *Manufacturing Religion* adlı kitabında Mircea Eliade'nin (1907-1986) *religion*ı sanki *sui generis* ve insan hayatının diğer tüm yönlerinden tamamen farklı ve indirgenemez bir sistemmiş gibi göstermesini eleştirir. Eliade'ye göre *religion* tarih ve politikadan bağımsız çalışılması gereken bir alanken, McCutcheon'a göre o tam da tarihsel ve politik kontekst içerisindeki insan eylemlerinden biri olarak ele alınmalıdır. Peterson ve Walhof da (2002) seküler ve dini, akıl ve inanç gibi dikotomilerin doğal kategoriler olmadığını, tarihin bir ürünü olduğunu savunur. Bu düşünürler için, *religion* kavramının yaratılması, tekrar tekrar tanımlanması ve standardizasyonu, ulusal kimliklerin oluşturulması ve kolonyal gücün hüküm sürmesi için gereken politik bir stratejiydi. Kimi zaman kolonilerdeki yerlileri marjinalleştirme kimi zaman da politik kontrol ve ulus inşa aracı olmuştu. Gene mesela Gray (2016) *religion*ın Batı'da bir kategori olarak inşa edildiğini, Dubuisson da (2003) onun Batı medeniyetinin en orijinal eserlerinden biri olabileceğini düşünmektedir. Josephson'a göre bu yeni yaklaşımlar *religion*ın küreselleşen belli başlı Avrupa-Amerikan çıkarlarını perdelemek için nasıl insanlık tarihinin evrensel bir özelliği olarak takdim edildiğini göstermektedir. Böylece *religion* kavramı herhangi bir dirençle karşılaşmadan bir hegemonya kazanmıştır (Josephson, 2012, s. 3). Dinin özetle evrensel ve tabii bir kavram olmadığını savunanlara göre bu kavram Hıristiyan Avrupa ve Amerika entelektüelleri ve misyonerleri tarafından tarihsel süreçte politik koşullar altında yeni anlamlar yüklenen dolayısıyla şekillendirilen antropolojik bir kategoridir.

Sonuç

Antik Roma'da, "gelenek, örf ve adet" benzeri bir anlamda kullanılan kavram toplumsal bağlar ve vatandaşlık görevlerini kapsayan; sosyal ve politik hayatın tümüne sirayet etmiş bir anlam havzasına sahiptir. O zamanlar için onun günümüzdeki kullanımından en büyük farkı tanrı/tanrılara ya da dini inanca ilişkin bir anlam içermemesidir. Eski İncil dilinde *religion* kavramının kökü olduğu söylenebilecek bir terime rastlanmaz. Patristik dönemdeki kaynaklarda "rahiplerin görevleri ve züht" gibi anlamlarda kullanılmıştır. İlk kez Augustinus, kavram üzerine bir kitap yazarak *religioyu* tek Tanrı'ya ibadet anlamında kullanmıştır. Ortaçağ'da ise nadiren kendisine başvurulmuş bu kavram üzerine yazılmış tek bir kitaba bile rastlanmaz. Kavram 12. yy'dan sonra "manastır hayatına özgü kurallara göre dini bir hayat yaşamayı ve keşiş hayatını" ifade etmeye başlar. Gerçek ve yanlış *religio* kullanımı önem kazanır. Çünkü pagan ibadetler yanlış *religio* olarak nitelendirilirken, Hıristiyan topluluğun *religiosu* hak kabul edilmektedir, dolayısıyla o henüz iç dünyaya ait evrensel bir kavram değildir. Üstelik ortaçağ'da din ve siyaset birbirinden ayrı alanlarda faaliyet gören güçler olarak telakki edilmediği için ortaçağ ve öncesinde Batı'da ve diğer kültürlerde dini ve seküler olarak birbirinden ayrılabilen alanlar yoktur.

15. yy'dan sonra kavramın modern anlamının inşası başlar. Kavram, kazandığı yeni anlamlar sayesinde çok çeşitli ibadet şekillerini kapsayan "doğuştan insanın kalbinde olan bir içgüdü" olarak evrenselleşmeye ve içselleşmeye başlar. Böylece ibadet ve davranış şekillerinden bağımsız olarak "tüm insanların ortak manevi güdüsü" anlamında yeni bir fikri ifade eder hale gelir. 16. yy'da inancın ibadetlerden üstünlüğü anlayışı da buna eklenince *religionun* temsil ettiği hakikatin evrensel olabileceği düşüncesi doğar.

17. yy'da artık Hıristiyanlığı, gerçek dinden ziyade "din familyasının bir türü" gibi kabul etmek mümkün hale gelir. Bu süreçte *religionun* evrensel bir tanımını yapma girişimleri ivme kazanır. Herbert'in, "doğal din" tanımı ile evrensel inanca yapmış olduğu vurgu, *religionun* tarih ve kültür aşırı, insanın iç dünyasına özgü ve tasdik edilen bir önermeler kümesi anlamında bir kavrama dönüşmesinde etkili olmuştur. Yine bu dönemde reformistlerin *religionu* "Tanrı ile kul arasındaki bir inanç meselesi" şeklinde savunmaları ve Locke gibi Aydınlanma filozoflarının dini alanı politik olandan ayırma çabaları sonucu, içsel-dışsal ve inanç-ibadet gibi dikotomiler gelişmeye başlar. Bu da modern din kavramının oluşmasında önemli bir dönüm noktasını işaretler.

18. yy'da kavram, modern devletlerin kolonyal faaliyetleri için önemli bir dayanak haline alır. Avrupa dışındaki kültürler, misyonerlik faaliyetleri ve akademik çalışmaların odağı olarak *religion* kategorisi altında incelenmeye ve Hıristiyanlara tanıtılmaya başlanır. Bu çabaların neticesinde Hıristiyanlıkla benzerlik göstermeyen sistemler dinleştirilir ve Hinduizm, Taoizm, Budizm gibi pek çok yeni *religion* icat edilir. Böylece 19. yy'da artık dünya dinlerinden bahsetmek mümkün hale gelir.

Kısacası, *religion* 18. yy'a kadar bir insan topluluğuna yani Hıristiyanlara özgü bir kavram olup, yerel bir nitelik taşıırken sonrasında bireyselleşmiş ve evrenselleşmiştir. Modern devletlerin ortaya çıkışı sürecinde, Avrupa'nın fikir hayatındaki değişimlerle *religion*; kültür, politika, ekonomi gibi hayatın diğer alanlarından ayrı, seküler rasyonalite dışında bir faaliyet kategorisi olarak; tarih ve kültür aşırı, esasen insanın iç dünyasına ait bir kavram olarak kur-

gulanmıştır. *Religion* kavramının inşa ya da icat edildiğini iddia eden yaklaşımlar açısından kavramın tarihsel gelişimi incelendiğinde şu hususların dikkat çektiği görülmektedir.

1. Hıristiyan Batı dışındaki eski medeniyetlerin dillerinde bu kavrama karşılık gelen bir terime rastlanmamaktadır.
2. İnsanların en dindarı olduğunu düşündüğümüz çağlarda kavram bugüne nispeten çok daha nadir ve bugünkünden farklı maksatlarla kullanılmıştır.
3. İslam dışındaki tüm dinlerin isimleri sonradan icat edilmiştir.
4. Kolonyal dönemde diğer medeniyetler birer din olarak çalışılmaya başlanmıştır.
5. Son yüzyılda dinin tanımının yapılmasındaki sorun kavramın kullanışlı olup olmadığını sorgulamayı gerekli kılar.

Tüm bunlar kavramın evrensel, tarih ve kültür aşırı bir kavram olmadığını politik ve entelektüel koşullarda inşa edilen tarihsel bir kategori olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak insani bir etkinlik olarak hayatın diğer alanlarından ayrılabilen somut "din" kategorisinin modern Batı'nın bir icadını söylemek mümkün görünmektedir.

Religion as “An Invention of the Western World”: Construction of the Concept of Religion in Modern West

Sare Levin Atalay*

Since the 19th century, the social sciences have regarded religion as a universal phenomenon, a *sui generis* sphere of human social life. However, a growing body of scholarship argues that religion is not intrinsic to humanity but has been historically constructed. According to this academic view, the concept of religion as used and understood today, namely, a notion that has existed in all cultures and all times that is essentially interior and private, was gradually invented during the last several centuries. In other words, the equivalent concept did not exist in either the pre-modern West or other ancient civilizations. Therefore, religion in itself is not a natural category but an invented anthropological one. However, despite its recency, religion became an important aspect of the Western *weltanschauung* immediately after its birth.

In this article, I shall discuss how the meaning of this concept has changed over time in the light of the aforementioned reformist point of view. Needless to say, concepts change just like other things in life, and their meanings evolve over time. Certain meanings are the product of historical circumstances and must be evaluated in that particular context. If this is true, then I shall pursue the following questions: What was running through people’s minds when they mentioned “religion” in a specific period of time? To what extent does this concept, as understood today, show parallels with the phenomenon experienced in pre-modern ages? Does it have any equivalent in other pre-modern civilizations, or is it a pure invention of the modern era?

The Latin origin of this concept, *religio*, dates back to ancient Rome (9th century BC – 4th century AC). In Cicero’s (106-43 BC) work, it means “tradition and customs,” which involves social ties, rules and civic duties, as well as all of the people’s responsibilities to the dieties, emperors and citizens. It was, therefore, an inseparable aspect of social and political life. The biggest difference between their understanding and ours is that *religio* did not connote a sense of belief in God or any deities. The Roman world had no distinct realm of belief, one outside of public life, called religion. In that world, loyalty to and worship of the deities was already a civic duty. Indeed, this was the rule, because our concept of religion did not exist in other ancient civilizations (e.g., India, China, Africa and Japan).

* MA Student, Yildiz Technical University, Department of Philosophy.
Correspondence: levinatalay@gmail.com.

For several centuries after the birth of Christianity, this concept underwent a radical change. Early Christians adopted many concepts, such as *faith* and *religio*, from Latin, although the latter term was not used very often. During the Patristic period (2nd-8th centuries), *religio* seldom appeared in the Latin translations of the Bible, for the term did not correspond to any significant concept of Christian belief. According to the Patristic writings, this word means “worship, ritual practice, piety and clerical office.” Augustine (354-430) was the first one to write a book on *religio*, in which he used the term to distinguish true *religio* (i.e., worshipping God [Christianity]) and false *religio* (i.e., worshipping gods and goddesses).

This term received little attention even during the medieval period, which seems rather odd given that this period is usually regarded as the most religious one. In fact, not even a single book was written about it. At that time, *religio* was generally used to describe “monastic rule or a particular monastic order”. Towards the end of the Middle Ages, Thomas Aquinas (1225-1274) defined *religio* as “a virtue of justice, a type of habitus”. For him, *virtue* was produced by repeating acts that require disciplining both the body and the soul in order to construct a set of skills to obey God. Moreover, during the medieval period *religio* was still “inseparable from the end of politics” and “integral to good governing”. Unlike today’s usage, it was not “a system of beliefs” or a “natural interior impulse”, but rather the outward pattern of Christian behavior. It also had a more concrete reference. Therefore, in that historical context, (true) *religio* was not a universal concept, but one unique to the Christian community and church.

From the 15th century on, especially during the Renaissance and the Reformation, and with the contributions of important thinkers, the concept started to acquire its modern meaning and significance. One pioneer of that period, the Platonist thinker Nicholas of Cusa (1401-1464) who thought that exterior differences were not an essential aspect of religious life, used the term *religio* to signify the “universal, interior instinct of man” beyond all types of practices and the way of worship. Marsilio Ficino (1433-1499), who made a major contribution to the West by translating Platon into Latin, for the first time used a new term, *Christian religion*, to imply a “universal religion” (a natural human instinct implanted by God). In this way, *religio* came to be belong to one’s interior world and was thereby distinguished from one’s external actions. Besides, for Protestant leaders Huldrych Zwingli (1484-1531) and John Calvin (1509-1564), *true religion* was a relation between God and humanity, and *false religion* was trusting in someone or an authority, even a religious one, other than God. Last but not least, Guillaume Postel (1510-1581) used the term in its plural form: *religions*. In its new form, the term thus came to mean the diversity of practices. Postel emphasized that true religion was the Christian religion; however, what he really meant with this usage was the central truth of all religions. Eventually in the 16th century, the idea that “truth was universal” and “belief was more important than practices and disciplines of body” became prevalent.

From the 17th century on, Europe came to see the world in a different way. Due to foreign trade and military conquest the Christian West came into contact with other cultures and civilizations. As a result of this, the idea of religions became fully developed and Christianity as a religion became just an example of the “genus religion”. From this century on, thinkers started to use the term to indicate “a system of beliefs or ideas”. One prominent figure,

Lord Herbert of Cherbury's (1583-1648) desire to internalize and universalize a natural and timeless religion caused the concept of *natural religion* to emerge as a new understanding. As a result, the idea proposing that "the belief in God is common to humanity and observable in all cultures" became widespread. Thus, the transhistorical and transcultural idea of religion appeared.

Many dichotomies, such as body-mind, belief-worship, spirit-matter and natural-super natural were shaped with the contributions of such 17th-century philosophers as Descartes (1596-1650) and Locke (1632-1704). Those dichotomies also had an impact on the meaning of religion. Locke regarded it as an "inward and full persuasion of the mind", and thus proposed the separation of the duties performed by the state and the church. As a result, the idea that "religion is just belonged to private domain and civil society is belonged to public domain" emerged. Thus, due to the conceptual separation of secular and religious categories, a new conception arose and became prevalent: Religion is a system of beliefs that belongs to one's inner – as opposed to the public – realm, and one is free to either believe or not believe it.

During the 18th century, the secular-religious binary became clearer. As these domains were becoming distinct, secular ideologies paved the way for the emergence of non-religious modern governments. However, European states initially used this dichotomy to marginalize non-European civilizations. In fact, none of those civilizations had any word for "religion," let alone "true religion," when the colonizers arrived. Accordingly, the Europeans saw them as nothing more than uncivilised savages, some even as animals. As time went by, European missionaries and scholars started to study those societies, gradually tended to see their cultures as their religion and began to study and categorize their customs as their religious systems. In the 19th century, the concept of religion was used to differentiate these cultures from the Western world. Academic studies manufactured new religions, like Hinduism, Taoism, and Buddhism. As a matter of fact, none of these traditions had any common belief system, church-like organizations or prophets (in the Christian sense of the term) or a common ethical code. Yet none of these facts stopped Europeans from inventing a new concept: "world religions".

In the 20th century, the ongoing effort to define religion maintains its importance even though the West has become increasingly secular. Despite all of the efforts, finding a transcultural essence of religion still poses an unsolved problem. Countless proposed definitions have appeared in academy. Many scholars have described it as a belief in a transcendent being (although many Eastern religions have no concept like God or deities), while others have started to define it so broadly that it includes all ideologies. Thus the definition has become increasingly vague. The question of where to draw a line between the religious and the secular sphere has yet to be answered satisfactorily. But maybe this inquiry itself is misleading, for the basic problem of all approaches to defining religion is the assumption that it is a transcultural and transhistorical concept. However, as seen before, this particular idea and general understanding was manufactured during the Enlightenment.

When we look at the concept's historical evolution, the following points attract our attention. First, we can find no term that is equivalent to religion, as we understand it today, in the premodern Western world or in the languages of ancient civilizations. Furthermore,

during those periods that are regarded the most religious, such as medieval Europe, the term was hardly used at all. Besides, in pre-17th-century Europe, religion was seen as a virtue tied to bodily disciplines, not as a universal and internal, personal impulse. With the onset of modernity and the separation of religion from secular politics, economics and other domains, it was constructed as a distinct category that belonged to one's personal life. During the age of Western imperialism and colonialism, other religions were studied and categorized as if they were counterparts of Christianity, although they shared very few similarities. Consequently the concept of "world religions" and such "religions" as Taoism, Buddhism, Hinduism, Mahumatisme and so forth (except Islam) were invented. To sum up, these findings indicate that religion is not a *sui generis*, transcultural and transhistorical phenomenon, but rather an invented one.

Kaynakça / References

- Asad, T. (2007). Antropolojik bir Kategori olarak Dinin İnşası. *Mil ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 4(2), 103-137.
- Asad, T. (2014). *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. (A. A. Tekin, Çev.) İstanbul: Metis.
- Bellah, R.N. (1970). *Beyond Belief*. New York: Harper & Row.
- Bergson, H. (1935). *The Two Sources of Morality and Religion*. (R. A. Audrave, C. Berereton, Çev.) Londra: The Macmillan Company.
- Cavanaugh, W.T. (2009). *The Myth of Religious Violence: Secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford: Oxford University.
- Cavanaugh, W.T. (2002). *Theopolitical Imagination, Christian Practices of Space and Time*. New York ve Londra: T & T Clark.
- Cipriani, R. (2011). *Din Sosyolojisi, Tarih ve Teoriler*. (A. Coşkun, Çev.) İstanbul: Rağbet.
- Dubuisson, D. (2003). *The Western Construction of Religion, Myths, Knowledge and Ideology*. (W. Sayers, Çev.) Baltimore ve Londra: The John Hopkins University.
- Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. (K. Fields, Çev.) ABD: The Free Press.
- Eliade, M. (2004). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. (M. Aydın, Çev.) İstanbul: Din Bilimleri.
- Eliade, M. (2009). *Dinler Tarihi Giriş*. (L. A. Özcan, Çev.) İstanbul: Kabcacı.
- Eski Dinler ve Şamanizm, Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, (1999). T. Gökçol (Ed.) (C. 1). İstanbul.
- Feuerbach, L. (2004). *The Essence of Religion*. (A. Loos, Çev.) New York: Prometheus Books.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University.
- Fitzgerald, T. (2007). *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University.
- Fitzgerald, T. (2009). Who Invented Hinduism? Rethinking Religion in India. E. Bloch, M. Keppens, R. Hegde (Ed.), *Rethinking Religion in India, The Colonial Construction of Hinduism* içinde (s. 114-135). ABD, Kanada: Routledge.
- Gray, P. (2016). *Varieties of Religious Invention, Founders and Their Functions in History*. New York: Oxford University.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Hegel, G.W. F. (1984). *Lectures on the Philosophy of Religion, Introduction and the Concept of Religion*. (R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, Çev.) Berkeley & Los Angeles & Londra: University of California.

- Hume, D. (1957). *The Natural History of Religion*. Stanford: Stanford University.
- Josephson, J. A. (2012). *The Invention of Religion in Japan*. Chicago ve Londra: The University of Chicago.
- Kılıç, C. (1999). Felsefe, Din Vahiy İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 109-135.
- Kurt, A. (2008). Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu. *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 73-93.
- Luckman, T. (1967). *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago ve Londra: The University of Chicago.
- McCutcheon, R. T. (1997). *Manufacturing Religion: The Discourse On Sui generis Religion and The Politics of Nostalgia*. Oxford ve New York: Oxford University.
- McCutcheon, R. T. (2004). Religion. M. C. Horowitz (Ed.), *New Dictionary of the History of Idea* içinde. New York: Charles Scribner's Sons. <http://religion.ua.edu/pdf/rel237definitionofreligion.pdf> adresinden 10.05.2015 tarihinde edinilmiştir.
- Otto, R. (1958). *The Idea of The Holy*. (J. W. Harvey, Çev.) London: Oxford University.
- Pennington, B. K. (2005). *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and Colonial Construction of Religion*. New York: Oxford University.
- Peterson, D.R. &Walhof, D.R. (2002). *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*. New Brunswick &New Jersey &Londra: Rutgers University.
- Smith, J. Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago.
- Smith, W. C. (1964). *Meaning and End of Religion*. New York: The Macmillan Company.
- Stark, R. ve Bainbridge, W. S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Information*. Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California.
- Sweetman, W. (2003). Hinduism and the History of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*. (15), 329-353.
- Tümer, G. (1986). Çeşitli Yönleriyle Din. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XXVIII), 213-267.
- Waterhouse, E. (1908-1921) Sekularizm. J. Hastings (Ed.), *Encyclopaedia of Religion & Ethics* içinde (C. XI, s. 348b). Edinburgh.
- Weber, M. (1993). *The Sociology of Religion*. (E. Fischhoff, Çev.) Boston: Beacon.
- Yinger, J. M. (1970). *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.
- Zinser, H. (2011). *Ezoterizme Giriş*. (N. Eryar, Çev.) İstanbul: Kırmızı Kedi.

Siyasal Muhafazakârlaşma Olgusu ve Kadınların İş Gücüne Katılımı Arasındaki İlişki: Türkiye için Ampirik Bir Analiz

İsmail Seki*

Öz: Ülkemizde dindarlık ve gelenekselcilik etrafında şekillenen muhafazakârlık kavramı, her toplum ve her zaman dilimi için farklı anlamlar kazanabilmektedir. Toplumsal ve siyasi faktörlerden nispeten daha fazla etkilenen emek faktörünün muhafazakârlık olgusundan etkilenmemesi düşünülemez. Özellikle Türkiye gibi toplumun kendisini dindar ve geleneklere bağlı olarak tanımladığı ataerki yapıya sahip ülkelerde kadınların işgücüne katılımını etkileyen etkenler arasında muhafazakârlık da değerlendirilmelidir. Çalışmada genel olarak Türkiye’de büyükşehirlerde kadınların işgücüne katılımını belirleyen etkenler, özel olarak da muhafazakârlığın etkisi havuzlanmış en küçük kareler yöntemi ile analiz edilmiştir. Çalışmaya göre kadınların işgücüne katılımını belirleyen etkenler önem sırasına göre doğum, evlenme, muhafazakârlaşma seviyesi, yüksek eğitim ve boşanma seviyeleridir. Literatürün aksine büyükşehirlerde muhafazakârlaşma seviyesi kadınların işgücüne katılım oranını pozitif yönde etkilemektedir.

Anahtar kelimeler: Kadınların işgücüne katılım oranı, muhafazakârlaşma, havuzlanmış EKK, büyükşehir.

Abstract: The term of conservatism shaped by religiousness and traditionalism in our country can have different denotations for different societies or different time periods. Labor is comparatively more impressed by social and political factors, so it is impressed by conservatism. Conservatism should be evaluated as a factor that affect the female labor force participation especially for countries which defines itself as religious, traditionalist and paternalistic as Turkey. There are two main aims as general aim and special aim in the study. The general aim is to find out the determinants of female labor force participation in metropolis of Turkey. The special aim is to find out the effect of conservatism on female labor force participation in metropolis of Turkey. These two aims are investigated by pooled ordinary least squares method. Consequently, the determinants of female labor force participation in metropolis of Turkey are birthrate, marriage rate, conservatism level, higher education level, divorce rate. Unlike literature, there is a positive relationship between conservatism level and female labor force participation in metropolis of Turkey.

Keywords: Female labor force participation, conservatism, pooled OLS, metropolis.

* Yrd. Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü.
E-mail: ismailseki@comu.edu.tr. Adres: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü. Biga / Çanakkale.

Giriş

İnsanların toplumsal hayattaki rollerini belirlemede doğrudan etkisi olan hayat görüşlerinin ekonomik hayata yansımaması düşünülemez. Bu bağlamda ülkemiz siyasi ve toplumsal hayatında gün geçtikçe önemi artan muhafazakârlaşma olgusunun yansımalarını ekonomik hayatta da görmekteyiz. Özellikle de diğer üretim faktörlerine oranla toplumsal ve siyasal şartlara daha bağımlı olan emek faktörünün muhafazakârlaşma olgusundan ne kadar etkilendiğinin belirlenmesi, iktisadi açıdan olduğu kadar sosyolojik ve siyasi açıdan da önem arz etmektedir.

Çalışmada genel ve özel olmak üzere iki temel amaçtan söz edilebilir. Genel amaç olarak ülkemizde kadınların işgücüne katılım oranını belirleyen etmenler ve bunların etkileri ampirik olarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Özel olarak ise her ülke ve toplumun kendi dinamikleri tarafından yeniden ve özgün olarak tanımlandığını söyleyebileceğimiz siyasal muhafazakârlaşma olgusunun kentteki kadınların işgücüne katılım oranı üzerindeki etkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu motivasyonun oluşmasında özellikle geçtiğimiz birkaç yıl içerisinde bu yönde yapılan çalışmalarda elde edilen muhafazakârlaşma ve kentteki kadınların işgücüne katılımı arasındaki negatif ilişki bulguları tetikleyici bir rol üstlenmiştir. Bu bakımdan çalışma kent nüfusunun temsili bakımından Türkiye'deki büyükşehirlerin tümünü kapsayacak şekilde yapılandırılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde geniş ve güncel ve çok yönlü bir literatür taramasına yer verilmiş, üçüncü bölümde muhafazakârlık olgusu ve kadınların işgücüne katılımı Türkiye özelinde değerlendirilmiş, dördüncü bölümde ekonometrik yöntemlerin kullanıldığı ampirik analiz yapılmış, beşinci ve son bölümde ise çalışmanın sonuçları derlenmiştir.

Literatür Taraması

Çalışma kadınların işgücüne katılımı ve muhafazakârlık olguları üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bakımdan çalışmanın alanı dahiline giren akademik çalışmaların çeşitliliği zengin bir literatür oluşturmaktadır. Çalışmanın özüne yoğunlaşılabilmesi için literatür kadın istihdamı, cinsiyet ayrımcılığı ve uygulamalı çalışmalar olmak üzere üç ana başlık altında incelenmiştir.

Kadın İstihdamına Yönelik Çalışmalar

Bu bölümdeki çalışmalar genellikle Türkiye'de kadın istihdamının yetersizliğine vurgu yapmakta ve özellikle gelişmiş ülkeler ile yapılan karşılaştırmalarda ülkemizin çok gerilerde kaldığını belirtmektedir. Çalışmalar ülkemizdeki bu geri kalmışlığın il, bölge ve ülke çapında durum analizini yapmakla beraber, kadın istihdamı bakımından söz konusu geri kalmışlığın olası nedenlerini de irdelemişlerdir. Bu bölümdeki çalışmaların diğer bir özelliği de kadınların işgücüne katılımını ve istihdamını belirleyen etmenleri belirlemeye çalışmalarıdır.

Duruel ve Kara (2009) çalışmalarında Türkiye'yi 2007 yılında AB'ye katılan yeni ülkelerle hem kadın istihdamı, hem de diğer ekonomik göstergeler bakımından karşılaştırılmıştır. Kadın istihdamı yönünden Türkiye, AB ülkelerine göre oldukça geri seviyededir. Ekonomik yönden de AB ülkelerinden geride olan Türkiye işsizlik konusunda da AB ülkelerine göre daha çok sıkıntı çekmektedir.

Özdemir vd. (2012) araştırma çalışmalarında kadınların iş gücüne katılımlarının sürdürülebilir kalkınmadaki önemini geliştirmekte olan ekonomiler için istatistiki tablolar yardımıyla karşılaştırmalı bir şekilde araştırmıştır. Araştırma da sonuç olarak Türkiye’de kadınların iş gücüne katılımlarının istenen oranda olmadığı saptanmıştır. Bunun da kalkınmaya etkileri negatif yönde olduğu belirtilmiştir.

Karabiyik (2010), Türkiye’de çalışma yaşamında kadınların yerini tarihsel bir bakış açısıyla araştırmıştır. Araştırmada kadın iş gücüne katılım ciddi oranda düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu duruma sebep olarak kırdan kente göç sayesinde tarımda çalışan kadınların şehirde ev hanımı haline gelmesi ve toplumda ataeril yapının olması gösterilmektedir.

Uraz vd. (2010) çalışmalarında yakın zamanda kadın istihdam durumunu etkileyen eğilimleri hane halkı iş gücü anketleri, hane halkı bütçe araştırması, nüfus ve sağlık araştırmaları anketlerini karşılaştırarak araştırmışlardır. Çalışmaya göre kırdan kentlere göçlerin etkisi ile artan düşük vasıflı hatta vasıfsız işçilerin genelini bayanlar oluşturmaktadır. Kadınların geleneksel ve sosyal durumları, çocuk sayısının artması gibi etmenler vasfı olmayan ve eğitim seviyesi düşük kadınların istihdam oranlarını etkileyen başlıca etmenler olarak saptanmıştır.

Kadınların işgücüne katılımının nedenlerini inceleyen bir diğer çalışmada TÜİK ve OECD verilerinden yararlanarak, medeni durum, eğitim seviyesi ve yaş unsurlarının kadınların işgücüne katılımını belirleyen en önemli etkenler oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca çalışmada ulaşılan diğer bir dikkat çekici sonuç kadınların kırdaki istihdam oranında düşüş kentteki istihdam oranında ise artış yaşanmış olmasıdır. Bu durumu oluşturan en büyük sebep olarak kadın istihdamını artırmaya dönük politikaların geliştirilmesi gösterilmiştir (Korkmaz ve Korkut, 2012).

İl ve bölge bazında yapılan çalışmalarda da ataeril toplum yapısının ve Anadolu’nun sosyolojik yapısının kadın istihdamı üzerine etkisi görülmektedir.

Özçatal (2011) çalışmasında öteden beri süre gelen erkek egemen aile yapısının kadın istihdamı üzerine etkilerini ve cinsiyet ayrımcılığının kadın istihdamı üzerine etkilerini Tokat ili bazında araştırmıştır. Tokat ilinde aileler maddi sıkıntıdan ötürü kadın istihdamını desteklemektedirler. Bununla birlikte kadınların çalışması erkeklerin izni ile oluşmaktadır ve yine kadınların çalışacağı sektörü de erkeklerin belirlediği sonucuna ulaşılmıştır.

Berber ve Eser (2008), kadın istihdamına bölgesel bir bakış açısı getiren çalışmasında doğu bölgelerinde ve orta bölgelerde ataerillikten ötürü kadın istihdam oranının çok az olduğunu saptamıştır. Bununla beraber gelişmiş bölgelerde ve büyük şehirlerde ise diğer bölgelere nazaran kadın istihdamının yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

Ülkemizdeki kadınların istihdam oranını hem ülke hem bölge hem de sektör bazında ele almışlardır. Sonuç olarak kadınların hizmet sektörü bazında daha fazla çalışma eğiliminde olduğu, bölge bazında ise bölgelerin kalkınma düzeyi ile kadın istihdamı arasında doğrusal bir ilişki olduğu saptanmıştır.

Literatürde Türkiye’de kadın istihdamı ile ilgili başlıklar incelendiğinde cinsiyet ayrımcılığına ilişkin çalışmalar dikkat çekmektedir.

Cinsiyet Ayrımcılığı Üzerine Çalışmalar

Kadınların ekonomik aktivitelerde cinsel ayrımcılığa maruz kalıp kalmadıkları da iş gücüne katılım oranlarını belirleyen etkenlerden biridir. Her ne kadar ampirik olarak analiz edilebilecek seviyede güvenilir veri bulunamasa da literatürde bu yönde yapılan çalışmalar ışığında bir değerlendirilmede bulunulabilir.

Karaca (2013), kadınların ekonomideki yerini ve cinsiyet ayrımcılığı uğrayıp uğramadığını belirlemeye yönelik yaptığı çalışmasında sonuç olarak Türkiye’de enformel sektörde kadınların daha fazla yer aldığını, bununla birlikte formal sektörde kadınların istihdam oranının çok az olduğunu belirtmiş ve ileri senelerde de bu olgunun bu yönde devam edeceği saptamasında bulunmuştur.

Buğra (2010) Türkiye’de cinsiyet ayrımcılığının kadın istihdamına etkilerini birçok yönden araştırmıştır. Avrupa ve Türkiye’yi bu bağlamda karşılaştırmış ve sonuç olarak Türkiye’de cinsiyet ayrımcılığı ve sosyal düşünce yapısının kadının iş gücündeki yerini etkilediğini ortaya çıkarmıştır.

Bir diğer çalışmada kadınların ekonomik hayatta yaşadıkları sorunlar araştırılmıştır. Bu çalışmada iş bulma konusunda ve belli mesleklerde kendilerini gösterme ve yükselme konularındaki yaşanan cinsiyete dayalı mesleki ayrımcılık üzerinde durulmuştur. Tarihsel bir metot izlenerek yapılan araştırmada sonuç olarak Türkiye’de kadınların erkeklerle beraber eşit bir şekilde emeklerini arz edecek bir ortamın olmadığı saptanmıştır. Çalışmaya göre söz konusu ortamın oluşması için toplum bilgilendirilmeli ve kadına yönelik istihdam politikaları artırılmalıdır (Parlaktuna, 2010).

Toksöz (2012) kalkınmada cinsiyete dayalı ayrımın olumsuz yönlerini araştırmış ve bu olumsuzluğun nedenlerini irdelemiştir. Kadınların ücret düşüklüğü, belli sektörlerde çalıştırılması ve toplumun kadın istihdamını belirlemedeki etkilerini araştırarak kalkınmada kadın istihdamının önemi açıklamaya çalışmıştır. Varılan sonuca göre kadın istihdamının bu etkilerden uzaklaştırılarak artırılıp, geliştirilip kalkınmanın ileri seviyelere taşınmasında en önemli etken olması sağlanmalıdır.

Gürler ve Üçdoğruk (2007) çalışmalarında Türkiye’de erkek ve kadınlarda gelir eşitsizliğinin nedenlerini eğitim imkânlarına ulaşılabilirlik çerçevesinde incelemiştir. Çalışmada Minner’in insan sermayesi modeli ile ampirik bir analiz yapılmıştır. Çalışmadaki bulgulara göre eğitim seviyesi kadın ve erkek çalışanlar arasındaki gelir farklılıklarının oluşmasında diğer etkenlerden daha fazla etkilidir. Eğitim seviyesinin arttırılıp, erkeklerle kadınlara eğitim imkânlarına erişebilmede eşit imkânlar sağlanırsa gelir farklılıklarına yol açan adaletsizliğin ortadan kalkacağı ileri sürülmüştür.

Çalışmamızda muhafazakârlık olgusu ve Türkiye’de kadınların işgücüne katılımını belirleyen unsurların bu olgu ile birlikte ampirik olarak ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu amaç esasında muhafazakârlık ve kadın istihdamına yönelik belli başlı ampirik çalışmaların incelenmesi çalışmanın literatüre sunacağı katkının ortaya çıkması bakımından önemlidir.

Kadın İstihdamına Yönelik Ampirik Çalışmalar

Türkiye'deki ampirik çalışmaların çoğu belirli bir etkenin üzerinde yoğunlaşsa da genellikle kadınların istihdam oranını ve işgücüne katılım oranını belirleyen etkenlerin belirlenmesi ve bu etkenlerin ağırlıklarının saptanması üzerine yoğunlaşmaktadırlar. Çalışmalarda genellikle veri kaynağı olarak TÜİK Hanehalkı İşgücü Anketlerinden (HİA) derlenen veriler kullanılmıştır.

Çarukoğlu ve Kalaycı (2009) araştırma konusu olarak Türkiye ve Avrupa'daki dindarlık eğilimlerini karşılaştırmışlardır. Çalışmada 2008-2009 TÜİK verileri ve 2008-2009 Avrupa Uluslararası Sosyal Araştırma Programı (International Social Survey Program) ISSP verileri karşılaştırılmıştır. ISSP ülkeleri ile karşılaştırıldığında Türkiye'de dindarlık eğiliminin daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır.

Çarukoğlu ve Toprak (1999) araştırmasında din, toplum ve siyasetin Türkiye'deki yerini araştırmıştır. Saha çalışmasına dayanan araştırma sonucunda ise Türkiye'nin çoğunluğunu dindar bir toplum yapısının oluşturduğu ve Müslüman halkın tamamının Şeriat yönetimini desteklediği ortaya çıkmıştır.

Kuzgun ve Sevim (2004) tarafından dini düzeyin ülkemizde kadınların çalışma hayatına nasıl etki ettiği araştırılmıştır. Ekonometrik model kullanılan çalışmada eğitim seviyesi arttıkça kadınların çalışmaya olan bakış açılarının olumlu hale geldiği, bununla beraber dine bağlılığın çalışma hayatına negatif etkisi olduğu saptanmıştır. Dinin kadınların çalışma hayatındaki etkilerinin yanında cinsiyet ayrımcılığının da analiz edildiği ampirik çalışmalar mevcuttur.

Tsani vd. (2013) Güney Akdeniz Ülkeleri için kadınların işgücüne katılımı ile ekonomik büyüme arasındaki ilişkiyi ekonometrik yöntemler ve genel denge analizi kullanarak incelemiştir. Çalışmaya göre kadınların işgücüne katılımı önündeki engeller kalktıkça ekonomik fayda sağlanmaktadır.

Hobikoğlu ve Deniz (2012) kadınların iş gücüne katılımını ekonometrik bir model ile araştırmışlardır. Çalışmaya göre kadınların ülkemizde istihdam oranı çok düşüktür. Ayrıca iş arama süreleri göz önüne alındığında kadınların erkeklere göre daha fazla süre iş aradıkları ortaya çıkmıştır. Türkiye'deki bu cinsiyete dayalı eşitsizliğin kadınların iş gücüne katılımında etki ettiği saptanmıştır.

Cinsiyete göre iş gücüne katılım oranlarını ekonometrik bir analiz ile mikro veri modeli uygulayarak inceleyen bir diğer çalışmada kadınların iş gücüne katılım oranlarının erkeklere göre daha az olduğu belirlenmiştir. Eğitim seviyesi yükseldiğinde ise ilkökul üstü mezunlarda hem erkek hem bayan olarak iş gücüne katılımında artış gözlenmektedir (Taşçı ve Darıcı, 2009).

Kumaş ve Çağlar (2011) yaptıkları araştırmada kadınların iş gücüne katılımının eksik istihdamını etkileyen etmenleri ekonometrik bir analizle araştırmışlardır. Çalışmanın sonucuna göre kadınların işgücüne katılım sürecinde erkeklere göre daha dezavantajlı grup olduğu saptanmıştır.

Kızılgül (2012) Türkiye de evli-bekâr kadınların iş gücüne katılımının belirleyicilerini araştırmıştır. Logit probit modeli kullanarak ekonometrik bir analiz yapılmıştır. Çalışma sonucuna göre eğitim seviyesi yükseldikçe evli ve bekâr kadınlarda çalışma isteği artmaktadır. Kırsal

kesimde eğitim pek etkili değil iken kentte eğitim seviyesinin kadınların iş gücüne katılma-
da büyük etkisinin olduğu saptanmıştır.

Özer ve Biçerli (2003) araştırma konusu olarak kadın istihdamını genel çerçevede Türkiye
için değerlendirmişler ve panel veri analizi ile ölçüm yapmışlardır. Kadın istihdamını etki-
leyen unsurların neler olduğunu irdelemişlerdir. 1988-2001 dönem verileri kullanılmıştır.
Bulunan sonuçlarda işsizlik oranı, enflasyon oranı, imalat sanayi ücretleri, kaba boşanma
hızı ve eğitim oranlarının kadın istihdamı üzerindeki etkilerinin büyük olduğu saptanmıştır.
Özellikle eğitim seviyesinin kadınların iş gücüne katılma durumunu en çok etkileyen etmen
olduğu saptanmıştır.

Dayioğlu ve Kırdar (2010) hazırlamış oldukları DPT (Devlet Planlama Teşkilatı) raporunda
kadınların iş gücüne katılımını belirleyen unsurları araştırmışlardır. Ekonometrik modelle-
me yapılarak medeni durum, eğitim, göç, ücret ve doğurganlık gibi etmenlerin kadınların
işgücüne katılımını ne derece etkilediği araştırılmıştır. Araştırma sonucunda söz konusu
etmenler arasında en baskın etmenin eğitim düzeyi olduğu saptanmıştır.

Günlü vd. (2014) kadınların yaşadığı toplumdaki kültürün ve toplumun iş yaşamlarındaki
etkilerini Türkiye ve İran'ın nitel yöntemlerle karşılaştırmalı analizini yaparak araştırmışlardır.
Çalışmada varılan sonuçlara göre İran'da ağırlıklarına göre sırasıyla aile, toplumsal çevre,
politik rejim, çevre, din ve aile iş yaşamlarına etki yaparken; Türkiye'de ise bu etkenlerin
sıralaması; politik rejim, toplum, çevre, din ve aile şeklinde gerçekleşmektedir.

Kılıç ve Öztürk (2014) kadınların çalışma hayatına katılımındaki sorunları ekonometrik bir
analizle probit model kullanarak araştırmışlardır. Çalışmaya göre kadınların iş yaşantısına
sorun teşkil eden etmenlerin eğitim, sosyal cinsiyet, medeni durum, yerleşim yeri ve ücret
olduğu saptanmıştır. Modelde ayrıca eğitim seviyesi arttıkça kadınların iş gücüne katılım
oranının arttığı bulunmuştur.

Kutlar vd. (2012) doğurganlık, boşanma ve ücret haddinin Türkiye'de kadınların istihdam
oranlarına etkilerini ekonometrik bir analiz ile araştırmışlardır. Çalışmada Grenger nedensel-
lik analizi yapılmıştır. Sonuç olarak ücret ile kadınların iş gücüne katılımı arasında negatif,
ücretle doğurganlık arasında pozitif bir ilişki saptanmıştır. Doğurganlıkla boşanma arasında
anlamli bir nedensellik ilişkisi olduğu ortaya çıkmıştır ve boşanma ile iş gücüne katılım
pozitif bir ilişkinin ortaya çıktığı bulunmuştur.

Türkiye için genelde tüm ülkeyi kapsayan çalışmalar yapılmış olmasına rağmen az sayıda
olsa da bölgesel ampirik çalışmalar da mevcuttur. Kutlar vd. (2013) Burdur ili için kırdaki
kadınların sığircılık sektöründe iş gücüne katılımını etkileyen kararları araştırmışlardır.
Çalışmada "khi kare" modeli uygulanmıştır. Bulunan sonuca göre kadınların kırdaki sığircılık
sektöründe erkeklerden daha fazla çalıştıkları ve bu çalışma sürecinin belirlenmesinde
kadınların kendi iradelerinin değil erkeklerin izninin etkili olduğu görülmüştür.

Şahin ve Şahbaz (2013) tarafından kırsal kesimdeki kadın iş gücünün durumunun enfor-
mel durumu ekonometrik yöntemlerle araştırılmıştır. Sonuç olarak Düzey 2 bölgelerinde
TR21'de ve TRB2'de enformel bazda hareketlilik yokken diğer kalan bütün bölgelerde
2004-2011 yılları arasında enformel sektörde kadın istihdamı bakımından artış yaşandığı
görülmüştür.

Literatürün geneline bakıldığında kadınların işgücüne katılımı bağlamında OECD ülkeleri arasında son sırada bulunan Türkiye’de iş hayatında özellikle kadınlar için negatif cinsiyet ayrımcılığının olduğu görülmektedir. Toplumsal olarak kendisini dindar olarak tanımlayan Türkiye’de dindarlığın kadınların işgücüne katılımına etkisi ile ilgili yeterli çalışma olmasına rağmen, gerek yapılan az sayıdaki çalışma gerekse de toplumsal algı bakımından dindarlık ile kadınların işgücüne katılımı arasında negatif bir ilişki olduğu kanısı oluşmaktadır. Ayrıca gerek kadınların işgücüne katılımını gerekse istihdam seviyelerini belirleyen etkenler göz önüne alındığında literatürde üzerinde mutabık kalınan en önemli etkenler başta eğitim seviyesi olmak üzere, medeni durum, doğurganlık oranları ve gelir olarak dikkat çekmektedir.

Muhafazakârlık Olgusu Ve Kadınların İşgücüne Katılımı

Türk Dil Kurumu tarafından tutuculuk olarak tanımlanan muhafazakârlık tanımı siyasi boyutta ele alındığında mevcut durumu korumak, reformlara tedbirli ve yavaş destek vermek anlamlarını taşımaktadır. Muhafazakârlık kavramı toplumlar arasında farklı anlamlar taşıyabileceği gibi aynı toplum için farklı zaman dilimlerinde farklı anlamlar da taşıyabilmektedir (Akkaş, 2013, s. 243-244). Nitekim ülkemizde muhafazakârlık, dindarlık ve gelenekçilik kavramları etrafında şekillenmektedir. Literatürde kadınların işgücüne katılımı ile muhafazakârlık olgusu arasındaki ilişkiyi doğrudan inceleyen sadece iki çalışma dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki olan Göksel (2013) muhafazakârlığı din ve sosyal normların şekillendirdiğini belirtmektedir. Söz konusu çalışma elde edilen bulgular bakımından da oldukça dikkat çekicidir. Buna göre kentleşmenin artması muhafazakârlaşmanın artmasına, bu da kadınların işgücüne daha az katılımına neden olmaktadır.

Literatürdeki diğer önemli çalışma ise Gedikli (2014) tarafından yapılan ve kadın işgücü arzını geleneksel normlar açısından inceleyen çalışmadır. Çalışmaya göre muhafazakârlaşma yüksek eğitilmiş kentli kadının ücretli bir çalışan olma olasılığını düşürmektedir. Çalışmalar özellikle kentteki kadınlar için elde etikleri bulgular bakımından örtüşmekle beraber siyasal muhafazakârlaşmanın göstergesi olarak Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarını göstermeleri bakımından da benzerdirler.

Yukarıdaki çalışmalar ve literatürün geneli dikkate alındığında ülkemizde siyasal muhafazakârlığı dindarlık ve gelenekçilik olarak tanımlamak ya da başka bir deyişle geleneksel değerlere ve dine bağlı bir siyasi görüş olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda çalışmanın uygulama kısmında siyasal muhafazakârlık ölçütü olarak, kendisini parti programında ya doğrudan muhafazakâr ya da dini ve de geleneksel görüşlere bağlı bir siyasi parti olarak tanımlayan partilerin seçimlerde aldığı oy oranları alınmıştır. Bu tanımlamaya uyan partiler Adalet ve Kalkınma Partisi, Büyük Birlik Partisi, Millet Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi ve Saadet Partisi’dir.

Veri Seti, Model ve Yöntem

Veri Seti ve Model

Çalışmada 30 büyükşehir belediyesi için 2008 ve 2013 yılları arasındaki gözlemlerden oluşan panel veri seti kullanılmıştır. Veriler Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası (TCMB) ve Yüksek Seçim Kurulu (YSK) veri tabanlarından derlenmiştir.

Çalışmada kullanılan model ve değişkenler şunlardır:

$$\begin{aligned} \text{Log(KİKO)}_{it} = \alpha + \beta_1 \text{Log(GE)}_{it} + \beta_2 \text{Log(BO)}_{it} + \beta_3 \text{Log(EO)}_{it} + \beta_4 \text{Log(DO)}_{it} + \beta_5 \\ \text{Log(YEO)}_{it} + \beta_6 \text{Log(MO)}_{it} + \epsilon_{it} \quad i=1,\dots,30; t=1,\dots,6 \end{aligned} \quad (1)$$

Log(KİKO): Kadınların işgücüne katılım oranlarının logaritması,

Log(GE): Geçinme endeksi değerlerinin logaritması,

Log(BO): Boşanma oranlarının logaritması,

Log(EO): Kadın evlenme oranlarının logaritması,

Log(DO): Doğum oranlarının logaritması,

Log(YEO): Kadın yüksek eğitim oranlarının logaritması,

Log(MO): Yüksek Seçim Kurulu veri tabanından derlenen muhafazakârlaşma oranlarının logaritması.

Söz konusu değişkenlerden Log(KİKO) kadınların işgücüne katılım oranlarının logaritması alınarak hesaplanmıştır¹. Log(GE) ise İstanbul Ticaret Odası tarafından hazırlanan geçinme endeksi değerlerinin logaritması alınarak hesaplanmıştır. Log(EO), Log(BO), Log(DO), Log(YEO) verileri TÜİK tarafından derlenen; sırasıyla kadın evlenme oranlarının logaritmasını, boşanma oranlarının logaritmasını, doğum oranlarının logaritmasını ve yüksek eğitim almış kadınların oranlarının logaritmasını göstermektedir. Log(MO) ise yazarlar tarafından YSK veri tabanından derlenmiş olan muhafazakârlık oranlarının logaritmasını göstermektedir. Analizdeki tüm değişkenlerin doğal logaritmasının kullanılması ile tahmin sonuçlarındaki varyansın düşürülmesi amaçlanmıştır. Her ne kadar panel veri analizi çoklu doğrusallık (multicollinearity) sorununu azaltsa da evlenme oranları (EO) ile doğum oranları (DO) arasındaki yüksek korelasyon (%97) modelde çoklu doğrusallık sorununun olduğuna işaret etmektedir². Bu sorunu gidermek için modelden evlenme oranı (EO) serisi çıkarılmış ve aşağıdaki model tahmin edilmiştir.

$$\begin{aligned} \text{Log(KİKO)}_{it} = \alpha + \beta_1 \text{Log(GE)}_{it} + \beta_2 \text{Log(BO)}_{it} + \beta_3 \text{Log(DO)}_{it} + \beta_4 \text{Log(YEO)}_{it} + \beta_5 \\ \text{Log(MO)}_{it} + \epsilon_{it} \quad i=1,\dots,30; t=1,\dots,6 \end{aligned} \quad (2)$$

1 Kadınların işgücüne katılım oranlarının Türkiye için yaşa göre ve NUTS2 seviyesinde dağılımları için Bkz. Ek-1: Kadınların İşgücüne Katılımının Bölgesel Dağılımı.

2 Değişkenler arasındaki korelasyonu gösteren korelasyon matrisi için Bkz. Ek-2: Değişkenlere İlişkin Korelasyon Matrisi.

Tablo 1.*Değişkenlere ilişkin tanımlayıcı istatistikler*

Değişken/Açıklayıcı İstatistik	Log (KIKO)	Log (GE)	Log (BO)	Log (DO)	Log (YEO)	Log (MO)
Ortalama	3.249252	2.201472	0.442816	0.629075	1.861642	4.142735
Medyan	3.353407	2.209943	0.529157	0.571261	1.891303	4.149444
Maksimum Değer	3.875359	2.561405	3.07966	2.863058	3.137926	4.45783
Minimum Değer	1.360977	1.819375	1.820159-	0.363843-	0.649718	3.529297
Standart Sapma	0.46725	0.232414	1.019355	0.701066	0.343685	0.214426
Eğiklik	1.666547-	0.114283-	0.245572	0.947471	0.284232-	0.730238-

Kaynak: Yazarın hesaplamaları

Muhafazakârlaşma verisi derlenirken analize konu olan büyükşehir statüsündeki illerde muhafazakâr partilerin aldığı oy oranlarının toplamı dikkate alınmıştır. Çalışmada kullanılan veri seti oluşturulurken sadece belediye nüfusu dikkate alınmıştır. 2015 TÜİK verilerine göre Türkiye'de nüfusun %93,3'lük kısmı belediye sınırları içerisinde yaşamaktadır. Bu bakımdan köy ve daha alt sınıflamaya tabi yerleşim yerleri nüfusun ihmal edilebilir bir kısmını oluşturmaktadır. Büyükşehirlerde yaşayan toplam nüfus ise 31 Aralık 2014 tarihi itibarı ile 59.968.496 kişidir. Büyükşehir dışında kalan 51 ilin toplam merkez nüfusu ise 6,502,018 kişidir. Çalışmada büyükşehir belediyelerinin seçilmesinin nedeni hem şehirleşme oranının yüksek olması hem de büyükşehir belediyelerinin buldukları bölgelerin sanayi ve cazibe merkezleri olmasıdır. Söz konusu bölgelerin sanayi merkezleri olmasının çalışmayı etkileyen iki önemli sonucu bulunmaktadır. Bunlardan ilki sanayi yoğunluğu yüksek olan bu şehirlerin çevre ilçe ve hatta küçük illerden göç çeken birer cazibe merkezi olmasıdır. Böylelikle büyükşehirlerin hem demografik hem de ekonomik yapıları buldukları bölgeyi şekillendiren bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Büyükşehirlerin sanayi yoğunluklarının fazla olmasının doğurduğu ikinci önemli sonuç ise söz konusu bölgelerdeki istihdam verilerinin kırsal bölgelere göre daha güvenilir olmasıdır. Kırsal bölgelerde genellikle tarımda görülen kayıt dışı istihdamın yoğun olarak görülmesi nedeni ile elde edilecek işgücüne katılım verilerinin güvenilirliği analiz sonuçlarını etkileyecek seviyede yetersiz kalabilmektedir.

Yöntem

Veri setini oluşturan panel veri, serilerin hem yatay kesit hem de zaman boyutunu içermesi bakımından önemlidir.

Panel veri analizinde başlıca üç model kullanılmaktadır. Bunlar havuzlanmış en küçük kareler modeli, rassal etkiler modeli ve sabit etkiler modelidir. Eğer belirli sayıda ve değişmeyen birimler analiz edilecekse rassal etki modeline göre sabit etki modeli daha uygun sonuçlar verebilir (Baltagi, 2005, s. 12). Çalışmamızda da analiz edilen birimleri oluşturan büyükşehirler tüm zaman dilimlerinde değişmediği için sabit etki modelinin uygun olacağı öngörüsüne sahip olabiliriz. Ancak yatay kesit veri matrisleri arasında, yani büyükşehirler

arasında, fark yoksa bütün yatay kesitler (büyükşehirler) için ortak bir sabit terim tahmin eden havuzlanmış en küçük kareler modeli kullanılabilir (Sayılğan ve Süslü, 2011, s. 84). Söz konusu yöntemin sağlanması zor bir varsayımı analize dâhil olan birimler arasında fark olamamasıdır (Gujarati ve Porter, 2009, s. 594). Ancak gerek istihdam gerekse kadına yönelik politikaların merkezî bir hükümet tarafından ve ülkenin geneli için belirlenmesi, bölgesel farklılıkların bu politikalar üzerinde etkisinin ihmal edilebilir düzeyde olması havuzlanmış en küçük kareler yöntemini de uygulanabilir yöntemler arasına almamıza neden olmaktadır. Havuzlanmış en küçük kareler ve sabit etki modellerinin hangisinin seçileceğinin belirlenmesi için basit Chow testi uygulanır (Baltagi, 2005, s. 13).

$$F_0 = \frac{(RRSS - URSS) / (N - 1)}{URSS / (NT - N - K)} : F_{N-1, N(t-1)-K} \quad (3)$$

Burada kısıtlı model sabit etki modeli ve kısıtlanmamış model ise havuzlanmış en küçük kareler modelidir. Test edilen hipotezler ise şöyledir;

Ho: $\alpha_0 = \alpha_1 = \dots = \alpha_n$ (Havuzlanmış Model Geçerlidir)

H1: $\alpha_0 \neq \alpha_1 \neq \dots \neq \alpha_n$ (Sabit Etki Modeli Geçerlidir)

1.391 olarak hesaplanan F istatistiği, %5 anlamlılık derecesindeki kritik değer olan $F=1.55$ değerinden küçük olduğu için boş hipotez reddedilemez. Yani havuzlanmış en küçük kareler modeli geçerlidir.

Durbin - Watson İstatistiğinin düşük olması verilerde değişen varyans ve/veya otokorelasyon problemlerinin olabileceğine işaret etmektedir. Bu gibi durumlarda Arellano'nun Güçlü Hatalarının (Arellano's Robust Errors) uygulanması gerekmektedir (Sayılğan ve Süslü, 2011, s. 86). Bu bakımdan model tahmininde Arellano'nun Güçlü Hataları kullanılarak bu sorun bertaraf edilmiştir.

Ampirik bulgular

Türkiye'de muhafazakârlık ile kadınların işgücüne katılımı arasındaki ilişkiyi incelediğimiz çalışmamızda kullanacağımız ekonometrik model basit Chow testi sonucu havuzlanmış en küçük kareler yöntemi olarak belirlenmiştir. EViews7 paket programı kullanılarak tahmin edilen modele ilişkin sonuçlar Tablo 2'de verilmiştir. Açıklayıcılık gücü yaklaşık olarak %71 ($R^2 = 0.7045$) olan modelimizde istatistiksel olarak anlamlı olan katsayıların işaretleri beklenen değerlerle uyumludur. Sabit ve geçişme endeksinde ilişkin tahmin katsayılarının istatistiksel olarak anlamsız olduğu görülmektedir.

$$\begin{aligned} \text{Log(KİKO)}_{it} &= 0.276863 + 0.007122 \text{Log(GE)}_{it} + 0.272564 \text{Log(BO)}_{it} - 0.445347 \text{Log(DO)}_{it} \\ &+ 421880 \text{Log(YEO)}_{it} + 0.562619 \text{Log(MO)}_{it} \end{aligned} \quad (4)$$

Modelin katsayıları incelendiğinde boşanma ve yüksek eğitimin kadınların işgücüne katılımını olumlu yönde etkilediği, buna karşın doğumun kadınların işgücüne katılımını olumsuz yönde etkilediği görülmektedir.

Tablo 2.
Havuzlanmış En Küçük Kareler Modeli Tahmin Sonuçları

Bağımlı Değişken: LOG (KIKO)		Yatay Kesit Boyutu: 30		Zaman Boyutu: 6
Değişken	Katsayı	Std. Hata	t-İstatistiği	Olasılık
C (sabit)	0.276863	0.484355	0.571613	0.5683
LOG(GE)	0.007122	0.090091	0.079057	0.9371
LOG(BO)	0.272564*	0.026909	10.12912	0.0000
LOG(DO)	0.44535-*	0.035839	12.4265-	0.0000
LOG(MO)	0.42188*	0.069524	6.068103	0.0000
LOG(YEO)	0.562619*	0.091202	6.168935	0.0000
R – Kare	0.70455	Bağımlı Değişkenin Ortalaması		3.249252
Düzeltilmiş R – Kare	0.69606	Bağımlı Değişkenin Standart Sapması		0.46725
Tahminin Standart Hatası	0.257599	Akaike Bilgi Kriteri		0.157936
Artıkların Kareleri Toplamı	11.54612	Schwarz Kriteri		0.264368
Log Olabilirlik	8.21427-	Hannan-Quinn Kriteri		0.20109
F – İstatistiği	82.98631	Durbin-Watson İstatistiği		0.443963
F- İstatistiği Olasılığı	0.00000			

Kaynak: Yazarın hesaplamaları.

Not: * %1 anlamlılık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı.

Çalışmanın motivasyonunu oluşturan muhafazakârlık seviyesi ile kadınların işgücüne katılımı arasındaki ilişki incelendiğinde genel kanının aksine muhafazakârlık seviyesindeki bir yükselişin kadınların işgücüne katılımını pozitif yönde etkilediği görülmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Her toplum ve her toplumun farklı dönemleri için farklı anlamlar yüklenebilen muhafazakârlaşma olgusu Türkiye’de dini ve geleneksel bir yapı etrafında şekillenmektedir. Gerek siyasal gerekse toplumsal hayatta ağırlığı gün geçtikçe artan muhafazakârlaşma olgusu siyasal hayatta kendisini “muhafazakâr, geleneksel, manevi veya dindar” sıfatları ile tanımlayan siyasal partiler tarafından vücut bulmaktadır. İktidar partisinin de bu tanımlamaya dâhil olduğu düşünüldüğünde muhafazakârlaşma olgusunun ülkenin ekonomik, siyasal ve sosyal hayatındaki önemi ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın genel ve özel olmak üzere önceki bölümlerde tanımlanan iki temel amacı doğrultusunda yapılan ampirik analizde Türkiye’de kadınların işgücüne katılım oranını belirleyen en önemli etkenler sırasıyla muhafazakârlaşma oranı, doğum oranı, yüksek eğitim oranı ve boşanma oranı olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu sonuçlar literatürle büyük oranda uyumaktadır. Literatür ile çalışmanın sonuçlarının uyumadığı nokta ise çalışmanın özel amacını oluşturan muhafazakârlaşmanın kadınların

işgücüne katılım oranı üzerindeki etkisidir. Literatürde Türkiye’de kentte yaşayan ve eğitilmiş kadınların işgücüne katılımı muhafazakârlaşma oranı arttıkça azalmaktadır sonucu ile çalışmanın bulguları tamamen zıtlık göstermektedir.

Çalışmaya göre muhafazakârlaşmanın artması büyükşehirlerdeki kadınların işgücüne katılım oranı üzerinde pozitif bir etkiye sahiptir.

Çalışmada açıkça görülmektedir ki kadınların anne olmaları işgücüne katılım oranını düşüren en önemli etkidir. Toplumun kadına yüklediği asli ve de en önemli sorumluluğun annelik olduğu gerçeği burada bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Doğum oranlarının işgücüne katılımdaki bu negatif etkisi evde çalışma, bebek bakım desteği veya kreş olanaklarının artırılması ile azaltılabilecektir. Çalışmanın literatürle uyumlu olan bir diğer sonucu yüksek eğitimin kadınların işgücüne katılımını en azından ücretli çalışan olma oranlarını arttırdığı bulgusudur.

Çalışmanın literatür ile zıtlıklar içeren ve muhafazakârlaşmanın artması büyükşehirlerdeki kadınların işgücüne katılım oranı üzerinde pozitif bir etkiye sahiptir sonucu, Türkiye’de muhafazakârlaşma olgusunun tanımı üzerinden değerlendirilebilir. Türkiye’de dindarlık ve gelenekselcilik etrafında şekillendiği düşünülen muhafazakârlaşma olgusu zaman içerisinde değişime uğramış olabilir. Ayrıca büyükşehirlerin kırdan aldıkları göç de bu sonucu doğurabilecek bir diğer etmendir. Büyükşehirlerde yaşayan ancak kırsal kesim ile bağlarını kopartmamış, kendisini muhafazakâr olarak tanımlayan kadın işgücü, kırdan kayıt dışı çalışırken, büyükşehirde genellikle işçi statüsünde ve kayıt altında çalışmaktadır. Bu durum da siyasi duruşu değişmeyen kadınların işgücü piyasasında kayıt altına alınmasıyla birlikte kendini muhafazakâr olarak tanımlayan kadınların işgücüne katılımı artıran bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Bu değerlendirme ileride yapılabilecek özellikle sosyolojik araştırmaların motivasyonunu oluşturması açısından açık bir kapı bırakmaktadır.

The Relationship between the Phenomenon of Political Conservatism and the Rate of Female Participation in the Labor Force: An Empirical Analysis of Turkey

İsmail Seki*

Introduction

People's general philosophy of life affects their economic decisions, especially in the labor market. Conservatism, being a strong determinant of one's general philosophy of life, also has a significant effect on this sphere.

This study has two main aims, one general and the other specific. Its general aim is to reveal what determines the rate of women's participation in Turkey's labor force, and its specific aim is to research empirically the effects of political conservatism on the participation of urban-area women in the labor force. Thus the study includes the country's large cities (metropolises).

Literature Review

The study focuses on women's participation in the labor force and the phenomenon of political conservatism. Therefore, this section comprises three parts: women's employment, sex-based discrimination and empirical studies.

The first part primarily argues that their labor force participation rate is lower than that in the developed countries. Additionally, there is a positive relationship between this rate and the region's development level. Finally, women prefer to work in the service sector rather than in the manufacturing/industrial sector.

The second part indicates that there is a sex-based discrimination in Turkey's labor market, like in other developing countries. However, we can see the same result for most of the developed countries.

The last part, that of the empirical analysis, shows that the determinants of these women's participation rate are their education level, marital status, fertility rate and income level, respectively. Although there is not enough empirical analysis to determine the effect of political conservatism on their rate of labor force participation, there is a strong perception that the relationship between them is negative.

* Assist. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Economics and Business Administration, Department of Economics.

Correspondence: ismailseki@comu.edu.tr. Address: Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Economics and Business Administration, Biga, Çanakkale, Turkey.

Data Set, Model and Method

Data Set and Model

The panel data set, which includes the data for 30 metropolis municipalities between the years 2008 and 2013, is used for the panel data analysis. The model and variables are;

$$\begin{aligned} \text{Log(KiKO)}_{it} = & \alpha + \beta_1 \text{Log(GE)}_{it} + \beta_2 \text{Log(BO)}_{it} + \beta_3 \text{Log(EO)}_{it} + \beta_4 \text{Log(DO)}_{it} + \beta_5 \\ & \text{Log(YEO)}_{it} + \beta_6 \text{Log(MO)}_{it} + \epsilon_{it} \quad i=1,\dots,30; \quad t=1,\dots,6 \end{aligned} \quad (1)$$

Log(KiKO): Log of the labor force participation rate of women,

Log(GE): Log of the cost of living index,

Log(BO): Log of the divorce rate,

Log(EO): Log of the women's marriage rate,

Log(DO): Log of the birth rate,

Log(YEO): Log of the higher educated women rate,

Log(MO): Log of the political conservatism rate.

To solve the model's multicollinearity problem, the EO variable is removed in order to provide us with the new model:

$$\begin{aligned} \text{Log(KiKO)}_{it} = & \alpha + \beta_1 \text{Log(GE)}_{it} + \beta_2 \text{Log(BO)}_{it} + \beta_3 \text{Log(DO)}_{it} + \beta_4 \text{Log(YEO)}_{it} + \beta_5 \\ & \text{Log(MO)}_{it} + \epsilon_{it} \quad i=1,\dots,30; \quad t=1,\dots,6 \end{aligned} \quad (2)$$

Method

The central government determines the country's employment policies and the policies for women. As a result, the regional differences can be negligible and, therefore, the pooled OLS method is used to estimate the model.

Empirical Results

The power of expressing the model is about 71% ($R^2=0.7045$). After the estimation, the model is:

$$\begin{aligned} \text{Log(KiKO)}_{it} = & 0.276863 + 0.007122 \text{Log(GE)}_{it} + 0.272564 \text{Log(BO)}_{it} - 0.445347 \text{Log(DO)}_{it} \\ & + 421880 \text{Log(YEO)}_{it} + 0.562619 \text{Log(MO)}_{it} \end{aligned} \quad (4)$$

The details are provided in table 2. According to the estimation results, the divorce and the higher education level rates have a positive effect on labor force participation. However, the birth rate has a negative effect.

Table 2.*Pooled OLS Estimation Results*

Dependent Variable: LOG(KIKO)

Method: Panel Least Squares

Date: 01/05/15 Time: 12:58

Sample: 2008 2013

Periods included: 6

Cross-sections included: 30

Total panel (balanced) observations: 180

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
C	0.585384	0.486186	1.204032	0.2302
LOG(GE)	-0.012725	0.088501	-0.14378	0.8858
LOG(BO)	0.194152	0.037777	5.139441	0
LOG(EO)	0.638661	0.220441	2.897194	0.0043
LOG(DO)	-0.961002	0.181412	-5.29733	0
LOG(MO)	0.507399	0.091335	5.55538	0
LOG(YEO)	0.377641	0.069784	5.411607	0
R-squared	0.718221	Mean dependent var		3.249252
Adjusted R-squared	0.708449	S.D. dependent var		0.46725
S.E. of regression	0.252294	Akaike info criterion		0.121669
Sum squared resid	11.01184	Schwarz criterion		0.24584
Log likelihood	-3.950208	Hannan-Quinn criter.		0.172015
F-statistic	73.49281	Durbin-Watson stat		0.511458
Prob(F-statistic)	0			

Unlike the general perception of the existence of a negative relationship between political conservatism and the rate of women's participation in the labor force, there is a positive relationship between them in the country's large cities.

Conclusion and Assessment

The determinants of these women's labor force participation rates are political conservatism, birth rate, the higher education level of women and the divorce rate. The results agree with the literature, all except for that of political conservatism.

The most negative effect, that of the birth rate, shows that the main social role of Turkish women is motherhood, which prevents the career plans of many women.

The results associated with political conservatism disagree with the literature: The literature says that a negative relationship does exist between them, whereas the empirical analysis

says just the opposite. The level of political conservatism in rural areas is higher than in the larger cities. One can conclude that the huge internal migration from rural regions to urban regions changes the structure of the labor market in the large cities. Rural women work as informal workers, mostly in the agriculture sector, although in the large cities they work as employees in the formal economy. Migration causes a change in labor market, but not in the women's general philosophy of life. This is the main reason for the positive relationship between political conservatism and the participation of Turkish women in the labor force.

Kaynakça / References

Akkaş, H. H. (2003). Muhafazakâr siyasi düşünce kavramı üzerine. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 241–254.

Baltagi, B. H. (2005). *Econometric analysis of panel data* (5. Baskı). West Sussex, UK: John Wiley and Sons Ltd.

Berber, M. ve Eser, B. Y. (2008). Türkiye'de kadın istihdamı: Ülke ve bölge düzeyinde sektörel analizi. *İş Güç Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 10(2), 1-16.

Buğra, A. (2010). *Toplum cinsiyet işgücü piyasaları ve refah rejimleri: Türkiye'de kadın istihdamı*. İstanbul: TÜBİTAK Yayınları.

Çarkoğlu, A. ve Kalaycıoğlu, E. (2009). *Türkiye'de dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.

Çarkoğlu, A. ve Toprak, B. (1999). *Türkiye'de din, toplum ve siyaset*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV) Yayınları.

Dayıoğlu, M. ve Kırdar, M. G. (2010). *Türkiye'de kadınların işgücüne katılımında belirleyici etkenler ve eğilimler*. Anlara: Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) Yayınları.

Duruel, M. ve Kara, M. (2009). Yeni AB üyesi ülkeler ile Türkiye iş gücünün piyasasının karşılaştırılması analizi. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(1), 53-76.

Gedikli, Ç. (2014, Ağustos). *Female Labor Supply In Turkey: Do Traditional Gender Roles Matter?* The IARIW 33 General Conference'da sunulan tebliğ. Rotterdam, Netherlands.

Göksel, İ. (2013). Female Labor Force Participation in Turkey: The Rule of Conservatism. *Women's Studies International Forum*, 41, 45-54.

Gujarathi, D. N. ve Porter, D. (2009). *Temel Ekonometri*. (G. G. Şenesen ve Ü. Şenesen, Çev.) İstanbul: Literatür Yayınları.

Günlü, E., Pala, T. ve Rahimi, R. (2014). Toplumsal değerlerin ve dinin kadınların kariyer yaşantılarına etkileri: Türkiye - İran karşılaştırması. *Amme İdaresi Dergisi*, 4(1), 131-151.

Gürler, Ö. K. ve Üçdoğru, Ş. (2007). Türkiye'de cinsiyete göre gelir farklılığının ayrıştırma yöntemiyle uygulama. *Journal of Yasar University*, 2(6), 571-589.

Hacıoğlu, D. M. ve Hobikoğlu, E. (2012, Ekim). *Cinsiyete göre gelişim endeksi çerçevesinde kadın istihdamının ekonomik değerlendirilmesi: Türkiye örneği*. International Conference On Eurasian Economies 2012'de sunulan tebliğ. Almaty, Kazakhstan.

Karabıyık, İ. (2012). Türkiye'de çalışma hayatında kadın istihdamı. *Marmara Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 32(1), 231-260.

Karaca, E. (2013, Eylül). *Kadınların çalışma yaşamına katılımına yönelik tutum ölçeğinin (kçykytö) bir yapısal eşitlik modeli ile geçerlik ve güvenilirliğinin incelenmesi*. International Conference On Eurasian Economies 2013'te sunulan tebliğ. St. Petersburg, Russia.

Karaca, N. G. (2013, Eylül). *Kadının ekonomik yaşamdaki yeri: Türkiye ve geçiş ekonomilerinin karşılaştırılması*. International Conference On Eurasian Economies 2013'te sunulan tebliğ. St. Petersburg, Russia.

Kılıç, D. ve Öztürk, S. (2014). Türkiye'de kadınların işgücüne katılımının önündeki engeller ve çözüm yolları: Bir ampirik uygulama. *Amme İdaresi Dergisi*, 47(1), 107-130.

- Korkmaz, A. (2012). Türkiye'de kadının işgücüne katılımının belirleyicileri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 17(2), 41-65.
- Kumaş, H. ve Çağlar, A. (2011). Türkiye'de kadın eksik istihdamını belirleyen faktörler: TÜİK 2009 hanehalkı işgücü anketi ham verileri ile cinsiyete dayalı bir karşılaştırma. *Çalışma ve Toplum Dergisi*, 29, 249-289.
- Kutlar, A., Erdem, E. ve Aydın, F. F. (2012). Kadınların işgücüne katılımı ile doğurganlık, boşanma ve ücret haddi arasındaki ilişki: Türkiye üzerine bir araştırma. *Bilgi Ekonomisi ve Yönetim Dergisi*, 7(1), 149-168.
- Kutlar, İ., Turhanoğulları, Z. ve Kızılay, H. (2013). Kırsal Alanda Kadınların İşgücüne ve Kararlara Katılımını Etkileyen Sosyo Ekonomik Faktörlerin Belirlenmesi: Burdur İli Örneği. Burdur: Tebge Yayınları.
- Kuzgun, Y. ve Sevim, S. A. (2004). Kadınların çalışmasına karşı tutum ve dini yönelim arasındaki ilişki. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 37(1), 14-27.
- Özçatal, E. (2011). Ataerkillik toplumsal cinsiyet ve kadının çalışma yaşamına katılımı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 1, 21-39.
- Özdemir, Z., Yalman, İ. N. ve Bayraktar, S. (2012, Ekim). Kadın istihdamı ve ekonomik kalkınma: Geçiş ekonomileri örneği. International Conference On Eurasian Economies 2012'de sunulan tebliğ. Almaty, Kazakistan.
- Özer, M. ve Biçerli, K. (2003). Türkiye'de kadın işgücü panel veri analizi. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1), 55-86.
- Parlaktuna, İ. (2010). Türkiye'de cinsiyete dayalı mesleki ayrımcılığın analizi. *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 10(4), 1217-1230.
- Sayılgan, G. ve Süslü, C. (2011). Makroekonomik faktörlerin hisse senedi getirilerine etkisi: Türkiye ve gelişmekte olan piyasalar üzerine bir inceleme. *BDDK Bankacılık ve Finansal Piyasalar Dergisi*, 5(1), 73-96.
- Şahinli, M. A. ve Şahbaz, N. (2013). Tarımda kadın istihdamı: Sosyal güvenlik kurumuna kayıtlılık durumu. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 15(25), 85-103.
- Taşçı, H. M. ve Darıcı, B. (2009). Türkiye'de işgücüne katılımın cinsiyet ayrımına göre incelenmesi: Bir mikro veri analizi. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 7(1), 209-233.
- Toksöz, G. (2007). İşgücü piyasasının toplumsal cinsiyet perspektifinden analizi ve bölgeler arası dengesizlikler. *Çalışma ve Toplum Dergisi*, 15, 57 - 79.
- Toksöz, G. (2012). *Toplumdaki iş yaşamında toplumsal cinsiyet eşitliği için politikalar. Sosyal Dönüşüm Biyometik ve Kamu Politikaları*. Ankara: Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu Türkiye Milli Komisyonu.
- Tsani, S., Paraussos, L., Fragiadokis, C., Charalambidis, L. ve Capros, P. (2013). Female labor force participation and economic growth in the south mediter ranem countries. *Economics Letters*, 120, 323-328.
- Uraz, A., Aran, M., Hüsamoğlu, M., Şanalımış, D. O. ve Çapar, S. (2010). *Türkiye'de kadınların işgücüne katılımında son dönemde gözlenen eğilimler*. Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) Yayınları.

Ek 1. Kadınların işgücüne katılım oranlarının Türkiye için yaşa göre ve NUTS2 seviyesinde dağılımları

Geniş yaş grubuna ve yıllara göre işgücüne katılma oranı (%)					
(15 + yaş)					
TR10 (İstanbul)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	18.2	47.6	42.7	32.4	4.3
2012	17.8	45.3	41.6	29.3	3.3
2011	18.1	42.4	36	24.9	2.6
TR21 (Tekirdağ, Edirne, Kırklareli)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	19.7	53.7	51.8	44.2	10.8
2012	17.1	55.4	50	40.2	9.6
2011	22.1	52.1	46.9	39.9	9.6
TR22 (Balıkesir, Çanakkale)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	14.7	40.9	42.7	43	10.9
2012	15.4	43	44.2	42.3	10.7
2011	12.1	41.1	41.9	38.9	12.7
TR31 (İzmir)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	24.8	51.5	56.4	46.7	12.3
2012	22.5	44.8	51.4	40.9	8.4
2011	23.5	48.3	51.4	39.2	8.6
TR32 (Aydın, Denizli, Muğla)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	23.1	49.3	51.9	50.2	18.6
2012	27.2	56.7	55.4	52.6	18.6
2011	25.6	53.4	48.6	48.3	15
TR33 (Manisa, Afyon, Kütahya, Uşak)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	22.7	46.2	46.3	46.1	17.7
2012	22.4	42.1	43.9	47.9	17.6
2011	20.6	38.1	41.5	43.3	16.7
TR41 (Bursa, Eskişehir, Bilecik)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	19.1	47.9	43.3	36.6	8.9
2012	16.5	44.2	40.9	32.1	6.9
2011	18.6	44.2	38.2	31	6.5

TR42 (Kocaeli, Sakarya, Düzce, Bolu, Yalova)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	19.6	50.5	46.5	40.1	14.8
2012	19.4	47.6	43	36.5	14.8
2011	20.7	46.8	43.8	38	17.1
TR51 (Ankara)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	8.8	34.9	44.3	33.9	5.2
2012	10.8	32	41.8	31.5	5.6
2011	8.6	31.8	38.4	30.3	5.4
TR52 (Konya, Karaman)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	17.5	30.4	36.8	34.3	10.1
2012	16.3	30.3	35.8	32.3	9.1
2011	17.7	29.8	35.5	33.5	11
TR61 (Antalya, Isparta, Burdur)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	24.3	53	51.2	48.1	15.2
2012	21	49.6	52.7	48.2	12.8
2011	23.1	56.5	52	48.1	17.3
TR62 (Adana, Mersin)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	17.9	39.4	39.2	36.2	9.2
2012	19.2	32.9	37.4	34.6	10.3
2011	22.4	38	41.4	36.4	12.4
TR63 (Hatay, Kahramanmaraş, Osmaniye)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	13.1	30.4	30.2	30.7	11.8
2012	12.2	30.1	33.6	33.2	16.6
2011	15.5	34.9	35.1	33.3	16.8
TR71 (Kırıkkale, Aksaray, Niğde, Nevşehir, Kırşehir)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	15.4	31.1	40.1	33.8	13.8
2012	13.5	28.1	36.8	30.1	9.4
2011	12.4	34.5	33.5	29.6	8.4
TR72 (Kayseri, Sivas, Yozgat)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	17.3	34.3	38.6	36.1	14.7
2012	19.1	32.1	38.7	37.4	17.9
2011	19.6	32	38.1	35.4	16.7

Human & Society

TR81 (Zonguldak, Karabük, Bartın)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	27.4	46.6	52.8	49.6	24.4
2012	28.8	65.4	58.6	51.3	27.5
2011	27.3	59.4	54.9	50.3	26
TR82 (Kastamonu, Çankırı, Sinop)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	23	52.2	51	40.3	17.1
2012	26.3	59.9	54.2	47.9	26.1
2011	41.1	65.6	52.6	54.9	28.7
TR83 (Samsun, Tokat, Çorum, Amasya)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	18.5	46.3	45.6	40.4	17.5
2012	19	42.5	42.3	38.4	17.6
2011	21.7	46.9	49	42.9	19.4
TR90 (Trabzon, Ordu, Giresun, Rize, Artvin, Gümüşhane)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	8.9	35.9	42.7	51.7	26.3
2012	12.1	43.5	48.7	58.8	33.7
2011	14.9	46.3	51.2	57.4	32.6
TRA1 (Erzurum, Erzincan, Bayburt)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	14.2	32.6	40.3	40.2	15.2
2012	14.3	28.9	38.2	34	11.2
2011	16.2	28.7	38.4	35.8	16.8
TRA2 (Ağrı, Kars, Iğdır, Ardahan)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	19.8	32.9	45.7	52.1	28.3
2012	13.5	33.7	41.6	45.9	21.9
2011	9.3	31.1	36.3	47.4	22.1
TRB1 (Malatya, Elazığ, Bingöl, Tunceli)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	24.9	45.8	46.2	43.9	23.9
2012	14	33.8	40.4	38.2	19.2
2011	10.5	26	31	31.6	18
TRB2 (Van, Muş, Bitlis, Hakkari)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	6.6	16	25.1	29.4	18.1

2012	9.6	18.5	25.7	31.1	18.9
2011	14	24.8	24.2	29.9	16
TRC1 (Gaziantep, Adıyaman, Kilis)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	11.7	23.5	27.4	22.5	9.4
2012	10.9	19.9	21.8	17.7	5.9
2011	12.7	17.4	18.9	15.2	4.8
TRC2 (Şanlıurfa, Diyarbakır)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	12.6	18	17.4	11.8	5.6
2012	6	7.9	9.2	5.5	2.8
2011	7.5	9.3	12	6.4	2.6
TRC3 (Mardin, Batman, Şırnak, Siirt)					
Kadın					
	19-15	24-20	34-25	54-35	+55
2013	9.8	18.3	13.9	9.6	1.6
2012	5.5	11	11.6	6.3	1.1
2011	9.6	11	9.9	7.5	1.8

Kaynak: TÜİK.

Ek 2. Değişkenlere İlişkin Korelasyon Matrisi

	Log (KIKO)	Log (GE)	Log (BO)	Log (EO)	Log (DO)	Log (YEO)	Log (MO)
Log (KIKO)	1	0.109516-	0.3443376	0.2030617-	0.3605725-	0.5454944	0.3484821
Log (GE)	0.109516-	1	0.0030997-	0.0009998	0.003798	0.347233-	0.0035896-
Log (BO)	0.3443376	0.0030997-	1	0.7009577	0.5685529	0.3858796	0.0382893
Log (EO)	0.2030617-	0.0009998	0.7009577	1	0.9743249	0.0960129	0.0540998-
Log (DO)	0.3605725-	0.003798	0.5685529	0.9743249	1	0.0122391-	0.103266-
Log (YEO)	0.5454944	0.347233-	0.3858796	0.0960129	0.0122391-	1	0.0047307-
Log (MO)	0.3484821	0.0035896-	0.0382893	0.0540998-	0.103266-	0.0047307-	1

Kaynak: Yazarın Hesaplamaları

Evlenme oranı ile doğum oranı arasındaki yüksek korelasyonun meydana getireceği çoklu doğrusallık (multicollinearity) sorununun engellenmesi için aralarında yüksek korelasyon bulunan değişkenlerden biri modelden çıkarılır. Bu durumda modelden evlenme oranı değişkeni çıkarılarak çoklu doğrusallık sorunu çözülmüştür.

Ölümsüzlüğe Öykünme Bağlamında Şölen Diyalogunun Dionysos Ritüelleriyle Bağlantısı*~

Şeyma Kömürcüoğlu**

Öz: İnsanın, tanrının ölümsüzlüğüne öykünmesi ve çeşitli ritüellerle bu amacın peşinden koşması, antik dinlerde rastlanan bir olgudur. Söz konusu ritüeller, antik Yunan dinleri arasında, Dionysos dininde karşılık bulmaktadır. Dionysos dininin mensupları, gerçekleştirdikleri ayinler esnasında tanrının ruhunun o ayine katılanlara nüfuz ettiğine ve bu yolla tanrıdan pay aldıklarına inanıyorlardı. Bu şekilde tanrıdan pay alan kişilerin, belirli bir süreyle tanrılaşmış oldukları ve ahlâkî bir erginlenme yaşadıkları kabul ediliyordu. İnsanın ahlâkî bir çaba çerçevesinde tanrıya benzemesi/tanrıyla bir olması fikri, antik Yunan dinlerinden, antik Yunan felsefesine dönüşüm geçirerek intikal etmiştir. Söz konusu intikal ve dönüşümün en belirgin okunabileceği isimlerden biri de Platon'dur. Bu makale, antik Yunan toplumundaki dinî atmosferin ve tanrılaşma merkezli ritüellerin, felsefi bir metin olarak Şölen'e etkisi üzerinde durmayı amaçlamaktadır. Bir drama olarak Şölen'in fizikî atmosferi ve felsefi teması, *insanın ölümsüzlük arayışı* merkezinden incelenmiştir. Şölen'de Eros'un tabiatının ve işlevinin, tanrı-insan ilişkisiyle irtibatı da ölümsüzlük ve tanrıya benzeme temalarıyla bağlantısı ortaya konulmuştur. Platon'un bu konuyu işleyişiyle, Dionysos dininde yer alış şekli arasında herhangi bir irtibat olup olmadığı makalenin temel sorusudur.

Anahtar kelimeler: tanrıya benzeme, ritüel- felsefe ilişkisi, tanrılaşma, ölümsüzlük, Dionysos, Şölen.

Abstract: Longing for immortality is one of the most pronounced themes of the ancient religions. The theme of being immortal -like god- is found in Dionysian rituals, as a part of Dionysian religion. The worshippers of Dionysius believed that when they engaged in orgiastic rituals, the god entered into the revelers' souls. In this way, they had the possibility of being immortal and becoming a god or becoming divine. Becoming immortal like the divine was not only an ontological transformation, but also an ethical ideal. Through the religious rituals, they believed that they became divine and an immortal (in a way) for a limited period. One of the main claims of my article is, the ideal of becoming immortal/or god passed from religious rituals to philosophical arguments, by transforming itself. I want to point out that *Symposium's* physical atmosphere and main themes are related to Dionysian religious rites, at the context of the immortality.

Keywords: Becoming like god, *enthoi*, desire for immortality, Dionysius rituals, *Symposium*.

* Bu çalışmanın da bir parçasını oluşturduğu doktora tezim, TÜBİTAK tarafından 2214-A Doktora Sırası Yurt Dışı Araştırma Bursları kapsamında desteklenmiştir.

~ Makaleme sağladıkları çok değerli katkılar dolayısıyla Prof. Monte R. Johnson'a ve tez danışmanım Doç. Dr. İbrahim Daşkaya'ya bu vesileyle teşekkür ederim.

** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Felsefe Ana Bilim Dalı; Visiting Graduate Student, University of California San Diego, Philosophy Department.

E-posta: seymakomurcuoglu@yahoo.com.tr Adres: Arabacialanı mah. Serhat Sok. Emirgan 3 Sitesi D-Blok D:1 Serdivan/ Sakarya.

Giriş

Şölen diyalogu ile Dionysos ritüellerinin, ya da herhangi bir mitolojik/dini unsurla, felsefi bir metnin arasındaki ilişkiyi incelemeye çalıştığımızda şu soruların gündeme gelmesi beklenir: Teoriyle pratik arasında, teorik olanın pratik olanı etkilemesi şeklinde görmeye alışık olduğumuz ilişki biçiminin; acaba, pratik olanın teorik olanı etkilemesi şeklinde gerçekleşmesi ihtimali var mıdır? Herhangi bir pratik uygulamanın *içine doğmuş* olan bireylerin/filozofun, teorik olanı anlama/kurgulama ve yeniden üretme tarzı, görmeye alıştıkları pratik uygulamaların izlerini taşır mı? Başka bir deyişle *akıl-dışı* olanın, *rasyonel* kurguya nüfuz etme gücü nedir? Soruları müşahhaslaştıracak olursak: Felsefi bir metin olarak Şölen'de Platon'un yaptığı teorik kurgu, yazıldığı dönemde ya da yazıldığı dönemden önce Yunan toplumunda uygulanan Dionysos dini ritüellerinden ve o dinin atmosferinden etkilenmiş olabilir mi? Daha özelden ise, Şölen diyalogu hem diyalogun fizik şartları hem de felsefi vurguları itibarıyla, Dionysos dininin, *tanrıyla bir olma yoluyla ölümsüzlüğü arama* ritüellerinden izler taşır mı?¹

Bu makalede mezkûr sorulardan hareketle, Şölen diyalogundaki ana unsurlar, mitolojik bağlantılarıyla birlikte okunmaya çalışılacak ve tanrının ölümsüzlüğüne öykünme çabasının Şölen'de ne şekilde ele alındığı incelenecektir. Bu incelemede, diyalogun Dionysos diniyle olan ilişkisi; insanın, tanrının ölümsüzlüğüne ulaşma çabasını anlamak için bir arka plan işlevi görecektir.

Makalenin bir diğer hedefi de Şölen diyalogu hakkında yazılmış literatürü tanrıya benzeme sorunsalı etrafından bir araya getirmek ve tanrı gibi olma fikrinin Şölen'deki yansımaları böylelikle takip etmeye çalışmaktır. Dolayısıyla çalışmamın katkı sağlamayı umduğu literatür hem Platon literatürü hem de tanrılaşma literatürüdür.²

Tanrıyla Bir Olma Teması ve Dionysos

Dionysos, Grek tanrıları içinde şarap, çılgınlık, kendinden geçme, acı çekme tanrısı ve ölümlü-ölümsüz arası bir tanrı olarak kabul edilmektedir (Larson, 2007, s. 127). Euridipes'in *Bakkhai* oyununun giriş sahnesinde Dionysos kendisini; "Ben Dionysos- tanrının oğlu- (...), annem Semele, bir ölümlü, Kadmos'un kızı. Zeus'tan hamileyken, Zeus'un yıldırımının ateşi vurdu onu. Ve sonra beni doğurdu (...)" şeklinde tarif etmektedir (Evans, 1988, s. 206).

Dionysos tanrısına ibadet etmek için yapılan "ritüellerin psikolojik yönünde, her şeyden önce ilahî ölümsüzlüğe ulaşmak için bir çaba vardır. Bu, Dionysos mitinin sadece bir yönü olsa da, en önemli yönüdür. Ve Dionysos'un asırlar sonra bile, felsefe, sanat ve şiir alanlarına yaptığı etkinin temelini, dünyevî ölümsüzlüğe ulaşma çabası oluşturur. Antik Yunan mitleri arasında en fazla yorumlanmaya ihtiyaç duyulan mitin de, Dionysos tanrısıyla ilgili mit ve ritüeller olduğu düşünülmektedir. Bugün bile tam olarak anlaşılabilen bu karmaşıklığa sebep olan unsur, fantezi ve haricî bazı olayların iç içe girmiş olmasıdır." (Deutsch, 1969, s. 13-14)

- 1 Her ritüel ya da pratik uygulamanın, teorik bir arka planı olduğu muhakkaktır. Sorduğum sorular, bir yönle-riyle ritüelin ya da pratiğin, teoriden mutlak suretle ayrılığını akla getiriyor olsa da, bu makale çerçevesinde bu soruların ritüelin teoriye etkisini anlayabilmek için *tırnak içinde* kullanıyorum.
- 2 Türkçe'de her ne kadar Platon hakkında bugüne kadar oluşmuş bir literatürden bahsedilebiliyorsa da, tanrılaşma/deification/godlikeness literatürü oldukça zayıftır. Tanrılaşma konusunu, antik filozoflar özelinde inceleyen çalışma ise neredeyse yoktur. Bu anlamda makalem, Platon'un tanrı gibi olma fikrini anlayabilmek adına bir *giriş* denemesi olarak değerlendirilmelidir.

Dionysos ritüellerinin insan ölümsüzlüğünü aramasıyla ilgili, en önemli arka planlarından biri de, “Dionysos’un biyolojik olarak bi-seksüel olarak kabul edilmesidir. Bu özelliği dolayısıyla Dionysos’un kendi kendine yavrulayarak ürettiği/ölümsüzleştiiği kabul edilir. Dionysos mitinin bu yönü, onun kadın ve erkeği kendi kişiliğinde birleştirecek, ölümsüzlüğu başarmasını” temsil eder (Deutsch, 1969, s. 18).

Dionysos’un, hem erkek hem kadın doğasını mündemiç olmasına ilaveten, ölümsüz bir baba ile ölümlü bir anneden dünyaya gelmiş olması da ölümsüzlük temasıyla bağlantılı görülmüştür. “Takipçilerinin bir alameti olan *ekstasy*/kendinden geçme durumunda, tanrının ruhu insana nüfuz eder ve mistik bir topluluğun içinde insana sahip olur. Tapınanların inancına göre bu yolla insan, tanrıyla bir çeşit birlik yaşamış olur ve aynı zamanda da ölümsüzlüğe ulaşır. Dionysos’la yaşanan bu birliğin duygusal tecrübesi, Dionysos’un ilahiliğe ulaştığının da bir delili kabul edilir. O artık kadın-erkek, aşk-nefret değildir; çocukların bitmek bilmeyen mücadelesinin bir sonu ve birliğidir.” (Deutsch, 1969, s. 30)

Yapılan ritüellerle tanrının insanda görünür olması durumuna *epiphany* adı verilir. İnsanlar ayinler ve çeşitli kurbanlar aracılığıyla tanrının doğasından *pay almış* ve bir çeşit tanrılaşma yaşamış olurlar. Bu, Dionysos festivallerinin en belirgin özelliğidir. “Festivallerde, tanrıya yakarmaya ve insanın tanrılaşmasına odaklanılır. Tanrı ve insanın birleşmesine imkân tanıyan bu festivallere *theophania* ya da *katagogia* adı da verilir. Bu festivallerde, şarapla kendinden geçen tapınanlar, tanrının kendilerinde tecelli etmesi için *orgiastic*³ ritüellerde de bulunurlar.” (Sourvinou-Inwood, 2005, s. 153) Bu ayinlerde, çiğ et yeme, kesilen bir hayvanın kanından içme gibi ritüellere de rastlanmaktadır. Fakat nihai kertede ulaşılmak istenen amaç, insanî doğa ile tanrısal doğanın belirli süreyle birleşimidir.

Görüldüğu gibi Dionysos, antik Yunan tanrıları arasında, insanın tanrıyla bir olmasına imkân tanıyan, hem kendisinin hem de inananlarının dünyevî ölümsüzlük için çaba sarf ettiği, insan-Tanrı arası olmakla birlikte sonradan ilahileşmiş bir portre çizmektedir. Dionysos’un temel niteliklerini zikrettikten sonra, bu niteliklerin *Şölen* diyalogundaki kurguya yansıyıp yansımadığına bakmamız gerekiyor.

Dionysos ve Şölen

Antik Yunan felsefesinde, mit ve felsefenin, karmaşık ve anlaşılması çok da kolay olmayan bir ilişkisi olduğunu görmemiz zor değildir. Mitolojinin *küçük kardeşi* olarak görülen felsefenin, bilgeliğin açıklanması konusunda, mitle girdiği rekabetten doğduğu kabul edilmiştir (Benitez, 2007, s. 225). Felsefe ve mit arasındaki rekabet bir yönüyle *anlaşılması güç bir ilişki biçimini* gündeme getirirse de, teori ve pratik arasındaki karmaşık bir bağlantıyı da gözler önüne sermektedir.

3 Eliade’in verdiği bilgilere göre, antik dönemlerde, tanrıların zamanın başlangıcında birbirleriyle evlendiklerine dair bir inanış vardı. Ve insanlar, tanrıların zamanın başlangıcında yaptıkları bu eylemi taklit ederlerse, tanrıların yardımını ve bereketini umabileceklerini düşünüyordular. Özellikle tarımsal bereket beklentisi için, tanrıların bu ilk fiilini, tarım alanlarında toplu halde, abartılı gösteriler şeklinde, dini bir ayin gibi gerçekleştirip bereket dileniyorlardı. Ayrıntılı bilgi için bkz: Eliade 2003.

Kozmolojilerinde dinî ve mitolojik temaları yer yer kullanan Sokrates öncesi filozoflar⁴ gibi Platon'un da, "dinî materyalleri ve gelenekleri, özellikle de Dionysos'un atmosferini, felsefi hayatının bir parçası olarak kullandığı bilinmektedir. Bu açıdan Platon, bir yandan Sofistlerin insanı merkeze alan yaklaşımlarından, bir yandan da trajik şairlerin dininin *yeniden şekillen-dirilmesi* noktalarından hareket etmektedir." (Anton, 1962, s. 49) Platon'un çalışmalarında asimile ettiği şeylerin sadece kültürel unsurlar olmadığı, aynı zamanda Grek toplumunda büyük ölçüde yaşayan dinî pratikler olduğu da kaydedilmiştir (Anton, 1962, s. 49). Platon'un mitolojik ve dinî unsurları kullanıyor oluşu genelde kabul edilmiş olmakla birlikte asıl sorun, aldığı bu etkiyi ne ölçüde *dönüştürmüş* olduğudur. Bu bağlamda, "Platon'un diyaloglarında, politik ve eğitim felsefesinin sınırları içerisinde, ritüel ve seremonilerle ilgili reform öngör-düğü pek çok pasaj bulunmaktadır." (Anton, 1962, s. 50)⁵

Şölen özelinde meseleye baktığımızda; Bretlinger, diyalogun farklı bağlamlarda tekrar tekrar kendini gösteren bir tema etrafında şekillendiğini ifade eder. Diyalog, bir ziyafette gerçekleşmektedir. Dionysos bu ziyafete başkanlık eden tanrıdır ve diyaloga ismini veren *Symposium*, Dionysos'un onuruna 'birlikte-içmek' anlamına gelir (Bretlinger, 1970, s. 1-2). "Ziyafet, meşhur bir şair olan bir ev sahibinin [belediye] evinde verilmektedir. Tarih ise, Agathon'un tragedyasıyla ödül kazandığı günden iki gün sonradır." (Bacon, 1959, s. 418) Anderson, bu ziyafet bir Dionysos festivali olduğu için, *Şölen* diyalogu boyunca Platon'un Dionysos sembollerini kullandığını görmemizin şaşırtıcı olmayacağını söyler. Ona göre, *Şölen*'in tamamının *Dionysos'un maskeleri* temasıyla anlaşılması gerekmektedir: "Dionysos bir şarap, çılgınlık, kehanet ve drama tanrısıydı. Ve Platon tüm bu temaları diyalogun farklı aşamalarında kullanmaktadır." (Anderson, 1993, s. 7-8)

Dionysos'un kişiliğine dair özelliklerden bir kısmı, diyalogdaki kimi unsurları da şekillendirmiştir. Örneğin, Eros'un tabiatıyla ilgili diyalogda verilen bilgiler, Dionysos'la bağlantılı olarak yorumlanmaktadır. *Şölen*'de, Eros hakkında, "ölümlü ve ölümsüz arası" (202d)⁶ denmektedir. Anderson, Eros'un doğasının ölümlü-ölümsüz arası olarak kabul edilmesinin, Dionysos'un ölen ve dirilen bir tanrı olmasıyla ilgili inanıştan kaynaklandığını ifade eder: "Dionysos, doğan ve ölen bir tanrıdır. Tanrının bu doğum ve ölümü her yıl ritüelistik bir şekilde gerçekleşir. Tanrı önce solar, sonra yeniden güç kazanır. Dionysos'un bu niteliğinden mühlhem olarak *Şölen*'de Eros, *ne ölümlü ne ölümsüz* olarak tasvir edilmiştir (Anderson, 1993, s. 8). Ayrıca, Dionysos'un ölen ve dirilen niteliğine bağlı olarak, "bu tanrıya tapınmalar, yıllık doğum, ölüm ve yeniden doğuş döngüsü etrafında şekillenir. Bu döngü içinde doğum ve ölüm, kutlanır ve matemi tutulur." (Brentlinger, 1970, s. 1-2) Bunun diyaloga etkisi ise; *Şölen* boyunca ana temanın, *sevgi, doğum, ölüm ve ölümsüzlük* olarak şekillenmesi olmuştur.

Dionysos'la ilgili bir başka anlatı da *Şölen* için bir arka plan olarak düşünülmüştür. Bu anlatıya göre, Dionysos'un, titanlar tarafından zamanın birinde alt edilip yenik düşürülür.

4 Pre-Sokratik filozofların tanrıya öykünme fikrini nasıl işledikleriyle ilgili kapsamlı bir makale için bkz. Svarsson 2015.

5 Platon, Dionysos ritüellerinden bahsettiği başka diyalogları da vardır. Örneğin *İon*'da, ancak kendinden geçtikten sonra dans edebilen Koribant'lardan bahsedilip, şiiir de bu dansçıların durumu gibi tanrısal vergiyle ilişkilendirilmiş ve *tekhne*den ayrı tutulmuştur. *İon*'da konunun ele alınışı Platon'un Dionysos ritüellerini değerlendirdiği zemini anlamamız için oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Fakat bu makale sadece *Şölen* diyalogundaki ölümsüzlük arayışı ile ilgili vurguların Dionysos dinî ile olan bağlantısını incelemektedir.

6 *Şölen* diyalogundan yapılan alıntılarda; *Plato: Complete Works* (1997) adlı İngilizce tercüme kullanılmıştır.

Bu yenilginin sonunda Dionysos'un külleri yakılıp rüzgâra savrulur. Külleri rüzgârla doğaya savrulan tanrının, bu yolla kozmos için bir yaşam gücü haline geldiği ve Dionysos'un yaşam gücünün tüm dünyaya yayıldığı kabul edilmiştir. Yaşayan her şey Dionysos'un küllerinden bir parça taşıdığı için, küllerin bulaştığı her şeyin, Dionysos'un bir tezahürü olduğu kabul edilir. Anderson bunu, tiyatrodaki farklı rollerin aynı aktör tarafından sahnelenmesine benzetir. Bu sebeple Anderson'a göre Şölen diyalogundaki her bir karakter ve her bir unsur *Dionysos'un maskeleri* bağlamında anlaşılmalıdır (Anderson, 1993, s. 7-19). Anton da, Dionysos'un doğrudan konuşmasa da, kendinden geçmiş ve sarhoş olmuş Agathon'un diliyle, [maske altından] konuştuğunu zikreder. Yargısının, Şölen'in son kısımlarında da doğrulandığını ifade eder: "Bu yargı, Dionysos'un üçlüsünün, -Sokrates, Agathon ve Aristophanes'in-, dramatik şiir sanatını yorumladığı yerde doğrulanmaktadır. Filozof halen içtiği içkiden etkilenmemiş ve ayık bulunmaya devam etmektedir. Sevgi konularında olduğu gibi burada da muzafferdir." (Anton, 1962, s. 51) Anton'un, Dionysos'un maskelenmiş olarak, Agathon diliyle konuşan aktör olduğunu izah sadedinde verdiği bu örnek aslında, mitin felsefi olana etkisi bağlamında da anlaşılabilir. Buradaki metafora göre, sarhoşluk ve kendinden geçme tanrısı olan Dionysos, diğer iki şairi gecenin sonunda kendinden geçirmiştir. Fakat "Sokrates gecenin sonunda dahi ayık kalmaya devam etmektedir." (Anton, 1962, s. 52) Bu metafor, mit ve rasyonalite ilişkisi açısından da düşündürücüdür. "Diyalogun başından sonuna kadar Agathon hem *Dionystik* hem de *Erotik* bir figürdür. Aynı şekilde Aristophanes de özel olarak Dionysos ve Aphrodite tarafından ele geçirilmiş biri olarak tasvir edilmektedir." (Bacon, 1959, s. 423) Dionysos'un metaforik olarak iki şaire, Aristophanes ve Agathon'a etki etmesi, ancak Sokrates'e olan etkisinin sınırlı olması, rasyonalite karşısında mitin ve ritüelin rolünü *sınırlandırmak* olarak okunabilir mi? Belki de Şölen'in son satırları, pratik uygulamanın/ritüelin felsefi metne etkisi ve fakat bu metin tarafından dönüştürülmesi ve sınırlandırılmasına bir örnek olarak da okuyabiliriz. Şölen'in, mitsel, dinî, erotik ve felsefi olarak okunabilecek pek çok unsuru bir arada tutan bir metin olarak, "Platon'un eğilim ve mesafeyi bir arada başardığı." (Bretlinger, 1970, s. 1-2) bir metni olarak tasvir edilmişindeki, *eğilim ve mesafe*yi, mitin felsefeye *sınırlandırılmış etkisi* şeklinde de okumamız da mümkün olabilir.

Tanrının Ölümsüzlüğüne Öykünme Çabası ve Şölen

İnsanın tanrıya çeşitli tarzlarda öykünme çabası, Platon'un farklı diyaloglarında farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu ideal, *Theaetetus*'ta, hakiki filozofun dünyadan ve tikellerden kaçış ideali olarak karşımıza çıkarken, Şölen'de; insanın, tanrının ölümsüzlüğünü taklit isteğiyle bağlantılı olarak yer bulmuştur. Ayrıca Şölen, kronolojik olarak, tanrıya benzeme temasının işlendiği muhtemel ilk metin olarak görülmektedir. (Sedley, 1999, s. 309; Nails, 2008, s. 7)

Şölen diyalogunda, insanın ölümsüzlük arayışının takibini yaparken, Dionysos'un ve bu tanrıya bağlı bazı ritüellerin arka plan işlevi görmesinin sebebi, -daha önce de belirttiğimiz gibi-, Dionysos dini ritüellerinin tanrıyla bir olma amacı taşımalarıdır. Bu dinin ritüellerindeki hedef tanrıya sadece benzemeye çalışmak değildir. Belirli ritüeller ve ayinler aracılığıyla, belirli bir zaman diliminde, tanrıyla birlik yaşama söz konusudur. Bunun sonucunda ise insanın, ahlâki bir erginlenme yaşadığına inanılmaktadır. İnanışa göre, tanrıyla yaşanan bu

birleşme, kişinin o an için tanrılaşmasına yol açarak, sadece ahlâki bir erginlenmeye değil aynı zamanda tapınanın bilişsel bir merteye kazanmasına da imkân tanımaktadır.⁷

Şölen diyalogunda insanın, tanrının ölümsüzlüğünü taklit çabası, felsefe öncesi dönemde uygulandığı tarzda, ritüellerle gerçekleşmemektedir. Felsefe öncesi dönemde ritüel ve ayinlerle ulaşılmaya çalışılan tanrıyla bir olma hedefi, *Şölen*'de *ölümsüzlük* teması üzerinden, Eros'un ara varlık olması zemininden şekillenmiştir. Eros, hem diyalogdaki insan-Tanrı ilişkisinin betimlenebilmesi için, hem de *ara varlık* olması hasebiyle önemli bir yerde durmaktadır.

Eros'la ilgili *Şölen*'de verilen bilgileri iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Hatta Eros'un *Şölen* metnini ikiye ayırdığı bile düşünülebilir. İlk kısım, Sokrates dışındaki misafirlerin, ziyafet esnasında, Eros'u bir tanrı olarak kabul edip, onu överek yüceltmeleri üzerine kuru-ludur. İkinci kısım ise yaklaşık olarak (201-202) pasajlarıyla başlar ve bu pasajlardan itibaren Sokrates; Diotima isimli bilge bir kadından, Eros ve ölümsüzlükle ilgili öğrendiklerini aktarır. Diyalogun bu kısmında, Eros artık *tam bir tanrı* olarak karşımıza çıkmaz. İkili doğası sebebiyle, ölümlü-ölümsüz, insan-Tanrı arası bir varlık, bir *daimon* olarak görülür. Bu durumda "Eros nedir ve neye benzer sorusuna [Diotima tarafından verilen] ilk cevap, Eros'un bir ara varlık olduğu ve ikinci cevap ise, onun hem muhtaç hem de her şeye kadir olmakla karışık bir doğasının olduğudur." (Sheffield, 2006, s. 45) *Şölen*'de Eros'un tabiatına dair geçen ifadeler şöyledir: "Eros, güzel de değildir, çirkin de değildir, cehalet de değildir bilgelik de değildir. İkisi arası bir şeydir." (*Şölen*, 202a) Hemen devam eden pasajda ise şu ifadeler yer almaktadır: "O halde Eros bir ölümlü müdür? Az önce bahsettiğim gibi, ikisinin arasında, ölümlü ölümsüz arası bir şey. Ne kastediyorsun Diotima? O büyük bir ruhdur [*daimon*] Sokrates, ve her ruh, tanrı ile insan arası bir varlıktır." (*Şölen*, 202d-e)

Eros'un doğasıyla ilgili bu tasvirten sonra, fonksiyonuyla ilgili açıklamalara yer verilir:

"Bunların işlevleri nelerdir? Bu ikisi arasında [insanlardan tanrılara, tanrılardan insanlara] haberler, sözler götürüp getirirler, dileklerimizi, adaklarımızı onlar ulaştırır. Bize tanrıların buyruklarını, kurbanlarımızın karşılığını getirirler. İkincinin ortasında bulunurlar, böylece *bütünün bütünlüğünü* kurarlar." (*Şölen*, 203b)

Eros'un, *Şölen*'de yer alan bu ikili tabiatının sebeplerine dair çeşitli yorumlar yapılmıştır. Sheffield'in yorumuna göre, Poros ve Penia, Eros'un doğum gününde evlenmişlerdir. Bu sebeple Poros ve Penia'nın, Eros'un ebeveyni olduğu düşünülmüştür. Eros, bu ikisinin mirası olarak kabul edildiği için ilahî ve insanî alanların ortasında olarak kabul edilir. Çünkü Penia'nın, tanrıları yemeğe davet etmemesinin, fakat festivalde tanrılardan dilenmesinin onu ilahî alanın dışına ittiği kabul edilmiştir. Poros ise aksine, bir tanrı olarak tasvir edilir. Diğer tanrıların festivaline katıldığına ve Zeus'un bahçesinde sermest olarak yattığına inanılır. Sheffield, Eros'a, Poros and Penia'nın bu kompleks doğayı verdiğini dile getirir. Onun iyi ve güzel şeylerden yoksun olması ölümlü olan annesinden, ölümsüz yanı ise babasından mülhem olarak düşünülmüştür (Sheffield, 2006, s. 43). Nye ise, Penia ve Poros'un tek başlarına insanüstü varlıklar olmadığını fakat bir araya geldiklerinde Eros fenomenini oluşturduklarını ifade etmektedir. O'na göre de "Eros doğduğunda ölümlü ya da ölümsüz değildir." (Nye, 2015, s. 23) Anderson ise, Eros'un doğasının ölümlü-ölümsüz arası olarak kabul edilmesini, Dionysos'un ölen ve dirilen, bir tanrı olmasıyla ilgili inanın, *Şölen*'e etkisi olarak okumayı tercih eder (Anderson,

7 Söz konusu ritüellerin uygulanma şekli ve sonuçlarıyla ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz.: Burkert 1987.

1993, s. 8). Bununla birlikte, Eros'un doğası, mitolojik olarak nereden mülhem olursa olsun, O'nun *ara varlık* olması, diyalogda insan-Tanrı ilişkisinin oturtulduğu zemini anlamak açısından önemlidir. Eros'un bu diyalogda *ara varlık* olarak yer alması, diyaloğun kurgusu itibariyle, tanrı ve insan doğası arasında bir *geçişkenliğe* imkân tanınmasıyla açıklanabilir. Zira insanî ve tanrısal alanların mutlak surette birbirinden *ayrılığını* öngören ve bu iki alan arasında geçişlere/benzerliklere izin vermeyen bir teolojik ve kozmolojik yapıda *ara varlıkların* meşruiyetinin tehlikeye girmesi beklenir. Şölen'de, insan ve tanrının doğrudan birbiriyle *karışamayacağına* dönük açık bir ifade olmakla birlikte, bunu *telafi* eden Eros, ölümlü ve ölümsüz arasındaki boşluğu doldurmakta ve sağladığı iletişimle, bu ikisini bir bütün haline getirmektedir. Eros'un yardımı ile bunu sağlayan kişi ise "bilge ve ruhani bir kişi olmaktadır." (Nye, 2015, s. 20) Buradaki bilgelik teması önemlidir. Zira *Theaetetus*'un *digression* pasajında da (172b-176c) insanın tanrıya benzemesi bilgelikle bağlantılı olarak ele alınmıştır.⁸ Şölen'de de insanın Eros aracılığıyla tanrıyla iletişim/bütünlük kurmasının ona bilgelik sağlaması söz konusudur. Burada, felsefe öncesi dönemde Yunan dinlerinin ritüelleri aracılığıyla tanrıyla birlik sağlanarak yaşanan erginlenme/bilgelik anlayışının, yine tanrıya benzeme ve tanrıyla iletişim kurma merkezli olarak kurgulanan, fakat farklı bir dille ifade edilen bir bilgelik anlayışına tahvilini gözlemlemekteyiz.⁹ Bu durumu, felsefe öncesi bilgelik anlayışının, felsefi, rasyonel bilgelik anlayışına olan etkisi bağlamında okumak da mümkündür.

Eros'tan bahsedilirken Türkçe'ye *ruh* olarak tercüme edilen kelime, *daemon* kelimesidir. Diyalogda geçen "*daemon* kelimesinin fiil hali; bir çeşit etki bırakan, ilahî olanla alışılmışın dışında bir deneyim kurmaya işaret eder. Sokrates, *daimonik* ziyaretin dâhili bir iç ses olduğunu iddia etmiştir. Öyle ki bu ses, yanlış bir şeyler yaptığında kişiyi uyarıyordu. En iyi insanî durum ve ya da mutluluk olarak tercüme edilen *eudaimonia* kelimesi, "eu" yani olumlu ve "*daemon*" kelimelerinin birleşiminden oluşur ve insanın ruhsal bir kutsanmışlık durumuna işaret eder." (Nye, 2015, s. 20)

Bu durumda, Eros'un ara varlık olması; bazı şeylerin insanlardan tanrılara iletilmesini ya da tanrılardan insanlara iletilmesini sağlamaktadır. "Eros, tanrı ve insan arasındaki boşluğu doldurmaktadır ve böylece *bütün* birbirine bağlı hale gelmiş olmaktadır. Kâhinlerin etkileri hep bu ara varlık aracılığıyladır. Din adamlarının, büyülerin, kurbanların, ritüellerin etkileri hep bununladır. Tanrı insanla karışamaz, tüm diyalog ve ilişki bunun aracılığıyla meydana gelir." (Sheffield, 2006, s. 41-42; Anderson, 1993, s. 68) Burada *daemon*lara ya da ruhlara mitolojik olarak atfedilen kozmolojik rol, *pay alma* kavramına felsefi bakış açısının yüklediği kozmolojik rolle aynıdır (Anderson, 1993, s. 68).

Eros'un tabiatı ve işlevi tespit edildikten sonra diyalogda Eros'la da irtibatlı başka bir konuya geçilir: Ölümsüzlük. Diotima, insanların ve hayvanların tüm hayatlarını uğruna harcadıkları tek şeyin, "ister bedenle, ister ruhla *güzellik içinde doğurmak ve üremek* olduğunu ifade eder

8 *Theaetetus*'un (172b-176c) pasajları tanrıya benzeme konusunu işlediği için bu pasajların, diyaloğun ana bağlamından bir konu sapması olduğu düşünölmüştür. Bu sebeple söz konusu pasajlar Platon literatürüne *digression* başlığıyla girmiştir. Bu literatüre örnek olarak bakınız: Lännström 2011: 111-130; Bradshaw 1998: 61-68.

9 Prof. Monte R. Johnson ve Prof. Donald Rutherford'un isimlerini, California Üniversitesi Felsefe Bölümünde katıldığım "Wisdom in Ancient Philosophy" adlı lisansüstü dersinde, antik Yunan felsefesinde bilgelik ile tanrıya benzeme idealinin ilişkisi konusundaki açıklamalarıyla, makaleme sağladıkları çok değerli katkıları dolayısıyla minnettarlıkla zikretmek istiyorum.

(Şölen, 206e). Bunun sebebini ise şöyle açıklar: “Neden doğurma sevgisidir? Çünkü doğurma sonsuzluğu sağlar. Çünkü bu, ölümlülerin ölümsüzlüğüne karşılık gelen şeydir. Seven kişi, iyiyle birlikte aynı zamanda ölümsüzlüğü de istemek zorundadır. Çünkü sevginin her zaman iyiye sahip olmayı isteyeceği konusunda anlaşmıştık.” (Şölen, 207b-c)

Diotima, insanların ve hayvanların çiftleşmek, yavrularını beslemek ve korumak için kendi hayatlarını tehlikeye attıklarını, bunun ise, çocuk sahibi olmak/üremek yoluyla ölümsüzlüğün aranması olduğunu ifade ettikten sonra şu ifadelere yer verir: “Sevginin doğasına ve amaçlarına dair anlattığım bu şeylere inanıyorsan, bu söylediklerime şaşmaman lazım. Bütün hayvanların arasında bizim için de bu ilke aynıdır. Ölümlü doğa, her zaman elinden geldiğince ölümsüzlüğü arar. Bu da tek bir yolla mümkündür: Doğum yoluyla. Çünkü bu yolla, eskiyenin yerine yenisini gelir. Bir insan, yaşarken hep aynı kişi kalıyor deriz. Fakat çocukluğundan yaşlılığına kadar o kişiyi oluşturan unsurlar hiçbir zaman aynı kalmaz. Saçları, kemikleri kanı sürekli yenilenir. Bu sadece kişinin bedeni ve ruhu için böyle değildir. Tavırları, alışkanlıkları, fikirleri, arzuları, hazları, acıları ya da korkuları, hiçbiri aynı kalmaz. Bazıları değişip giderken, diğer bazıları bunların yerine gelir. Öğrenme dediğimiz şey de unutulmuş bilginin yerine yenisini koymaktır. Unutulan bilginin yerine yenisi geldiği için bilgi sanki hiç değişmiyor gibi görünür. Bütün ölümlü varlıklar bedenleriyle ölümsüzlüğe bu yoldan erişir. Bunun başka bir yolu da yoktur. İlahi gibi [like the divine/ σπερ τ θε ον] sürekli aynı kalarak değil, modası geçmiş olanı eskimiş olanı yenileyerek ölümsüzlüğü korurlar.” (Şölen, 207d-208a)

Şölen’de, tanrı gibi olma durumu sanki bir *olumsuzlama* olarak yer alıyor olsa da aslında bir durumun hangi yolla olmayacağını ve fakat başka hangi yolla olabileceğini gösteren bir ifade tarzı söz konusudur: Şölen’e göre insan, tanrının ölümsüzlüğüne öykünebilir lakin bu, tanrı gibi hiç değişmeden kalmak yoluyla olmaz, üreme/doğum yoluyla olur. Fakat burada bir probleme temas etmekte yarar var. Mezkûr pasajlarda, hem insanın doğası hem de bilginin doğası; değişen, dönüşen bir doğa olarak resmedilmiştir. İnsan yaşlanır, bilgi unutulur ve her ikisi de yenilenir. Fakat tanrı tam tersine değişmez bir nitelik arz eder. Diğer bir deyişle “Tanrı gibi olmak, değişmez olmaktır. Fakat bilginin doğasının *değişebilir* olduğunu kabul ettiğimizde, tanrı, değişmez doğası sebebiyle, herhangi bir bilgiye sahip olamaz. Diotima’nın, bilgiyi değişen bir süreç olarak görmesi ve bilgi tanımını buna bağlı olarak yapmasının, idealar teorisini geçerli kılan hiçbir iddiayla uyum halinde görülemeyeceği” iddia edilmiştir (Anderson, 1993, s. 57).

Peki, acaba bu tarz bir ölümsüzlüğü insan nasıl başarabilir? “Sokrates, insanların kendilerine dayanarak daha uzun süre yaşayacakları şeyleri yaratmalarıyla başladıklarını öne sürer. Bunlar her insan için farklı formlarda olabilir.” (Hooper, 2013, s. 549) Sokrates ölümsüzlüğü arayanları üç gruba ayırır: İlki bedenleri sevenler. Bunlar fiziksel olarak çocuk dünyaya getirmeye çalışır (Şölen, 209a). İkincisi, onuru sevenler. Bunlar kendileri için ün yaratmaya çalışır (Şölen, 209b-e). Üçüncüsü de yaptıkları işe gebe olmakla ün elde etmeye çalışırlar. Homer ve Hesiod, eserleri aracılığıyla ölümsüz olmuştur. Solon da aynısını, kanunlar sistemi aracılığıyla yapmıştır. Bu kanunlar onun adaletinin hatırasını korumaktadır (Hooper, 2013, s. 549). Homer ve Hesiod ve diğer iyi şairler, çocuk yetiştirip onlarla ölümsüz olmak yerine eserleriyle ölümsüz bir çocuk bırakmış olurlar (Şölen, 209e). Bir diğer yoruma göre ise, hem Şölen’de, hem de *Phaedo*’daki ölümsüzlüğe öykünme teması, Sokrates’in kendi kendine

seçtiği bir ölümlle Atinaların hapsinden kurtulmasını, kişinin, kendi bilgeliği ile ruhunun, beden haphanesinden kurtulmasını sembolize eder (Cornford, 1912, s. 68).

Şölen'de ölümsüzlüğün ele alınışı kişinin öldükten sonra, cismani olarak başka bir dünyada yaşamaya devam etmesi şeklinde anlaşılmamıştır. "Şölen'in hiçbir yerinde insan ölümsüzlüğü, ölümden sonra ruhun zamansal ve uzamsal olmayan bir alanda var olmaya devam edeceği şeklinde de ele alınmaz." (Hooper, 2013, s. 546) Hooper'a göre Şölen'deki vurgular, Sokrates'in ölümsüzlükle ilgili tartışmayı, birinin ölümden sonra ya da sonraki diğer bir dünya da var olmasıyla ilgili bir tartışma olmaktan uzaklaştırmasının bir göstergesi olarak okunmalıdır. Ayrıca Hooper (2013); hem beden hem ruh için getirilen *değişim* merkezli bu açıklamaların Heraklityan doğasına da vurgu yapmıştır (s. 546). "Sokrates'in buradan yaptığı çıkarım şudur: Her şeyleri tamamen aynı kalan tanrıların aksine, ölümlüler için ayrınlığın devam etmesi sadece üreme yoluyla olur. Bu; üreme yoluyla, gidenin yerini ona benzeyen bir başkasının almasıdır. Örneğin hiçbir insan hayatı boyunca aynı saçlara sahip olmaya devam edemez. Saçları dökülebilir, bunların yerine farklı nitelikteki benzerleri çıkar. Fakat ölümsüz bir tanrının *saçını kaybetmesi* onun kimliğinde köklü bir değişime yol açar. Fakat bu, ölümlü biri için böylesi bir krize yol açmaz." (Hooper, 2013, s. 548)

Şölen'deki pasajdan devam edersek: "Bu yolla, ölümlü olanlar, ya bedenle ya da başka yolla, ölümsüzlüğü paylaşırlar (partake, share / μετέχει). Her şeyin doğası gereği üremeyi amaçlamasına şaşırma. Bu, değişik bir yolla ölümsüzlüğün aranmasıdır." (Şölen, 208b)

Metinde insanın ölümsüzlüğü *paylaşması*, Platon'un hem ontolojisinin hem de epistemolojisinin temel kavramlarından biri olan *methexis*/pay alma/paylaşma kavramıyla açıklanmıştır. Aslında, bu kadar yoğun bir şekilde mitolojik unsurların etkisinde olan bir diyalogda, tanrının ölümsüzlüğünü taklit etme/paylaşma söz konusu olduğunda *μετέχει* kelimesinin *kullanılmaması* şaşırtıcı olurdu. Zira *methexis* kavramı, Platon tarafından felsefi bir manada kullanılıp, idealar kuramının merkezinde yer almadan önce, Dionysos ritüellerinde gördüğümüz, tanrıdan *pay alıp*, tanrıyla bir olma anlamında olarak kullanılıyordu. "Dionysos'a inananlar, orjistik ritüelleri grup halinde gerçekleştirdiklerinde, tanrının ruhunun, o gruptaki herkesin içine girdiğine inanıyorlardı. Bu yolla, tek tek ve hep birlikte *enthoi*/tanrılaşmış oluyorlardı. Bir olan ilahî doğayı paylaşmış oluyorlardı. Bu şekilde her biri, hem tanrıyla iletişim kurmuş oluyor ve hem de hali hazırda tanrı olmuş oluyorlardı. Bunu, Platon'un ideayla grup ruhu arasındaki ilişki açıklamaya çalışacağı üç kavramdan biri olan *methexis* kavramıyla açıklamak zorundayız." (Cornford, 1912, s. 254) Cornford'un yorumunda da gördüğümüz gibi, Şölen'de tanrının ölümsüz doğasının, ölümlüler tarafından *paylaşılması* şeklinde yer alan ifade, aslında Dionysos dininin ritüellerinin bu metindeki başka bir yansımasıdır. Bu durumda, Dionysos dini mensuplarının, grup halinde ritüeller yaptıklarında, tanrının ruhunun kendilerinde tecelli ettiğine dair inanışlarının, Şölen diyalogundaki, tanrının ölümsüzlüğünden pay alma kurgusuna etki ettiğini söylemek mümkündür. Platon, dini bir manayı mündemiç olan bu kavramı, ritüel boyutundan uzaklaştırarak kullanmıştır. Platon'un bu kavramı yalnızca ölümsüzlüğün paylaşımı anlamında kullanmadığını, *idea ve o ideadan pay alan tikellerle* ilgili epistemolojik ve ontolojik kurguyu da *methexis* üzerinden yaptığını da hatırla tutmalıyız.

Sokrates ayrıca, ölümsüzlüğe ulaşmak için yükselmeye dayalı bir yoldan bahsetmektedir. Kişi ister tek başına ister bir kılavuzla, Eros'un gizemine doğru bir yolculuğa çıkar. Bu yolcu-

lukta, Güzel'i aramak için basamak basamak yükselmekten, güzel şeyleri yükselme için bir basamak olarak kullanmaktan, bir bedenden, iki bedenden geçip, güzel işlerden ders alıp dersin en sonunda, hakiki Güzel'e varmak ve onun bilgisine vakıf olmaktan bahsedilir (Şölen, 211b-d). Bu yükselmenin vardığı yer ise şöyle anlatılır: "Ve orada bir hayat vardır Sokrates, dedi Mantienalı kadın. İnsan, Güzel'i bir kere temaşa ettikten sonra, altın, kılık-kıyafet, güzel erkek ve kadınlar –durmaksızın kendilerine baktıran, bakmaya devam etsen seni yemekten içmekten alıkoyacak olanlar-. Peki, bu bizim için nasıl mümkün olabilir? Kişi bir kere Güzellik'in kendisini temaşa ederse, saf, kirlenmemiş, insan bedeniyle ve renkleriyle karışmamış, herhangi bir ölümlü saçmalığa bulaşmamış haliyle bir görürse. Böyle bir Güzellik'i gören ya da temaşa eden insanın hayatı değersiz olabilir mi?" (Şölen, 211d-212a)

Sokrates'in Diotima aracılığıyla salık verdiği, ölümsüzlüğe ulaşmış insan hayatı, aslında, "İlahî bir formu temaşa etmekle gerçekleşen, tanrı gibi hayattır. Her kim, diyalogda öngörülen basamak basamak yükselmeyi tamamlarsa, ilahî olanlailetişim kurabilir ve tanrılarla arkadaş olur." (Sheffield, 2006, s. 41-42) Bir insanın bu dünyada başarabileceği ölümsüzlük de ancak böyle bir ölümsüzlüktür.

Sedley'in Şölen diyalogunu "Tanrıya benzeme temasının işlendiği ilk metin" olarak görmesi, bu pasajlarla bağlantılı olarak okunabilir. Şölen'in ilahîyi temaşa ve bu hedefe adım adım yükselme ideali, *Theaetetus*'taki tanrıya benzeme idealiyle de benzerlik arz etmektedir. "Diotima'nın tüm bilgeliği, genç Sokrates'in gözünde takdirle karşılanmış, dindarlığın yeni ve radikal bir versiyonunun ana hatları böylelikle çizilmiştir. (...) Diotima'nın dinî yükselme [vurgusu], *Theaetetus*'un *digression* pasajının tanrıya benzeyen filozofuyla benzerlikler taşır. *Digression*'un filozofu da, Şölen'in ilahî doruğa doğru tırmanan kişisi de, ne Sokrates'tir ne de Platon'dur ne de herhangi bir başka filozoftur. Bu tırmanıştaki kişi, insanî olandan kaçınan herhangi bir kişidir. Saf, katıksız güzelliğin, ölümlülükle karışmamış şeylerin peşinden koşar. *Digression*'un filozofu da, insanî olan her şeyden kaçınır (Nails, 2008, s. 7).

Sonuç

Bu makalede Platon'un Şölen diyalogundaki ölümsüzlükle ilgili vurguların Dionysos dini ritüelleriyle olan bağlantısı incelenmiştir. Antik Yunan toplumunda kabul gören dinî inanışlar, özellikle de Dionysos dini- bir takım ritüeller aracılığıyla tanrıyla bir olma gayesi taşıyordu. Orjistik ritüeller aracılığıyla, tanrıların zamanın başlangıcında gerçekleştirdikleri varsayılan evlilikler taklit ediliyor, tanrıların evlenme fiili, toplu halde ve tarım alanlarında yapıldığında tarımsal bereket getireceğine inanılıyordu. Çiğ et yeme ritüelleriyle, kutsal kabul edilen kandan güç alınarak ilahî olanla bağlantıya geçiliyor ve tanrıdan *pay* olarak, ilahî ile birleşmeye çalışılıyordu. Bu ritüeller aracılığıyla Dionysos'a tapınanlar, belirli bir süreyle tanrılaşmış oluyor ve bu yolla bir çeşit ölümsüzlük ve ahlâki erginlenme kazanmış oluyorlardı.

Tanrılaşmayla ilgili ritüellerin, Şölen diyaloguna, tanrının ölümsüzlüğünün taklidi noktasından intikal ettiği söylenebilir. Felsefe öncesi dönemde ayinlerle gerçekleştirilen bir eylem, Şölen'de yine dinî/mistik bir tarzda olmakla birlikte rasyonelleştirilmiş ve kavramsallaştırılmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlaştırma en belirgin şekilde, Eros'a atfedilen doğa ve işlev üzerinden okunabilir. Eros'un diyalogda insan-Tanrı arası olarak konumlan-

dırılan doğası, insan ve tanrı arasındaki iletişimin ve geçişkenliğin temelini oluşturmuştur. Eros'un *ara varlık* olması, ölümlü bir varlığın ölümsüz kazanması ya da bu dünyalı bir varlığın ilahileşmesinin zemini olarak da okunabilir.

Dionysos ritüellerinde tanrı ve insan iletişiminin merkezinde yer alan ritüellere yüklenen roller, Şölen'de Eros'a yüklenmiştir. Eros'a yüklenen işlevi, *pay alma* kavramına yüklenen felsefi mananın kozmolojik yansımaları olarak da okumak mümkündür.

Dionysos dininin atmosferi Şölen diyaloğunu, fiziksel unsurları ve felsefi kurgusu itibariyle de etkilemiştir. Dionysos'un diyalogda maske altında konuşan bir aktör olarak kabul edilmesi ve diyalogun geçtiği fiziki ortamın Dionysos şerefine verilen bir ziyafet olması bu meydana zikredilebilir.

Dionysos ritüellerinin Şölen'e başka bir etkisi de *metheksis* kavramı üzerinden okunabilir. Bu kelimenin, felsefe öncesi dönemde, Dionysos ayinlerinde insan ve tanrının bir olması, insanın tanrının doğasından *pay alması* şeklindeki kullanımı, Şölen diyaloğuna,- insanın, tanrının ölümsüzlüğünü paylaşması anlamında- *taşınmıştır*. Bu kullanım, aynı zamanda *gayr-i akli* olanın *rasyonel* olana etkisi ve kişinin/filozofun içinde yetiştirdiği pratik ortamın, onun teorik üretimine olan etkisi, pratik şartların teoriyi algılama ve üretme tarzına olan etkisi bağlamlarında, makalenin girişinde sorduğumuz sorulara cevap niteliğindedir.

Bu makalede Şölen diyaloğunda insanın ölümsüzlüğü arama çabasıyla Dionysos ayinlerinin amaçlarındaki benzerlikler üzerinde durmaya çalıştık. Fakat burada sonuç sadedinde dikkat çekmemiz gereken bir -görece- çelişki de söz konusudur. Dionysos her ne kadar bir tanrı olsa da, ölen ve dirilen, bu ölme ve dirilmeleri tören ve matemlerle kutlanan bir tanrıdır. Yani mutlak anlamda ölümsüz bir tanrı değildir. Bu durumda, insanın ölümsüzlüğü arama yolculuğunu inceleyen bir felsefi metnin, tam anlamıyla ölümsüz bir tanrının etkisi altında bunu gerçekleştirmesi beklenmez miydi? Kendisi bile ölen ve dirilen bir tanrıya benzemek insanı nasıl ölümsüz kılabilir? İlk bakışta tutarsızlık gibi görülen bu hususu çözebilmek adına şunu söyleyebiliriz: Platon ya da başka herhangi bir filozof, tanrıya ya da tanrının herhangi bir vasfına benzemeyi idealize ettiğinde, aslında benzemeye çalıştığı tanrı, ne Zeus'tur ne de Dionysos' tur. Filozofun konuyu işlediği metni oluşturan unsurlar her ne kadar belirli bir antik din ya da tanrıyı akla getirirse de, tanrıya benzeme ideali gündeme geldiğinde filozofun benzemeye çalıştığı tanrı artık kendi zihnindeki filozof tanrıdır. Bu ise dinin, tanrının, ritüelin ya da *akıl-dışı* olanın, rasyonalizasyonu ve kavramsal düzeyde ifade edildiş şeklidir.

Connections with Plato's *Symposium* and Dionysian Rituals within the Context of Imitating God's Immortality*

Şeyma Kömürçüoğlu**

Introduction

Longing for immortality is one of the most pronounced themes of ancient religions. This theme is found in the rituals of the Dionysian religion, whose participants believed that their orgiastic rituals enabled the god enter into their souls. In this way, they had the possibility of becoming immortal or a god or at least becoming divine. This was not only an ontological transformation, but also an ethical ideal. Through the religious rituals, they believed that they became divine and an immortal (in a way) for a limited period.

One of my article's main claims is that the ideal of becoming immortal or a god passed from religious rituals into philosophical arguments by transforming itself. I want to point out that the physical atmosphere and main themes of Plato's *Symposium* are related to the Dionysian religious rites within the context of immortality. Thus, this article seeks to read the *Symposium's* main themes with the dialogue's mythological connections and to analyze how Plato handled the imitation of the god's immortality. The relationship between the dialogue and the Dionysian rituals is considered as a background for the article.

The theme of *one-with-God* and Dionysius

Dionysius, the god of wine, ecstasy and madness, was not an immortal god, but rather some kind of entity between the deities and humanity, between the mortal and immortal (Larson, 2007, p. 127). He introduces himself at the very beginning of Euridipes' *Bakkhai* as "I, Dionysius, son of Zeus" and as the son of Semele, a mortal woman (Evans, 1988, p. 206). The god's worshippers tried to reach immortality through the rites held during his festival. There was a huge effort to reach divine immortality in the rites' background, and that effort was one of the most important psychological aspects of the Dionysian myth (Deutsch, 1969, pp. 13-14).

The festivals that allow one to unite with the god were called *theophania* or *katagogia*. In these festivals, worshippers drank so much wine that they passed and engaged in orgiastic rites to become like a god or to unite with a god (Sourvinou-Inwood, 2005, p. 153, Eliade, 2003).

* I owe special thanks to Prof. Monte R. Johnson and Assoc. Prof. Ibrahim Daşkaya for their encouragement and support.

** PhD Student, Sakarya University, Department of Philosophy; Visiting Graduate Student, University of California San Diego, Philosophy Department.

Correspondence: seymakomurcuoglu@yahoo.com.tr Address: Arabacialanı mah. Serhat Sok. Emirgan 3 Sitesi D-Blok D:1 Serdivan/ Sakarya.

Dionysius and the Symposium

Philosophy, which is seen as the younger brother of mythology, was, as is widely accepted, born from the competition with myth to determine how one could achieve wisdom (Benitez, 2007, p. 225). Plato used religious materials and traditions, especially the atmosphere of Dionysus, as a part of his philosophical system. From this point, he departed from the Sophists' anthropocentric approach and reshaped the religion of the tragic poets (Anton, 1962, p. 49). His *Symposium*, which is a remarkable example of this new approach, presents a feast during which the dialogue occurs. Dionysius chaired the feast, and *symposium* means to drink together to honor him (Bretlinger, 1970, pp. 1-2).

The dialogue took place in a dinner two days after Agathon won a prize for his tragedy (Bacon, 1959, p. 418). Anderson says that it is normal to see many symbols of Dionysus throughout the dialogue, for as he states, the feast is a Dionysian festival. Therefore, we should read the whole dialogue with the theme of the god's masks: "Dionysus was a God of wine, ecstasy, madness prophecy and drama. And Plato used to all these themes at the different stages of the dialogue" (Anderson, 1993, pp. 7-8).

The Effort to achieve immortality and the Symposium

Greek poets, pre-Socratic philosophers and Plato examined the ideal of becoming like god (Svavarsson, 2015). Plato handled this theme in multiple ways in his dialogues. For example, the ideal of the becoming like a god was examined as an other-worldly ideal in *Theaetetus*. That work's ideal philosopher sought to escape from this world to the other world and from the particulars to the universals. In *Symposium*, the ideal of becoming like a god is examined through its connection with imitating the god's immortality. Additionally, the *Symposium* is accepted as the first of Plato's dialogues that contains this theme (Sedley, 1999, p. 309, Nails, 2008, p. 7, Lannström, 2011, Bradshaw, 1998).

Before philosophy, people sought to unite with a god through rituals and ceremonies. But in the *Symposium*, this theme was considered with the conception of immortality and Eros as an intermediary being. Eros is important because (1) Plato described the relationship between humanity and god with Eros and (2) Eros has a dual structure that is both mortal and immortal.

The *Symposium* can be read in two parts, the main distinctive feature of which is the conception of Eros. In the first part, all of the speakers except Socrates accepted Eros as a god and praised him. The other part of the dialogue, however, was written with the thought of his intermediacy and immortality. Basing himself on Diotima's views, Socrates provided another explanation: Eros is not a full god anymore, but rather a daimon located somewhere between humanity and the deities, an entity who is also mortal and immortal because of its dual structure. In that context, Diotima asked: "What is Eros and what does it look like." The answer was: "Eros is an intermediary being; he is both omnipotent and needy (Sheffield, 2006, p. 45) and "Eros is not beauty and not ugliness, and also is not

ignorance and wisdom, but something between the two (*Symposium*, 202a, Cooper 1997). According to her, “when Eros was born, he was not immortal or mortal” (Nye, 2015, p. 23).

Plato mentioned three types of immortality: immortality through reproduction; immortality through honor, and to try to become immortal through one’s works, like books (Hooper, 2013, p. 549).

According to Cornford, the theme of imitating immortality in the *Symposium* and in the *Phaedo* was symbolized as the soul’s escape from the prison of the physical body due to the wisdom. (Cornford, 1912, p. 68). In the dialogue, Plato explained the sharing of the god’s immortality by the concept of *methexis*, a common term found in both the Dionysian rites and his own system. The god’s worshippers used it to indicate sharing the god’s soul with the group soul (Cornford, 1912, Burkert, 1985).

“Happiness, Socrates will argue, consists in a godlike life of contemplation of the divine form (211d1–3). And one who completes the ascent will successfully communicate with the divine and win the friendship of the gods (212a5). But that is to get ahead of ourselves. How Eros’ intermediate nature enables him to ‘bind the whole together with itself’ and bring such benefit is addressed in the aetiological story which follows this description of Eros” (Sheffield, 2106, pp. 41–42).

“Perhaps it was a similar inference that led David Sedley to mark the *Symposium* as ‘Plato’s probable debut’ on the topic of becoming like god, insofar as a human being can. For centuries after Plato’s death, and increasingly under the influence of Christianity, Platonists of antiquity almost universally considered becoming like god to be the end toward which all the striving of a philosopher properly aimed. Although the issue usually emerges from the *Theaetetus*, where the philosopher of the digression actually uses the expression, Diotima’s religious ascent has evident similarities” (Nails, 2008, p. 7).

Conclusion

In the article, I point out that Plato’s concept of immortality in the *Symposium* is connected with Dionysian rituals and practices. The Greeks of that time believed that they could assimilate into, or to unite with, Dionysus by imitating him through orgiastic rites. Moreover, they believed that they became like gods and goddesses (*enthusiasm*) through these rituals.

These ritualistic deifications were transferred to the *Symposium* by imitating the god’s immortality. The transfer occurred with the conception of Eros’ dual structure, which Socrates held was neither fully god nor fully mortal, but rather an intermediate being. This dual structure, therefore, provides us a background by which we can understand the relationship between humanity and god.

The religion of Dionysus affected the dialogue’s psychical and philosophical aspects, for he was accepted as a speaker with different masks. Moreover, the dinner in question was a ceremony held to honor him.

Kaynakça / References

- Anderson, D. E. (1993). *The Masks of Dionysos: A Commentary on Plato's Symposium*. Albany, SUNY Press.
- Anton, J. P. (1962). Some Dionysian References in the Platonic Dialogues. *The Classical Journal*, (58), s. 55-49.
- Bacon, H. H. (1959, Yaz). Socrates Crowned. *The Virginia Quarterly Review*, 430-415 ,(3)35.
- Benitez, E. (2007). Philosophy, Myth and Plato's Two-World Eorld View. *The Europeon Legacy*, 242-225 ,(2)12.
- Bradshaw, D. (1998). The Argument of the Digression in the Theaetetus. *Ancient Philosophy*, (68 -61 ,(18.
- Bretlinger, J. (1970). *The Symposium of Plato*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Burkert, W. (1987). *Ancient Mystery Cults*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cooper, J. (Ed.) (1997). *The Complete Works of Plato*. Cambridge: Hackett Publishing Company
- Cornford, F. (1912). *From Religion to Philosophy*. New York: Harper& Row.
- Deutsch, H. (1969). *A Psychoanalytic Study of the Myth of Dionysus and Apollo: Two Variants of the Son-Mother Relationship*. New York: International Universities Press.
- Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Evans, A. (1988). *The God of Extasy: Sex-roles and the Madness of Dionysos*. New York: St. Martin's Press.
- Hooper, A. (2013). The Memory of Virtue: Achieving Immortality in Plato's symposium. *Classical Quarterly*. 557-543 ,(2)63.
- Lännström, A. (2011). Socrates, the Philosopher in the Theaetetus Digression (172c-177c), and the Ideal of Homoiösis theöi. *Apeiron*, 130-111 ,(2)44.
- Larson, J. (2007). *Ancient Greek Cults, A Guide*. New York: Routledge.
- Nails, D. (15-12 ,2008 Mart). Aim-inhibited Erös in Plato's Symposium. Evanston, Illinois, Northwestern University. <http://web.nmsu.edu/~philosophia/Debra%20Nails.PDF> Erişim tarihi: 1 Mart 2016
- Nye, A. (2015). *Socrates and Diotima, Sexuality, Religion and the Nature of Divinity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sedley, D. (1999). The Ideal of Godlikeness. G. Fine (Ed.), *Plato II, Ethics, Politics, Religion, and the Soul* içinde (s. 328-309). New York: Oxford University Press.
- Sheffield, F. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. New York: Oxford University Press.
- Sourvinou-Inwood, C. (2005). *Hylas, the nymphs, Dionysos and others: Myth, Ritual, Ethnicity*. Stockholm: Paul Åströms.
- Svavarsson, S. H. (2015). On Happiness and Godlikeness before Socrates. O. Rabbas, E. K. Emilsson, H. Fossheim, M. Tuominen (Ed.), *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness* içinde (s. 48-28). New York: Oxford University Press.

İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi*

Kenan Sevinç**, Ali Ulvi Mehmedoğlu***

Öz: İnançsızlık, dini veya spiritüel herhangi bir inanca sahip olmamak, doğaüstü bir gerçekliği kabul etmemek, aşkın varlık/varlıklara inanmamak şeklinde tanımlanabilecek tutumların genel adıdır ve ateizm, agnostisizm, apateizm gibi tiplere ayrılmaktadır. Yapılan araştırmaların önemli bir kısmı, inançsızların 70%'den fazlasının sonradan inançsız olduğunu göstermiştir. İnançlı bir bireyin zamanla nasıl inançsız olduğu sorusuna verilen cevapların büyük kısmı, entelektüel gelişimin buna yol açtığı şeklindedir. Bu araştırmada, inançlılardan ve inançsızlardan oluşan 502 kişiye anket uygulanmış ve 32 inançsız ile mülakat yapılmıştır. Elde edilen bulgular incelendiğinde, inançsızlığa yönelmede çevresel faktörlerin entelektüel faktörleri öncelediği, çevresel faktörlerin etkisiyle inançsız olan bireylerin daha sonra inançsızlıklarını rasyonel olarak gerekçelendirmeye çalıştıkları ve inançsızların entelektüel faktörleri ön plana çıkarma eğilimi sergiledikleri tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İnançsızlık, ateizm, agnostisizm, çevresel, entelektüel, psikososyal, afektif.

Abstract: *Nonbelief* is the general term for such attitudes as atheism, agnosticism, and apatheism, all of which means the absence of religious or spiritual beliefs; the absence of belief in supernatural beings or God/gods; and the non-acceptance of any reality beyond matter. Most of the research in this field shows that more than 70% of nonbelievers are deconverted from belief to nonbelief. The majority of answers given to the question of how believers become nonbelievers over time involve intellectual development. In this study, 502 believers and nonbelievers, participated in the survey, and 32 nonbelievers were interviewed. Findings show that social and emotional factors have priority over intellectual factors in terms of being a nonbeliever. Those who became nonbelievers due to social factors tried to justify their nonbelief rationally, whereas nonbelievers tended to give intellectual factors.

Keywords: Nonbelief, atheism, agnosticism, social, intellectual, psychosocial, affective.

* Bu makale, Kenan Sevinç'in "Psikososyal Açıdan İnançsızlığın Oluşum ve Gelişimi" başlıklı doktora tezinden çıkarılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.
E-posta: kssevinc@gmail.com Adres: ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi, Çanakkale.

*** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.
E-posta: aliulvi@marmara.edu.tr Adres: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Giriş

İnançsızlık (*unbelief, nonbelief, disbelief*)¹, dini veya spiritüel bir inanca sahip olmamak anlamındaki ateizm, agnostisizm, apateizm gibi yaklaşımların genel adı olarak kullanılmaktadır. Özellikle kültürel çeşitliliğin olduğu ülkelerde kendini dindarlık yerine bu yaklaşımlarla tanımlama eğilimleri yükselmiştir. Günümüzde artık bazı insanlar kendini “ne dindar ne de spiritüel” şeklinde tanımlamaktadır. Bugün, dünya genelinde yaklaşık 500 milyon inançsız olduğu düşünülmektedir (Zuckerman, 2007, s. 55; Keysar ve Navarro-Rivera, 2013, s. 553). Batılı ülkeler arasında yalnızca Amerika’da teistlerin oranı genel popülasyonda büyük çoğunluğu oluşturmaktadır. Avrupa ülkelerinde ise din dışı aidiyetler düzenli olarak ve hatta bazen radikal biçimde artmaktadır (Brown, 2013, s. 232; Vermeer, 2013, s. 80). Kurumsal din mensubiyeti, başta Batı Avrupa olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde düşmektedir (Baker ve Smith, 2009, s. 719; Hunsberger ve Altemeyer, 2006). Türkiye’de Tanrı’ya inanmayanların oranı %1 ile 2 arasındadır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009, s. 8) ve herhangi bir dine inanmayanların oranı %3 olarak tespit edilmiştir (Çarkoğlu ve Toprak, 2000, s. 13). Eurobarometer (2005) ve ISSP (2008) verileri, Türkiye’de yaklaşık %2 civarında inançsız olduğunu ve bu oranın giderek arttığını göstermektedir. Ertit (2015), Türkiye’nin gün geçtikçe sekülerleştiğini ve dinden uzaklaştığını iddia etmektedir. Türkiye’de geleneksel toplum yapısı hızla değişmektedir. Bu değişim gelenekselden sekülere doğrudur. Türkiye’de sekülerleşme ve buna eşlik eden dinden uzaklaşma, daha önceki dönemlere göre daha yüksek bir trende sahiptir. Bu nedenle, inançsızlık oranlarındaki artışın psikososyal sebeplerinin neler olduğunu ve bu sebeplerin hangilerinin diğerlerini öncelediğinin ortaya konulması, din psikolojisi alanı açısından oldukça önemlidir.

Kişisel bir Tanrı inancının veya kutsala dair var olan inançların, doğaüstü herhangi bir gerçekliğin, herhangi bir sonsuz üstün varlık fikrinin ve ruhların reddedildiği tüm yaklaşımlara genel itibariyle “inançsızlık” denilmektedir. Tıpkı dindarlık gibi, inançsızlık da çok boyutludur ve farklı tipleri vardır (Bkz. Baker ve Smith, 2009; Silver, 2013; Hunsberger ve Altemeyer, 2006; Oser, 1994; Hadaway, 1989; Keysar, 2014). İnançsızlık tipleriyle ilgili yapılan araştırmalar çok farklı tasnifler ortaya koysa da inançsızların temelde iki ana gruba ayrıldıkları görülmektedir; ateist ve agnostik. İnançsızlık denildiğinde akla çoğunlukla ateizm gelmektedir. Ateizm, en kısa tanımıyla, Tanrı’ya (theos) inanmamaktır. Bazıları için ateizm, teizmin iddialarını reddetmekten başka bir şey değildir (Cliteur, 2009, s. 5; Hurth, 2007, s. 1). Fakat ateizm günümüzde Tanrı’yı reddetmenin yanında ruhu ve aşkın olan her şeyi de reddeder, evrenin tesadüfen, madde ve doğal fiziki güçlerin etkisiyle meydana geldiğini kabul eder (Bolay, 1996, s. 386-387; Cevizci, 2000, s. 89-90). Bu anlamdaki ateizm veya genel adıyla inançsızlık, modern döneme ait bir kavramdır ve 19. yüzyıldan itibaren bir ideoloji, bir dünya görüşü, bir yaşam tarzı olarak kendine yer bulmuştur (Bkz. Bremmer, 2007; Hyman, 2010; Hyman, 2007).

İnançsızlık, yalnızca dini/spiritüel bir inanca sahip olmamak (*religious unbelief*) anlamında inançsızlıktır; yani mutlak anlamda bir inanç yokluğunu ifade etmemektedir. Her ne kadar bazı araştırmacılar, ateizmin bir inanç olarak görülmesine karşı çıksalar da (Smith, 1979, s.

1 İnançsızlık kavramının İngilizcede “unbelief” ve “nonbelief” olmak üzere iki karşılığı bulunmaktadır. Çoğunlukla, ABD kaynaklı yayınlarda “nonbelief”, Avrupa kaynaklı yayınlarda ise “unbelief” kullanılmaktadır.

14; Bullivant, 2013, s. 13), araştırmacıların önemli bir kısmı inançsızlığı veya özeldede ateizmi Tanrı'nın yokluğuna dair bir "inanç" olarak görmektedir (Streib ve Klein, 2013, s. 714; Rümke, 1952, s. ix; Scobie, 1994, s. 87-89; Özakpınar, 1999, s. 18-19). İnanç ve inançsızlık temelde epistemolojik olarak aynı statüdedir (Nielsen, 2008, s. 246). Wulff'a (1999) göre inancın iki temel bileşeni vardır: müphem ve değişken bir *obje* ve bu objeye yönelik *tutum*. Dolayısıyla iki ihtimal vardır: farklı kanı derecelerinde objenin varlığını tasdik etmek veya inkâr etmek. Burada objenin varlık veya yokluğunun bilinemeyeceği yönünde bir tutum da sergilenebilir ama bu tutum inkâr ile aynı statüdedir (s. 1-8). Müphem obje olan Tanrı'nın varlığını inkâr etmek anlamındaki inançsızlık, Tanrı'nın varlığını kabul etmek gibi bir tutumdur (Ganzevoort, 1994, s. 24). Buna, Tanrı'nın veya doğauştü herhangi bir gücün ve madde ötesinde bir gerçekliğin varlığına inanmamak ya da yokluğuna inanmak anlamında bir tutum diyebiliriz. Bu tutum bazı inançlar ihtiva eder ki bu inançlardan en önemlisi, Tanrı'nın veya doğauştü nihai bir gücün olmadığına inanmaktır.

İnançsızlığın bir tutum olarak kabul edilmesi, bireylerin nasıl inançsız olduklarını izah etme konusunda araştırmacılara birçok ipucu sunmaktadır. Bireyin inançsızlığa yönelmesi ve inançsız olması, temelde bir tutum değişimidir. Tutum, herhangi bir olaya veya olguya yönelik, düşüncele, lehte vealeyhte değerlendirmelere ve tepkilere verilen ortak isimdir. Tutumlar, *duygusal*, *davranışsal* ve *bilişsel* bileşenlerin bir araya gelmesiyle oluşur (Atkinson vd, 2010, s. 625). Duygusal ve sosyal boyutu olmayan, salt bilişsel bir zemin üzerine inşa edilmiş inançsızlıktan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Allport'un (2004) belirttiği gibi "duygu ve değer olmaksızın sadece bir argüman etrafında bireyin bir inanç sistemi inşa etmesi mümkün değildir" (s. 154). Duygu bileşeni, tutum nesnesiyle ilgili olumlu ve olumsuz duygulardan; davranış bileşeni, tutum nesnesiyle bağlantılı yönde edimlerden; düşünce bileşeni ise tutum nesnesiyle ilgili bilgi, düşünce ve inançlardan oluşur. Aynı şekilde tutumu meydana getiren veya tutum değişikliğine neden olan üç temel faktör grubu bulunmaktadır. Bunlar bazı araştırmacılar tarafından etkisel/duyuşsal (*affective*), bilişsel (*cognitive*) ve davranışsal (*behavioral*) olarak da ayrılmaktadır (Shand, 2000, s. 88).

İnançsızların yaklaşık %70'i hayatlarının bir döneminde Tanrı'ya inanmış kişilerdir (Streib ve Klein, 2013, s. 716); fakat daha sonra çeşitli faktörlerin etkisiyle dini/spiritüel inançlarından vazgeçerek inançsızlığa yönelmişlerdir. Bireylerin hangi faktörlerin etkisiyle inançsız olduklarına ilişkin literatür incelendiğinde, inançsızlığın nedenlerine dair geniş bir yelpazenin mevcut olduğu görülmektedir. Fakat tüm bu nedenleri/faktörleri, tutum bileşenlerini dikkate alarak üç ana başlık altında toplamak mümkün gözükmemektedir: (1) çevresel faktörler (davranış boyutu), (2) pisişik/duygusal faktörler (duygu boyutu), (3) entelektüel/bilişsel faktörler (düşünce boyutu). Bu noktada tartışma, hangi faktör grubunun inançsızlığa yönelmede daha etkili olduğu sorusu etrafında yürütülmelidir. Birçok araştırma, eğitim düzeyi ile inançsızlık arasında pozitif anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir (Beit-Hallahmi ve Argyle, 1997; Silver, 2013; Smith, 2011; Baker ve Smith, 2009; Beit-Hallahmi, 2007; Keysar ve Navarro-Rivera, 2013; Hunsberger ve Altemeyer, 2006; Caldwell-Harris, 2011). Eğitimin, kitap okumanın, gelir düzeyinin yüksek olmasının dini inkârda önemli faktörler olduğu düşünölmektedir (Aydın, 1995). Tüm bu bulgulardan hareketle, eğitim düzeyinin artmasıyla birlikte bireyin entelektüel olarak geliştiği ve böylece daha eleştirel düşündüğu, temelsiz

inançlardan vazgeçtiği, bilimsel bilgiye daha fazla önem ve değer verdiği ve nihayetinde de Tanrı inancından vazgeçtiği düşünülmektedir. Bu yaklaşım, inançsızlığa yönelmede entelektüel faktörlerin başat rol oynadığını, yani inanç konusundaki tutum değişiminin bilişsel (*cognitive*) olduğunu, kişinin düşüncelerinin değişmesiyle tutumunun değiştiğini iddia etmektedir. Eğitim düzeyi arttıkça, yeni fikirler edindikçe, muhakeme gücü geliştikçe, farklı fikirlere maruz kaldıkça ve eleştirel düşünmeye başladıkça kişi inancından vazgeçecektir. Bu şekilde inançsız olan birey daha sonra yeni tutumuna uygun davranışlar geliştirecek ve artık "Tanrı yokmuş gibi" yaşayacaktır. Peki süreç gerçekten böyle mi işlemektedir? Çünkü bazı araştırmacılar entelektüel gelişim ile inançsızlık arasında nedensel bir ilişki olduğunu düşünmemektedir ve bazı araştırmalarda eğitim düzeyi ile inançsızlık arasında pozitif anlamlı bir korelasyon tespit edilememiştir (Streib ve Klein, 2013; Uecker vd., 2007; Cragun vd., 2012; Keysar ve Navarro-Rivera, 2013; Farias, 2013). İnançsızlığın nedenlerine dair yapılan araştırmalarda ikinci bir görüş, entelektüel faktörlerin değil, çevresel faktörlerin, yani sosyalleşmenin, aile ilişkilerinin, toplumsal yapının, dini geçmişin ve benzeri unsurların daha etkili olduğu yönündedir (Brown, 1966; Mauss, 1969; Beit-Hallahmi ve Argyle, 1997; Caplovitz ve Sherrow, 1977; Oser, 1994; Voas ve McAndrew, 2012; Spray ve Marx, 1969; Wilson ve Sherkat, 1994; Shand, 2000). Bu ikinci yaklaşım, inançsızlığa yönelmede çevresel veya duygusal faktörlerin başat rol oynadığını, yani inanç konusundaki tutum değişiminin afektif (*affective*) olduğunu, kişinin çeşitli faktörlerin etkisiyle davranışlarını değiştirdiğini ve davranışlarının değişmesiyle de tutumunun değiştiğini iddia etmektedir. Her birey bir kültürden gelmekte ve sosyal bir çevrenin içinde yaşamını sürmektedir. Sosyalleşmenin, sosyal etkinin, sosyal uyumun, model almanın etkisiyle davranışlar geliştiririz. Bu şekilde inançsızlığa yönelen birey daha sonra yeni tutumuna uygun düşünceler geliştirir ve artık inançsızlığını rasyonel olarak gerekçelendirir.

Her iki görüşe dair bulgular dikkate alındığında karşımıza bazı sorular çıkmaktadır:

- 1- İnançsızlığa yönelmek bir tutum değişimi ise, bu tutum değişimi çoğunlukla bilişsel midir yoksa afektif midir?
- 2- Niçin birçok araştırmada inançsızların eğitim düzeyi daha yüksek çıkmaktadır?
- 3- İnançsızlığın nedenlerine dair yapılan araştırmalarda, entelektüel faktörlerin ön plana çıkmasının sebebi nedir?

Bu araştırmada yukarıdaki sorulara cevap aranması hedeflenmektedir.

Metot

Bu çalışmada dokümantasyon ve tarama metodu kullanılmıştır. Öncelikle ateizm, agnostisizm, ve inançsızlık psikolojisi konularıyla ilgili literatür taraması yapılmış, elde edilen veriler değerlendirilmiş ve hipotezler oluşturulmuştur. Daha sonra saha araştırmasına geçilmiştir. Din psikolojisi literatüründe, konuyla ilgili daha önce yapılan araştırmalar incelendiğinde katılımcıların genellikle entelektüel sebepleri ön plana çıkardıkları görülmüştür. Böyle bir sonucun ortaya

çıkmasında *Hawthorne Etkisi*² olabileceği düşünülerek, bu araştırmada inançsızlığın nedenlerini daha iyi tespit edebilmek için hem nicel hem de nitel araştırma yapılması kararlaştırılmıştır. Araştırmada hem ansal tarama hem de ilişkisel tarama yapılmıştır. Nicel araştırma kapsamında, önce anket uygulanmıştır. Ankete katılanlardan gönüllü olanlarla mülakat yapılmıştır. Mülakatlarla, inançsızlığın nasıl olduğu ve geliştiği, inançsızlığa etki eden faktörlerin neler olduğu ve bu faktörlerin hangilerinin diğerlerini öncelediği araştırılmıştır.

Anket verileri dikkate alınarak örneklem grubu, öncelikle inançsızlar ve inançlılar (İ) şeklinde ikiye ayrılmış ve bu iki grubun verileri karşılaştırılmıştır. Daha sonra, inançsızlığa geçiş nedenlerinin daha iyi tespit edilebilmesi için, inançsızlar "inançsız olarak büyüyenler" (İB) ve "sonradan inançsız olanlar" (SİO) şeklinde iki alt gruba ayrılmıştır. İnançsızlığın nedenleri konusunda bu iki inançsız grup karşılaştırılmıştır.

İnançsızlığın yapısına ilişkin literatür taramasından sonra, bu bilgiler ışığında, araştırmanın temel hipotezi oluşturulmuştur: "*inançsızlığa yönelmede çevresel ve duygusal faktörler entelektüel faktörleri öncelemektedir.*" Bu temel hipotezle bağlantılı olarak aşağdaki hipotezler geliştirilmiştir:

H₁: İnançlılar ve inançsızlar arasında eğitim düzeyi açısından anlamlı bir fark yoktur.

H₂: İnançsızlar inançsızlık nedeni olarak, en yüksek oranda, entelektüel sebepleri göstermektedir.

H₃: İnançsız olmakla aile yapısı arasında nedensel bir ilişki vardır.

H₄: İnançsızların çoğunluğu entelektüel olarak aktif değildir.

H₅: İnançsızların çoğu çevresel veya duygusal faktörlerin etkisiyle inançsızlığa yönelmektedir.

H₆: Çevresel veya duygusal faktörlerin etkisiyle inançsızlığa yönelen bireyler, daha sonra inançsızlıklarını rasyonel olarak gerekçelendirmektedir.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, 18 yaş üstü bireylerdir. İnançlı bireyleri bulmak kolay olsa da, Türkiye'de inançsız örneklem bulmak oldukça zordur. Kişilerin inançlarını ifşa etme konusundaki zorluktan ötürü, inançsızlık veya teizmle ilgili araştırmaların birçoğunda örneklem seçiminde *kartopu (snowball)* yöntemi kullanılmaktadır (Bkz. Smith, 2013; Köse, 1997; Smith, 2011; Hunsberger ve Altemeyer, 2006). Benzeri sebeplerden ötürü bu araştırmada örneklem seçiminde önce *amaçlı* örneklemeye başvurulmuştur. Amaçlı örnekleme türlerinden *tipik ve kartopu* örnekleme türleri kullanılmıştır. Anket, Türkiye'de, Haziran 2015'te, inançsızlardan ve inançlılardan oluşan 502 kişiye uygulanmıştır. Mülakatlar, Ekim 2014 ile Temmuz 2015 tarihleri arasında, kendini inançsız olarak tanımlayan, 10 yabancı uyruklu ve 22 Türk olmak üzere 32 kişinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir.

Ölçme Araçları ve Analiz

Anketin ilk bölümünde kişisel bilgileri (cinsiyet, yaş, medeni hal, eğitim düzeyi, yaşadığı yer vb) tespiti yönelik soruların yer aldığı *kişisel bilgi formu* ve kişinin inanç bakımından

2 Hawthorne Effect: Bir araştırmada, katılımcılar, araştırmanın amacını bildiklerinde, "olduğu gibi" değil "olması gerektiği" gibi davranabilmektedir (Erkuş ty.: 83). Bir konudaki düşüncenin anketle tespit edilmesi, o konuda öyle davranıldığı anlamına gelmemektedir. Örneğin, bir ankette "emniyet kemeri trafik kazalarında ölüm riskini azaltır" ifadesine katılanların oranının % 90 olması, katılımcıların %90'ının emniyet kemeri takdığı anlamına gelmemektedir.

kendini nasıl tanımladığını ve Tanrı'ya inancını tespitiye yönelik soruların yer aldığı *inanç tanımlama formu* yer almaktadır. Akabinde kişinin dindar/spiritüel olup olmadığını, ailesiyle ilişki düzeyini ve inançsız oluş nedenlerine dair fikirlerini tespitiye yönelik ölçekler kullanılmıştır. Mülakat formu ise kişinin kendini nasıl tanımladığını ve nasıl inançsız olduğunu araştırarak sorular ihtiva etmektedir.

Dindar ve Spiritüel Olmama Ölçeği (DİSOL): Cragun ve arkadaşları (2015) tarafından geliştirilen *Nonreligious-Nonspiritual Scale*, Sevinç ve arkadaşları (2015) tarafından Türkçeye uyarlanarak DİSOL oluşturulmuştur. Ölçek dinsizliği (*non-religiosness*) ve spiritüel olmayışı (*non-spirituality*) ölçmektedir. Ölçekteki spiritüel kavramı dikey aşkınlık (*vertical transcendence*) anlamında kullanılmaktadır. Yüksek puan güçlü dindar/spiritüel olmayış ifade etmektedir. Analiz sonuçlarına göre Cronbach Alpha değeri $\alpha=.957$ olarak bulunmuştur. DİSOL puanı ile Tanrı'ya inanç arasındaki ilişki incelenmiş ve negatif anlamlı korelasyon tespit edilmiştir ($r=-.814$).

Ergenlik Döneminde Ebeveynle İlişki Ölçeği (EDEİ): Katılımcıların gençlik yıllarında, özellikle ortaokul ve lise yıllarında, ebeveynleriyle ilişkilerinin ne derece iyi olduğunu ölçmek için EDEİ geliştirilmiştir. Beşli likert tipindeki ölçek, 5 sorudan ve tek boyuttan oluşmaktadır. Ölçekten alınacak 5 puan, bireyin ergenlik döneminde ebeveynleriyle arasında iyi bir ilişkinin olduğu anlamına gelirken; 1 puan, bireyin ergenlik döneminde anne babasıyla ilişkisinde problem yaşadığını göstermektedir. Faktör analizi sonucunda ölçek maddelerinin tek bir boyutta toplandıkları ve ölçülmek istenen olguyu %47 oranında ölçtüğü tespit edilmiştir. Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değeri ,617; Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2=690,098$ ($p=.000$); iç tutarlılık değeri ise $\alpha=.696$ 'dır.

İnançsızlığın Nedenleri Ölçeği (İNÖ): Bradley (2014) tarafından geliştirilen *The Reasons of Atheist/Agnostics for Nonbelief in God's Existences Scale* (RANGES)'dan ve Altemeyer ve Hunsberger'in (1997), mürtedler üzerine yaptıkları araştırmada kullandıkları sorulardan hareketle İNÖ geliştirilmiştir. Ölçeğin üç alt boyutu şöyledir: *entelektüel* (İNÖ-1: 1, 2, 3), *çevresel* (İNÖ-2: 4, 5, 6) ve *din-dindar karşıtlığı* (İNÖ-3: 8, 9, 10, 11). Ölçeğin KMO= $.674$; Bartlett's Test of Sphericity değerleri $\chi^2=1710,716$ ($p=.000$) olarak hesaplanmıştır. Üç boyutlu ölçeğin ilgili olguyu ölçme düzeyi %64'tür. Ölçeğin toplam iç tutarlılık katsayısı $\alpha=.675$ olarak tespit edilmiştir. Alt boyutların iç tutarlılıklarını gösteren Cronbach Alpha değerleri: İNÖ-1 için $\alpha=.693$; İNÖ-2 için $\alpha=.782$ ve İNÖ-3 için $\alpha=.758$ 'dir.

Mülakat Formu: Bireylerin hayat hikâyelerini almak ve hayatlarındaki önemli dönem noktalarını tespit etmek için yarı-yapılandırılmış (*semi-structured*) mülakat formu kullanılmıştır. Mülakat formu beş ana bölümden ve 53 sorudan oluşmaktadır. Birincisi, katılımcıyı tanımlama bölümüdür. Katılımcının, inançsız olup olmadığı, inançsızlık biçimi ve benzeri bilgiler bu bölümde ele alınmaktadır. Sonraki bölüm, katılımcının hayat hikâyesine yöneliktir. Daha sonra sosyal perspektif ve entelektüelle ilgili bölümler gelmektedir.

Öncelikle, demografik veriler ile inançsızlık arasındaki ilişkilerin ölçülmesinde betimleyici istatistiklere ve frekans dağılımlarına bakılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkilerin ölçülmesi için pearson korelasyon katsayısından yararlanılmıştır. Farklı gruplar arasındaki ilişkilerin anlamlı olup olmadığını tespit etmek için, parametrik testlerde bağımsız örneklem t-test, tek yönlü varyans analizi, Fisher LSD testi, parametrik olmayanlarda ise Ki-Kare testi kullanılmış ve bu farkların etki düzeyi Cohen's D değerlerinin hesaplanmasıyla incelenmiştir.

Ölçeklerin iç tutarlılık analizleri ve açımlayıcı faktör analizleri yapılmıştır. Ayrıca ilgili olguların arasındaki nedensel ilişkilerin araştırılması için regresyon analizi yapılmıştır. Yarı-yapılandırılmış görüşme yapıldığı için, mülakat verilerinin değerlendirilmesi aşamasında hem içerik analizi hem de betimsel analiz yapılması uygun görülmüştür.

Bulgular ve Yorum

Ankete katılanların % 70'i erkektir ve yaş ortalaması 30'dur (SD=10,9). Katılımcıların yaklaşık yarısı (%53) lisans veya lisansüstü mezundur. Gelir durumuna bakıldığında, katılımcıların hemen hemen yarısının (%49), 1000 ile 3000 lira arasında aylık gelire sahip olduğu görülmektedir. Büyükşehirde yaşayanların oranı, diğerlerine göre oldukça yüksektir (%55,8). Katılımcıların %66'sının bekâr olduğu görülmektedir. Katılımcıların %14'ü, hiçbir zaman bir dine mensup olmadıklarını belirtmişlerdir. Katılımcıların şimdi veya daha önce mensup oldukları dine bakıldığında, en yüksek oranın %71,7 ile Sünni İslam olduğu görülmektedir.

Mülakatlara katılanların 10'u yabancı uyruklu ve 22'si Türk uyrukludur. Katılımcıların % 65'i erkektir ve yaş ortalaması 30'dur (SD=12). Eğitim durumu açısından bakıldığında, katılımcıların çoğunluğunun (%44) lisans mezunu olduğu görülmektedir. Mülakata katılanların %68'i bekârdır ve eskiden bir dine mensup olanların oranı %75'tir. Dinlere göre dağılıma bakıldığında %21 Hristiyan, %43 Sünni Müslüman ve %9 Alevidir. Katılımcıların %50'si aylık 1000-3000 lira arası bir gelire sahiptir ve %81'i büyükşehirde yaşamaktadır.

Örneklemin %63,5'i inançsızdır. Bunlar arasında ateistik tavra sahip olanların ("Tanrı'ya inanmıyorum" diyenlerin) oranı %40,6 ve agnostik tavra sahip olanların ("Bir Tanrı'nın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmıyorum" diyenlerin) oranı ise %22,9'dur. İnançsızlar kendilerini tanımlamak için farklı etiketler (*label*) kullanmaktadır. İnançsızlar arasında "ateist" etiketinin kullanılma oranının %67,08 ve "agnostik" etiketinin kullanılma oranının %21,94 olduğu tespit edilmiştir. Tanrı'ya inançla DİSOL puanı arasında negatif anlamlı korelasyon ($r=-,801$ $p=,000$) vardır. DİSOL puanı 3 ve aşğısında olanlar kendilerini dindar ve/veya spiritüel olarak tanımlarken, yüksek DİSOL puanı alanlar kendilerini ateist veya agnostik olarak tanımlamaktadır.

Demografik Veriler

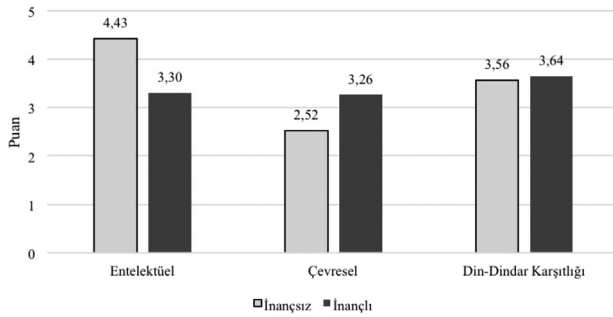
Örneklemin demografik verileri incelendiğinde, inançsızların genel profilinin, daha önce yapılan araştırmaların bulgularıyla birebir örtüşmediği görülmektedir. İnançsızlık oranı cinsiyete göre anlamlı şekilde farklılaşmaktadır. Buna göre erkekler arasındaki inançsızlık oranı (%72) kadınlar arasındaki inançsızlık oranından yüksektir (%46,5) ve erkekler ($n=4,05$ $SD=1,15$) kadınlardan ($n=3,59$ $SD=1,25$) daha yüksek DİSOL puanına sahiptir ($p=,000$). Yaş grupları ile inançsızlık arasındaki ilişki incelendiğinde, anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Yaşanılan yere göre Tanrı'ya inanç anlamlı bir farklılık göstermektedir ($p<,05$). Buna göre büyükşehirde yaşayanlar arasındaki inançsızlık oranı ve DİSOL puan ortalaması ($n=4,11$ $SD=1,06$) diğer gruplardan yüksektir. Gelir düzeyi ile inançsızlık karşılaştırıldığında, anlamlı bir fark tespit edilememiştir. İnançsızların oranı eğitim düzeyine göre farklılaşmaktadır

($\chi^2=12,271$ $p<,05$). İnançsızların en yüksek orana sahip olduğu eğitim düzeyi ön lisanstır (%77,4) ve düzeyler arasındaki fark anlamlıdır ($p<,05$). Lisanstan aşağı eğitim düzeyine sahip olanların DİSOL puan ortalaması (=4,08 SD=1,07), lisans veya üstü eğitim düzeyine sahip olanların DİSOL puan ortalamasından (=3,78 SD=1,29) yüksektir ($p<,05$). Medeni hal değişkeni incelendiğinde, gruplar arasında anlamlı bir fark tespit edilememiştir. Dini geçmişe bakıldığında ise hayatının herhangi bir döneminde Alevi olduğunu beyan edenler arasında inanca olmayanların oranının (%77,4), hayatının herhangi bir döneminde Sünni olduğunu beyan edenler arasındaki inanca olmayanların oranından (%58,3) anlamlı biçimde yüksek olduğu tespit edilmiştir ($\chi^2=26,037$ $p=,000$). İnançsızların çok büyük bir oranının (%78,68) sol siyasi görüşe sahip olduğu tespit edilmiştir. Sahip olunan çocuk sayısı bakımından inancılılar ve inanca olmayanlar arasında bir fark yoktur.

Daha önce dünya genelinde yapılan araştırma bulguları incelendiğinde, cinsiyet değişkenine ilişkin bulguların evrensel olduğu ve erkekler arasında inanca olmayış oranının kadınlardan daha yüksek olduğu görülmüştür (Veevers ve Cousineau, 1980; Silver, 2013; Vernon, 1968; Baker ve Smith, 2009; Hunsberger ve Altemeyer, 2006; Beit-Hallahmi, 2007; Cragun vd., 2012; Eurobarometer, 2005; Khalil ve Bilici, 2007; Bainbridge, 2005). Ancak yaş, gelir durumu, eğitim, medeni hal gibi değişkenler ile inanca olmayış arasındaki ilişki ülkeden ülkeye farklılaşmaktadır (Keysar ve Navarro-Rivera, 2013). Bu resim, sosyal çevrenin etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

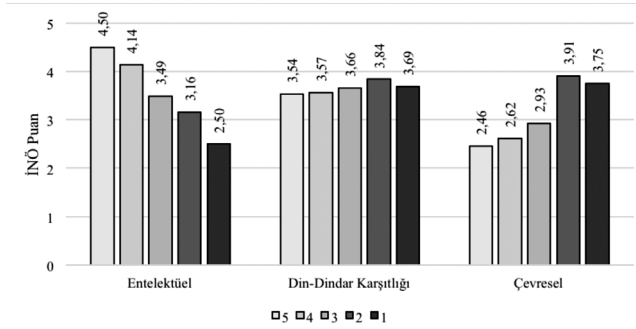
İnanca olmayışın Nedenleri: Entelektüel Faktörler

İNÖ, entelektüel (İNÖ-1), çevresel (İNÖ-2) ve din-dindar karşıtlığı (İNÖ-3) olmak üzere üç alt ölçekten oluşmaktadır. Birinci alt ölçek, tıpkı RANGES entelektüellik alt ölçeğinde olduğu gibi, bireyin inanca olmayışın nedeni olarak entelektüel sebepleri görüp görmediğini, çevresellik alt ölçeği ise sosyal çevrenin inanca olmayışını tercih etmede ne derece etkili olduğunu ölçmektedir. Üçüncü alt ölçekten yüksek puan almak din kurumunun gereksizliği düşüncesini, dindar veya din adamı karşıtlığını ve dinden veya dindarlardan zarar görüldüğü düşüncesini yansıtmaktadır.



Grafik 1: İnanca olmayışın Nedenleri

Beklenildiği üzere inanca olmayanlar en fazla entelektüel sebeplere vurgu yapmaktadır (4,43). Bu veriye göre H_2 doğrulanmıştır. İnanca olmayanlara karşı inancılılar, inanca olmayanların din-dindar karşıtlığı nedeniyle (3,64) ve çevresel (3,26) sebeplerle inanca olmayışa yöneldiğini düşünmektedir (Grafik 1).



Grafik 2: DİSOL Puanlarına Göre İnançsızlık Nedenleri

Düşük DİSOL puanı alanlar çevresel sebepleri, yüksek DİSOL puanı alanlar ise entelektüel sebepleri ön plana çıkarmıştır. Entelektüellik alt ölçeği puanı, DİSOL puanıyla birlikte azalmaktadır (Grafik 2). İki değişken arasında pozitif anlamlı bir ilişki vardır ($r=,557$; $p<,01$). İnançlılar çoğunlukla, dindarların veya din adamlarının katı tutumları, dindarların ikiyüzlü davranışları, dini yasakları delme isteği ve bedensel hazları sınırsızca yaşama isteği gibi nedenlerle inançsızlığın tercih edildiğini düşünmektedir. İnançsızlar ise Tanrı'nın varoluşunu mantıklı bulmama, eğitim görme, entelektüel gelişim, dini öğretilerin çelişik olması ve dinin anlamsızlığı gibi nedenlerle inançsızlığı tercih ettiklerini iddia etmektedir. Her iki grup, en az oranda çevresel sebeplere vurgu yapmaktadır. İnançsızların ve inançlıların birbirinden farklı sebepleri öne sürmesi, inançsızlığa neyin yol açtığı konusunda her iki grupta da bir farkındalığın ve algnın olduğunu düşündürmektedir. Yani inançlılar ve inançsızlar, inançsızlığın nedeni olarak işaret edilen şeyin, kendi tercihlerini haklı çıkarma konusunda önem arz ettiğinin farkındadır.

Entelektüel gelişimin en önemli bileşeni eğitim düzeyidir. Bu nedenle entelektüel sebeplere vurgu yapanların daha yüksek eğitim düzeyine sahip olmaları beklenmelidir. Eğitim düzeyi ile inanç/inançsızlık arasındaki ilişki incelendiğinde (Tablo 1), inançlıların inançsızlardan daha yüksek eğitim düzeyine sahip oldukları görülmektedir ($\chi^2=12,271$; $p<,05$). Lisanstan aşağı eğitim düzeyine sahip olanların DİSOL puan ortalaması ($=4,08$ $SD=1,07$), lisans veya üstü eğitim düzeyine sahip olanların DİSOL puan ortalamasından ($=3,78$ $SD=1,29$) yüksektir ($p<,05$).

Tablo 1.
Eğitim Düzeyine Göre DİSOL Puanlarının Karşılaştırılması

	N	Ort	SD	t	p
Lisanstan az	236	4,0890	1,07413	2,872	,004
Lisans veya üstü	266	3,7820	1,29346		

H_1 hipotezine göre "İnançlılar ve inançsızlar arasında eğitim düzeyi açısından anlamlı bir fark yoktur." Bulgular incelendiğinde bu hipotezin yanlışlandığı görülmektedir. Daha önce yapılan ve inançsızların daha eğitilmiş olduklarını gösteren araştırma bulgularından hareketle geliştirilen H_1 hipotezinin yanlışlanması, araştırmanın temel hipotezini destekleyici bir sonuç ortaya koymaktadır. İnançsızların eğitim düzeyinin inançlılara göre daha düşük çıkması, inançsızlığa geçişte entelektüel faktörlerin daha etkin olduğu iddiasını zayıflatmaktadır.

Türk örnekleme eğitimi düzeyi ile Tanrı'ya inanç arasında pozitif anlamlı ($r=,129$, $p<,05$) ve dindar/spiritüel olmama arasında negatif anlamlı ($r=-,125$ $p<,05$) korelasyon olduğu tespit edilmiştir. Eğitim düzeyi ile Tanrı'ya inanç ve DISOL puanı arasındaki ilişki neden-sonuç bağlamında incelendiğinde, basit doğrusal regresyon analizi sonucuna göre, eğitim düzeyi ile DISOL puanı arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($R^2=,016$; $p<,001$). Fakat eğitim düzeyinin dindar/spiritüel olmamayı açıklama düzeyi yalnızca %1'dir (Tablo 2). Eğitim düzeyi ile Tanrı'ya inanç arasındaki ilişkiye bakıldığında da aynı sonuçlar elde edilmiştir.

Tablo 2.*Eğitim Düzeyinin İnançsız Olma Üzerindeki Etkisi*

ANOVA ^b						
Model		Kareler Toplamı	df	Ort Karesi	F	p
1	Regresyon	11,310	1	11,310	7,909	,005 ^a
	Kalan	714,963	500	1,430		
	Toplam	726,273	501			
Katsayılar						
Model		Standardize Edilmemiş Katsayılar		Standardize Katsayılar	t	Sig.
		B	Std. Hata	Beta		
1	(Sabite)	4,357	,162		26,889	,000
	Eğitim düzeyi	-,132	,047	-,125	2,812-	,005
a. Prediktörler: Eğitim düzeyi						
b. Bağımlı değişken: DISOL Puanı						

Olgunun daha iyi ortaya konulabilmesi için mülakatta inançsızlık nedenleri ele alınmıştır. Katılımcılara, dünya görüşlerini etkileyen faktörler, önemli dönüm noktaları, zaman içindeki değişim ve bu değişimde etkili olan önemli bir an veya olay olup olmadığı sorulmuştur. Katılımcılar genellikle birden fazla sebebe vurgu yapmışlardır (ortalama sebep sayısı 2,3). Cevaplar kategorize edilmiş ve sonra bunlar kodlanmıştır. Kodlamalardan hareketle hangi faktöre ne oranda vurgu yapıldığı tespit edilmiştir. Tablo 3'te görüldüğü gibi, dinin anlamsızlığı ve rasyonel düşünme, inançsızlığa geçişte en yüksek oranda gerekçe olarak gösterilmektedir (%23,68). Hemen akabinde ilginç bir sonuç yer almaktadır. Katılımcılar %21 oranında din-dindar karşıtlığı sergilemektedir. Bu kategoriler, kendi aralarında üst kategoriler oluşturacak şekilde gruplandırıldığında, sebepler, temelde entelektüel, çevresel ve duygusal diye sınıflandırılmıştır. Çevresel sebepler %40,8 ve entelektüel sebepler %52,6 orana sahiptir. En düşük oran %6,5 ile duygusal sebeplere aittir. Duygusal sebepler, herhangi bir travmatik olaydan sonra duaların cevapsız kalması veya sevilen bir yakının kaybindan ötürü Tanrı'yı sorumlu görme şeklindedir.

Tablo 3.*Mülakata Katılanlarda İnançsızlığın Nedenleri*

		%
Entelektüel (52,63%)	Kitap okuma	14,47
	Eğitim	14,47
	Dinin anlamsızlığı ve rasyonel akıl yürütme	23,68
Çevresel/sosyal (40,80%)	Aile	6,57
	Sosyal gruplar	13,15
	Din-dindar karşıtlığı	21,05
Duygusal/psşik	Zorlu yaşam olayları	6,57
Toplam		100

Tıpkı ankette olduğu gibi mülakatta da inançsızlık nedeni olarak entelektüel gerekçeler öne sürülmüştür. Daha sonraki sorularda katılımcıların entelektüel olarak aktif olup olmadıkları araştırılmıştır. Katılımcılara ne sıklıkta kitap okudukları sorulmuştur. Katılımcıların yarısı, ayda bir-iki kitap okuduğunu ifade etmiştir (Tablo 4). Türkiye şartlarında bu oldukça iyi bir orandır. Bu kişilerin, inanç ve inançsızlıkla ilgili hangi kitapları okudukları sorularak, soru daha da somutlaştırılmıştır. Verilen cevaplar üç ana kategoriye ayrılmıştır: (1) “inanç veya inançsızlıkla ilgili herhangi bir kitap okumadım”, (2) “Kutsal Kitap, Kur’an, hadis kitapları veya diğer dini kitaplar”, (3) “inançsızlıkla ilgili kitaplar (örn. R. Dawkins, T. Dursun, İ. Arsel)”. Katılımcıların %15’i inanç veya inançsızlıkla ilgili herhangi bir kitap okumadığını belirtmiştir. Katılımcıların %65’i Kutsal Kitap, Kur’an veya diğer dini kitapları okuduğunu belirtmiştir. İnançsızlıkla ilgili en az bir kitap okuyan katılımcıların oranı yalnızca %46’dır. Yani katılımcıların yarısından fazlası, inançsızlıkla ilgili hiçbir kitap okumamıştır. İnançsızlıkla ilgili okunan kitapların çoğunlukla Dawkins’e ait olduğu görülmüştür. Bir kişinin, inanç-inançsızlık konusunda bilgi sahibi olmasını sağlayacak tek kaynak kitaplar değildir. Bu nedenle katılımcılara, inanç/inançsızlıkla ilgili TV veya internet yayınlarını takip edip etmedikleri sorulmuştur. Katılımcıların %37,5’i hayır cevabını verirken, yalnızca %50’si evet cevabını vermiştir.

Tablo 4.*Mülakata Katılanların Kitap Okuma Oranları*

	%
Her gün	18,75
Haftada bir-iki	18,75
Ayda bir-iki	50,00
Nadir	9,38
FY/CY	3,13
Toplam	100

Mülakatta, katılımcılara fikirlerinden etkilendikleri herhangi bir düşünür, filozof veya bilim adamı olup olmadığı sorulmuştur. Katılımcıların %25’i bu soruya hayır diyerek cevap ver-

miştir. Diğer katılımcılar ise bir veya birkaç isim bildirmiştir. En yüksek oranda bildirilen isim R. Dawkins'tir (%21,8). Bunu daha sonra N. D. Tyson, C. Sagan ve A. Einstein izlemektedir. Bu isimlerin ortak özelliği ise tamamının bilim adamı olmasıdır. İnanç-inançsızlık konusunda kitapları okunan veya fikirleri benimsenen herhangi bir filozofun ismi baskın biçimde ön plana çıkmamıştır.

Tablo 5.
Katılımcıların, Tanrı'nın Olmadığına Dair Kanıtları

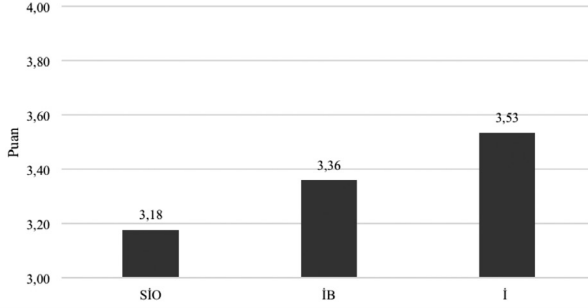
Kategori	Kanıt	%
Bir kanıtı gerekçe gösterenler (53,14%)	Kötülük problemini kanıt olarak sunanlar	21,88
	Bilimsel gelişmeleri veya evrim teorisini kanıt olarak ileri sürenler	15,63
	Dinlerin farklı farklı iddialarda bulunmalarını ve birbirlerini nakzetsmelerini gerekçe gösterenler	9,38
	Dini önermelerin çelişik olmasını gerekçe gösterenler	6,25
Kanıt yok diyenler veya kanıtsızlığı gerekçe gösterenler (40,63%)	Bilmiyorum / Olmayan bir şeyin kanıtı olmaz diyenler	18,75
	Bir Tanrı'nın olduğuna dair kanıt olmamasını gerekçe gösterenler	15,63
	Müddei iddiasını ispatla mükelleftir diyenler	6,25
Psikolojik gerekçeler (3,13%)	Dinden tatmin olmamayı gerekçe gösterenler	3,13
FY/CY		3,13
Toplam		100

Mülakatta, katılımcıların entelektüel sebeplere dayalı olarak inançsızlığa yönelip yönelmediklerini ve entelektüel olarak aktif olup olmadıklarını tespit etmek için bir dizi soru sorulmuştur. Bunlardan biri, bir Tanrı'nın olmadığına dair en güçlü kanıtlarının ne olduğu sorusudur. Bu soruya 1 katılımcı cevap vermemiştir. Diğer 31 kişinin cevaplarına bakıldığında (Tablo 5), katılımcıların %18'i Tanrı'nın olmadığına dair herhangi bir kanıt olmadığını veya olmayan bir şeyin kanıtlanamayacağını söylemiştir. En yüksek orana sahip kanıt kötülük problemidir (%21,8). Daha sonra bilimsel gelişmelerin veya evrim teorisinin bir Tanrı'nın olmadığını gösterdiği iddia edilmektedir (%15,6). Katılımcıların önemli bir kısmı, bir Tanrı'nın olmadığını en önemli kanıtının, bir Tanrı'nın olduğuna dair kanıt olmaması olduğunu söylemiştir (%15,63). Bu cevap kategorileri incelendiğinde, bazılarının, Tanrı'nın olmadığına dair belli kanıtları gerekçe gösterdiği, bazılarının ise Tanrı'nın varlığına dair kanıtsızlığı gerekçe gösterdiği tespit edilmiştir. Yani katılımcıların gerçekte yalnızca %53,14'ü Tanrı'nın olmadığına ilişkin bir kanıt ileri sürmektedir.

Mülakat verileri, inançsızların entelektüel aktivitelerden çok hoşlandıklarını belirttiklerini ama yarıdan fazlasının inançsızlıkla ilgili entelektüel olarak aktif olmadığını göstermektedir. Buna göre H₄ hipotezi (*İnançsızların çoğunluğu entelektüel olarak aktif değildir*) doğrulanmıştır.

İnançsızlığın Nedenleri: Çevresel Faktörler

Katılımcıların ergenlik dönemlerinde ebeveynleriyle ilişkilerini ölçen EDEİ verileri değerlendirildiğinde, grupların ayrı ayrı puan ortalamaları alındığında en yüksek puan inançlılarda (3,53), daha sonra inançsız olarak büyüyenlerde (3,36) ve en düşük puan da sonradan inançsız olanlarda (3,18) görülmüştür (Grafik 3). SİO'nun EDEİ puanı, yani ergenlik dönemlerinde ebeveynleriyle olumlu ilişki düzeyleri, diğer iki gruptan daha düşüktür.



Grafik 3: EDEİ Puan Ortalamalarının SİO, İB ve İ Arasında Dağılımı

Gruplar arasındaki puan farkının anlamlı olup olmadığını öğrenmek için tek yönlü ANOVA yapılmıştır (Tablo 6). ANOVA sonuçlarına göre gruplar arasındaki puan farkı anlamlıdır ($p < ,001$).

Tablo 6.
EDEİ Puan Ortalamalarının SİO, İB ve İ Arasında Karşılaştırılması

	N	Ort	SD	Std. Hata	Ortalamalar için 95% güven aralığı		Min	Max	F	p
					Alt sınır	Üst sınır				
SİO	261	3,1762	,87243	,05400	3,0699	3,2826	1,00	5,00	8,600	,000
İB	67	3,3582	,87248	,10354	3,1515	3,5649	2,00	5,00		
İ	165	3,5333	,87327	,06798	3,3991	3,6667	1,00	5,00		
Toplam	493	3,3205	,88272	,03976	3,2424	3,3986	1,00	5,00		

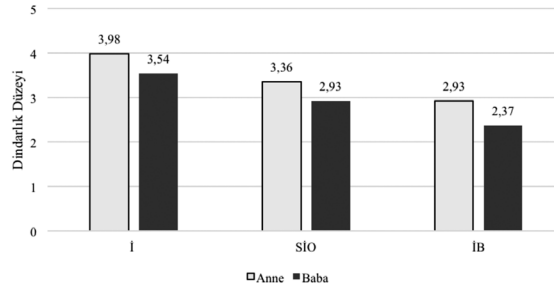
İnançsızların ergenlik dönemlerinde aileleri ile ilişkilerinin daha kötü olması ve özellikle de sonradan inançsız olanların daha kötü ilişkilere sahip olmaları, aile ilişkilerinin inançsızlığa geçişte nedensel bir etkisinin olabileceğini göstermektedir. Ergenlik döneminde ebeveynle ilişki ile inançsızlık arasında nedensel bir ilişki olup olmadığına dair yapılan doğrusal regresyon analizi sonuçlarına göre, ergenlik dönemindeki ilişki, inançsız olmayı %3 oranında açıklamaktadır ($p < ,001$). Bu ilişkinin daha açık biçimde ortaya konulabilmesi için üç grubun aile yapıları karşılaştırılmıştır. Bu çalışmada, aile yapıları dört yönden karşılaştırılmıştır: (1) anne ve babayı çocukluk döneminde kaybetme (2) anne ve babayla çocukluk döneminde birlikte olma (3) anne-babanın birliktelik durumu (4) anne-babanın dindarlık durumu.

Anket verilerine göre, çocukken anne-babayı kaybetmenin veya anne-babadan ayrı büyümenin herhangi bir şekilde inanç/inançsızlıkla ilişkili olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 7.
SİO, İB ve İ'nin Anne-Baba Birliktelik Durumları

		Anne-baba birliktelik durumu		
		Boşandılar	Boşanmadılar ama ayrılar	Hiç ayrılmadılar
SİO	Tanrı'ya inanç içinde %	12,7	3,5	83,8
	Anne-baba birliktelik durumu içinde %	61,1	52,9	51,7
İB	Tanrı'ya inanç içinde %	19,4	3	77,6
	Anne-baba birliktelik durumu içinde %	24,1	11,8	12,4
İ	Tanrı'ya inanç içinde %	4,8	3,6	91,5
	Anne-baba birliktelik durumu içinde %	14,8	35,3	36

Anne-baba birliktelik durumu incelendiğinde (Tablo 7), sonradan inançsız olanlar ile inançsız büyüyenler arasında istatistiksel olarak anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir ($\chi^2=12,026$; $p<,05$). Anne-babası boşanmışlar arasında ilk sırada inançsız olarak büyüyenler gelmektedir (%19,4). Bunu sonradan inançsız olanlar (%12,7) ve inançlılar (%4,8) takip etmektedir. Anne-babanın birliktelik durumu, doğrusal regresyon analizi sonuçlarına göre, inançsız olmayı %1 oranında açıklamaktadır ($R^2=0,15$; $p<,001$).



Grafik 4: SİO, İB ve İ'nin Anne-Baba Dindarlık Düzeyleri

Aile yapısıyla ilgili dördüncü bileşen, anne-babanın dindarlık düzeyidir. Anne-baba dindarlığı incelendiğinde (Grafik 4), beklenildiği üzere anne-baba dindarlığı gruplar arasında en yüksekten en düşüğe doğru şöyle sıralanmaktadır: inançlılar (Anne-3,98; Baba-3,54), sonradan inançsız olanlar (3,36; 2,93), inançsız/dinsiz olarak büyüyenler (2,93; 2,37). İnançlıların anne-babaları diğer grupların anne-babalarından daha dindardır. Anne-babası en az dindar olan grup ise inançsız olarak büyüyenlerdir. Gruplar arasındaki fark ANOVA ile test edildiğinde (Tablo 8), bu farkların istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmüştür ($p<,01$). Bir diğer ilginç sonuç ise tüm gruplarda annelerin babalardan daha dindar olduğudur.

Tablo 8.*SİO, İB ve İ'nin Anne-Baba Dindarlık Düzeyinin Karşılaştırılması*

		N	Ort	SD	Std. Hata	Ortalama için 95% güven aralığı		Min	Max	F	p
						Alt sınır	Üst sınır				
Anne dindarlığı	SİO	261	3,3563	1,34431	,08321	3,1925	3,5202	,00	5,00	20,522	,000
	İB	71	2,9254	1,38513	,16922	2,5875	3,2632	,00	5,00		
	İ	170	3,9818	1,07336	,08356	3,8168	4,1468	,00	5,00		
	Toplam	502	3,5071	1,31534	,05924	3,3907	3,6235	,00	5,00		
Baba dindarlığı	SİO	261	2,9272	1,38066	,08546	2,7589	3,0955	,00	5,00	20,538	,000
	İB	67	2,3731	1,42314	,17386	2,0260	2,7203	,00	5,00		
	İ	165	3,5394	1,24693	,09707	3,3477	3,7311	,00	5,00		
	Toplam	493	3,0568	1,39570	,06286	2,9333	3,1803	,00	5,00		

Tablo 9.*Mülakata Katılanların Anne-Baba Dindarlık Düzeyleri*

		M	SD	d
Kadın	Anne dindarlığı	2,55	1,305	0,39
	Baba dindarlığı	2,09	1,083	
	İki ebeveynin ortalama dindarlığı	2,32		
Erkek	Anne dindarlığı	2,86	1,166	0,2
	Baba dindarlığı	2,62	1,396	
	İki ebeveynin ortalama dindarlığı	2,74		
Toplam	Anne dindarlığı	2,75	1,225	0,12
	Baba dindarlığı	2,60	1,200	
	İki ebeveynin ortalama dindarlığı	2,68		

Anne dindarlığı ile baba dindarlığının, ayrı ayrı olmak üzere, inançsızlıkla arasında hangi düzeyde nedensel bir ilişki olduğu incelenmiştir. Doğrusal regresyon analizi sonuçlarına göre annenin dindarlığı %7 ($p < ,001$) ve babanın dindarlığı %9 ($p < ,001$) oranında inançsızlık üzerinde etkilidir. Mülakata katılanların anne-baba dindarlıkları incelendiğinde (Tablo 9), ebeveynlerin ortalama dindarlık puanı 2,68 olarak bulunmuştur. Yani katılımcıların ebeveynleri, beşli bir skalada, ortalama olarak iki ile üç arasında bir puana sahiptirler ve bu, katılımcıların ebeveynlerinin dindar olmadığını veya düşük dindarlık düzeyine sahip olduklarını göstermektedir. Anne ve baba dindarlığına ayrı ayrı bakıldığında annelerin (2,75) babalara göre (2,60) daha dindar oldukları görülmüştür. Bu veri, anket verileriyle uyumludur. Fakat anne ve baba dindarlığı arasındaki farkın etki boyutu küçüktür ($d = ,12$).

Cinsiyetlere göre anne-baba dindarlığı ele alındığında, ilginç bir sonuç elde edilmiştir. Buna göre, erkek inançsızların ebeveynleri (2,74) kadın inançsızların ebeveynlerine göre (2,32) daha dindardır. Yani ebeveynlerin daha az dindar olması durumunda kız çocukları inançsız-

İlğa yönelme konusunda bundan daha çok etkilenmektedir. Katılımcının cinsiyetine göre, hangi ebeveynin daha dindar olduğuna bakıldığında, kadınlarda ve erkeklerde annenin babaya göre daha dindar olduğu bulunmuştur. Fakat kadınlarda anne dindarlığı (2,55) erkeklerde anne dindarlığına (2,86) göre daha düşüktür ($d=,25$). Aynı şekilde kadınlarda babanın dindarlığı (2,09), erkeklerde babanın dindarlığına göre (2,62) daha düşüktür ($d=,42$).

Tablo 10.*Mülakata Katılanların Anne-Babalarının Dine Yaklaşımları*

	Anne %	Baba %	Toplam %
Dindar değil / Dinsiz / İnançsız	15,63	27,59	21,31
Spiritüel	3,13	6,90	4,91
Öylesine inanır	31,25	17,24	24,59
Dindar/İnançlı	50,00	48,28	49,18
Toplam	100	100	100

Mülakatta katılımcılara, anneniz ve babanız din-inanç-inançsızlık konusuna nasıl bakmaktadır diye sorulmuştur. Verilen cevaplar analiz edilip kategorilendirildiğinde yukarıdaki gibi bir tablo elde edilmiştir (Tablo 10). Buna göre anne babasının dindar olmadığını, dinsiz olduğunu veya inançsız olduğunu söyleyenlerin oranı toplamda %21'dir. Katılımcıların yarısı ise anne babasının dindar veya inançlı olduğunu belirtmiştir. Dikkat çeken veri ise bu kişilerin ebeveynlerinin dine ve inanca bakışını "öylesine inanıyor" şeklinde tanımlamasıdır. Bu kişiler, anne babasının sosyal baskıdan ötürü, geleneksel olarak kültürel olarak veya öylesine bir dini kimlik taşıdığını ve dinin onların yaşamında hiçbir anlam ifade etmediğini belirtmektedir. Bir katılımcı ebeveyninin durumunu şöyle özetlemektedir: "dindarlık ona çok fazla geliyor, ama inançsızlığa da cesaret edemiyor." Katılımcıların, yaklaşık yarısının anne babası öylesine inanan, dindar olmayan, dinsiz veya inançsız bireylerdir. Elde edilen bulgular, inançsızlığa yönelmede anne babanın inançsız olmasının veya dine ilgisiz olmasının ne derece büyük etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Wilson ve Sherkat'ın (1994) yaptığı araştırma, ebeveynlerin, çocuklarının inanç konusunda kendilerine benzemesini istediklerini göstermiştir (s. 150). Buna göre, dindar anne-babaların çocuklarının ileriki yaşlarda dindar olma ihtimali daha yüksekken, çocuklukta dinden uzak veya çok az dindar bir aile ortamında bulunmak ileriki yaşlarda dinden uzaklaşmaya neden olabilmektedir (Hunsberger ve Altemeyer, 2006, s. 42; Hunsberger, 1983, s. 26; Brinkerhoff ve Mackie, 1993, s. 244; Baker ve Smith, 2009, s. 720). Anne-babanın dindarlıklarının ayrı ayrı ileriki yaşlarda dinden çıkmaya etki düzeyleri araştırıldığında, annenin dindarlığının, çocuğun dindar kalmasında daha etkin rol oynadığı bulunmuştur (Voas ve McAndrew, 2012, s. 34; Hunsberger ve Brown, 1984, s. 247). Eğer baba dinsiz ise çocukların dinsiz olma oranı %17, eğer anne dinsiz ise bu oran %50 ve eğer her iki ebeveyn de dinsizse bu oran %84'tür (Zuckerman, 2009, s. 958). Voas ve McAndrew'nun (2012) araştırmalarına göre, anne dindar, baba dinsiz olduğunda kız çocuklar erkeklere göre daha dindardır. Ama baba dindar, anne dinsiz olduğunda ise erkek çocuklar daha dindardır. Bu durum, çocuğun aynı cinsiyetteki ebeveynin dindarlığından daha çok etkilendiğini göstermektedir.

Peki sonradan inancaşız olanlar dindar ebeveynleriyle daha olumsuz bir ilişkiye mi sahiptir? Bu sorunun cevabını bulabilmek için, sonradan inancaşız olanların EDEİ puanları ve anne-babalarının dindarlık düzeyleri karşılaştırılmıştır.

Tablo 11.
SİO'nun Dindar Ebeveynle İlişki Düzeyi

Ebeveyn Dindarlığı	EDEİ		
	M	SD	d
Düşük (2-1 puan)	3,30	0,89	0,298
Yüksek (5-4 puan)	3,04	0,85	

Tablo 11'de görüldüğü gibi, sonradan inancaşız olanlarda, anne-baba dindar ise daha düşük EDEİ puanı (3,04) alınmaktadır. Yani, sonradan inancaşız olanlar, ergenlik döneminde, anne-babaları dindarsa kendileriyle daha fazla problem yaşamışlardır. Aynı olgu, mülakat verilerinde de incelenmiştir. Mülakat verilerinden hareketle inancaşız bireylerin, dindar veya dindar olmayan ebeveynlerle nasıl bir ilişkileri olduğu araştırılmıştır. İnancaşızlar, anne baba dindarsa, onunla daha iyi bir ilişki mi kurmaktalar, yoksa daha kötü mü? Birey inancaşız ise ve anne-babasıyla arası iyiyse, anne-babasının inancaşız olduğu öngörülebilir mi? Bu sorulara cevap vermek için Tablo 12'de görüldüğü üzere veriler analiz edilmiştir.

Tablo 12.
Mülakata Katılanların Dindar Ebeveynleriyle İlişki Düzeyleri

Ebeveynin dindarlık düzeyi	Ebeveyn	Ebeveynle İlişki		
		M	SD	d
Yüksek (5-4 puan)	Anne	3,33	1,155	0,54
	Baba	2,50	1,803	
	Ebeveyn Ort	2,91		
Düşük (2 – 1 puan)	Anne	4,09	0,668	0,98
	Baba	3,00	1,414	
	Ebeveyn Ort	3,54		

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, inancaşızlar, anne-babaları dindar ise onlarla daha zayıf (2,91) ve anne-babaları dindar değilse daha güçlü (3,54) ilişki kurmaktadır. İnancaşızlar, dindar olmayan anne ile daha iyi (4,09) ve dindar olmayan baba ile normal (3,33) bir ilişki içindedir. İnancaşızların, dindar olsun olmasın, anneye nazaran baba ile daha kötü bir ilişkileri olduğu görülmektedir. Baba dindar ise bu ilişkinin düzeyi çok daha düşmektedir (2,5). Görüldüğü gibi, anne-baba inancaşız ise iyi aile ilişkileri, anne-baba inancaşız ise zayıf veya kötü aile ilişkileri ortaya çıkmaktadır. İnancaşızların özellikle babalarıyla ilişkilerinde problem olduğu görülmektedir. İnancaşızlığa yönelmiş birey, anne-babası dindar değilse, onların olumlu tesiri altındadır diyebiliriz. Ama anne-babayla ilişki iyi değilse, olumsuz bir tesir altındadır ve reaksiyoner olarak inancaşızlığa yönelebilir.

Ergenlik döneminde anne-babayla ilişkinin, anne dindarlığının, baba dindarlığının ve anne-baba birliktelik durumunun beraberce inançsızlık üzerindeki etkisini araştırmak için çoklu regresyon analizi yapılmıştır (Tablo 13). Bu olgular beraberce, inançsızlık üzerinde %15 etkiye sahiptir ($R^2=,154$; $p<,001$). Bu verilerle, aile yapısıyla inançsız olma arasında nedensel bir ilişki olduğunu ifade eden H_3 hipotezi doğrulanmıştır.

Tablo 13.*Aile Yapısının İnançsızlık Üzerindeki Etkisi*

ANOVA ^a						
Model		Kareler Toplamı	df	Ort Karesi	F	Sig.
1	Regresyon	111,787	4	27,947	22,555	,000 ^a
	Kalan	613,325	495	1,239		
	Toplam	725,112	499			
Katsayılar						
Model		Standardize Edilmemiş Katsayılar		t	Sig.	
		B	Std. Hata			
1	(Sabite)	5,823	,285	20,437	,000	
	Baba dindarlık	-,168	,046	-,195	3,678-	,000
	Anne dindarlık	-,178	,049	-,194	3,623-	,000
	Anne-baba birliktelik durumu	,049	,080	,026	,615	,539
	EDEİ	-,271	,058	-,197	4,678-	,000

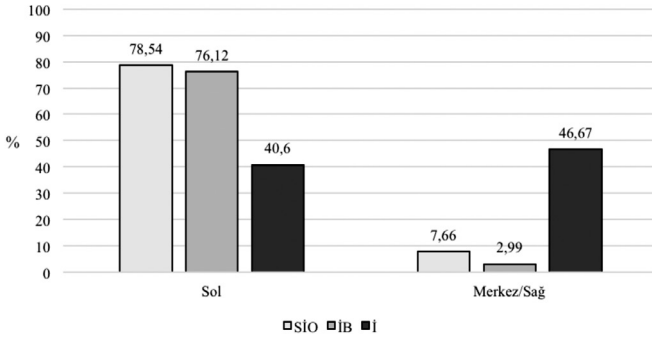
a. Prediktörler: EDEİ, Anne dindarlık, Baba dindarlık, Anne-baba birliktelik durumu,

b. Bağımlı değişken: DİSOL Puanı

İnançsızlığa yönelmede, aile dışındaki en önemli çevresel unsur diğer akrabalardır. Bu nedenle mülakatta, inançsız kişilerin ailelerinde, kendileri, anne-babaları ve kardeşleri dışında hiç inançsız olup olmadığı sorulmuştur. Bu soruya katılımcıların yarısı (%53) hayır yanıtını vermiştir. İnançsızların %13'ü büyükanne/büyükbaba, %12,5'i kuzen, %9'u amca/dayı/hala ve %3'ü tüm ailenin inançsız olduğunu söylemiştir. Yani, katılımcıların %37'si, anne-baba ve kardeşleri dışında ailelerinde inançsız bireyler olduğunu söylemiştir. Diğer çevresel unsur yakın arkadaşlardır. Katılımcılara, başka inançsız/dinsizlerle bağlantınız var mı diye sorulduğunda, katılımcıların %65,63'ü evet cevabını, %25'i hayır cevabını vermiştir. Yine, katılımcılara yakın arkadaşlarının çoğu kendileri gibi inançsız mıdır diye sorulduğunda çoğunluğu (%37,5) evet cevabını, %25'i kısmen cevabını vermiştir. Bu oranlar dikkate alındığında, inançsızların önemli bir kısmının, inançsız bir çevreye sahip olduğu söylenebilir.

Siyasi görüş, bireyin inanç/inançsızlığıyla ilişkili önemli bir çevresel değişkendir. Sol ideolojinin felsefi kodlarında, dinin, toplumun yararına olmadığı düşüncesi hâkimdir ve bu ideolojik temele göre din, toplumsal eşitlik ve adaletin önünde bir engeldir ve emek sömürsününün bir aracı

olarak işlev görmektedir. Dünya genelinde yapılan birçok araştırma siyasi görüşle, özellikle de sol/liberal görüşle, inançsızlık arasında ilişki olduğunu ortaya koymuştur (Smith, 2013, s. 88; Beit-Hallahmi, 2007, s. 301; Blazo, 2013, s. 96; Cragun vd., 2012, s. 111; Eurobarometer, 2005, s. 10; Keysar ve Navarro-Rivera, 2013, s. 576; Scobie, 1994, s. 95; Hout ve Fischer, 2002, s. 167-168; Spray ve Marx, 1969). Hyman'ın (2007) iddia ettiği gibi solculukla ateizm arasında böylece doğal bir bağlantı vardır (s. 31). İnançsızlığın demografik yapısı başlığı altında ele alındığı üzere, Türkiye'de inançsızların büyük çoğunluğu sol siyasi görüşe sahiptir. Üç grubun siyasi görüşleri incelendiğinde (Grafik 5), sonradan inançsız olanlar arasında ve inançsız büyüyenler arasında sol siyasi görüşe sahip kişilerin yüksek orana sahip oldukları görülmektedir. Gruplar arasındaki bu oran farklılıkları istatistiksel olarak anlamlıdır ($\chi^2=131,155$; $p=,000$).



Grafik 5: SIO, İB, İ'nin Siyasi Görüşleri

İnançsızlar içerisinde eski dini mensubiyet oranları incelendiğinde %80,25'i (Sünni ve Alevi) daha önce Müslüman olduğunu belirtmiştir. Mezhepsel bazda bakıldığında, Sünnilik %65,20 ile ilk sıradadır. Hangi mezhepten inançsızlığa geçişin daha fazla olduğuna bakıldığında (Tablo 14) ise Alevi geçmişe sahip olanlar arasında inançsız olanların oranının daha yüksek olduğu görülmüştür ($\chi^2=26,037$ $p=,000$).

Tablo 14.

İnançlılarda ve İnançsızlarda Dini Mensubiyet Oranları

	Dini mensubiyet						
	Hristiyan	Yahudi	Sünni İslam	Alevi	Dinsiz	Diğer	
İnançsız	Tanrıya inanç içinde %	,%3	,%3	%65,2	%15,0	%18,2	,%9
	Eski dini mensubiyet içinde %	%100,0	%100,0	%58,3	%77,4	%86,6	%60,0
İnançlı	Tanrıya inanç içinde %	,%0	,%0	%85,6	%8,0	%5,2	%1,1
	Eski dini mensubiyet içinde %	,%0	,%0	%41,7	%22,6	%13,4	%40,0

Aile yapısının yanı sıra siyasi görüşün ve dini kimliğin inançsızlıkla ilişkili olması, çevresel faktörlerin inançsızlığa geçişte ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Bu veriler inançsızların çoğunun çevresel veya duygusal faktörlerin etkisiyle inançsızlığa yöneldiği şeklindeki hipotezi (H₃) doğrulamaktadır.

Inançsızlığı Gerekçeleştirme

Mülakatta, ister inançsız olarak yetişsin ister sonradan inançsız olsun, inançsızların çoğu, inançsız olmalarının rasyonel gerekçeleri olduğunu ve Tanrı'ya inanmanın mantıklı bulunmaması nedeniyle veya Tanrı'nın varlığının kanıtı olmaması nedeniyle Tanrı'ya inanmadığını belirtmiştir. Bazıları bir kanıt ileri sürerken, katılımcıların çoğunluğu, olmayan bir şeyin ispatlanamayacağı savını ileri sürmekte, yani Tanrı'nın varlığına kanıt olmayışını gerekçe göstermektedir. Kanıt gösterenlerin, hangi kanıtı veya kanıtları ileri sürdükleri incelendiğinde, çoğunlukla kötülük problemi ve bilimsel gelişmeler ön plana çıkmaktadır. Kitap okuma sıklıkları ayda bir-iki kitap düzeyinde olan bu kişilerin çok azı inançsızlıkla ilgili kitap okumuştur. "Niçin inançsızsınız" diye sorulduğunda katılımcılar benzer cevapları vermektedir: "çünkü başka türlü olmanın bir yolu yok; bir Tanrı'nın varlığının bir nedeni veya kanıtı olmalı", "yaratıldık mı, ...bilmiyorum... yaratıldıysak, bunu öğrenmememiz için bir sebep yok..." Fakat hayat hikâyeleri incelendiğinde, rasyonel çabanın, eğitimin, entelektüel gelişimin, mantık yürütmenin veya dinlerdeki çelişkileri görmenin bir sebep değil, sonuç olduğu veya sürecin ileriki aşamalarında ortaya çıkan tamamlayıcı unsur olduğu görülmektedir. Örneğin katılımcılardan Michael inançsızlığa geçişini şöyle ifade etmektedir:

Anne-babamın boşanması benim muhafazakâr Yedinci Gün Adventistleri'nden liberal Yedinci Gün Adventistlere yönelmeme neden oldu. Nihai olarak kiliseden dışlanmak benim çok daha liberal bir alana kaymama neden oldu. Böylece Hristiyanlığı sorgulamaya başladım. Yeni çevremdeki insanlarla gerçekleştirdiğim sohbetler benim zamanla dinden çıkmama ve ateist olmama neden oldu. Tüm bu olaylar, düşüncenin seyri açısından kayda değer. İnsanların niçin ihtida ettiklerini veya irtidat ettiklerini daha iyi anlıyorum. Sanırım bu konudaki en önemli şey içinde bulunulan kültürel bağlam. Şimdi, insanların yaşam tecrübelerinin etkisiyle fikirlerinin nasıl değiştiğini veya geliştiğini veya kendilerinin bu tecrübelere nasıl karşılık verdiklerini anlıyorum. Onlar ya daha da inançlarına bağlıyorlar ya da inançlarını terk ederek bilişsel çelişkiden kurtuluyorlar ki benimki böyle oldu.

Entelektüel olarak aktif bir inançsız olan Michael, inançsızlığa geçişinin temelde çevresel faktörlerin etkisiyle başladığını ifade etmiştir. Fakat inançsızların birçoğu bunu tam olarak böyle ifade etmemektedir. Hayatının belli bir döneminde dinden çıkan kimseler, entelektüel faaliyetler neticesinde inançsızlığa yöneldiklerini iddia etseler de bu kimselerden yarıdan daha azı gerçek anlamda entelektüel olarak aktiftir. İnançla veya inançsızlıkla ilgili okumalar yapan, faaliyetlerde bulunan, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunda fikirler geliştiren kişilerden bazıları ise bunları inançsızlığa geçişin başlatıcı unsuru olarak kullanmamış, çevresel şartların hazırladıkları zeminde, daha sonra bu entelektüel faktörlerin etkisiyle inançsızlıklarını pekiştirmişlerdir. Mülakata katılanların hayat hikâyeleri incelendiğinde, 32 kişiden, 8'inin (%25) inançsız olarak büyüdüğü ve tamamının çevresel faktörlerin etkisiyle inançsız olduğu; sonradan dini inancını terk ederek inançsız olan 24 kişiden 3'ünün (%9,37) çevresel sebeplere atif yaptığı; sonradan inançsız olan ve entelektüel sebeplere atif yapan 21 kişiden 12'sinin (%37,5) gerçekte çevresel sebeplerle inançsız olduğu ve entelektüel olarak aktif olmadığı tespit edilmiştir. Yani katılımcılardan %71,87'si çevresel-duygusal sebeplerle

inançsız olmuştur. Entelektüel olarak aktif oldukları tespit edilen 9 kişiden 6'sı (%18,7) önce çevresel sebeplerle inançsızlığa yönelmiş ve sonradan entelektüel bir gelişim göstermiştir. Salt entelektüel sebeplerle inançsızlığa yönelen kişi sayısı 3'tür (%9,7). Görüldüğü gibi gerçekten entelektüel olarak aktif olanların sayısı yalnızca %28,12'dir ve bunlardan çok azında (%9,37) entelektüel sebepler sürecin başlatıcısıdır. Bu veriler inançsızların inançsızlıklarını daha sonra gerekçelendirdikleri yönündeki H_0 hipotezini doğrulamaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Demografik verileri incelendiğinde, inançsızların genel profilinin, daha önce yapılan araştırmaların bulgularıyla birebir örtüşmediği görülmektedir. Bu sonuç, demografik değişkenlerle inançsızlık arasındaki ilişkinin ülkeden ülkeye değişebileceğini, yani kültürel veya çevresel faktörlerin inançsızlığın tercih edilmesine etki edebileceğini göstermektedir.

Bu araştırmada inançsızlığın nedenlerine dair uygulanan ölçekte entelektüel nedenler ilk sırada çıkmıştır. Fakat araştırma verileri incelendiğinde, sonradan inançsız olanların eğitim düzeyinin, inançlılardan ve inançsız büyüyenlerden düşük olduğu görülmüştür. Ayrıca inançsızların yarısından fazlasının inançsızlıkla ilgili hiçbir kitap okumadığı, hiçbir TV veya internet yayını takip etmediği, Tanrı'nın yokluğuna dair bir kanıt ileri sürmediği görülmüştür. Bu veriler inançsızların entelektüel olarak aktif olduklarını düşündüklerini ama gerçekte çoğunluğunun inançsızlık konusunda entelektüel olarak aktif olmadığını göstermiştir.

İnançlıların, sonradan inançsız olanların ve inançsız büyüyenlerin aile yapıları incelendiğinde, inançsız büyüyenlerin arasında anne-babası boşanmış olanların oranı ilk sırada, sonradan inançsız olanların ikinci sırada ve inançlıların son sırada çıkmaktadır. Bu veriler, anne-baba birlikteliğinin bozulmasının bireyi inançsızlığa yöneltebileceğini göstermektedir. Katılımcıların ergenlik döneminde ebeveynle ilişki durumlarına bakıldığında, sonradan inançsız olanların ebeveynleriyle daha kötü bir ilişkiye sahip oldukları görülmektedir. Ayrıca inançsızlığa geçiş, sol siyasi görüşe ve Alevi geçmişe sahip olmakla doğrudan ilişkilidir. Bu veriler, bireyin ailesiyle problem yaşamasının, parçalanmış aile yapısının, içinde bulunduğu toplumun/kültürün hâkim inancına ve değerlerine yabancılaşmanın, belli bir inanç ve kültür çevresi içinde sosyalleşmenin, bazı siyasal hareketlere dâhil olmanın inançsızlığa yönelmeye neden olduğunu veya inançsızlığa geçişi hızlandırdığını göstermektedir. İnançsız büyüyenlerin aileleri inançsız, inançlıların aileleri inançlı ve sonradan inançsız olanların aileleri ise düşük dindarlık düzeyine sahiptir. Sonradan inançsız olanların aileleri çoğunlukla dine ilgisiz veya sekülerdir. Bu olgu, inançsız veya inançlı büyüyenlerin ailelerini model aldıklarını, sonradan inançsız olanların ise seküler bir çevrede sosyalleşerek, ebeveynlerinin dine ilgisizliğini bir nesil sonra inançsızlığa taşıdığını göstermektedir. Sonradan inançsız olanların ergenlik dönemlerinde anne-babalarıyla ilişkilerinin, diğer gruplara göre daha kötü olması, üstelik anne-baba dindar ise ilişkinin daha da kötüleşmesi, bireyin inançsız bir çevreye yönelmesinin sebeplerinden birisi olabilir.

Elde edilen bulgular, inançsızların inançsızlık nedenleri olarak entelektüel sebepleri görme/gösterme eğiliminde olduklarını, bazılarının daha sonra inançsızlıklarını rasyonel olarak gerekçelendirdiklerini göstermektedir. Bu kişiler birkaç nedenden ötürü entelektüel sebepleri ön plana çıkarmaktadırlar. (1) Bunlardan birincisi, inançsız veya dine ilgisiz olmakla geliş-

miş olmak arasında bir bağ olduğuna dair oluşturulmuş suni toplumsal kodlardır. Nitekim Çınar'a (2005) göre Türkiye'de seküler, şehirli, entelektüel, eğitilmiş ve modern olmak aynı çevrenin sahip olacağı özelliklerken, karşısında dindar, kırsal, cahil, eğitimsiz ve geri kalmış bir blok olduğu algısı vardır (s. 47). Bu anlamda birçok kişi için dindar olup olmadıklarına verdikleri "dindar değilim" cevabı aslında "ben modernim, liberalim, sekülerim, aydınım" demektir (Casanova, 2009, s. 1054-1056). Aronson'un (2004) dediği gibi insan, akıllı ve başarılı insanların kendi tarafında, aptal ve başarısız insanların ise diğer tarafta olmasını ister (s. 153). Dolayısıyla kişinin kendi bulunduğu tarafın entelektüel olarak daha gelişmiş olduğunu düşünmesi normaldir. (2) İkincisi, tutum değişiminin ilkeleri ile ilgilidir. İnsanın ne yaptığı, ne düşündüğünü öncelikle belirlemektedir (Zajonc, 2001, s. 226). Yani duygu ve davranış düşünceden önce gelmektedir, ama tercih nedeni sorulduğunda kişi bunu rasyonel olarak gerekçelendirmektedir (Zajonc ve Markus, 1982, s. 123-128). Birey tutum değişiminden sonra başka kaynaklardan elde ettiği yeni fikirleri, tutum değişimine yol açan kendi fikirleriymiş gibi sunmaktadır. Gerçekte olan şey, insanın zamanla davranışına uygun bir tutum benimsemesidir. Kişi, sahip olduğu bir tutuma ters bir davranışta bulunduğu anda, davranışı geri almak mümkün olmadığı için, genellikle tutumu değiştirme yoluna gitmektedir (Taylor, 2012, s. 148-149). Yani dine ilgisiz veya "Tanrı yokmuş gibi yaşayan" bireylerin zamanla Tanrı'nın varlığını reddetmeleri, aslında düşünceyi davranışa uygun hale getirmektedir. Kişi, yeni tutumunu neye göre değiştirdiği sorulduğunda afektif değil bilişsel faktörleri ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca yeni tutumunu rasyonel olarak gerekçelendirme gereksinimi duyduğu için bu yönde söylemde ve faaliyette bulunması gayet olasıdır.

Bu veriler beraberce değerlendirildiğinde, inançsızlığa yönelmede afektif faktörlerin bilişsel faktörlere göre daha etkili olduğunu göstermektedir. Zajonc ve Markus'a (1982) göre birçok durumda tercihlerimizde afektif faktörler (duygusal ve davranışsal) önce gelmektedir. Dışsal bir takım etkilerle tercih ve tutumlarımızı oluşturur veya değiştiririz. Ancak çoğu zaman birey bunların farkında değildir. Çevre ve hayatın ilk dönemlerinde yaşanan olaylar, tutumları edinmede veya değiştirmede çok etkilidir. Bu durum, Yaşam Seyri Yaklaşımı'yla (*Life Course Approach*) daha iyi açıklanabilir. Bu yaklaşıma göre birey ve çevre arasında dinamik bir değişim ve etkileşim vardır. Gelişim psikolojisindeki teoriler, insanın hayatında belli dönemlerde meydana gelen olaylara dikkatlerini vermektedir. Bu dönemsel olayların evrensel ve kaçınılmaz oldukları, istisnaları olmakla birlikte, hemen her bireyin bu yoldan yürüdüğü kabul edilir. Fakat YSY, tarihsel zamana, coğrafi yaşama, sosyal konuma, sosyal bağ ve arkadaşlara, kültürel etkilere ve bireysel gelişim ve tecrübelerle dikkat çekmektedir. Biyolojik-psikolojik-manevi bir varlık olarak kişi ve çevresi bir bütündür (Hutchison, 2008, s. 11-34). Kişi, bu çok boyutlu çevre içerisinde varlığa gelir ve varlığını devam ettirir. Kişi, belli bir zamanın, kültürün, toplumun ve inanç sisteminin içerisinde neşet eder. Bundan ötürü, kişinin bugün aldığı kararlar, tüm bu yaşam seyri içerisindeki bileşenlerin ortak tesiriyle alınmış kararlardır. Bu kararların salt anlamlı mantıksal bilişsel ürünler olarak görülmesi düşünülemez. İnsanların kararları salt bilişsel değil, bağlamsaldır.

Araştırma bulgularından hareketle inançsızlığın hem epistemolojik anlamda hem de gelişim seyri açısından inançla aynı kategoride değerlendirilebileceği sonucuna ulaşılabilir. İnançsızlığın gelişimi de tıpkı inancın gelişimine benzemektedir. Her ikisi de çok sayıda faktörün girift ilişkileri neticesinde oluşmaktadır. Ancak çevresel faktörler diğerlerine göre daha etkilidir ve inanç afektif olarak oluşmaktadır. İnanç gelişimi araştırmalarında bu tespit

önemli bir yere oturmalıdır. Nitekim inançlı bireyler de kendi inançlarının entelektüel faktörlerin etkisiyle oluştuğunu düşünebilmektedir. Oysa dini inancın da çoğunlukla çevresel faktörlerin etkisiyle oluştuğu muhtemeldir.

İleride yapılacak araştırmalar ve din psikolojisi alanı için çeşitli önerilerde bulunmak mümkündür. Din psikolojisi literatürü içerisinde inanç psikolojisi başlığı altında veya yeni bir başlık şeklinde inançsızlık psikolojisi ele alınmalıdır. İnançsızlığın yapısıyla ve nasıl oluştuğuyla ilgili daha fazla çalışma yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü inançsızlık, farklı tipleri olan çok boyutlu bir olgudur. Örneğin, inançsızlık ile eğitilmiş olmak arasındaki ilişkiyi daha iyi ortaya koyabilmek için Türkiye’de seçkin bilim insanlarının inanç-inançsızlık eğilimleri ve daha sonra da nasıl bir sosyal çevreden geldikleri ele alınabilir. Ayrıca dünya din psikolojisi literatüründe örneğine çok az rastlanan IQ ile inanç-inançsızlık arasındaki ilişkiye dair araştırmalar, bilişsel kabiliyetlerin artmasıyla inançsızlığa yönelmenin başladığı iddiasına ışık tutacaktır. Cevap bekleyen bir diğer soru ise inançsızlığın bir kişilik tipiyle ilişkili olup olmadığıdır. Bu konuda henüz hiçbir çalışma yapılmamıştır. Din psikolojisi alanı içerisinde inançsızlık konusu henüz çok yeni sayılabileceği için, bu konudaki araştırmalarda kullanılacak yeterli sayıda ölçek bulunmamaktadır. Türkçe ölçeklerin geliştirilmesine büyük bir ihtiyaç duyulmaktadır.

The Effects of Social and Intellectual Factors on Being a Nonbeliever*

Kenan Sevinç^{**}, Ali Ulvi Mehmedoğlu^{***}

Introduction

The term *nonbelief* generally includes approaches such as atheism, agnosticism, and apatheism, which mean not having a religious or spiritual belief. Currently, the number of nonbelievers is increasing rapidly (Brown, 2013, p. 232; Vermeer, 2013, p. 80; Baker and Smith, 2009, p. 719; Hunsberger and Altemeyer, 2006). Nonbelief is defined as the absence of belief in God/gods or supernatural agents, and thus does not express the absence of belief in its absolute meaning. Epistemologically, belief and nonbelief are in the same position, for both are attitudes about the existence of God or supernatural agents (Ganzevoort, 1994, p. 24). Being a nonbeliever is basically an attitude change. *An attitude*, commonly understood to refer to a person's considerations, evaluations, and reactions to any event or phenomenon, is formed by a combination of emotional, behavioral, and cognitive components (Atkinson et al., 2010, p. 625).

Approximately 70% of all nonbelievers believed in God at some point in their lives (Streib and Klein, 2013, p. 716), but then abandoned their religious/spiritual beliefs due to the influence of various factors. When we look at the literature to determine these factors, we can see that there are a wide range of them, all of which can be categorized under three main headings according to attitude components: (1) social factors (behavioral), (2) psychic/emotional factors (emotional), and (3) intellectual/cognitive factors (cognitive).

At this point, the discussion should turn to which factor group is the most influential in this regard. Many studies show that there is a positive relationship between one's level of education and nonbelief (Beit-Hallahmi and Argyle, 1997; Silver, 2013; Smith, 2011; Baker and Smith, 2009; Beit-Hallahmi, 2007; Keysar and Navarro-Rivera, 2013; Hunsberger and Altemeyer, 2006; Caldwell-Harris, 2011). A second view posits that social factors (e.g., one's social environment, family relationships, social structure, and religious background) are more influential than intellectual factors (Brown, 1966; Mauss, 1969; Beit-Hallahmi and Argyle, 1997; Caplovitz and Sherrow, 1977; Oser, 1994; Voas and McAndrew, 2012; Spray and Marx, 1969; Wilson and Sherkat, 1994; Shand, 2000).

* This article is derived from Kenan Sevinç's doctoral dissertation titled "Formation and Development of Unbelief from Psycho-social Perspective"

** Ast. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Department of Philosophy and Religious Studies. Correspondence: kssevinc@gmail.com Address: ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi, Çanakkale.

** Prof., Marmara University, Department of Philosophy and Religious Studies. Correspondence: aliulvi@marmara.edu.tr Address: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

The first approach argues that the change of attitude toward nonbelief is cognitive, whereas the second approach argues that it is affective. At this point, the question is as follows: If becoming nonbeliever is a change of attitude, is this change mostly cognitive or affective?

Procedure

After reviewing the literature on nonbelief, our basic hypothesis was established: Social and emotional factors have priority over intellectual factors in terms of becoming a nonbeliever. We therefore decided to conduct both quantitative and qualitative research in order to better determine why a believer becomes a nonbeliever.

Our research sample comprised individuals aged 18 and above. Purposive sampling methods, (typical case sampling, and snowball sampling) were used. A total of 502 participants in Turkey were given the questionnaire during June 2015. Interviews were held between October 2014 and July 2015 with 32 participants: 10 foreign nationals and 22 Turks who self-identified as nonbelievers. We employed the following data collection tools: a personal information form, a belief assessment form, *DİSOL* (The Turkish Scale of Nonreligiosity and Nonspirituality) (Seviñ et al., 2015), *EDEİ* (The Scale of Relationship with Parents in Adolescence Period), *İNÖ* (The Scale of Reasons of Nonbelief), and a semi-structured interview form.

Results

Of the participants, 70% were male and 30% were female. The mean age was 30 (SD=10.9). Almost half (53%) of them were undergraduate or graduate students, 49% had a monthly income between 1,000 and 3,000 Turkish liras, 66% were single, 71.7% were of Sunni Muslim background, and 63.5% were nonbelievers.

The data revealed that the rate of nonbelief among men (72%) is higher than that among women (46.5%), as is the *DİSOL* rate (nonreligiosity/nonspirituality) score: (=4.05 SD=1.15) and (=3.59 SD=1.25) ($p=.000$), respectively. The rate of nonbelief among the residents of the metropolitan area and their average *DİSOL* score (=4.11 SD=1.06) are higher than those of the other groups. The average *DİSOL* score of the less-educated participants (=4.08 SD=1.07) is higher than the average score of those who have a bachelor's degree or above (=3.78 SD=1.29) ($p<.05$). A very high proportion of nonbelievers (78.68%) hold leftist political views.

When the results of the *İNÖ* are examined (Chart 2 [Grafik 2]), one sees that a low *DİSOL* score indicates social factors, whereas a high *DİSOL* score indicates intellectual factors. The intellectual subscale score decreases with the *DİSOL* score (Chart 2), and there is a positive correlation between the two variables ($r =.557$; $p <.01$). These results reveal that both groups are aware of the reasons for nonbelief. In other words, believers and nonbelievers are aware that what is pointed out as the cause of nonbelief is important in terms of justifying their own choices.

The most important component of intellectual development is the level of education that one has attained. For this reason, those who emphasize intellectual reasons should be expected to have a higher level of education. When the relationship between this factor

and belief/nonbelief is examined (Table 1 [Tablo 1], believers are shown to be more educated than nonbelievers ($\chi^2=12.271$; $p<.05$). In other words, there is a positive correlation between one's level of education and belief in God ($r=.129$; $p<.05$), as well as a negative correlation between one's level of education and his/her DiSOL score ($r=-.125$ $p<.05$).

When the cause-effect relationship between the level of education and one's belief in God and his/her DiSOL score are examined, the simple linear regression analysis result reveals a significant relationship, according to ($R^2=.016$; $p<.001$). But the level of education explains only 1% of being a nonbeliever (Table 2 [Tablo 2]). Interview data show that nonbelievers state that they are very pleased with intellectual activities, but more than half are not intellectually active in terms of nonbelief.

The EDEI measures the participants' relationships with their parents during their adolescence. When we examined the scale results, the highest average score was found among believers (3.53) and then decreased among those who were raised as nonbelievers (3.36), and those who deconverted (3.18) (Chart 3 [Grafik 3]). We made a one-way ANOVA to see whether these differences were significant (Table 6 [Tablo 6]). According to the results obtained, it was significant ($p <.001$).

According to the results of linear regression analysis, the parental relationship during the adolescence stage explains 3% of becoming a nonbeliever ($p<.001$). Our examination of the parents' cohabitation (Table 7 [Tablo 7]) determined that there was a statistically significant difference between the nonbelievers and the believers ($\chi^2=12.026$; $p<.05$). Among those whose parents were divorced, the first group comprised deconverted nonbelievers (19.4%). According to the results of linear regression analysis, the status of the parents' association explains 1% of becoming a nonbeliever ($R^2=0.15$; $p<.001$). As expected, the parents' religiosity (Chart 4 [Grafik 4]) was as follows: believers (mother-3.98; father-3.54), deconverted nonbelievers (3.36; 2.93), and raised as nonbelievers (2.93; 2.37). The ANOVA testing of these differences (Table 8 [Tablo 8]) found that they were statistically significant ($p<.01$). In other words, the parents' religiosity is influential in terms of being a nonbeliever.

According to the results of linear regression analysis, the mother's religiosity affected 7% ($p<.001$), and the father's religiosity affected 9% ($p<.001$), of the participants. This raises the following question: Do nonbelievers have a more negative relationship with their parents? As can be seen in Table 11 (Tablo 11), the deconverted have low EDEI scores (average 3.04) if their parents were more religious. Namely, they had a negative relationship with their parents during their adolescence stage if their parents were religious. The same case was also examined in interviews. As can be seen at Table 12 (Tablo 12), if the parents were non-religious, then the nonbelievers had a stronger relationship with them (3.54); if the parents were religious, then the nonbelievers had a weaker relationship with them (2.91). Multiple regression analysis was conducted to investigate the effect of one's relationship with his/her parents, mother's religiosity, father's religiosity, and cohabitation of parents on becoming a nonbeliever (Table 13 [Tablo 13]). When taken together, the effect of all of these predictors on the participants to become nonbelievers was 15% ($R^2=.154$; $p<.001$). That is, a causal relationship between family structure and nonbelief was indicated.

At the interview, most of the nonbelievers, whether raised as such or deconverted, stated that they had rational reasons for their lack of belief and that there is no evidence of God's

existence. When the interviewers examined the life stories of the 32 participants, they found that 71.87% of them had become nonbelievers due to social or emotional factors, and that only 9 people were intellectually active about nonbelief. That means that they read books, like to join some philosophical or theological discussions, and watch TV programs or videos on belief/nonbelief. Just 3 (9.7%) of the intellectually active nonbelievers became nonbelievers due to intellectual factors.

Discussion and Conclusion

Comparing the data with previous studies reveals that the relationship between demographic variables and nonbelief can vary from country to country.

In this survey, nonbelievers mostly see the intellectual factors as primary. But while the research shows that they consider themselves to be intellectually active, in reality the majority of them are not so in terms of nonbelief or belief. In other words, intellectual factors do not have the primary influence on being a nonbeliever.

The data show that broken families can lead individuals to nonbelief. When the participants' relations with their parents during adolescence are examined, it is seen that those who deconverted have a worse relationship with their parents. Non-believing families raised nonbelieving children, believing families raised religious children, and deconverted families raised less religious children. All of these family types indicate that social factors are more effective than intellectual factors when it comes to one's decision to deconvert.

So why do these people stand out for intellectual reasons? There are several reasons for this: (1) Artificial social codes that proclaim a link between being a nonbeliever or disinterested in religion and being modern or developed. As Aronson (2004) says, people want intelligent and successful people to be on their side and stupid and unsuccessful people to be on the other side (p. 153). Therefore, it is normal to think that my side is intellectually more developed. (2) The theory of attitude change, which posits that behavior precedes from thought (Zajonc, 2001, p. 226). However, when one is asked the reason for his/her preference, he/she tries to justify it rationally (Zajonc and Markus, 1982, pp. 123-128). When people do not behave according to their attitudes, they usually change their attitudes because they cannot undo their behavior (Taylor, 2012, pp. 148-149). In other words, those who adhere to no religion or who "live as if there is no God" gradually reject God's existence in order to make their attitude fit their behavior.

When these data are evaluated together, affective factors are seen to be more effective than cognitive factors on being a nonbeliever. Events during one's adolescence and the social environment are very influential when it comes to acquiring or modifying one's attitudes. As a biological-psychological-spiritual being, the person and his/her environment are a whole (Hutchison, 2008, pp. 11-34). The person comes into existence in this multidimensional environment; maintains its existence; and lives in a specific time, culture, society, and belief system. Therefore, the decisions that one takes today are based upon the common influence of all of the components in each person's life course and cannot be regarded as mere instantaneous logical cognitive products. People's decisions are both cognitive and contextual, and being a nonbeliever is a contextual preference.

Kaynakça

- Allport, G. (2004). *Birey ve Dini*. (B. Sambur, Çev.) Ankara: Elis Yayınları.
- Altemeyer, B. ve Hunsberger, B. (1997). *Amazing Conversions: Why Some Turn to Faith and Others Abandon Religion*. Amherst ve New York: Prometheus Books.
- Aronson, E. (2004). *The Social Animal* (9. Baskı). New York: Worth Publishers.
- Atkinson, R. L., Atkinson, R. C., Smith, E. E., Bem, D. J. ve Nolen-Hoeksema, S. (2010). *Psikolojiye Giriş* (6. Baskı) (Y. Alogan, Çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Aydın, A. R. (1995). *Dini İnkârın Psiko-sosyal Nedenleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE.
- Baker, J. O. ve Smith, B. (2009). None Too Simple: Examining Issues of Religious Nonbelief and Nonbelonging in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(4), 719-733.
- Bainbridge, W. S. (2005). Atheism. *Interdisciplinary Research on Religion*, 1(1), 1-24.
- Beit-Hallahmi, B. (2007). Atheists: A Psychological Profile. M. Martin (Ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* içinde (s. 300-317). New York: Cambridge University Press.
- Beit-Hallahmi, B. ve Argyle, M. (1997). *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*. New York: Routledge.
- Blazo, D. R. (2013). *The Politics of Atheism in the West*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Memphis: The University of Mississippi.
- Bolay, S. H. (1996). *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (6. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bradley, D. (2014). *The Reasons of Atheist/Agnostics for Nonbelief in God's Existence Scale: Development and Initial Validation*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cleveland: Case Western Reserve University.
- Bremner, J. N. (2007). Atheism in Antiquity. M. Martin (Ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* (s. 11-26). New York: Cambridge University Press.
- Brinkerhoff, M. ve Mackie M. (1993). Casting Off the Bonds of Organized Religion: A Religious-Careers Approach to the Study of Apostasy. *Review of Religious Research*, 34(3), 235-258.
- Brown, L. B. (1966). The Structure of Religious Belief. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5(2), 259-272.
- Brown, C. G. (2013). The Twentieth Century. S. Bullivant ve M. Ruse (Ed.), *The Oxford Handbook of Atheism* içinde (s. Sayfa aralığı). Oxford: Oxford University Press.
- Bullivant, S. (2013). Defining Atheism. S. Bullivant ve M. Ruse (Ed.), *The Oxford Handbook of Atheism* içinde (s. 11-21). Oxford: Oxford University Press.
- Caldwell-Harris, C., Wilson, A., LoTempio, E. ve Beit-Hallahmi, B. (2011). Exploring the Atheist Personality: Well-being, Awe, and Magical Thinking in Atheist, Buddhists, and Christians. *Mental Health, Religion and Culture*, 14(7), 659-672.
- Caplovitz, D. ve Sherrow F. (1977). *The Religious Drop-outs: Apostasy Among College Graduates*. Beverly Hills: Sage.
- Çarkoğlu, A. ve Kalaycıoğlu, E. (2009). *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- Çarkoğlu, A. ve Toprak, B. (2000). *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Casanova, J. (2009). The Secular and Secularist. *Social Research*, 76(4), 1049-1066.
- Cevzici, A. (2000). *Felsefe Sözlüğü* (4. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cliteur, P. (2009). The Definition of Atheism. *Journal of Religion and Society*, (11), 1-23.
- Cragun, R., Hammer, J. H. ve Nielsen, M. (2015). The NonReligious-NonSpiritual Scale (NRNSS): Measuring Everyone from Atheists to Zionists. *Science, Religion & Culture*, 2(3), 36-53.
- Cragun, R. T., Kosmin, B., Keysar, A., Hammer, J. H. ve Nielsen, M. (2012). On the Receiving End: Discrimination toward the Non-Religious in the United States. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 105-127.
- Çınar, A. (2005). *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Ecklund, E. H. ve Scheitle, C. P. (2007). Religion among Academic Scientists: Distinctions, Disciplines, and Demographics. *Social Problems*, 54(2), 289-307.
- Ecklund, E. H. ve Park, J. Z. (2009). Conflict Between Religion and Science Among Academic Scientist. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(2), 276-292.
- Erkuş, A. (t.y.). *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Ertit, V. (2015). *Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye* (2. Baskı). Ankara: Orient Yayınları.
- Eurobarometer. (2005). *Special Eurobarometer 225: "Social Values, Sciences and Technology"*. European Commission.
- Farias, M. (2013). The Psychology of Atheism. S. Bullivant ve M. Ruse (Ed.), *The Oxford Handbook of Atheism* içinde (s. 468-482). Oxford: Oxford University Press.
- Ganzevoort, R. R. (1994). Crisis Experiences and the Development of Belief and Unbelief. J. Corveleyn ve D. Hutsebaut (Ed.), *Belief and Unbelief: Psychological Perspectives* içinde (s. 21-36). Amsterdam: Rodopi.
- Hadaway, C. K. (1989). Identifying American Apostates: A Cluster Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(2), 201-215.
- Hout, M. ve Fischer, C. (2002). Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations. *American Sociological Review*, 67(2), 165-190.
- Hunsberger, B. ve Altemeyer, B. (2006). *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers*. New York: Prometheus Books.
- Hunsberger, B. (1983). Apostasy: A Social Learning Perspective. *Review of Religious Research*, 25(1), 21-38.
- Hunsberger, B. ve Brown, L. B. (1984). Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23(3), 239-251.
- Hurth, E. (2007). *Between Faith and Unbelief: American Transcendentalists and the Challenge of Atheism*. Leiden ve Boston: Brill.
- Hutchison, E. D. (2008). *Dimensions of Human Behavior: The Changing Life Course* (3. Baskı). California: Sage Publications.
- Hyman, G. (2007). Atheism in Modern History. M. Martin (Ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* içinde (s. 27-46). New York: Cambridge University Press.
- Hyman, G. (2010). *Ateizmin Kısa Tarihi*. (D. Şendil, Çev.) İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.
- ISSP. (2008). *International Social Survey Programme 2008: Religion III (No: 4950)*. <http://www.gesis.org/issp/issp-modules-profiles/religion/2008/> adresinden 10.10.2014 tarihinde edinilmiştir.
- Keysar, A. ve Navarro-Rivera, J. (2013). A World of Atheism: Global Demographics. S. Bullivant ve M. Ruse (Ed.), *The Oxford Handbook of Atheism* içinde (s. 553-586). Oxford: Oxford University Press.
- Keysar, A. (2014). Shifts Along the American Religious-Secular Spectrum. *Secularism and Nonreligion*, 3(1), 1-16.
- Khalil, M. H. ve Bilici, M. (2007). Conversion Out of Islam: A Study of Conversion Narratives of Former Muslims. *The Muslim Worlds*, (97), 111-124.
- Köse, A. (1997). *Neden İslam'ı Seçiyorlar*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Lee, L. (2012). Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of non-religion Studies. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 129-139.
- Leuba, J. H. ve Kantor, J. R. (1917). Statistics of Belief in God and Immortality. *International Journal of Ethics*, 28(1), 109-114.
- Mauss, A. L. (1969). Dimensions of Religious Defection. *Review of Religious Research*, 10(3), 128-135.
- Meulemann, H. (2000). Beyond Unbelief: Religious Uncertainty and Religious Indifference in Countries with Self-induced and Enforced Secularization. *European Societies*, 2(2), 167-194.
- Nielsen, K. (2008). İnanç, İnançsızlık ve Denklik Tartışması. *Hikmet Yurdu*, 1(2), 245-252.
- Oser, F. K., Reich, K. H. ve Bucher, A. A. (1994). Development of Belief and Unbelief in Childhood and Adolescence. J. Corveleyn ve D. Hutsebaut (Ed.), *Belief and Unbelief: Psychological Perspectives* içinde (s. 39-62). Amsterdam: Rodopi.
- Özaktan, Y. (1999). *İnsan İnanan Bir Varlık*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Pasquale F. L. ve Kosmin, B. A. (2013). Atheism and the Secularization Thesis. S. Bullivant ve M. Ruse (Ed.), *The Oxford Handbook of Atheism* içinde (s. 451-467). Oxford: Oxford University Press.
- Rümke, H. C. (1952). *The Psychology of Unbelief: Character and Temperament in Relation to Unbelief*. London: Rockliff.
- Scobie, G. E. W. (1994). Belief, Unbelief, and Conversion Experience. J. Corveleyn ve D. Hutsebaut (Ed.), *Belief and Unbelief: Psychological Perspectives* içinde (s. 87-98). Amsterdam: Rodopi.
- Sevinç, K., Güven M. ve Metinyurt, T. (2015). Dindar ve Spiritüel Olmama Ölçeğinin (DİSOL) Türkçe'ye Uyarlanması. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 59-86.
- Shand, J. D. (2000). The Effects of Life Experiences over a 50-Year Period on the Certainty of Belief and Disbelief in God. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(2), 85-100.
- Silver, C. F. (2013). *Atheism, Agnosticism, and Nonbelief: A Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Knoxville: University of Tennessee.
- Smith, G. H. (1979). *Atheism: The Case Against God*. Buffalo. New York: Prometheus.
- Smith, J. M. (2011). Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism. *Sociology of Religion*, 72(2), 215-237.
- Smith, J. M. (2013). Creating a Godless Community: The Collective Identity Work of Contemporary American Atheists. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 52(1), 80-99.
- Spray, S. L. ve Marx, J. H. (1969). The Origins and Correlates of Religious Adherence and Apostasy Among Mental Health Professionals. *Sociology of Religion*, 30(3), 132-150.
- Stark, R. (2002). Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme. A. Köse (Ed.), *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (s. 33-74). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Streib, H. ve Klein, C. (2013). Atheist, Agnostics, and Apostates. K. Pargament, J. E. Julie ve W. J. James (Ed.), *APA Handbook of Psychology and Spirituality* içinde. *American Psychological Association*, 1, 713-728.
- Swatos, W. H. ve Christiano, K. J. (2002). Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni. A. Köse (Ed.), *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (s. 96-102). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Taylor, S. E., Peplau, L. A. ve Sears, D. O. (2012). *Sosyal Psikoloji* (3. Baskı) (A. Dönmez, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Uecker, J. E., Regnerus, M. D. ve Vaaler, M. L. (2007). Losing My Religion: The Social Sources of Religious Decline in Early Adulthood. *Social Forces*, 85(4), 1-26.
- Vermeer, P. (2013). Religious Indifference and Religious Education in the Netherlands: A Tension Unfolds. *Zeitschrift für Religionspädagogik*, (12), 79-94.
- Veevers, J. E. ve Cousineau, D. F. (1980). The Heathen Canadians. *The Pacific Sociological Review*, 23(2), 199-216.
- Vernon, G. M. (1968). The Religious "Nones": A Neglected Category. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7(2), 219-229.
- Voas, D. ve McAndrew, S. (2012). Three Puzzles of Non-religion in Britain. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 29-48.
- Wilson, J. ve Sherkat, D. E. (1994). Returning to the Fold. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(2), 148-161.
- Wulff, D. (1999). Beyond Belief and Unbelief. J. M. Greer ve D. O. Moberg (Ed.), *Research in the Social Scientific Study of Religion* içinde (C. 10, s. 1-15). Connecticut: Jai Press.
- Zajonc, R. B. ve Markus, H. (1982). Affective and Cognitive Factors in Preferences. *Journal of Consumer Research*, 9(2), 123-131.
- Zajonc, R. B. (1960). The Concepts of Balance, Congruity, and Dissonance. *The Public Opinion Quarterly*, 24(2), 280-296.
- Zajonc, R. B. (2001). Mere Exposure: A Gateway to the Subliminal. *Current Directions in Psychological Sciences*, 10(6), 224-228.
- Zuckerman, P. (2007). Atheism: Contemporary Numbers and Patterns. M. Martin (Ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* içinde (s. 47-65). New York: Cambridge University Press.
- Zuckerman, P. (2009). Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions. *Sociology Compass*, 3(6), 949-971.

Islam and Literature: A New Scheme Proposal in the Light of Conceptual Discussions*

Nesrin Aydın Satar**

Öz: Türkiye'nin deneyimleri söz konusu olduğunda "Batı" ve "modernite"nin birlikte anılması ve birbirinin manasını karşılayan terimler olarak kullanılmasının temel nedeni Cumhuriyet Türkiye'sinin laikleşme politikaları ve Batı'yı her anlamda örnek alan inkılap hedefleridir. Politik amaçlar ve reform kapsamındaki değişimlerin yalnız siyasî yansımaları değil; edebî, sanatsal izdüşümleri de olmuştur. Bu kapsamda konusu İslâm olan edebiyat Osmanlı'ya yani lağvedilene ait olduğu düşünülerek terk edilmiş; bu edebiyatın boşluğunu doldurmak için "yeni edebiyat" içerisinde verilen eserlerin de bahsi geçen edebî geleneğin karşısında yorumlanması kaçınılmaz hale gelmiştir. Böylelikle günümüzde roman gibi modern formların konusu İslâm olan edebiyatı şekillendirdiği düşünüldüğünde, yeni formların bütün bir kavramsal tartışmanın neresine oturtulacağı sorunu gündeme gelir. Dolayısıyla geleneksel ya da modern formlarla yazılan ve konusu İslam olan edebî eserlere ilişkin bir adlandırma problemi doğmuştur. Bu çalışmada, konusu İslam olan edebî eserlerin edebiyat tarihi içerisindeki yerini tespit etmek, söz konusu edebiyatın yeni içerik ve formlarla da ilişki kurduğunun altını çizmek ve İslâmî edebiyat araştırmacılarının dikkatini 20. yüzyıldan sonra da devam eden İslâmî edebî geleneğe çekmek için ilgili dönemi içeren yeni bir isimlendirme önerilmiştir. Böylece yeni muhteva ve formlarla dönüşen İslâmî edebî geleneğin işaret ettiği saha belirginleştirilmiş ve önceki adlandırmalara kıyasla daha kapsayıcı bir edebî geleneğin varlığına dikkat çekilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslâmî Roman, Türk İslâm Edebiyatı, İslâmî Edebiyat, İslâmî Edebiyat, Modern Edebi Türler.

Abstract: When it comes to Turkey's experience, the reasons for using *West* and *modernity* together are the secularisation policies of Republican Turkey and its reform goals, which take the West as their example in every sense. Besides these political reflections, literary and artistic changes were also part of the political aims and reforms. In this regard, all literature having an Islamic core was abandoned as "Ottoman" and therefore irrelevant. This inevitably led to works of "modern literature" being interpreted as against the former one. Thus, considering the fact that both modern forms (e.g., novels) and traditional Islamic literary forms shape literature with an Islamic core today, a certain issue has arisen: Where should the new forms be located in the conceptual discussion? Consequently, how does one "name" those works created in traditional or modern forms and having Islam as their subject? To determine the place of literary works having an Islamic subject in literary history, this article highlights that Islam is in a relationship with the new forms and that this relationship is both healthy and deserves to be examined. It also seeks to draw the attention of Islamic literature researchers to the continuing Islamic literary tradition that after the 20th century, a new naming is proposed for the cited period. In this way, the field referred to by the Islamic literary tradition as being developed with new content and forms is clarified, and the existence of a literary tradition that is more inclusive than the others developed in previous naming trials is highlighted.

Keywords: Islamic novel, Turkish Islamic Literature, Islamic Literature, Islamist Literature, Modern Literary Forms.

* This article is the reorganized version of the paper presented and published in Turkish before at the IV. TLÇK Congress on May 14-17 in Kutahya.

** Res. Assist., Ankara University, Faculty of Divinity, Turkish-Islamic Literature.
Correspondence: nesrin.satar@gmail.com Address: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Oda No: 705/1349 Bahriye Üçok Cd., 06500 Beşevler/Yenimahalle/Ankara

Introduction

The Turks' acceptance of Islam affected not only their social and cultural life, but also their traditions. The new religion changed and sometimes transformed literary works in terms of both content and form. The ensuing interaction with literary fields of other Muslim societies gradually produced a classical Islamic literature. Works that are based essentially upon the religion and have themes as such are associated with this classical literary field, which lasted until the Tanzimat reform era (1839-1876). The following intensive interaction with the West was reflected in the literature, as well as the new contents and forms that appeared. This new reality and its results led to discussions on where that literature which had an Islamic core as its subject should be positioned in the history of Turkish literature.

Literary history comes to light at the intersection point of the relationship among literary works, authors, involved groups and movements (Serdaroğlu, 2007, p. 10). Accordingly, literary historians also have different ways of determining the borders of literature that has an Islamic core, and naming and positioning trials have the same problems with the involving literary tradition. Some literary researchers and historians lay down these borders according to the author's national origin, religious view or literary or religious environment. In this regard, the fact that an author creates a Persian work although he is Turkish or that a poet writes sexual poems although he is a member of *tekke* may create problems because he does not conform to the designated borders. On the other hand, a researcher who is trying to determine these borders based on the common characteristics of the forms used may also include in that tradition a poet who wrote *kaside*, *masnawi*, *naat* or *tawhid* works. But when the forms involved lose their attractiveness, especially because of political reasons and when the new genres mention Islamic issues, these rules may be shaken again.

According to all of the above, one can say that non-inclusive naming trials based on certain rules and borders are not healthy in terms of literary history. This study, without denying the fact that literary history is based on some rules and created due to the existence of specific political, sociological, economical and artistic conditions, tries to position the literature having an Islamic core in literary history. It takes into account the previous naming trials and discusses their relationships, as well as their problematic and healthy sides, by critiquing them. It asserts that the involving naming trials are ambivalent due to some groupings based on genre and form as well as subjective interpretations about the Islamic content of the works in question. Moreover, it argues that an Islamic literature has been going forward along with modern literary forms, especially the novel during the 20th century, and that this situation is ignored for some political and situational reasons. As a result, by naming it "Islamic Modern Turkish Literature", this study highlights the fact that the Islamic literary tradition continued to exist after the 20th century and deserves to be examined. One can regard it as a new field shaped by some political, sociological and religious concerns after the 20th century and thus encourage new research in the involving field.

After all of this, we now analyse how literature with an Islamic subject is positioned in literary history and the various naming trials.

M. Fuat Köprülü, the pioneer of studies on the history of Turkish literature, examines literature on the basis of the idea of unity. He begins with the pre-Islamic Turks and includes the Azeri and Chagatay fields together with Anatolia field in the literary research area shaped by the involving unity area (Yılmaz, 2008, p. 171-192). His new ideas led to the re-periodization of Turkish literature and produced the well-known classifications that have gained general acceptance. According to F. Köprülü, Turkish literature has three historical categories: (1) Turkish literature before Islam, (2) Turkish literature under the influence of Islam, and (3) Turkish literature under the influence of European civilization (Köprülü, 1981, p. 5).

Such a periodisation provides the possibility of a practical listing with headlines of historical periods for literature research. But even though it pays attention to the idea of unity, as do most of the categorisation works, it ignores the *idea of continuity*. In other words, this periodisation regards the new circumstances and situations starting the latter period as emerging as soon as the circumstances of the former period lose their validity. This approach almost ignores the transition phases that exist between the processes of connecting the former period to the latter one and proving the idea of continuity among them.¹ Vildan Serdaroğlu states that Köprülü used the “genetic method”, which requires one to know the history, society and emotional environment that a literary work created, rather than the work itself. Therefore, one must analyse literary works as a product created by all of these (Serdaroğlu, 2007, p. 13). The fact that Köprülü focused on the historical background in literary history led to the declining importance of the work’s content and form.

Although Köprülü’s involving categorisation is problematic, especially in terms of the idea of continuity, it is important because it manifests the differences that make each period specific. From this respect, one of the main factors separating the periods is *religion*. There are thematic and genre differences between the literary period and the Turks’ pre-Islamic and post-Islamic works. Although the names attached to the periods imply that those differences are only related to the new religion, whereas most of the differences are associated with the new life, thought and values that Islam brought, there are also some ontological, social, political and economic factors of change as regards literature. Therefore, the name “Turkish Literature under the influence of Islam” becomes problematic. For example, Islam was not the only influence that shaped *Kutadgu Bilig*, regarded as one of the first written works in this period. Among the other factors, the Turks’ becoming/founding a state and their cultural transactions with new civilisations has also an important effect on it.² As a result, although Köprülü’s periodisation of Turkish literature into specific periods and the names that he gave to them fulfil some main concerns, his effort is somewhat problematic.

1 For example, Dede Korkut’s stories are considered “transition works” between Turkish literature before Islam and Turkish literature under the influence of Islam. For additional information, see Akalın 1969.

2 *Kutadgu Bilig* is famous for being one of the first works by Turks after they accepted Islam and for its format and content, which resembled those of a political treatise. The Turks’ establishment of a state ensured that the information on state governance would gain importance. For additional information on *Kutadgu Bilig*, an allegorical work that contains a detailed analysis of political philosophy and providing information, see İnalçık 2012: 1-21.

Among the factors supporting this assertion, conceptualization and naming efforts are of primary importance as regards any discussions of Islam and literature. Literary historians who are trying to understand what and which period Köprülü meant by *Turkish Literature under the influence of Islam* search for a more comprehensive and understandable name for the period, as well as one that includes the literature developed by Muslim Turks and the works created within this literary scope. Various concepts have emerged to bring Islam and literature together. In his *The History of Turkish Literature* (which includes his above-mentioned categorization), Fuat Köprülü analyses “Turkish Literature under the influence of Islam” in a chapter by specifying it as “Islamic Turkish Literature”. Bilal Kemikli states that he uses this name to refer to the discipline that examines the works created by Muslim Turkish scholars (Kemikli, 2012, p. 19), and that Abdullah Tansel used “Turkish Islam Literature” in the title of his book: *Turkish Islam Literature: Turkish Religious Texts*.³ In this context, he draws attention to the closeness of these two namings and stresses that both referred to our whole literary life after Islamization.

The term *Turkish* is stressed, along with Islam, in both of these namings. Kemikli states that the involving term of *Turkish* more likely refers to a *cultural geography* rather than a specific race (2012, p. 20). According to him, a work can be considered a part of “Turkish Islam Literature” even if it was not created by a Turkish author as a race, because cultural geography involves a rich/diverse linguistic asset comprised of Arabic and Persian besides Turkish. As the word *Turkish* is considered to include a linguistic emphasis rather than racist concerns, its use is problematic in non-Arabic or non-Persian namings. Accordingly, the problem of whether *Turkish*, along with the meanings of unity and integrity reflected by *Islam*, is used to degrade the involving unity by eliminating some elements or to refer only to a specific category in the same unity that needs to be explained. Kemikli asserts that the main determinant in this regard is that the involving work was created within the Turkish-Arabic-Persian linguistic variety and in line with “Turkish cultural values” (2012, p. 20). Although one can describe it as the reflection of a racist view, the involving main determinant indicates that the translation or adaptation into Turkish of some works written originally in Arabic or Persian were naturally shaped by those cultures’ traditional codes, not only the language itself but also the traditional values should be adapted/adjusted to Turkish culture – a sort of *selective adaptation* in “Turkish Islam Literature.” In sum, this phrase includes all of the literary works by authors from different racial routes based on the linguistic asset of a specific cultural geography with their Muslim identity and created in line with Turkish culture and tradition.

3 The naming trials mentioned in this paper also create a confusion of meaning and context in Turkish. In order to avoid this in the English translations of these namings, some changes are adapted to their English versions when applied by some institutions in Turkey. Although *Turkish Islam Literature* is used together with a possessive suffix of *-ic* combined to the word *Islam* on the online English web pages of the Divinity faculties in Turkey, such a possessive suffix is not applied in the Turkish version (although Turkish is very suitable for applying suffixes to the names). Therefore, I prefer to call the involving naming as Turkish Islam Literature in order to make it closer to its Turkish version. By doing so, I also tried to manifest the naming differences in Turkish forms, such as *Islam* and *Islamic* (*Islam* and *İslami* in Turkish).

Another approach of categorization that seeks to unify Islam and literature belongs to Agah Sırrı Levend who, in the preface of his *Ummah Age Turkish Literature*, states that the Turkish community has experienced two major periods: (1) when Turks live as tribes until they emerged on the stage of history due to their acceptance of Islam (Levend, 1962), which reminds one of Köprülü's "Turkish Literature before the influence of Islam" and (2) the Ummah Age, which lasted from their acceptance of Islam to the end of 19th century (approximately 900 years). According to him, this period's main characteristic is the religious life that dominated both the society and its literature. He adds that this literature was based on the ancient sciences, beliefs, traditions and customs.

Levend's periodisation is not very different from those proposed by Köprülü and Tansel. However, one can say that his use of *ummah* puts a special emphasis on the involving period than do those of other literary historians. He explains the Turks' acceptance of Islam starting in the mid-9th century as dispersed groups and after that as a state by the Karakhanids, as their transition from the *state of tribe* to the *state of ummah* (1962, p. 1). In this context, the Islamization of their literature is related to the institutionalisation of them as a state. On the other hand, according to *Büyük Türkçe Sözlük*,⁴ *ummah* is defined as "a. Religion. b. All the Muslims gathered around Prophet Muhammad practicing what he does and tells. c. the name given to those belonging to the religion of Muslim."

This definition explains why Levend describes the period when literature and Islam became intertwined as "the ummah age." That is to say, along with the process of the Turks becoming a state, beginning with the Karakhanids and continuing until the fall of the Ottomans, not only those having a racial identity as Turk but all Muslims regardless of their race lived under the authority of involving states and developed a rooted literature to which the religion was central. When one remembers that Arabian and Persian territories were also annexed to the Ottoman Empire, the literature created by the elements coming from different racial backgrounds (e.g., Persian, Arabic, Bosnian, Albanian and Circassian) while belonging to the same religion created, as Levend calls it, "the literature created by ummah". Although his naming implies the unifying and homogenized aspect of religion rather than any racist emphasis, this categorization did not find favour with literary historians.

Necla Pekolcay made another naming trial related to the historical period when the Islam was centered in the literary texts. On the back-cover of her *Islamic Turkish Literature*, she writes:

"The concept of Islamic Turkish Literature involves a large field of literature works starting with the first written and oral works of its type and continuing up to date. Either the works that are created within the religious-mystical environment or the works having a religious content despite belonging to the school of divan literature are included in the concept of Islamic Turkish Literature." (Pekolcay, 2002)

The point here is her assertion that the involving literature has continued *up to date*. Other periodization trials claim that Islamic literature was certainly and superficially over in the 19th century, when the Ottomans turned toward the West for both their culture and their

4 A comprehensive Turkish dictionary published online by the Turkish Language Association, which is a public institution.

literary models. On the other hand, Pekolcay's implication that this literature has continued to exist emphasises the ideas of *continuity* and *unity*, which makes it possible for one to devise a new periodisation for the definitions of the unity of Islam and literature. Besides the assertion that the literature of which Islam is the subject also continued in Republican Turkey, one can infer that it defends the involving literature's continued existence at least up to 1967 when the book was first published, as the words *up to date* prove.

On the other hand, the book's heading "Works of Islamic Turkish Literature and Other Works in the 20th Century" takes only Mehmet Akif Ersoy⁵ (1873-1936) into account as the representative of this literature in the 20th century (Pekolcay, 2002, p. 348-349). Since the book is mainly based on explaining the lives of those who dominated Islamic literature of the involving century and their literary characteristics under each section in which a different century is addressed, discussing only Akif may be regarded as the poet's being accepted as a qualified representative of the 20th century. In fact, the author states:

"(...) [in this century] the primary representative of pan-Islamism in literature is Mehmet Akif. Those who had accepted these three flows be together, [she means Ottomanism, Turkism and Islamism strands] also became those regarding Turkism (Turkism should not be regarded as an ideology because Akif is both Muslim and nationalist) and Islamism together later. However, it would not be wrong if I said that the poet who adopted both Turkism and Islamism equally and managed to reflect this adoption to his poems was Mehmet Akif." (Pekolcay, 2002, p. 348)⁶

The reason for describing Mehmet Akif as the *representative* of Islamic Turkish Literature in the involving century is that he adopted Turkism and Islamism equally and managed to transfer this skill to his poems. Therefore, not only the Islamic content but also the racial values should be adopted and reflected in the work if it is to be included in the involving literature. Although Pekolcay underlines the fact that she did not imply Turkism as an ideology, she finds herself stressing that Akif was a *nationalist Muslim*. In other words, while she does not indicate any opinion, one cannot include some writers who have works in the same century, such as Ahmet Hamdi Tanpınar, in the category of "Islamic Turkish Literature". For example, Tanpınar did not build both himself and his art on nationalist principles, even though he did present some Islamic values in his works and even if some of his works are centred on these values.

Another issue that Pekolcay changes by her book is her bringing together of *Islam* and *literature* in a different title. Although her title "Islamic Turkish Literature" includes *Turkish*, *Islam* and *literature*, as do the other namings, the possessive suffix (-ic ; "-i" in Turkish) attached to *Islam* and the changed position of *Turkish* in the phrase makes her naming different. In sum, the naming no longer addresses a historical period (like ummah age literature) or a cultural or geographical territory (like Turkish-Islam literature), but stresses the concept of *Turkish literature*. In this way, *unity* is meant. That is, the concept of Turkish literature, which involves

5 Mehmet Akif Ersoy is a nationally known Turkish writer and poet who composed the country's national anthem.

6 The explanations made by square brackets belongs to me.

many different works in terms of content or form, becomes the main part of the naming. On the other hand, *Islamic* degrades the involving idea of unity and means those works that are Islamic in terms of form and content among all the works Turkish literature involves. To sum up, he phrase is functional in order to imply a specific area within a large literary field.

The Challenge of the Formal Elements and Content of Islamic Literature

After all of these attempts to bind the concepts of Islam and literature, and especially the discussions on content, another issue needs to be examined: Does the literature having Islam as its subject have specific formal principles or are some genres typical of it? There are departments named "Islamic Turkish Literature" or "Turkish Islamic Literature" or some determined forms that books are based on today. One can say that involving forms or – with a more special expression – literary genres and verse forms mainly overlap the literature, namely, *Divan Literature*, which involves classical Ottoman literature and forms.⁷ On the other hand, some particular genres and literary forms of the literature having an Islamic core as its subject are also developed. For example, the reference book *Turkish Islam Literature: Hand Book* categorized the works to be analysed under the head of "Turkish Islam Literature" according to primarily their topics and then to the literary genres dealing with involving topics (Yilmaz, 2012).

In this book, works of Turkish-Islam literature have four main categories: literary genres related to God, literary genres related to Prophet Muhammad, literary genres based on the Qur'an and those related to other religious topics.⁸ Some genres under these categories are *tawhid*, *munacat*, *na'at*, *mawlid*, *hicret-name*, *Yusuf and Zulayha*, *Suleyman-name* and *Halil-name*, all of which are genres that classical literature involves. Some others are *akaid-name*, poetical *ilmihal*, *salah-name*, translations of the Qur'an and exegeses of God's beautiful names (*esmaü'l hüsna*), all of which are related only to Islam.⁹ On the other hand, the genres

7 On the other hand, the paper are also contains different naming trials and discussions for describing the literary field called "Classical Literature". In a contemporary study on this issue, besides the names of "Old Turkish Literature", "Classical Turkish Literature", "Ottoman Literature", "Divan Literature", the use of "Turkish Islam Literature" for describing the involving period also contributes to the naming confusion examined in this paper. For the involving study, see Dağlar 2016.

8 Abdurrahman Güzel's "Handbook of Religious-Sufi Turkish Literature" examines the same genres and the authors having works in these genres. He states that the categorization used by Fuad Köprülü in 1914, mentioned at the beginning of this study, was superficial and missed some terms, although researchers found it very convenient and useful. Based on this statement, he adds "Religious-Sufi Turkish Literature" to this categorization. For detailed information, see Güzel 2014: 41-45.

9 *Tawhid*: an Islamic poetical literary genre that involves the unity and oneness of God. *Munacat*: an Islamic poetical literary genre that involves asking for God's forgiveness. *Na'at*: an Islamic poetical literary genre that involves Prophet Muhammad and praising him. *Mawlid*: an Islamic poetic or prosaic literary genre that mentions the Prophet's birth. *Hicret-name*: an Islamic poetical literary genre that involves the Prophet's holy journey from Mekka to Medina in 622. *Yusuf and Zulayha*: an Islamic poetical love story that includes the Qur'anic characters Yusuf (Prophet Joseph) and his wife Zulayha. *Suleyman-name*: an Islamic literary genre that includes life story of Prophet Suleiman (Solomon) and his miracles. *Halil-name*: an Islamic literary genre that includes the life story of Prophet Ibrahim (Abraham). *Akaid-name*: a prosaic or poetic Islamic literary genre that deals with the religious principles that are obvious and inevitable for every Muslim. *İlmihal*: a book that involves the aspects that every Muslim has to learn and apply to his/her daily life. *Salah-name*: a poetical Islamic literary genre that involves *salah*, the ritual worship of Muslims.

of *şatahat*, Qur'anic fortune-telling, *tawbah-name* and *tac-name* are included in here under the title of "Some Genres Rarely Known" in the book composed of papers presented at the First Islamic Turkish Literature Symposium.¹⁰ According to the literature review of this research, the above-mentioned genres are also analysed in the other book with the same name.¹¹ Consequently, one can say that the main factor determining the involving literary field is the content, rather than the formal elements.

Orhan Okay states that Islamic literature is accepted and taught as "literary works involving religious-sufi topics" in the faculties of divinity (Okay, 2012, p. 11). Also, Kemikli asserts that a literary work should deal with religious sense and thought, religious institutions and rituals, religious experiences and visions as topics, regardless of its form in order to be regarded as Islamic (2012, p. 22). Okay, on the other hand, examines the place of those works that are both considered to belong to *divan* poem and use contextual and formal characteristics of Islamic literature since the Tanzimat era and thereafter. In this way, he makes the classifying of the involving literary works rather problematic. He draws attention to the inappropriateness of such titles as *non-Islamic literature* or *profane literature* and proposes the "Art of Islam" as the solution. Instead of the concept of *Islamic literature*, which excludes literary persons like Abdülhak Hamit, Necip Fazıl Kısakürek and Ahmet Hamdi Tanpınar and has a narrow scope in this context, his proposed the concept refers not only to the religion or the religious one, but also to the entire culture that is affected by the involving religion. This solves the periodical/historical, geographical/national and formal/genre-based problems.

Despite being too general, this new naming, which emphasizes that Islamic literature should be inclusive, holistic and perpetual, is theoretically pretty useful in terms of re-thinking the concept confusion about the literature having an Islamic core as its subject. As mentioned above, when it comes to the issue of Islamic literature generally being considered as having ended in the 19th century – except for Pekolcay's limited definition – still existing in the 21st century, joining *the continuity and unity of ideas* thought with the concept *art of Islam* necessitates a new naming solution. For instance, can one talk about a *new* or *modern* Islamic literature that involves the new western forms and literary aesthetics for those Ottomans who were standing to the West in the 19th century? Is there any way to continue the new forms, especially the genre of novel, and the involving literature in Republican Turkey and modern times? Or, is it even correct to use *modern* or *new* together with *Islam*?

10 *Şatahat*: Mystical poems that address God with a humorist language. These poems can be seen nonsense at first sight; however, they have deep and esoteric meanings. *Tawbah-name*: An Islamic literary genre that deals with seeking God's forgiveness. *Tac-name*: An Islamic literary genre that includes the religious and ethical principles of Islamic religious orders.

11 By subject, some research examined was conducted by Öztekin, 1993, Kemikli, 2014, Şener and Yıldız, 2003.

Modernism and Islamic Literature

The secularization policies of Republican Turkey and its reform goals, which take the West as an example in every sense, are the main reasons for referring to the West and modernity together. Their use is mutually complementary. Besides sociological, economic, cultural and political reflections, literary and artistic reflections of these changes were part of the political aims and reform. Hence, the political elite of that period considered it necessary to use literary works to strengthen its own legitimacy and ensure that the public become aware of this. The idea of using literary works as a kind of *ideological tool*¹² and propagating political views in this way can be considered a main principle of the Republican regime. Thus, when studies made on the literary agenda of that period are examined, one can say that those literary works and their authors confirm both the state's reforms and its political authority. For example, government-organized contests awarded those who cast the Ottoman Empire in a negative light and caused their works to be taught in schools. Some authors are (s)elected as members of Parliament due to the support of the Republican People's Party (CHF) (Çıkla, 2007, p. 52). Selçuk Çıkla states that it tried to create a reform canon¹³ that would determine both thematic and formal limits. This effort concentrated on the literary activities of the Republic's 10th anniversary (Çıkla, 2006, p. 45-63). He mentions that the involving activities are based on making the public forget the old one, even sometimes discrediting it, and explains how the created literary canon is used to legitimize the regime:

"(1933) Among 20 dramas, 3 novels and 2 poetry books that are published by the state, those which prioritize the reforms, the republic, Atatürk (Founding leader of republic of Turkey) and his principles are 11; the number of the works mentioning the Turkish identity, Turkish War of Independence or the problematic legal-social operations of the Ottoman period is 14." (Çıkla, 2006, p. 56)

In order to get the public to adopt the Republic's new principles, revealing the old order's problems and even denying Ottoman values became an important part of getting the state to publish one's work. The term *the old one* is generally understood as being *related to the Ottomans*. Therefore, the relation of coding western values or being profane, as being against the religious values of the Ottoman Empire, which was based upon Islam, needs to be examined. The phenomenon of religion is the main determinant both in implementing each effective organ in the government and in the progress of social life. Although the communities living under the state authority have very different racial identities, terms like *nationality, race, ethnic origin* had not been much effective until the 18th-19th centuries yet, when the state's authority is weakened. Until then, communities had been governed according to religious principles.¹⁴ On the other hand, the main factor shaping the cultural values and, accordingly, the traditions is also religion. When one takes into account that the literary works are integral to the involving values and traditions, one inevitably thinks

12 For additional information on Althusser's term *ideological tool*, see Althusser 2003.

13 For additional information on the concept of canon in Turkish literature and exemplary canonical works and artists, see Aydın Satar 2014.

14 For a comprehensive study about religious life and the influence of religious principles on social life during the Ottoman era, see Faroqhi, 1997.

that the phenomenon of religion is also the main axis. Almost all of the Ottomans' classical poetry and prosaic literary works that are not examined in detail in this study include religious themes.¹⁵ In sum, it would not be a mistake to say that Ottoman literature represents the classic type of literature that has Islam as its subject.

The subject of this study does not allow one to ideologically probe into a topic of which there are many actuators and political insights and explanations, like the consideration of laicism and being an opponent of religion as an accompaniment. However, one can say that the early Republic set aside the above-mentioned literary accumulation and the classics created by this accumulation, that it even totally ignored them.¹⁶ Both the nationalist policy and the reformist tendencies of that period prefer to deny the involving accumulation. Nationalist policy interprets the Ottoman poetry tradition as a mixed-language, mixed-meaning, mixed-literature, whereas reformist tendencies require one to regard everything "old" as a menace to the internalization of the new order (Kahraman, 2003). This fact leads to the emergence of a literary hierarchy in Republican literature, and the authors of works based on the involving policies and tendencies are ranged theoretically as exemplary.¹⁷ Thus, while some authors such as Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Halide Edip Adivar and Reşat Nuri Güntekin have exclusive positions in the involving hierarchy, the *Great Speech* by Atatürk is located at its top. Islamic literary works cannot be included, for the state was doing its best to eradicate any literature centred on the factor of religion. Although it is rather problematic, one can explain the reason for the attitude behind coding laic/reformist Republican literary works as irreligious or against religion.

This attitude can be seen in the appraisal made by Ahmet Kabaklı in his "New Islamist Movement," which appears in his encyclopaedic *Turkish Literature*.¹⁸ The initial sentence of his appraisal begins with a striking truth: "Besides a nation, its literature also cannot escape too long from itself, from the resources of its own culture." (Kabaklı, 2004, p. 668). By using this statement, the author seeks to emphasise that the literary tradition to which he feels he belongs has changed, but that this change is groundless. Indeed, further in the text he indicates that "Turkish Literature under the influence of West," which started to create its first works in the 1860s, was created to generate a totally new literature *similar to Europe's* by moving away from its own routes and cores. He also indicates that the reason for this is that such people were aping the West and, accordingly, derogating and even hating themselves. Kabaklı adds that most of the Republican intelligentsia believes that the Turks fell behind because of Islam. According to the author, classical literature is dead for the same reason:

15 For analyses of the influence of religion on Ottoman classical poetry, as well as *divan* poetry being highly affected by the mystic tradition (*tasawwuf*), see Andrews, 2012 and Üstüner, 2007.

16 For detailed information about cultural changes in Turkey's history and their influence on Turkish identity, see Kahraman, 1996, Turhan, 2010, Gencer, 2009 and Tanrıkorur, 1998.

17 Although the involving range is not supported by any concrete data, the authors of the period mentally have a tendency to regard such a ranging, as can be seen by the fact that the literary works of the period have similar and common themes and forms.

18 Although Kabaklı examines new Islamic poetry under the involving title, it should be noted that his ideas on Islam and modernization are important in terms of Islamic novels as well.

"Our old literature which is based on mostly the Islam and Ottoman culture (containing Mevlana, Yunus Emre, Fuzuli, Hacı Bayram, Şeyh Galib, Karacaoğlan, too) is regarded to be totally dead. Our old literature is not considered even to be the basis, the past and the tradition of the new Turkish literature." (Kabaklı, 2004, p. 669)

Literature having Islam as its subject is considered as belonging to the Ottomans, the nullified one, and is categorized as "old literature." Works categorized as *new literature*, designed to fill the void left by the involving Islamic literature, are inevitably interpreted as being against the involving literary tradition.¹⁹

Kabaklı's thesis, based on the assumption that Islam is regarded as *the guilty(!) leaving us behind the West* (2004, p. 669), of course produced an antithesis. According to this, some blame Islam and others, namely, the Islamic community, blame the laypeople and the Westernists who caused the rupture with culture, tradition and moral values. The main concern of the latter group is, just like Kenan Çayır indicates, the thought that Turkey (and the Islamic world) will lose its Islamic core because of westernization and secularization. Moreover, the involving side believes that Islam degrades in Turkey because modernization, understood and applied as westernization, created a range of problems from corruption to sexual abuse (Çayır, 2008, p. 6). In sum, the phenomenon of religion has become a matter of ideological debate, mentioning about it together with *laicism* caused public to deal with religious values and political issues together. Consequently, politicizing that literature which has Islam as its subject becomes inevitable due to its position against Westernist/laic tendencies.

In fact, there are interrelations between the politicization of Islamic literature and the political content of that literature. However, the involving content is presented especially through the genre of the novel instead of the classical Islamic literary forms. In this context, a paradoxical, even an ironic situation occurs: Given that the novel is a modern kind of genre with Western ancestors, it is remarkable that the Islamic community, which positions itself against Western values, has adopted it.²⁰ On the other hand, one can say that this genre, which met the Ottoman literary world during the Tanzimat period, has been used for propagation purposes for a long time in Turkish literature. The involving genre is used to defend local/Eastern values instead of Western ones (e.g., novels by Ahmet Mithat), to embrace the national and traditional ones (e.g., novels by Namık Kemal) in Tanzimat litera-

19 This situation can be exemplified even by the use of *old* to define the literary era of the Ottomans until the 19th century and the use of *new* for defining the literary era of the process involving the 19th century and thereafter, starting with the "turn to the West" and continuing with Republic of Turkey.

20 Of course, the modern Islamic community does not only write novels. For example, Ahmet Kabaklı draws attention to its poems by the title "New Islamist Movement". Although shape and form do not have a particular importance in terms of presenting their thoughts to the masses, since the community's relation with the tradition cannot be denied, they had continued the tradition especially through the genre of poetry. Indeed, poetry is more connected with tradition than the genre of novel, for the former was used by the Ottomans for centuries to express their religious senses and values. Also, the argument that the genre of *masnawi* (poetical storytelling) was the ancestor of the novel genre in the Ottoman era does not change the fact that the *masnawi* genre has a poetic aspect. Therefore, although local genres that might be the ancestors of the novel genre can be associated with the novel in some aspects, these aspects are not enough to match them with the novel in the Western sense. In this context, rather than a traditional genre, the novel is a Western genre that does not completely belong to our literary tradition.

ture. It is also used to support Western/modern and new ones and to dictate the realized reforms of the Republican period. When all of these functional backgrounds are considered, using the novel to propagate Islamic values seems natural.

However, it should be noted that a group inside the Islamic community opposes the presentation of Islamic literature in this form based on its members' idea of the deep relationship between the novel and the modern. Kenan Çayır states that the involving Islamic environment genre of novel was not adopted and much used until the 1970s, when the Islamic movement began to rise; on the contrary, it was criticized for disclosing the individual's private life (Çayır, 2008, p. 7). But this changed after the 1970s when, according to Çayır, the novel begins to be used as an instrument for Islamic propaganda.²¹

Conclusion and a New Naming Proposal

Bringing traditional Islamic forms together with modern forms like the novel shapes the literature that has an Islamic core raises a specific problem: Where should the new forms be located within the conceptual discussion?²² Even though Okay's *art of Islam* concept can be accepted theoretically as unifying, emphasizing continuity and accurate in this context, it is so extensive that *modern* and *Islam* need to be brought together by a more reductive and, accordingly, practical name. This study proposes a new naming for the involving period in order to highlight that Islam is in a relationship with the new, that this relationship is healthy and deserves to be examined, and to draw Islamic literature researchers' attention to the continuing post-20th-century Islamic literary tradition: "Islamic Modern Turkish Literature." This reflects my contention that Islamic literature has not been changed, especially by the new contents and forms, but rather transformed and expanded.

"Islamic Modern Turkish Literature" involves not only the reproduction of literature having an Islamic core by new forms and themes, as well as religious elements or orientations, but also reflects modern problems, primarily political ones but also cultural, social and economic concerns. According to this, with respect to the inevitable effect of modernization on the Islamic community, which uses it as a synonym for *Westernization* and losing the Islamic core, the new problems that are now brought together concern the involving community as well. The mentioning community must survive without moving away from religion and

21 Novels having an Islamic content were written before the 1970s. However, there are not enough of them to justify gathering them under a particular title. Moreover, they were exposed to a great deal of criticism because of the facts mentioned in the paragraph. Hekimoğlu İsmail's novel *Minyeli Abdullah* (1967) is considered the first example of a popular Islamic novel. Researchers like Adem Çalışkan categorize Islamic novels as "Preaching Islamic Novels" and "Intellectual Islamic Novels". İsmail's involving novel has been placed in, and is considered a pioneer of, the first category. Therefore, it is meaningless to argue that there are no "Islamic" novels or novels written by Islamist authors before 1967. *Minyeli Abdullah* is the first example of using the genre of novel as an instrument to fulfill the mission of inviting others to Islam. For detailed information, see Çalışkan, 2002.

22 Some poets use the *aruz* prosody style, a kind of traditional poetic rhythm, and gather them under title of "Divan." Such works have the potential of being located in the involving namings in terms of both their form and theme; however, they stay out of those namings because they are contemporary. This fact makes it necessary to create a new naming. For the involving kind of modern divans and poems written in the *aruz* prosody style during the Republican period and having the subject of the love of God, see Seyhan, 2005 and Güneren, 1966.

the traditional codes centred around the religion and toward the Republican-leaning community.²³ The involving community needs instruments to address the collective conscious. Indeed, one must tell and familiarize the young generations with the traditions, moral values and religious orientations. According to Çayır, "criticizing the modernization process centered around the West" (2008, p. 7) and producing acceptable answers to controversial topics related to the concepts of Islam and the modern. Literature is one of the instruments that presents the involving critics and answers to the Islamic collective conscious.²⁴ Islamic modern literature, by the way, can be considered a title of literary works, especially novels, at the narrowest level and reflecting Islamic modern perspective.²⁵

This naming draws attentions to a literary field that is ignored by various groups, especially for the political, sociological and religious reasons found in literary history. The fact that Islamic literature, against which Republican Turkey positioned itself and which is based on the traditional and religious values, is certainly finished at the end of 19th century in the literary histories deprived of inclusiveness, unity and continuity, all of which are requirements of literary historiography. The name "Islamic Modern Turkish Literature" is important because it brings forward the involving literary field and its matters both by comparing it with previous ones and by considering the cultural and sociological background. As a result, it functions as a source for academic and popular research and draws attention to an ignored literary field that, accordingly, would contribute to the critical and methodical approaches to this naming trial.

References

- Akalın, S. L. (1969). *Dede Korkut kitabının folklor bakımından değerlendirilmesi*. İstanbul: Yenilik Basımevi.
- Althusser, L. (2003) *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Andrews, W. G. (2012). *Şiirin sesi toplumun şarkısı: Osmanlı gazeline anlam ve gelenek*. (T. Güney, Trans.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydın Satar, N. (2014). *Günlük Ben'in sesi: Ahmet Hamdi Tanpınar'ın günlüğünde kişilik inşası ve 'Kanon Tanpınar'a etkisi*. (Unpublished Master Thesis) Boğaziçi University, Institute of Social Sciences. İstanbul.

- 23 "Republican-leaning" refers to is those who adopt, in a Westernist and modernist manner, the ideology of one-party government (CHF at that time) and regarding the *traditional* as contrary to the *new* and therefore an obstacle to spreading the *new*. Accordingly, they seek to abandon the traditional, which is shaped by religion.
- 24 For example, in her novel *Müslüman Kadının Adı Var (Muslim Woman do Exist)* Şerife Katırcı Turhal writes about her anxiety of moving away from the traditional examples in the following terms: "We should rather model ourselves on the ladies of *Asr-ı Saadet* (the era of Prophet Muhammad), not on the prostitutes of Europe, because one of our greatest wishes is to be in heaven next to our mothers who have left their mark on history and been blessed by God. We should try to be worthy of them." On the other hand, in her novel *Şule Şule Yüksel Şenler* praises *Huzur Sokağı (Peace Street)*, which strives to survive without degenerating under the effect of Western values. By presenting the behavior of young and elderly people in this street as exemplary, she guides the reader to be a good Muslim like those in *Asr-ı Saadet* era. For detailed information on how the novel genre functions in "Islamic Modern Turkish Literature", see Aydın Satar, 2015.
- 25 It should be said that the use of *Islamic* instead of *Islamist* in this naming is due to the same concern as those shared by Kenan Çayır: *Islamist* implies a more political and radical discourse. Of course, a group within the conservative community has adopted such an implication. Although its members were effective especially during the 1970s and 1980s, they cannot be viewed as the entire conservative community. Therefore, *Islamic* seems more suitable for presenting the conservative community as a heterogeneous group of different elements, rather than as a homogenous or monotype formation.

- Aydın Satar, N. (2015). *İslami modern Türk Edebiyatı'nda kadın eli:1970-2000 yılları arasında yazılan İslami romanlarda 'Öteki' ve 'Müslüman' kadının kadın yazar/anlatıcı tarafından kurgulanması*. (Unpublished Master Thesis) Uludağ University, Institute of Social Sciences. Bursa.
- Çalışkan, A. (2002). *Cumhuriyet Devri İslâmî Türk edebiyatı (1960-2000)*. (Unpublished Master Thesis) Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences. Samsun.
- Çayır, K. (2008). *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmî edebiyat: Toplu hidayet söyleminden yeni bireysel Müslümanlıklara*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çıkla, S. (2006). Cumhuriyet'in onuncu yıl dönümü anısına yapılan edebî yayınlar. *Turkish Studies*, 1(1), 45-63. Retrieved from: <http://www.turkishstudies.net/dergi/cilt1/sayi1/makale/cikla.pdf> at October 15th, 2016.
- Çıkla, S. (2007). Türk Edebiyatında Kanon ve İnkılâp Kanonu. *Muhafazakâr Düşünce*, 4(13-14), 47-68. Retrieved from: http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20EDEBIYATI/selcuk_cikla_kanon.pdf. at October 12th, 2016..
- Dağlar, A. (2016). İsimlendirme hengâmesinde bir isim savunması: Divan Edebiyatı. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi[Journal of Academic Literature]*, 5, 164-179.
- Faroqhi, S. (1997). *Osmanlı kültürü ve gündelik yaşam*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gencer, B. (2009). *İslâm'da modernleşme*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Güneren, A. R. (1966). *Son ikram*. İstanbul: Turgay Matbaası.
- Güzel, A. (2014). *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İnalçık, H. (2012). Kutadgu Bilig'de Türk idare geleneği ve adalet. In B. Arı ve S. Aslantaş (Eds.), *Adalet Kitabı* (pp. 21-1). Ankara: Kadim Yayınları.
- Kabaklı, Ahmet. (2004). *Türk Edebiyatı IV*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2003, October 10). Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatı-temel eserlerimiz. Radikal. Retrieved from <http://kitap.radikal.com.tr/makale/haber/kapak-52828> at December 26th, 2016.
- Kahraman, M. (1996). *Divan edebiyatı üzerine tartışmalar*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kemikli, B. (2012). Türk İslâm edebiyatının tanımı ve mahiyetine dair bazı mülahazalar. In Y. Yaman (Ed.), *İ. İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyum kitabı* (pp. 25-17). İstanbul: Sütun Yayınları.
- Kemikli, B. (2014). *Türk İslâm edebiyatı: Giriş*. Bursa: Emin Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1981). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Levend, A. S. (1962). *Ümmet çağı Türk edebiyatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Okay, O. (2012). "İslami Edebiyat Kavramı." In Y. Yaman (Ed.), *İ. İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyum kitabı* (pp. 13-11). İstanbul: Sütun Yayınları.
- Öztekin, N. (1993). *İslâmî Türk edebiyatına giriş ve metin şerhi*. İzmir: Ege Üniversitesi.
- Pekolcay, N. (2002). *İslâmî Türk edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Seyhan, E. (2005). *Gülzar-ı tasavvuf*. Bursa: Uludağ Yayınları.
- Şener, H. İ. and Yıldız, A. (2003). *Türk İslâm edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Şenler, Ş. Y. (2013). *Huzur Sokağı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tanrıkorur, Ç. (1998). *Musiki kimliğimiz üzerine düşünceler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Türk Dil Kurumu. (2016). *Büyük Türkçe sözlük*. Retrieved from: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.559257cea2aac9.34245226 at November 12th, 2016.
- Turhal, Ş. K. (1989). *Müslüman Kadının Adı Var*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Turhan, M. (2010). *Kültür değişimleri: Sosyal psikoloji bakımından bir tetkik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Üstüner, K. (2007). *Divan şiirinde tasavvuf: 14.ve 15.yüzyıl divanlarına göre*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Yalçın, Y. (Ed.). (2012). *İslami Türk Edebiyatı Sempozyumu Kitabı*. İstanbul: Sütun Yayınları.
- Yılmaz, A. (Ed.). (2012). *Türk İslâm edebiyatı: El kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Yılmaz, K. (2008). Mehmet Fuad Köprülü'nün bugünkü edebiyat adlı eserinden hareketle edebiyata dair görüşleri. *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 192-171 ,14. Retrieved from <http://www.ege-edebiyat.org/wp/wp-content/uploads/Fuad-K%C3%B6pr%C3%BCl%C3%BCn%C3%BCn-Cdebiyata-Dair-G%C3%B6r%C3%BCn%C9%5Fleri.doc> at November 1th, 2016.

Tüketim Toplumu'nda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı*

Mücahid Pişkin**

Öz: Günümüz toplumları gözlemlendiğinde en göze çarpan özelliklerden ikisi tüketim toplumu olmaları ve dinin bu toplumlarda görünürlüğünün artmasıdır. Türkiye toplumu da son yıllarda tüketim toplumunun hemen hemen bütün kodlarını, belirtilerini gösterir hale gelmiştir. Bu çalışmada, tüketim toplumunda din ve dini değerlerin var olma ve tecrübe edilme biçimleri, Türkiye ve İslam örnekleri merkeze alınarak incelenmektedir. Bu incelemede tüketim toplumu kodlarıyla dini değerlerin nasıl bir etkileşime girdikleri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Tüketim kültürünü içselleştirmiş olan Türkiye toplumunda kimi dini değerlerin aldığı yeni görünümünü tespit edip tüketim kültürünün etkisiyle metalaşma olarak nitelenebilecek bu değişimlerin altında yatan toplumsal saikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu aşamada dökümantasyon metoduyla yazılı ve görsel medya taranmış, derinlemesine mülakat yoluyla gösterişli tesettür ve giyim gibi metalaşma örneklerinin yanında özellikle lüks umre ve hac turlarının nasıl değerlendirildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Tüketim toplumunun ve kültürünün etkisiyle, bir çok dini değer ve tecrübeye olduğu gibi, özelde hac ve umre ibadetinin dayanak noktalarının ve gözettiği hedeflerin gerçekleşmesinde birçok güçlük karşılaştığı, bireylerin dini pratiklerini gerçekleştirirken tüketimin düşünce kalıplarından ve davranışa ilişkin alışkanlıklarından sıyrılmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tüketim, tüketim toplumu, dini değerler, metalaşma, dinin tüketimi.

Abstract: Two of the most obvious characteristics of contemporary society are consumerism and the revival of religion. Turkish society, especially in the last decade, has demonstrated almost all the codes of a consumer society. The goal of this study is to determine the aspects of interaction between these codes and religion along with its values and symbols. The first part, which is theoretical, analyses the consumer society/culture and is followed by an examination of the relation between a consumer culture and religious values via abstraction, speculation and comparison. Next, some Islamic values found in Turkish society have been chosen in order to study their interaction with that country's consumer culture. In addition to luxury *iftar* organisations and ostentatious attire among religious people, a sample case will be presented; that of the contemporary luxury hadj and umrah.. The data, which was collected through interviews and documentation, reveal that the influence of Turkey's consumer society and its culture has made the realization of the hadj and umrah's basic points and targeted aims, like many other religious values and experiences, more difficult. In addition, individuals cannot escape the thought patterns of consumption and its behavioural habits while performing religious practices.

Keywords: Consumption, Consumer Society, Religious Values, Consuming Religion, Commodification.

* Bu makale "Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi: Türkiye ve İslam Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle yazılmıştır.

** Arş. Gör., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı. E-posta: iklimayedi@yahoo.com. Adres: A. Yavuz Mah. Yavuz Selim Cad. Osmanlı Sitesi, B2/24, Ümraniye/İstanbul.

Giriş

Tüketim, çağımızın en belirgin ve belirleyici olgularından birisi haline gelmiş görünmektedir. Toplumsal dönüşümün önemli parametrelerinden tüketim ve din olgularının etkileşimi son zamanlarda kimi çalışmalara konu edilmişse de hala yeterli olmaktan çok uzaktır. Demirezen'in "*Tüketim ve Din*" (2011) isimli telif eseri önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bir diğeri Köroğlu tarafından doktora tezi olarak hazırlanan "*Tüketim Kültürü ve Din*" başlıklı araştırmadır. Bu çalışmada yaş, cinsiyet, çevre gibi başka birçok faktörle beraber dindarlık düzeyinin, tüketim alışkanlıkları ve etkinliklerini ne düzeyde etkilediği istatistiksel veriler üzerinden tespit edilip değerlendirilmiştir. Tüketim kültürünün ve cari olduğu tüketim toplumunun bireyin dinini algılama biçimini, dini değerler ve sembollere bakış açısını ve dindarlığını nasıl etkilediğini anlamaya yönelik bir yaklaşıma bu çalışmada yer verilmediğini görmekteyiz. Biz bu makalede, dinin tüketim ile etkileşiminin iki yönlü olduğu düşüncesiyle iki olgunun karşılaşmasının daha iyi değerlendirilebilmesi için tüketimin din ve dini değerler üzerine etkisini somut örnekler üzerinden ele alarak literatüre katkı sunmaya çalışacağız.

Tüketim ve Tüketim Toplumu

Tüketim, kınayıcı temalardan uzak teorik yaklaşımlarda, herhangi bir ürün ya da hizmetin seçilmesi, satın alınması, kullanılması, onarılması ve atılması şeklinde tanımlanmaktadır (Ritzer, 2000). Günlük insan ihtiyaçlarının tatmini için satın alınan mal ve hizmetlerin toplamı gibi görülen tüketim, bu anlamıyla insanoğlunun varlığını devam ettirebilmek için sürdürdüğü doğal bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmiş bütün toplumlarda da var olan bir etkinliğin, o toplumların değil de neden günümüz toplumlarının sıfatı haline geldiği sorusunu cevaplayabilmek için daha geniş bir perspektiften tüketim olgusuna yaklaşmak gerekmektedir. Bu da tüketimin herhangi bir nesnenin bizatihi kendinden ve kullanımından kaynaklı ekonomik ve salt işlevsel fayda için gerçekleşmesini aşır psikolojik, sosyal ve kültürel boyutlarını görmekle mümkün olacaktır. Bu bakış açısıyla tüketim olgusunun modern insanın hayatının her cephesine sirayet ettiğini iddia etmek mümkündür. Geçmiş toplumlardaki tüketim anlayışından temel ayırım noktası da burasıdır. Nitekim tüketimi nesnelere, değerlerin, ilişkilerin ve dolayısıyla bütün hayatın tüketilmesi olarak değerlendiren Bauman bu zaviyeden bakmaktadır (Bauman, 2007, s. 98-99; Bauman, 2001, s. 105-106). *Tüketim ve tüketimcilik* gibi iki kavramı kullanarak ayırım yapmayı deneyen Bauman'a göre, *tüketimcilik* sıradan, kalıcı ve nötr insan istek ve arzularının toplumda tabakalaşmayı, bütünleşmeyi ve insan ilişkilerinin oluşumunu sevk ve idare eden bir güce dönüşmesinden neşet eden sosyal düzen tarzıdır (Bauman, 2007, s. 28). Baudrillard da günümüz tüketiminin nesnelere ziyade sembol ve değer sisteminin tüketimi olduğuna dikkat çektiği için (Baudrillard, 1998, s. 22), onun görüşleri *doğal olmayan tüketim* yaklaşımına uygun düşmektedir. Söz konusu ettiğimiz ilk anlayışta tüketim insanda mallara yönelik bir ihtiyaç oluştuğunda ya da arzu uyandığında bunların tatmin edilmesi eylemi olarak görülür. Mallar sahip oldukları özsel nitelikler ve kullanım değerleri için tüketilmektedirler. Bu metanın alındıktan sonra insanın ne tip ihtiyaç ve arzularını giderdiği ve bunları ne şekilde başardığı önemli değildir. İnsanın hayal gücü, toplumsal konumu, kimliği ve bunu inşası dikkate alınmaz. Ancak ikinci türden

bir yaklaşıma geçildiğinde tüketimle ilgili çözümlene salt ekonomik yaklaşımdan açıkça çeşitli boyutları olan kültürel bir yaklaşıma kaymıştır. Kısacası tüketim kavramının tanımlanmasının, hangi kuramsal yaklaşıma göre ele alındığına göre olduğu gibi aynı görüşün hangi tarihsel dönemi ya da toplumsal yapıyı ele aldığına göre de değişeceğini söylemek mümkündür (Bocock, 1993, s. 42). Bu yaklaşımla birlikte beliren sıkıntı hangi davranışın tüketim düşüncesinden uzak insani davranış, hangisinin tüketime dayalı davranış olduğunun anlaşılmasının güç olduğu bir zeminin ortaya çıkmasıdır. Ancak bu, karmaşık modern hatta geç modern toplumlarda ele alınacak olan bütün olgular için geçerli bir durum olarak görülebilir. Sonuç olarak bütün zorluğuna rağmen günümüz için geçerli olan tüketimi *ihtiyaçların giderilme biçimleri ve bu süreçte ortaya çıkan ve dikkate alınan normlar ve değerler bütünü* olarak tanımlamanın mümkün olduğunu düşünüyoruz.

Tüketimi, alınan ve kullanılan mallardan ibaret görmeyip bu malların alınıp, kullanılıp biçimlerini ve bu süreçte ortaya çıkan ve dikkate alınan değerler sistemini de kapsayan bir olgu olarak tanımladığımızda, tüketim toplumunun teşekkülüne dair ciddi ipuçları da yakalanmış olmaktadır. Malların alınıp ve sarf edilmiş biçimleri, bunlara dair usuller, kurallar ve değerler, ekonomik esaslara dayanmaktan ziyade, kültürel ve toplumsal içeriklere sahip olduğu için antropologlar, kültür araştırmacıları ve Veblen, Simmel, Bourdieu, Baudrillard gibi birçok düşünür de tüketimi, statülerin, hiyerarşilerin, sembol ve göstergelerin kullanımına dayalı olarak ele almışlardır.

Illich, tüketim toplumunu, hayatın eşyalar çevresinde düzenlendiği ve toplumsal ilerlemenin bu metalara ulaşma gücüyle ölçüldüğü toplum tipi olarak tanımlamaktadır (Illich, 1990, s. 26). Bauman ise tüketim toplumunu, bireyin tüketimci yaşam stiline ait tercihlerini teşvik eden, destekleyen, manipüle eden toplum tipi olarak ele almaktadır (Bauman, 2007, s. 53). Bu noktada biz de geleneksel anlamından net bir şekilde ayırdığımız şekliyle tüketim ve tüketim mantığından hareketle bir tüketim toplumu tanımlayabiliriz: *Tüketimin ve tüketim mallarının bireyin psikolojik, sosyolojik ihtiyaçlarıyla ilişkilendirildiği, bireylerin gerek benlik ve kimlik algılarına bakan yönüyle gerekse topluma ve hayata bakan yönüyle sahip oldukları anlam dünyasının şekillenmesinde ve sergilenmesinde başat bir unsur haline geldiği, toplumsal uzamda ve konumlanmada temel referans noktası haline geldiği toplumlara* tüketim toplumu denilebilir. Tüketim toplumunu bu şekilde tanımladığımız zaman hem bireye hem topluma yönelik birçok boyutunun olduğu görülmektedir. Böylesi çok katmanlı bir olgunun bir anda ortaya çıkmadığı, başka alanlardaki birçok gelişmeyle ilişkili olduğu ve tarihsel bir süreçte etkinlik kazandığı aşikârdır.

Tüketim toplumunun dünya kapitalist sisteminin getirdiği imkân ve şartların, gerektirdiği karmaşık süreçlerin bir uzantısı olarak geliştiğini öne sürmek yanlış olmaz. 15. yüzyılda Avrupa'da gelişmeye başlayan kapitalist sistemin daha önceki ekonomik yapılardan temel farkı, eldeki maddi birikimlerin yalnızca daha fazla sermaye biriktirmek için kullanıldığında sermaye olarak kabul edilmesi durumudur. Sermayeyi elinde tutan, dur durak bilmeden bu sermayesini artırmak için diğer insanlarla da benzer nitelikte ilişkiler kurmaya zorlanmaktadır. Böylelikle sınırsız sermaye amacı, daha önce piyasa dışı yollarla yürütülen birçok süreçte de yaygınlaşan bir metalaşmayı getirmiştir. Hiçbir toplumsal sürecin olası metalaştırılmadan özü itibarıyla bağışık kalmaması gibi bir durum ortaya çıkmıştır (Wallerstein, 1992, s. 12-13).

Yeni keşfedilen kıtalardan elde edilen kaynaklarla yapılan yeni yatırımlarla birlikte, 17. yüzyılın ortalarında, yaşayabilecek bir toplumsal sistem olarak kapitalizmin temel yapıları pekiştirilmiştir (Wallerstein, 1992, s. 37). Üretimin sınırsızca arttığı bu yüzyıllardan itibaren, tüketim önemli hale gelmeye başlamıştır. Tüketim toplumunun en güçlü ve en belirgin kodlarının son birkaç on yılda yerleştiğini tespit etmekle birlikte, özellikle geçinmek için üretmenin yerini, tüketmek için üretmenin aldığı dönemlerden itibaren gelişmeye başladığı söylenebilir. Tüketim mallarının toplumsal hayata bakan yönüyle ayırt edici nitelikler ortaya koymak için kullanılması gibi tipik tüketim toplumu özelliğinin izlerini Veblen, *Aylak Sınıfın Teoris'i*'nde yüz yılı aşkın bir zaman öncesinde yaptığı tespitlerde, gösterişçi tüketim kavramıyla kapitalizmin ilk evrelerine kadar götürmektedir. 18. yüzyıldan itibaren aşırı üretimin gerçekleştiği ABD ve Batı Avrupa'da toplumsal kimlik duygusuna sahip tüketim gruplarının oluştuğu gözlemlenmiştir (Bocock, 1993, s. 25). Söz konusu zaman dilimi sadece üretimin aşırılığı bakımından bir farklılık taşımamaktadır. Çok büyük ve kalabalık kentlerin ortaya çıkışı, metropol yaşamının artıp kırsal yaşamın azalması, yüz yüze yaşantıların, birebir uzun süreli paylaşımların azalması, bireyselliğin artması gibi birçok farklılık söz konusudur. Bütün bu değişimlerle birlikte kapitalizm yatay olarak dünya ölçeğinde yayılmış, dikey olarak ise kültür dahil her şeyi sistemin bir parçası haline getirmiş ve tüketim toplumunun yapısal ve ekonomik zeminini oluşturmuştur (Demirezen, 2011, s. 35). Tüketim toplumunun varoluşsal, toplumsal ve bireysel dayanakları ise çalışmamızın konusu itibarıyla bilhassa önemli olduğu için ayrıca ele alınacaktır.

Kapitalizmin tarihsel gelişiminin her şeyi metalaştırma yönündeki baskıyı getirmesinden dolayı, günümüz tüketim toplumları gözlemlendiğinde göze çarpan en temel olgu metalaşma olmaktadır. Metalaşma bir heyula gibi her şeyin üzerine sinmekte, maddi bir değere teka-bül etmeyen birçok hizmeti, duyguyu, nesneyi, ilişkiyi piyasa şartlarına endekslemektedir. Metalaşmanın etkisi kültüre de yansımakta ve tüketim toplumunda kültürel değerlerin, ürünlerin ve ihtiyaçların da neredeyse tamamen pazar koşullarında var olduğunu, bu koşullara göre şekillendiğini tespit edebilmekteyiz. Yukarıda vermiş olduğumuz tanımımız da göz önüne alınacak olursa, bireyin psikolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarının tüketimle ilişkilendirilmesi anlamına gelen metanın kültürel anlamlar ifade edecek bir mahiyet arz etmesi de tüketim toplumunda tespit ettiğimiz özelliklerdendir. Metanın kültürleşmesi, bir nesnenin kullanım değerinden öte, sosyal ve psikolojik anlamlar üstlenmesi anlamına gelmektedir. Yine kimlik ve benlik algısında toplumsal evrenin öneminden hareketle, tüketim ürünlerinin benlik projeleri sunabilmesi de metanın kültürel ve toplumsal değer kazanmasının işaretlerindedir. Oluşturulmuş benlik ve kimliğin sergilenmesi için metalara başvurulması vakası, tüketim toplumunun gösteri toplumu olarak da nitelenmesine yol açmıştır (Debord, 1995).

Kapitalist üretim koşullarının ihtiyaç duyduğu daha fazla tüketimin, doğal yollarla karşılanması mümkün olmadığı için tüketim toplumlarında ihtiyaçların ve arzuların üretildiği, kısıktıldığı ve denetlendiği açıkça görülmektedir. Devletlerin uysal vatandaştan ziyade sıkı tüketiciler istediği günümüz şartlarında ihtiyaç ve arzuların manipülasyonu tüketici bireyler inşa edilmektedir.

Modernite, Değerler Krizi ve Dinin Dönüşü

Çalışmanın kapsamı nedeniyle uzun uzadıya modernite ve sekülerleşme bahislerine girilmeyecek olsa da¹ kullanışlı kimi tanımlardan faydalanılacaktır. Giddens'a göre modernlik, kendini geçmişin yerine ikame eden dünyanın, geleneklere, adetlere ve alışkanlıklara, ritüellere, beklentilere ve inançlara bağlı olmayan bir toplum olarak rasyonel, sosyal bir düzenlemesidir (Giddens ve Pierson, 1998, s. 15-16). Toplumsal uzamın oluşumunda tüm alanlarda ölçüt olarak akılcılığa yapılan vurgu, Weber'in deyişiyle (2004), her geçen dönemde daha fazla rasyonelleşen dünyayı, büyü bozumuna uğratmış, inancın ve duygunun gerilemesini ima etmiş, bu nedenle de modernlik daha çok dine karşı verdiği mücadele ile özdeşleştirilmiştir.

İlerleme fikrinin çok önemli olduğu modern toplumda kişiler arası ilişkilerden, üretim tekniklerinden, bürokratikleşmeye, kentleşmeye kadar çok yönlü değişimler yaşanmakta, birincil ilişkilerin yerini ikincil ilişkiler almaktadır. Kalabalık kentlerin yaygınlaşmasıyla birlikte daha önceleri birçok doğal yapılanmanın samimi ilişkileri içinde giderilen birçok ihtiyaç, artık bireyin modern toplum ilişkileri içerisinde giderilememekte, stres, güvensizlik, kaygı, uzak ilişkiler gibi birçok faktör kişilik zafiyetlerine yol açmaktadır. Diğer taraftan bireycilik ve özel hayat anlayışının modern hayatta önemli yer tuttuğu da görülmektedir. Bir zamanlar insanın en kişisel eserlerinde bile yaşadığı toplumun emeğinin payının olduğu kabul edilirken, bireyin ön planda olduğu, gerçekliğin dayanağı olarak bireyin akıl ve mantığının görüldüğü yeni şartlarda yaşanan atomizasyon, *insan insanın kurdudur* (Hobbes, 1991) anlayışının doğrulaması olmuştur. Bireyselleşmenin önemli sonuçlarından birisi de kimlik sorunudur. Birey ile çevresi arasındaki ilişkiler neticesinde şekillenen kimlik, durağan bir şey olmadığı için dinamik oluşum sürecinde bireyin dengesizce ön plana çıkmasıyla beraber kimlik çatışmaları, dayatmaları yaşanmaktadır. Modernleşme dünyaya birçok imkân sunmakla beraber araşsal dünyanın yegâne amaçlar haline getirilmesi nedeniyle çok ciddi insanlık sorunlarına yol açmıştır. Anlık amaçlar uğrunda insan yaşamı daha önceleri hiç olmadığı kadar hafife alınıp ortadan kaldırılmıştır (Black, 1986, s. 23). 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan iki büyük savaş ve birçok ülkede sayısız insanın gücü elinde tutanlar tarafından kıyım ve eziyete maruz bırakılması, dünyanın her tarafında açık bir şekilde yaşanan insanlık dışı sosyal olaylar modernitenin getirdiği ilkelerin geçerliliğinin sorgulanmasını tetiklemiştir.

Radikal modernizm, postmodernizm gibi kavramsallaştırmaları gerektiren makro düzeyde yaşanan bu değişim, mikro düzeyde bireylerin hayat anlayışlarında, kimlik algılarında problemlere yol açmış, anlamsızlık ve değerler krizini doğurmuştur. Modernizmin gerçek sorununu inanç problemi olarak belirleyen Bell, eski dayanakların temeli olan dinin gerilemesi ve bilim, sanat, kültür gibi yeni çözümlerin ise asılsız olduğunun anlaşılması nedeniyle insanlığın geçmişi kalmayan, gelecekte ümit beslemeyen bir nihilizmin eşiğinde manevi bir kriz yaşadığını iddia etmektedir (Bell, 1976, s. 28-29). Modern sanayi toplumunun ürettiği kültürün başat ürünü olan bağlayıcı tüm bağlarından kurtulmuş benlik bilincindeki anlam kayması aşırı bireyciliğe yol açmış, Tanrı'ya olan inanç eskisi gibi tekrar kurulamamıştır (Polama, 1993, s. 336). Bell, modern kültürü başat olgusu olan aşırı bireycilik ve benlik kri-

1 Modernite ve sekülerleşmeyle ilgili tartışmalar için bkz. Habermas 1994; Taylor 2007; Berger 1996: 3-13; Berger 1969.

zini özellikle manevi değerleri, aşkın ahlaki dışlayan, tanrıya ve ruhun ölümsüzlüğüne olan inancı sarsan kapitalist zihniyet değişimiyle açıklar. Benzer şekilde düşünen Taylor'a göre de (2007) bu arka plan nedeniyle giderek araçsal bireysellik, manevi bireysellik ve akabinde dışavurumcu bireysellik ortaya çıkmıştır. Dışavurumcu bireyselliğin en temel özelliği bireysel yaşam tarzı geliştirme ve sergilemenin insanların en büyük meselesi haline gelmesidir. Ontolojik ve epistemolojik dayanaklarından mahrum bırakılmış modern insan varlığa, varlığın anlamına ilişkin sorunlarına tez elden cevap gibi gördüğü, Bell'in de dikkat çektiği hazcı, dışavurumcu, bireyselci yaklaşımlara yönelmesi kaçınılmaz olmuştur.

Hayat tarzı belli statü gruplarının ayırt edici yaşam biçimlerini anlatan kısıtlı bir sosyolojik terim iken, 1960'lardan itibaren tüketim kültürü içerisinde bireyselliği, kendini ifade etmeyi, stil sahibi bir öz bilinci çağrıştıran bir kavrama dönüşmüştür (Featherstone, 1995, s. 140). Modern yaşam koşullarında geleneğin çözülmesiyle beraber birey kendi olma krizine girmiştir. *Kendi olma krizinin* (Ewen, 1988) baş gösterdiği tüketim toplumu koşullarında hayat tarzı bir değer olarak şaşkınlık içindeki bireylerin imdadına yetişmiştir. Özgürlüğünü kazanarak birey haline gelen insan bu sefer birey olarak anlamının peşine düşmüş, benliğini fark etmek için kendi içine yönelmenin imkânlarını kaybettiğinden dolayı kendini ifade ederek bulmayı tercih etmiştir. Böylelikle pazardaki meta artışının da sunduğu ya da mahkum ettiği imkânlarla yaşamın kendisi ve bireyin onun içindeki kendi olma durumu ile alış veriş etkinlikleri arasında ilişki kurulmaya başlamıştır. Benlik imgesini geliştirmek için aşkın ya da içsel referanslarını kaybeden, değerler sisteminden koparılmış bulunan birey nesnelere, ürünlerle, kısaca metayla özdeşleşme yolunu tercih etmek durumunda kalmıştır. Artık bir kimsenin bedeni, giysileri, konuşması, boş zamanı kullanma şekli, yiyecek ve içecek tercihleri, ev, otomobil seçimleri onun beğeni ve üslup duygusunun bireyselliğinin, kimliğinin işaretleri olarak görülmeye başlanmış, böylelikle kimlik sorunu, hayatta tutulan yer meselesi kolay yoldan bir çözüme ulaşmıştır.

Geç modern dönemin tüketim insanının bunca çabası, Bell'e göre toplumun dinle bağlantısı bir kez koptuktan sonra ruhsal krizi aşmak için ortaya konan dünyevi anlam sistemlerinin oyalayıcı ve yetersiz olduğunu kanıtlamaktadır (Bell, 1976, s. 28). Tüketimcilik, toplumsal bir değer sistemi olarak günlük hayatı şekillendirirken bireysel ihtiyaç, haz ve kaygıların ön planda olduğu, kendini gerçekleştirirken piyasa tarafından sunulan araçları kullanmanın zorunlu olduğu, ahlaki sorumlulukların ve kimlik unsurlarının maddi simgelerinin üretildiği geleneksel toplumdaki tamamen farklı bir bağlam sunmaktadır. Kuvvetli ve kalıcı sosyal bağlar kaybolmaya yüz tutmuş, aşkın referansları olan ahlaki bir düzen kalmamıştır. Aşırı metalaşmış, haz ve hız merkezli, görünen ve gösterilenden ibaret bir hayat dinin öze ait, içten, sahipsiz zeminine olan ihtiyacı çok güçlü bir şekilde ortaya çıkarır. Çünkü maddi hiçbir unsur metafizik ihtiyaçları gerektiği gibi karşılayamamaktadır.

Tüketim Toplumu ve Dini Değerler

Hayatı ve dünyayı anlamlandırmanın salt seküler biçimleri ve önerilerinin bir yanlısı olduğu anlaşıldıktan sonra insanın gerçekliğe tutunmasının yolu kaçınılmaz biçimde bir tür dini bağlama sahip bir anlayışın canlanmasından geçmektedir. Dinin başarabileceği bir şey

ise nesiller arası sürekliliğin ihyası, tevazu ve diğerkâmlık zeminine basan varoluşsal çelişkileriyle bireyi tekrar yüzleştirmek olabilir (Bell, 1976, s. 30). *YeniDünyanın* huzursuz ve sıkıntı verici bir dünya olarak resmedilebileceği düşüncesinin yaygınlığına bakılacak olursa, bunun Giddens'in *benliğin problemleri* dediği şeye geç modern çağda insanın yüzleştiği varoluşsal ikilemlere yol açmaması mümkün değildir. Bu ikilemlerin temelinde yatan asıl unsur ise teknik anlamda yeterli ancak ahlaki anlamda çorak sosyal çevrenin ürettiği anlamsızlık tehdididir (Giddens, 1996, s. 181-208). Ancak dinin dönüşünün yaşandığı zemin ve şartlar, modernitenin dini öteleyerek açtığı alana yerleşen akıl ve bilimin gerilemesiyle oluşan boşluğa hazır çare olarak davranan tüketim kodları ve kültürü tarafından ciddi ölçüde etkilenmiştir. Meta anlatıların sonunun geldiği böyle bir dönemde, din ve dini değerlerin de kendilerine sağlam bir zemin bulamayacakları açıktır. Ancak bir yanıyla sekülerleşme anlamına da gelebilecek bu sürecin, dinlerin bilişsel içerikleriyle fazla ilgisinin olmadığını belirtmek gerekir. Bir yandan iletişimin yaygınlaşması, küreselleşme ve çoğulculuğun etkisiyle sayısız dinsel anlayışın bir aradalığının oluşturduğu psikolojik münasebetsizlik hissi, bir yandan da dinlerin kendi anlayışlarının beslenmesi için vasat teşkil eden gündelik hayat örüntülerinin (Aktay, 1998, s. 309) postmodern tüketim kültürü içerisinde metalaşması, estetikleşmesi nedeniyle dini inanç, pratik ve değerlerinin imtiyazsız, etkisiz ya da anlamsızlaşması göz önünde bulundurulmalıdır. İmtiyazsız, referansını kaybetmiş inanç, pratik ve değerler müntesiplerine sağlam bir dünya tasavvuru, hayat anlayışı, benlik projesi sunamamakta, en iyi ihtimalle gevşek kimlik referansları sağlayabilmektedirler. Mevlit dinlemek, domuz eti yememek hususunda gösterilen hassasiyetten ibaret Müslümanlık, Zülfikar kolyeleri, Pir Sultan Abdal'ın türkülerini dinlemek, Hz. Ali posterlerini asmaktan öteye gitmeyen Alevilik, haç taşımaktan ibaret Hristiyanlık genel örnekler kabilindedir.

Din, inanç ve bilgi boyutu değişikliğe uğramış yeni bireyin dünyasına dönerken geleneksel formatını değiştirmek durumunda kalmıştır. Yeni toplumsal hayatta din teolojik bir esas, dayanak noktası olarak değil, toplumsal ve manevi ihtiyaçlar gereği vardır. Hayatın her yönünü belirleme gücü yoktur. Ekonomi, hukuk, eğitim, politika, kamusal alan, özel hayat birbirinden özerkleşmiş ve dinin kendine ait alanında veya bireyin ihtiyaç duyduğu alanlarda gerçekliği söz konusudur. Artık toplumun zihin dünyası tüketim kodlarıyla bezelidir; Foucault'nun tabiriyle *hakikat rejimi* değişmiştir. Doğru, yanlış, güzel, çirkin gibi değer yargılarının referansları ve içinde ifade edildikleri tüketim söylemi yerleşmiştir. Tüketim değerlerinin, kodlarının dinin zayıfladığı bir ortamda kolayca neşvünema bulmasının psikolojik dayanağını Fromm (1996) sarahatle ifade etmektedir. Ona göre psikolojik açıdan tüketime sıkı sıkıya bağlanmanın duygusal kökenleri, hayatı anlamsız bulan, kendine, yaptığı işe, doğaya, diğer insanlara kısaca her şeye yabancılaşmış, canı sıkılan, boş, pasif, korkak ve izole edilmiş bir insan var oluşuna dayanmaktadır. Hem bu ruh haline kapılıp hem de nedenlerini açıklayamayan insan kaygılarını, belirsizliği ve duygularını tüketim tutkusuna emanet etmek durumunda kalmaktadır (Fromm, 1996, s. 83-84). Bu durum bir hastalık halini işaret ettiği halde hemen herkes aynı hastalıktan mustarip olduğu için bilinç seviyesinde hissedilememektedir. Küresel tüketim kalıplarının yönlendirdiği postmodern dünyada, dini hayat diğer küresel hayat formlarıyla iç içe geçmekte, yer yer erimekte ve sonuçta Featherstone'in tabiriyle bir alt kültür olarak varlığını sürdürebilmektedir. Ancak dinlerin anlam dünyaları ile tüketim toplumdaki anlam dünyasının temel karşıtlıkları belli bir mücadele ortamı

doğurmaktadır. Özellikle İslam dininin sahip olduğu muhteva itibarıyla alt kültür olarak konumlanmaya pek müsait olmadığı, tüketim kodlarıyla işlenmiş bir toplumsal vasatta belli gerilimlerin yaşanacağını söylemek zor değildir.

Bu doku farklılığına rağmen tüketim değerleri ve dini değerler aynı toplum içerisinde yaşamaktadırlar. Hatta günümüz toplumları giderek tüketim toplumlarına dönüştükçe dini canlanmanın da arttığı tespiti yapılmaktadır (Demirezen, 2011). Dini değerlere yönelişin tüketim toplumunda artması, modernizmle beraber geleneksel ve aşkın referanslarından mahrum kalan insanlığın postmodern kargaşada girdiği kimlik krizinin, manevi değerler yoksunluğunun tüketim kültürü içerisinde iyice derinleşmesiyle açıklanabilir. Ancak tüketimin hayatın hiçbir alanını es geçmeyen, her ihtiyaca kendi kodlarına göre cevap üreten yapısı manevi değerlerin, kutsal boyutun eksikliğini de bir vakia olarak kabul etmekte ve belki tam da bu sebeple dini değerleri yadsımamakta, var olduğunu tespit ettiği inanç boşluğunu tüketim endüstrisi içerisinde doldurmaya çalışmaktadır. Bunun kutsal alandaki, inanç alanındaki boşluğu doldurmak için kullandığı yol çift yönlü olarak nitelenebilir: yönlerden birisi tüketimin kutsala dönüşmesi şeklinde diğeri kutsal olanın tüketime dönüşmesi şeklinde formüle edilebilir. Yani tüketim etkinliklerine ve araçlarına kazandırılan kutsal nitelik ya da büyümlü atmosferle insanlara hizmet sunulurken diğeri taraftan da dini değerlerin, sembollerin içinin boşaltılıp tüketim mantığı içerisinde tekrar sunulması yoluyla inanç boşluğu değerlendirilmektedir.

Dini Değerler ve Sembollerde İmaj-Gösteri ve Kimlik İfadesi

Tüketim toplumunda insan varlığı, tüketmekle anlamını bulmakta ve birey kimliğini, oluşturan özne olarak değil satın alınan bir nesne olarak tecrübe etmektedir. Bu sebeple tüketimci kapitalizmin gölgesinde tecrübe edilen çıkmazlardan birisi kişiselleşmiş deneyim-metalaşmış deneyim ikilemi olmaktadır (Giddens, 1996, s. 197-200). Modernite bir kimlik, bir benlik projesi içermesine rağmen geç modern ya da postmodern dönemde tüketime odaklı piyasalar bireyselleşmeyi, bireysel kendini ifadeyi, kendine özgünlüğü ve kişiselleştirilmiş ihtiyaçların giderilmesini artırdığı için benlik parçalı, kaygan, belirsiz, değişken bir şeye dönüşmüştür. Hayat tarzı fikrinin kişiselleşmiş tecrübeler bütünü mü, metalaşmış tecrübeler dizisini mi anlattığı belirsizleşmiştir. Çünkü reklamcılar tüketici kategorilerinin sosyolojik olarak sınıflandırılmalarına ve belli tüketim paketlerini teşvik etmeye yönelmişlerdir (Giddens, 1996, s. 198). Bir kimlik oluşumu ya da benlik tasarımı bu reklamcılar tarafından çerçevelenmiş hayat tarzlarına sığmaya ya da belli malların korumasına girmeye dönüşmektedir. Mesela insanlar bir mala sahip olduklarında terapi görmüş gibi rahatlamakta ya da kendilerine olan güvenleri tazelenip bir şeyleri başarabileceklerini hissetmekte ya da tamamlandıkları zehabına kapılmaktadırlar.

Kapitalizmin başarılarından birisi de en keskin karşıtlarının bile ilgi duyabileceği, geniş anlamlarıyla bir benliğe işaret eden ürünler üretmek için endüstri geliştirmiş olmasıdır. İnsana yaşam tarzı satan, bir var oluş tarzı satan ürünler aynı zamanda değer yükleyebilir hale gelmişlerdir. Böylelikle bireyin kimlik yaratma düşüncesinin yerine, bir kimlik satın alma düşüncesi yerleşmiştir. Tüketimin asıl işlevinin bir şey anlatmaya yatkınlığı olduğunu

ifade eden antropolojik yaklaşıma göre, malların yemeye, giyinmeye, barınmaya yaradığı zamanlar geride kalmıştır. İnsanı ve toplumu anlayabilmek için, metaların düşünmeye yaradığı fikri dikkate alınmalıdır. Yani insan şiir yazarken nasıl sözleri kullanıyorsa, metaları da insanın yaratma yetisinin sözel olmayan bir kanalı olarak ele almak gerekmektedir (Douglas ve Isherwood, 1999, s. 77). İnsan kendinin tüketerek farkına varabilmekte, tükettikleri üzerinden kendini ifade edebilmekte, diğerlerinin gözünde değer kazanabilmektedir. İslam'ın sunduğu anlam dünyasında var oluş kullukla anlamını bulurken, Hristiyanlık bedeni aşağılayıp onun terbiye edilmesi ve İsa'nın acılarına katılmayı önerirken, reklamlar modern insanın yaşadığı bozulmalara ve dertlere duygusal atıfların yüklendiği, büyümlü anlamlar içeren tüketimi çare olarak sunmaktadır (Miller, 2005, s. 88). Kulluk gereği yapılan bütün eylemlerde daha önce belirtildiği gibi dikey, aşkın bir ilişkinin varlığı yatay olan toplumsal ilişkilerde sadece maddi olmaktan, görünenden ve gösterilenden ibaret olmaktan kurtarır. Böylelikle tüketmek kolaylıkla hayatın anlamı ya da maksadına dönüşmez.

Trendlerin, modanın ya da demode olmanın nüfuz etmediği hemen hiçbir alanın kalmadığı bir düzenden dinsel alan da etkilenmektedir. Dini uyanışın ve sembollerin yaygınlaşması ile dinsel burjuvalaşmasının keşiştiği noktada kitlelere açılan İslami moda, Kılıçbay ve Binark'ın ifadeleriyle İslami kabul edilebilirlik ölçüleri içinde İslami burjuvaziye yeni tüketim tecrübe ve heyecanlarına davet anlamına gelmektedir (Kılıçbay ve Binark, 2002, s. 501). Kendini gerçekleştirmenin, benlik dönüşümlerinin geleneksel uygulamaları, din eksensizlikleri tüketici tercihlerine tabi kılınmıştır (Miller, 2005, s. 225). Bundan dolayı da problemin esasını inançlar düzeyinde değil uygulamalar ve davranışlar düzeyinde ortaya çıkmaktadır. Bireyin başını örtmesi elbette onun tercihidir ve onun için en doğrusudur ancak bunu nasıl yaptığı başka bir şeydir. Bir marka yardımı olmaksızın bu eylemi gerçekleştirmesi tüketim toplumunda kabul edilemez ya da düşünülemez bir şeydir. Burası aşıldıktan sonra hangi markayı, hangi modayı tercih ettiği yine kişinin zevkine, iradesine kalmıştır. Umreye gitmek sünnettir, dindar bir kişinin bu uygulamayı gerçekleştirmek istemesi çok doğaldır ve herkes buna saygı duymalıdır. Ancak unutulmayacak bir umre olması için yolculuk, konaklama ve seyahat süresinde kişinin kendisini özel hissetmesi için sınırsız hizmet vermek, lüks, rahat bir yolculuk geçirtmek, manzaraların tadının çıkarılmasını sağlamak başkadır. Tüketim mantığı için dini değerlerin uygulanmasındaki bu kısım kişinin takdirine bırakılmayacak kadar önemlidir. Bu aşamada simge üreticileri ve üslup uzmanları mesela hem tesettürü hem modayı takip etmenin, hem umre yapıp hem kendini ayrıcalıklı hissetmenin imkânlarını oluşturmak için devreye girerler. Türkiye'de de bunun örnekleri tesettür giyiminin kişiselleştirilmiş modellerinin medya aracılığıyla tüketicilerine servis etmek için kurulan, son birkaç yılda sayıları giderek artan muhafazakar kadınlara hitap eden moda dergileriyle görülmektedir. "Senin tarzın nasıl olmalı?", "gizemli eşarplar", "gardırop sırları", "mezuniyet gecesi ne giyeceğim", "hayat bir defile", "moda dolu günler", "duygularını renklendir, kim olduğunu öğren", "senin güzelliğin",² "şık, gösterişli, masal değil gerçek güzellik",³ "saç tasarım ve eşarp bağlamada en yeni trendler", "Paris'te eşarpla dans"⁴ temalarını işleyen birçok dergi

2 Bkz. Ala Dergisi, Ekim 2013, Haziran 2013, Ağustos 2013, Kasım 2013 sayılarının ön kapakları.

3 Bkz. Noura Dergisi, Mayıs 2013 sayılarının ön kapakları.

4 Bkz. Hesna Dergisi, Temmuz 2011, Kasım 2011 sayılarının ön kapakları.

dindar kadının yaşam stilini oluşturmak için piyasaya sunulmaktadır. Dindar muhafazakar kesime hitap eden bir moda dergisinin düzenlediği “benim yolum, benim tercihim, benim hayatım, benim doğrum, benim hakkım! Örtünmek güzeldir!” konulu yazı yarışması tüketim mantığının teşvik ettiği bireysellik, çoğulculuk, öznellik vurgusunun tesettür algısı üzerine iz düşümünü göstermektedir. Örtünmenin güzel olduğu vurgulanarak teşvik edilmesi ya da gündem edilmesinin, örtünme ediminin özüne ilişkin uluhiyet ve ubudiyet boyutunun sorgulanmasını gerekli kıldığı belirtilebilir.

Muhammed (a.s) dini samimiyet olarak tanımladığı halde tüketim toplumunun yaygın niteliklerinden birisi de gösteri ve gösteriş üzerine kurulmuş olup (Debord, 1996), sergileme kültürünün (Taylor, 2007) hâkim olmasıdır. İmaj ve takva kavramlarını karşı karşıya koyarak meseleye yaklaşan Barbarosoğlu, takvanın olduğu yerde imajın, imajın olduğu yerde ise takvanın olamayacağını altını çizmektedir (Barbarosoğlu, 2002, s.19). İnsanların algılarına hitap edip orada bir değer kazanmak için Baudrillard’ın deyişiyle *gibi olmakla*, imaj oluşturmaya çalışmakla, sadece Yaratıcının rızasını gözetmeye çalışmak arasında uzlaştırılmaz bir aykırılık söz konusudur. Birinde görüntülerden, gösterilenin etkisinden arınıp içte olana, özde olana ulaşma çabası varken diğesinde mümkün olduğunca görünme, göründükçe var olma çabası, gösterdiği kadar var olduğu algısı hâkimdir. Var olmanın ölçüsü görünür olmayla eşitlendiğinde utanmanın sınırları da esnemektedir. Hâlbuki *iman çıplaktır, elbisesi takva, süsü utanmak, meyvesi ise ilimdir* sözünün tarif ettiği anlayışta utanmanın, sakınmanın ehemmiyeti ortadadır. Hızlı bir akışın olduğu, kısa süreli temaslardan ibaret olan sosyal yaşantı içerisinde sadece gösterdiği, sergilediği kadarıyla var olabileceğini düşünen insan dini değerlerin çoğunlukla uzun sürede etkisini gösteren ve içsel boyutu baskın olan yönlerini nasıl algılayabilecek, anlayabilecektir? Bu noktada ilerde ele alınacak olan dini değerlerden hangisinin neden tüketim toplumunda diğerlerine göre daha fazla rağbet gördüğünü anlayacak ipucu yakalanmaktadır.

Tüketim toplumunda yaşayan dindar bir insanın hayatında ve düşünce dünyasında, ikisi arasındaki zıtlıklar, girift bir ilişki olarak ortaya çıkmaktadır. Bir yandan kendilerini kulluk üzerinden tanımlamaya çalışan dindar insanlar diğer taraftan bilinçli veya bilinçsiz olarak markaların işaret değerlerini satın almak için yarışmaktadırlar (Demirezen, 2010, s. 106). Tesettür modacıları olarak nitelenen isimlerden Aydın bir gazete röportajında:

“Tesettür Allah’ın emridir. Moda ise yenilik. Tesettürün kırmızı çizgileri vardır. Onu moda uyduramazsınız. Ama modayı tesettüre uyarlayabiliriz. Kıyafetinizin rengi, deseni moda uymaya uygun olabilir. İslam güzellik ve incelik dinidir. Neden bunu kıyafetlerimize de yansıtmayalım. Müslüman bir kadın her zaman zarif ve şık olmalı ki örnek olsun.” (Çakmak, 2013)

ifadeleriyle yaptığı işin meşruiyet zeminini açıklamaktadır. Ancak bu ifadeler yapı sökülmesine tabi tutulduğu zaman metnin dayandığı kodlar daha açık görülebilir. Tesettürün Allah’ın emri olduğunun vurgulanmasından sonra modanın *yenilik* gibi pozitif bir sıfatla nitelenmesi ancak Allah’ın insan için ölçü olarak verdiği değerler skalasında nerede durduğunun söz konusu edilmemesi anlamlıdır. Uyum sağlamanın, uzlaşmanın, tek taraflı bir uyarlamayla mümkün olacağı düşünülüp modanın tesettüre tabi kılındığının ifadesi ise kıyafetin renginin, deseninin, (birçok başka özelliğinin) moda uymaya uygun olabileceği ifadesiyle çelişmektedir.

Barbarosoğlu'nun da dediği gibi moda vücudun sınırlarını başkaları için aleni hale getiren giyim anlayışına sahipken (2002, s. 126), tesettürün kırmızı çizgilerinin muğlaklaştığı zihin dünyasında moda uygun olmasında mahsur görülmeyecek özelliklerin, Allah'ın emrine uygun olup olmadığı belirlenemeyecek, bu sorun kişilerin kendi dünyalarında çözebilecekleri iş olarak görülecektir. Hakikat rejiminin moda uygun olanı doğru bulduğu bir yerde, tesettürün kırmızı çizgilerinin moda yaptırmı uygulayabileceğini düşünmek zor olsa gerektir. Türkiye için yapılan bu öngörünün vakaya dönüştüğünü, diğer İslam ülkelerinde yaptığı gözlemlerden hareketle Haenni ortaya koymaktadır. Ona göre İslami giyime ilişkin yeni düşsel *hicab* problematiğini kesinlikle aşmıştır ve artık söz konusu olan dinsel normlara sıkı sıkıya bağlılık değil birkaç gevşek dini zorunluluk veya duyarlılığın hayat kesitlerine serpiştirilmesidir (Haenni, 2011, s. 70). Ayrıca İslam'ın sahip olduğu güzellik ve incelik dini olma özelliğinin müntesiplerinde içsel bir değer olarak karşılık bulmasından ziyade kıyafetlerin şıklığı ve zarifliğiyle yansıtılabileceği ve örnekliliği oluşturulan bu giyim tarzıyla gerçekleşeceği fikri Debord'ın, Baudrillard'ın ve diğerlerinin tüketim toplumunda tespit ettikleri imaj, gösteri, fark yaratma, görünür olma biçimleri gibi kavramsallaştırmaların izini taşımaktadır. Aşırı süsle malul sayılan giyimi ya da tesettürle estetiği birleştirme kaygısı sonucu ortaya çıkan tarzın *rıza ile anlam yükletilerek örtülen, takva ve tevazuyla tamamlanan başörtüsü* olmadığını tespit eden Aktaş, yine de bunun büsbütün anlamsız olmadığını düşünmektedir (Demir, 2013). Başörtüsüne yüklenen anlamdaki değişimi tevlit eden ruh halini yakın geçmişte yaşanan hor görülmeler, kamusal alanda ve hatta aile çevrelerinde yalnız bırakılmaların açmış olduğu yaralarla ilişkilendirmekte ve tüketim araçlarının bu ifade tarzını kolaylaştırdığını belirtmektedir.

Dini Değer ve Sembollerin Anlam Kayıpları ve Kaymaları

Katı olan her şeyin buharlaştığının (Marks ve Engels, 1975, s. 83; Marshall, 1994) iddia edilebildiği bir çağda bir öze sahip dini değer ve sembollerin de anlamlarında kayıplar, kaymalar yaşanması kaçınılmaz hale gelmekte, postmodern anlama ve algılama biçimlerinin bireylerin zihin dünyasına etkisiyle bu değer ve sembollerin içerikleri de paralel bir değişime uğramaktadır. Haenni birçok Müslüman coğrafyasını inceleyerek geliştirmiş olduğu *Piyasa İslamı* kavramsallaştırması içerisinde, İslami duruşun kendi müntesiplerinin, dava adamlarının postmodern ve seküler dönüşleriyle içerden zedelenmekte olduğunu, dışardan da geleneksel İslami tematik ve sembollerin gündelik hayatta erimeleriyle ağır yaralar aldığı iddia etmektedir. Ona göre temel İslami gayenin canlı sosyal hayatının bütüncül anlayışından uzakta kalan İslami semboller gündelik hayatla daha da uyumlu hale gelmekte (Haenni, 2011, s. 36), uyum sağlayamayanlar anlamsızlaşmakta ve ihmal edilmektedir. Bazı ayet ve hadislerin diğerlerine nazaran daha ön planda tutulması ya da bazılarının tamamen geri planda kalması gündelik hayata uzun süredir hâkim olan kodların kazandırdığı kimlikle, Bourdieu'nün diliyle habitusla doğrudan alakalıdır. Bu ikincil ancak kopmaz kimliğin desteklediği ya da desteklediği ayet ve hadisler popülerleşip dillere pelesenk olurken, bu kimliğin alışkanlıkları ve değer yargılarıyla uyuşmayan metinler dikkat çekmemektedir (Demirezen, 2012, s. 499). Örneğin "yiyiniz, içiniz, sadaka veriniz ve giyiniz. Ancak kibirlenmeyin ve israf etmeyin. Şüphesiz Allah (c.c.) nimetinin eserini (görüntüsünü) kulunun üzerinde görmek

ister” (Buhari, Libas 1; İbnu Mace, Libas 23) sözü hem sadece son kısmından ibaret olarak görülmüş, hem sebab-i vürudu dikkate alınmaksızın sadece maddi boyutuna o derece izafe edilmiştir ki Müslümanlar bundan sadece, Allah’ın kendilerine verdiği özellikle maddi nimetleri en iyi şekilde taşımalarının mutlak emir olduğu sonucunu çıkarabilmişlerdir. Metnin bütünündeki sadaka vermek, israf etmemek, kibirlenmemek gibi kavramlar hem mümkün olduğunca ihmal edilmiş hem de mümkün olmadığı durumlar için ise, içeriği yine tüketim kültürünün kazandırdığı alışkanlıklarla uyumlu bir şekilde doldurulmuştur. Bu sözün kendisinden varit olduğu kişi tarafından birden fazla kıyafet israf kabul edilmişken, her güne giyecek farklı kıyafete sahip olmak toplumsal zorunluluk kabul edilip israf kapsamından çıkarılmıştır (Demirezen, 2012, s. 501).

İslami müzik anlayışında yaşanan değişiklikler de benzer bir sürecin izleğini vermektedir. 1970li yılların Selefi anlayışın kullandığı, diğer İslamcı hareketlerin de sahiplendiği, müzik aletlerinin kullanılmadığı *Nashid* tarzı müzik, harekete geçirici ve politik yönelimliken, 1990li yıllarda İslami eğilimi çok da belirgin olmayan Müslüman gruplar tarafından seslendirilmeye başlanınca popülerleşmiştir. Farklı müzik aletlerinin kullanılmaya başlamasıyla ve düğünlere de davet edilmeye başlayınca ön plana çıkarılan temalar değişmiş aşk, mutluluk, şiiir olmuştur. 2000lere doğru artık profesyonelleşme, bilet satışları, kaset piyasasına giriş ve diğer yıldızlarla rekabet sürecinde tamamen apolitik bir zemine kaymıştır (Haenni, 2011, s. 36-40). Türkiye’de de benzer bir süreci 1990li yılların ilahi ve marşlarının gerek müziklerinin gerekse sözlerinin 2000li yıllarla birlikte geçirdiği değişimde, önce ezgi adını alıp daha sonra yeşil pop nitelemesini getirecek şekilde pop müziğe kaymasında gözlemlemek mümkündür. İslami devlet, cihat, hicret, İslam coğrafyasındaki cihat hareketlerine övgü temalarının yerine İslami çağırışı iç güzelliği, anne, Peygamber, Allah sevgisi gibi ahlaki tematikler üzerinden yapmaları hepsinin ortak noktası olarak görünmektedir. İslam dünyasının “pop” yıldızları olarak milyonları bulan albüm satışları ile tanınan Sami Yusuf, Hamza Robertson, Zain Bhinka ile hip hop tarzı bilinen Native Deen gibi yabancı, Aykut Kuşkaya, Mustafa Cihat gibi ulusal örnekler *celebrity* mantığına uygun pozlar vermekte, klipler çekmekte, konserlerinde muhafazakar kızlar onlara ulaşmak için kendilerinden geçmekte, internette fan sayfaları açmaktadırlar. Newage, rap, pop, caz ve gospel ritimleriyle yapılan dini müzik Haenni’nin ifadesiyle bir alt üst oluşu, bir anlamsızlık halini göstermektedir.

Tüketim kalıplarına ve birey yönelimli dindarlığa zemin oluşurken, zamanın ruhunun, bilgi anlayışı üzerine etkisi de üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Yaşam ve stil arasında birebir bağ kuran birçok yeni moda dergisi *kombin* yarışmaları düzenleyerek bireyleri, burada muhatap kitlesi olarak yoğunlaştıkları muhafazakar bireyleri, kendi tarzlarını, kendi beğenilerini oluşturmaları için hakim estetik yargıların öğrenilmesine teşvik etmekte, moda- nın inceliklerinin bu insanlar için bilgi değeri kazanmasına yol açmaktadırlar. Bir şey bilgi değeri kazandıktan sonra, doğruluğunu, içinden çıkmış olduğu söylem sayesinde ispatlamaksızın kabul ettirebilmektedir. Kendi giyim tarzını, mekân tasavvurunu üretmek için estetik bir arayışa giren muhafazakâr birey bu süreçte, uygulamakta olduğu dini pratiğin vaaz ediliş hikmetine ilişkin bilgiye ulaşım yollarının zayıf ya da tıkalı olmasından ya da algı alanının dışında kalmasından dolayı hâkim tüketim kültürünün kodlarına kolaylıkla maruz kalabilmektedir. Bu tarz her dergi, kendi ekibi tarafından oluşturulan tesettür kimliği ve

kültürünü sunuyor ve okuyucunun söz konusu derginin sayfalarında sunulan kimliğe sahip olup olmama konusunda serbest olduğu düşünüyor. Ancak burada hatırlanması gereken mesele, postmodern dünyanın tüm insanlarda olduğu gibi dindar bireylerde de epistemolojik ve ontolojik sorunlara yol açtığı için kimlik oluşturma sürecinde özgür olmak bir avantaj olmadığı gibi gerçek anlamda bir özgürlük de ifade etmeyebilmektedir. Bu dergilerin sadece alternatif sundukları ya da ihtiyaca cevaben çalışmalar yaptıkları düşüncesi de oldukça naif görünmektedir. Haenni'nin de belirttiği gibi, bugünkü haliyle türban ya da tesettür, küreselleşmenin kültürel alanda dayattığına bir alternatif olmaktan öte, sosyal anlamda talep edilen bir objenin, mesela başörtüsünün, ticari bir mantık çerçevesinde, evrensel cazibe ve çekicilik ölçütleri göz önüne alınarak yeniden yorumlanması, pazarlanması olarak görülebilir (Haenni, 2011, s. 45). Türbanın tüketilmesi iki anlamda söz konusudur: hem ticari bir meta olarak pazarlama tekniklerinin nesnesi olarak hem de değer olarak ait olduğu anlam dünyasının bitirilmesi, altının oyulması olarak.

Ele alınan bütün bu örneklerde, tüketim kültürüyle dini değerlerin karmaşık ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Dini değerlerin bir taraftan Allah'a ve insanlara karşı samimiyet içerisinde ifa edilmesi yönü, diğer taraftan bu samimiyeti tesis etme fonksiyonu hatırlandığında, tüketim değerlerinin genel mantığıyla ne kadar tezat içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Bir tarafta dini sembollerin görünürlüğünün artmasına dayalı olarak dini canlanmanın yaşandığını dair yaygın tespitler, diğer taraftan dini değerlerin, sembollerin, anlayışın geçirmiş olduğu dönüşümle beraber sekülerleştiklerine dair iddialar, bu girift ilişkiyi iyice gözler önüne sermektedir. Türkiye özelinde uygulanmasında artış dikkat çeken dini pratiklerin ön plana çıkan yönleri tüketimin oluşturduğu habitusa uygun olanlarının olduğu anlaşılmaktadır. Mesela bir umre, bir oruç, bir örtünme pratiği dini anlamda bir bütünsellik içerisinde tüm gönderenleriyle birlikte tüketim kültüründe ön plana çıkarılmayacaktır. Oruç ibadetini düşünecek olursak Ramazan aylarında televizyonlardaki, gazetelerdeki yayınların kahir ekseriyetinin iftara ve iftar sonrasına ilişkin etkinliklere yönelik olduğu hemen dikkat çekmektedir. Ramazana özel yemek ve tatlı tarifleri her gazetenin özel eklerinde, her televizyonun özel programlarında yer almakta, tüketim ürünlerinin pazarlanmasında iftar anının aileyi bir araya getiren atmosferini vurgulayan reklamların kullanılmakta, ramazan eğlenceleri başlığı altında yapılan etkinliklerde hoşça ve eğlenerek, biraz da öğrenerek vakit geçirme vurgusu ön plana çıkmaktadır. Belediyeler ve dernekler gibi kuruluşlar sosyal, kültürel faaliyet olsun maksadıyla ramazan unsurunu değerlendirirken popüler kültür araçlarını ve mantığını kullanmakta, eski ramazanları diriltmek adına otantik ve tarihsel birçok sembol, karakter ve etkinlik simüle edilmektedir. Nasrettin Hoca, Hacivat ile Karagöz, meddahlık, orta oyunları, tasavvuf musikisi konserleri bu ramazan eğlencelerinin içeriğini dolduran popüler malzemeler olarak kullanılmaktadır. Oteller, restoranlar, kafeler ise ramazana özel menüler, iftar esnasında ve sonrasında gerek görsel, gerekse işitsel şovlar düzenlemektedir. Bu örneklerde ve daha fazlasında görülen yaklaşım neticesinde Ramazan ayının gündelik hayat içerisinde hissedilirliğinin arttığını söylemek hiç zor değildir. Ancak tüketim toplumlarında herhangi bir şeyin kendini gösterdiği kadarıyla ve şekliyle var olduğu, anlam kazandığı hatırlanacak olursa Ramazan ayının gazete, televizyon, reklamlar, ilan tabelaları, billboardlar, market broşürlerinde kullanılma ve yansıtılma biçimi Ramazan algısını da etkilemekte, orucun arka planda kaldığı, oruç tutulurken bile iftar anının ve sonrasındaki etkinliklerin hayal edildiği

bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu durum bir yönüyle insanın beşeri zaaflarını törpülemesi için vaz edildiği ifade edilebilecek oruç ibadetinin gerçekleştirildiği Ramazan ayının, tüketim kültürüne uygun yönüyle yaygınlık ve görünürlük kazandığını göstermektedir. Ancak benzer yaygınlaşmayı veya artışı oruç tutanların sayısı için söylemek mümkün değildir. Tüketim toplumunda dini değerlerin yaygınlaşması veya gerilemesi ile ilgili bu ilginç durumu daha iyi anlatmak için Türkiye’de son yıllarda uygulamasında artış olan ve olmayan dini pratikleri göz önünde bulundurmak yeterlidir. Umreye giden insanların sayısı her yıl katlanarak artmaktayken⁵ namaz kılanların, oruç tutanların oranında benzer bir değişiklik görülmemektedir. Hatta anket araştırmalarına göre genel olarak dini pratikleri gerçekleştirenlerin oranında gerileme görülmektedir.⁶ Aynı şekilde dini inancının hayatına yön verdiğini söyleyenlerin oranı da gerilemiştir.⁷ Demirezen, bir çalışmasında dindarlık yönelimlerine dair araştırma ve analizlerinde dindarlığın 1990’lı yıllarda yükselişine rağmen 2000’li yıllarda sabitlik ya da biraz düşme yaşadığını tespit ederek bu tespitlerimize paralel sonuçlar vermektedir (Demirezen, 2011, s. 129).

Görüldüğü gibi tüketim toplumunda dinin anlamı da dindarlık algısı da, dindarlığın hem yaşanma hem de hissedilme biçimi de değişime uğramıştır. Tüketim mantığının kasıtsız bir sonucu olarak niteleyeceğimiz bu değişim din ile din dışı olanın zaten karmaşık olan ilişkisini iyice girift hale sokmuştur. Bir yönüyle dini canlanmanın diğer yönüyle de gerilemenin işareti olarak görülebilecek bu durumların daha iyi analiz edilebilmesi için tüketim toplumu, sekülerleşme ve dini değerleri birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

Örnek Bir Durum İncelemesi

Hac ve umre ibadetinin gerçekleştirilme süreçlerindeki gelişmeler ve yeni biçimler de dini pratiklerin tüketim kültürüyle etkileşimine hem metalaşma hem de tüketim alışkanlıklarının dini değerlere yansımaları bağlamında örneklik teşkil etmektedir. Söz konusu yeni biçimin ifadesi VIP hac ve umre organizasyonları olmaktadır.⁸ VIP ibaresi *Çok Önemli Kişi* anlamına gelmekte olup İngilizce *Very Important Person*’un baş harflerinden oluşan bir kısaltmadır. Statüleri veya önemleri nedeniyle ayrıcalıklara sahip olan, diğer insanlardan ayrılan ve önem arz eden kişileri tanımlamak için kullanılmaktadır. VIP tanımının içine ünlüler, devlet

- 5 2007 yılında 156 bin 709 kişi, 2008’de 192 bin 708, 2009’da 179 bin 980, 2010’da 287 bin 21, 2011’de ise 411 bin 498, 2012’de 700 bini aşkın kişi umre yapmıştır.
- 6 BBDO’nun araştırmasında, dindarlığın önemli bir göstergesi olan dini pratiklerden düzenli namaz kılma oranı, 2003’ten 2007’ye, yüzde 31,6’dan yüzde 29,3’e; düzenli oruç tutma oranıysa yüzde 65’ten yüzde 50’ye gerilemiştir.
- 7 Ipsos KMG’nin 2012 araştırma sonuçlarına göre, bu oran 2007 ile 2011 arasında yüzde 72’den yüzde 66’ya gerilemiş durumdadır.
- 8 Örnek bir durum olarak lüks hac ve umre organizasyonlarını ele alınırken dökümantasyon yöntemiyle organizatör firmaların web siteleri, muhtelif medyada yayımlanan reklam ve ilanları ve konuyla ilgili haber metinleri değerlendirilmiştir. Derinlemesine mülakat yöntemiyle de lüks hac şirketlerinde, VIP gruplara Hicaz’da profesyonel rehberlik/danışmanlık yapmış 7 kişiyle görüşülmüş ve görüşmelerde açık uçlu 10 soru sorulmuştur. Mülakatın akışı içerisinde destekleyici kimi kısa soruların eklenmesi gerekmiştir. Görüşmeler, en kısası 35 dakika en uzununu 75 dakika olmak üzere, ortalama 45’er dakika sürmüştür. Görüşmeciler, yaş, cinsiyet, eğitim durumu gibi değişkenlerin konunun analizi açısından anlamlı olmadığı için, G.1’den G.7’ye kadar numaralandırılmakla yetinilmiştir.

veya hükümet başkanları, büyük işverenler, siyasetçiler, yüksek düzey şirket yöneticileri, bürokratlar, zenginler ve çeşitli nedenlerden özel muameleye tabi olanlar katılabilir. Dolayısıyla VIP uygulamasının bir statü, itibar ayırımına işaret ettiğini, dünyevi gerekçelerle insanlar arası farklılaştırmaya dayandığını ifade etmek mümkündür. Başka bir ülkeye giderek ancak gerçekleştirilebilen dolayısıyla ekonomik anlamda birçok ihtiyacı barındıran bir ibadetin belli organizasyonlarla gerçekleştirilmesi son derece normaldir. Ancak bu organizasyonlarla düzenlenen turların özellikleri, içerikleri birbirinden o kadar farklılaşmaya başlamıştır ki ekonomik, standart, VIP gibi ayırımlara gidilmeye başlanmıştır. Daha sonraları ekonomik olanlarda da belirli iyileştirmeler gerçekleştiğinde, talep arz dengesi içerisinde şirketler VIP olanları bunlardan ayırt edebilmek için sunmaya çalıştıkları hizmetler, ürünler daha lüks, daha konforlu, daha ayrıcalıklı olsun diye çabalamışlar ve çabalamaktadırlar. Bu süreçte gözetilen mantığın aradaki farkı mümkün olduğunca korumak olması tüketim kalıplarının birebir ibadetin organizasyonuna uygulanması olarak görülebilir. Bir görüşmecinin şu ifadeleri bu bağlamda anlamlıdır:

"VIP firmalar diğerlerinden daha farklı, daha dikkat çekici, daha özel ne sunabiliriz diye uğraşıyorlar. Standart tipte olanlar da eskisi kadar bakımsız ilgisiz değil çünkü."
(G.3)

Dindar kesimin ekonomik imkânlarının artmasıyla beraber tüketim kalıplarının Türkiye toplumunda daha fazla yerleşmesinin de etkisiyle son yıllarda hac ve umre ibadetini VIP tarzda gerçekleştirmeye olan talep o kadar artmıştır ki bir zamanlar bu alanda 10-15 civarında firma varken son yıllarda bu sayının üç yüze yaklaştığı ifade edilmektedir (G.1, G.2, G.5). Bu organizasyonların planlamasına, işleyişine dair gözlemler ve değerlendirmelere bakıldığında hac ve umre ibadetinin dayandığı esaslarla tüketim toplumu değerlerinin garip bir senteziyle karşılaşılmaktadır.

Hac ve umre ibadetinin unsurlarına bakıldığı zaman ihram giymenin zorunlu oluşu ön plana çıkmaktadır. İhram kıyafetinin sadeliği, basitliği, beyaz oluşu ve başın açık olması bir araya geldiğinde tüm insanları dünyaya dair sıfatlarından, statülerinden, farklılıklarından arındırarak kullukta eşitlemeye ve geriye kalan şeyleri önemsiz kılmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu ibadete katılanların tamamının Arafat gibi bir mekânda bir araya gelme zorunluluğu, oradan Müzdelife'ye insan seli görünümü oluşturacak şekilde geçmeleri ve Mina'ya ulaşmaları ise mahşerin provası gibi değerlendirilmekte, her ırk, statü ve milletten insanın bir aradığından hareketle arazi farklılıkların geçiciliğine, önemsizliğine vurgu yapılmaktadır. Bu ibadetlerde teoride var olan tüm insanların Allah katında eşit olduğu, üstünlüğün takva ile olduğu fikrinin pratikte de yaşanarak hem bireysel hem toplumsal hayatta anlam kazanması hedeflenmektedir. VIP hac ve umre organizasyonlarının işleyişine baktığımızda ise bunlardan daha farklı hassasiyetlerin de olduğunu, beklentilerin de gözetildiğini görmekteyiz. VIP organizasyonla hacca ya da umreye giden insanların birçoğuna dair gözlemini bir görüşmeci şöyle ifade etmektedir:

"Bu insanlar burada VIP yaşıyorlar, orada da böyle yaşamak istiyorlar. Orada da çantasını kendi taşımak istemiyor. Belli beklentilerin önüne geçilmiyor. Buradaki standart oraya taşıyor. Ödün vermek istenmiyor." (G.2, G.7)

Bu beklentilerin sonucu olarak şirketler daha lüks olanı, daha konforlu olanı tüketim toplu-

munda yaygın biçimde gördüğümüz reklam ve pazarlama teknikleriyle insanlara sunmaya çalışmaktadırlar. Pazar mantığının etkisini artırdığı, reklam ve gösterinin etkin olduğu zeminde ibadetini gerçekleştirmek isteyen bireyin hitap edilmeye çalışılan duyguları, niyetleri bir şekilde yönlendirmeye açık hale gelmektedir. Muhtelif firmaların umre ve hac organizasyonlarını tanıtırken kullandıkları kimi metinler aşağıya alınmıştır:

“Umre seyahatiniz boyunca sürekli yanınızda bulunacak rehber hocamız eşliğinde hem ibadetlerinizi kusursuz ve noksansız yapacak, üstelik alışverişlerinizde ve boş zamanlarınızda tercüman olarak size eşlik edecek alanında uzman rehberimiz sayesinde rüya gibi bir umre ibadeti gerçekleştireceksiniz. ... Bu VIP umre tur programının içeriğini tamamen size bırakıyoruz. Siz isteyeceksiniz, biz yerine getireceğiz. ... BULUNDUĞUNUZ YERDEN ACENTAMIZIN MERCEDES MARKA ŞOFÖRLÜ ARACI İLE HAVALİMANINA NAKLİNİZ SAĞLANIR..... Bir an bile yanınızdan ayrılmayan rehber hocalarımız ancak sizden izin alarak istirahatlerine çekilebilirler.”

“... organizasyonumuzu Kutsal topraklarda en rahat ve konforlu şartlarda sürdürüyor olmamız hizmetimizin bir diğer önemli halkasını oluşturuyor. Tam pansiyon yemekli turlarımızda gruba özel sağlık hizmetleri, 24 saat otel desk hizmeti, misafirlerimizin tüm transferleri son model klimalı VIP araçlarla sağlanıyor. Hac organizasyonumuzun bir diğer önemli yanı ise ARAFAT'a taşıdığımız 5 yıldızlı otel konforu. Misafirlerimiz için dizayn ettiğimiz özel çadırımızda KLİMA, OTURMA GRUBU, ÖZEL SES SİSTEMİ, MÜSTAKİL WC-DUŞ ve AÇIK BÜFE YEMEK BÖLÜMÜ ile nitelikli Hac ve Umre hizmetlerinin tüm gereklilerini yerine getiriyoruz”⁹

“Ailenizle, arkadaşlarınızla veya misafirlerinizle farklı bir umre deneyimi yaşamak mı istiyorsunuz? Gideceğiniz programı kendiniz mi belirlemek istiyorsunuz? Size özel Jeeplerle gezi ve transferler ...”

Bu metinlerle hedef kitlesine ulaşmaya çalışan firmalar, bir tanesinin “çünkü siz özelsiniz” (Bkz. <http://vipumre.com/>) ibaresine logosunun altında yer vererek açıkça vurguladığı gibi, tüketim kalıplarında görülen bireyselleşmiş hizmet ve ürünler, lüks, konfor ve bir şeylerin sınırsızca olabilmesi fikirlerini, bu ibadetin organize edilme biçimine ileri düzeyde yansıtmaktadırlar. Bir başka firma ise kişiye özel hizmetin yanında VIP tarzda umreye giden meşhur isimleri reklamında ön plana çıkarmaktadır:

“VIP Umre Turları Lüks Umre Programları size özel hizmetler VIP Umre lüks karşılımlar özel rehberlik hizmetleri VIP umresi siz değerli yolcularımıza sunmaktayız. VIP Umreye giden ünlülerden bir kaç: ...”

Reklamların ihtiyacın ne olduğundan ziyade onun nasıl giderileceğine odaklandığı hatırlanacak olursa, hac ve umre ibadetinin sıhhati ve icrası için çok da elzem olmayan şeylerin öyleymiş gibi sunulması işten bile değildir. Bir görüşmecinin şu ifadeleri hem lüks tüketimin boyutlarını hem de bireylerdeki karmaşık zihin dünyasını göstermektedir:

“Tüketim çılgınlığının etkileri orada da görülüyor. Müslüman olarak israflara şahit oluyoruz. En büyük israf yemek israfı. Ama yapılacak bir şey yok. Madem insanlar geliyor. Onlara da hizmet etmek zorundayız. Diğer gezi ve tatil organizasyonlarının buraya yansması olarak görüyoruz. Misafirlerimizin şöyle söylendiğini çok duymuşuzdur:

9 Vurgular firmaya aittir.

"Vallahi burada yaşadığımız günlerin hesabı ağır olacak. Allah'ın huzuruna geldik, mahşeri yaşamaya geldik, ama mahşerin böyle lüks olacağını zannetmiyoruz." (G.1)

"Klimalı çadır, açık büfe kahvaltı, ortopedik yatakların olduğu çadırlar var. Tüketim alışkanlıklarının oraya taşınması olarak görülüyor. Mina'da çadırlarda beş yıldızlı oteldeki imkânlar, mangallar sunuluyor."(G. 4)

Arafat ve Mina'da geçirilmesi gereken süreler boyunca kalınan çadırların bir kısmının lüks imkânlara sahip olduğunu ve bunlara yönelik aşırı talepten dolayı şirketlerin sert mücadeleler verdiğini öğreniyoruz:

"Lüks yapılmış çadırlar VIP organizatörlere açık artırımla kiralanıyor. Talepten dolayı VIP usulü çadır düzenlenmek zorunda kalıyor. Maalesef kıran kırana mücadele olduğunu görüyoruz." (G. 5)

Vakıa böyle olduğunda akla turizm şirketlerinin örneğin Avrupa'ya yönelik turlarının organizasyon mantığıyla VIP hac ve umre organizasyon mantığı arasında ne gibi farklılıklar olduğu gelmektedir. Bu soruya verilen birbirine benzeyen cevaplardan (G.3, G.5, G.7, G.6) birisi şöyle olmuştur:

"Mekânı, Kabe'yi çıkardığınızda geriye kalan şey farklı olmuyor. Lüks, israf, organizasyon bakımından İstanbul ile Kabe yanındakinde hiç fark yoktur. ... Avrupa'ya yapılan ile umreye yapılan arasında hiç fark yok. A şirketiyle B şirketinin İtalya'ya yönelik yaptığı görüşme ve organizasyonlar arasında fark yok. Sunum, müşteri memnuniyeti, hizmet personeli seçimi aynı mantıkta. Bu sebeple dini yeterlilikleri olmayan şirketler de bu işi yapabiliyor." (G.6)

Görüşmecilerin ifade ettikleri noktalardan birisi de misafirlerinin organizasyon sürecinde karşılaştıkları bir yetersizlik veya olumsuzluk durumunda hemen dünyanın diğer yerlerine gittiklerinde böyle şeylerle karşılaşmadıklarını belirtmeleri hususu olmuştur. (G.3, G.6) Dolayısıyla her ne kadar ibadet düşüncesiyle insanlar geliyor olsalar da hayatlarını sürdürdükleri tüketim toplumu şartları bir şekilde reflekslerine, beklentilerine ve standartlarına sirayet etmiş durumdadır. Binaenaleyh daha konforlu, daha lüks ve daha iyi hizmet verilen bir turu tercih etmenin altında yatan yaygın sebeplerden birinin daha iyi, daha huzurlu ibadet gerçekleştirmek olduğu düşüncesinin altı çizilmektedir:

"Misafirlerimiz 'ben buraya geldim, dünyadan elimi eteğimi çekeyim" demiyor ama bunu yaparken ibadeti daha rahat yapma düşüncesindedir. Daha yakın, daha rahat, daha lüks olursa daha iyi ibadet edeceklerini düşünüyorlar." (G. 1)

Daha önce verilen örnek reklam metinlerinden de anlaşılacağı gibi ibadetini daha huzurlu, daha huşulu, daha iyi gerçekleştirmek isteyen bireye daha konforlu, daha lüks, daha iyi hizmet alarak bunu yapabileceği telkin edilmektedir. İbadetin niteliği ile ibadetin gerçekleştirildiği maddi şartların seviyesi arasında birebir kurulan bu ilişkinin, daha lüks ve konforlu olduğu takdirde daha iyi ibadet yapılacağı düşüncesinin tüketim toplumunun kazandırdığı habitusun, kişinin farkında olmadığı düşünme alışkanlıklarının etkisi olarak okunması mümkün görünmektedir.

Mekânların tüketimi bağlamında turist yaklaşımının ve turist bakışının bariz göstergesi kameraya almak ve fotoğraf çekmektir. İnsanın anlamlı ve önemli bulunduğu bir mekânın

fotoğrafını çekmesi normal karşılanabilir. Ancak hem sosyal medyada daha sonra paylaşılacağı düşünülerek çekildiği verilen pozların içeriğinden anlaşılan resimler hem de bir ibadet sürerken, yani tavafa devam ederken kamerayla etrafı görüntülemek ve bir taraftan cep telefonu ile görüşmeler yapmak gösteri toplumu kodlarının zihinde yerleşmesinin işaretlerinden sayılabilir. İbadetin kul ile Allah arasında olması, diğer insanları çok ilgilendirmesinin beklenmemesi, yapılan ibadetin sergilenmesinin, gösterilmesinin hoş karşılanmaması gibi geleneksel hassasiyetlerin tüketim kültürü şartlarında zayıfladığı görülmektedir. Bu hususta görüşmecilerin hemen hepsinde benzer şekilde yapılan şu tespitler birçok ipucu sunmaktadır:

“Say bittikten sonra hem Kâbe’yi hem Zemzem Towers’ı kareye alan resimler çekiliyor. Orada kalamayan insanlar bu hotelin önünde resim çekinerek hatıra oluşturmaya, etiketlemeye çalışıyor.” (G. 4)

“İnsanlar oranın (Zemzem Towers) katlarını saymaya çalışıyor, fotoğraflarını çekiyor. Bu otellerde kalanlarla kalmayanlar arasında inanılmaz bir fark oluşturuyor. Ben son yıllarda beş yıldızlı otellerde kaldım, herkesi öyle zannetmeye başladım. Geçen sene standart olana gittiğimde çok farklı bir dünya ile karşılaştım.” (G. 3)

Hac ve umre dışında, gündelik yaşamda farklı dünyaların insanı olan mümin bireylerin, hac veya umre esnasında da farklı dünyaların insanları olarak kalmaya devam etmeleri, şekilsel olarak haccin ve umrenin tüketim toplumunda katlanarak yaygınlığını sürdürmesine rağmen, içeriğinin dönüşüm geçirdiğinin ve vaz edilmiş hikmetine uygun şekilde var olamadığının açık bir göstergesi olmaktadır.

Kabe manzaralı ultra lüks otel odalarının devre mülk şeklinde satın alınmaya başladığını ifade eden görüşmeciler, yaşam tarzına göre İtalya’ya, Paris’e eğlenmeye veya tatile gitme tercihlerinin yerine umreye gitmenin ikame edilmeye başlandığından bahsetmektedirler. Ayrıca sadece dini hassasiyetlerini hayatının genelinde sürdüren insanlardan başka tecrübe olsun diye gidenlerin arttığından da bahsedilmektedir:

“Dindarlar zenginleştiğe Paris’te eğlenecek, İtalya’ya kahvaltıya gidebilecek insanlar olmadıkları için günü birlik umreler, hafta sonluk umreler ve tabii yüksek standartlarda düzenlenir olmuştur. Sadece ibadet mantığıyla gidilirken artık ‘bir de oraya gidelim’ düşüncesi yaygınlaştı.” (G.3)

“Hac, umre, namazını da kılan insanların ibadeti idi. Son zamanlarda diğer dini hassasiyetlere riayet etmediği halde oranın manevi havasını duymalarından dolayı umreye gidenler yıldan yıla artmaktadır.” (G. 2)

Diyanet İşleri Başkanının VIP hac ve umrelerin inanç turizmine dönüşme tehlikesine dikkat çekmiştir (Görmez, 2012). Kabe manzaralı evlerin sanki bir tatil beldesindeymiş gibi devre mülk şeklinde satılmasının Hazreti İbrahim’in, İsmail’in, Rasul-u Ekrem’in bütün insanlığa armağan ettiği o büyük Menasik-i ruhaniyle ne kadar bağdaştığını sorgulayan Görmez’in söz ettiği kaygıların yaşanan gelişmelerin doğal bir sonucu olduğu hususunda hemfikir olan görüşmeciler şunları ekliyor:

“Oralarda umre yapıp onu burada kendini etiketlemek için kullananların arttığını görüyoruz. Gözlemlediğimiz kadarıyla. Ekonomik umreye gitmişken böyle bir etki

yapmayacakken VIP umre ve hac ile sosyal medyada paylaşarak, bir mevlit cemiyetinin etkinliği ile ünlü bir hotelde gidişini gösteren insanlar vardır. Giderken, gelirken basın görüntüleri ibadetin amacında sapma anlamı taşıyabilir.” (G. 3)

“Sırf atmosfer teneffüsü için gidenler her geçen gün artıyor. Ancak dini hassasiyeti olmadığı halde gideyim diye düşünenlerin bile oradan etkilendiğini söylemek gerekir.” (G. 7, G. 6)

İnanç turizminin motivleri arasında yer alan manevi bir deneyim yaşama, bir süreliğine kendini dinleme ve ruhi atmosfere girme gibi düşüncelerin umreye gitmeler için de bir yere kadar etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Yaptığımız görüşmeler ve medyaya yansıyan haber ve tartışmalar üzerinden elde edilen gözlemlerden ortaya çıktığı gibi tüketim toplumunun ve kültürünün etkisiyle hac ve umre ibadetinin dayanak noktalarının ve gözettiği hedeflerin gerçekleşmesinde birçok güçlükle karşılaşmakta, bireylerin dini pratiklerini gerçekleştirirken tüketimin düşünce kalıplarından ve davranışa ilişkin alışkanlıklarından sıyrılamamaktadırlar. Öyle ki şekilsel olarak ibadetin belli özellikleri korunduğu halde bunların icra edilme biçimi bireylerin ibadetten beklenen ruhu, gayeyi kazanmasını güçleştirmekte, kimi durumlarda bu imkânsız olmaktadır. Yine ibadetin gerçekleştirildiği ortamın konforu, kalitesi ve lüksünün ibadetin daha iyi gerçekleştirilmesi için tercih ediliyor olması da manaya ilişkin bir değer maddeyle sıkı sıkıya bağlanabildiğini gösterir bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Piyasanın rekabet koşullarında firmalar bir bakıma tüketici konumunda görülen hac ve umre yolcularına yönelik gerek reklamlarında gerekse organizasyonlarını planlama ve sunum süreçlerinde tüketim toplumunun hâkim kalıplarına riayet ederek işlerini yürütmektedirler. Bireyler de hayatlarının geri kalanında sürdürdükleri alışkanlık ve standartları hac ve umre ibadetinde VIP organizasyonlar üzerinden sürdürüyor görünmektedir.

Religion and Religious Values in Consumer Society

Mücahid Pişkin*

Introduction

Consumption seems to have become one of the most obvious and determinant phenomena of our age. Even though various studies have examined the interactions between consumption and religion, which are important parameters of social transformation, the literature on this issue remains rather scarce. In this article we seek to contribute to it by considering the effect of consumption upon religion (i.e., Islam) and its religious values through concrete examples so that their interaction can be better evaluated.

Consumption and the Consumer Society

Consumption can be defined as the selection, purchase, use, repair and disposal of any product or service (Ritzer, 2000). The question of why these activities, which have existed in all past societies, has become characteristic of today's societies, rather than those of the past, can be answered by approaching it from the consumption perspective for a broader perspective. This current reality means that consumption is more than just the use of a functional product, that it has psychosocial, social and cultural dimensions. As a matter of fact, Baumann examines this activity through the perspective of the consumption of objects, values, relations and one's entire life. He differentiates consumption from consumerism by saying that the latter is the mode of social order that emanates from the transformation of ordinary, neutral human desires and wishes into a power that conducts the socialization, stratification, integration and formation of human relations (Bauman, 2007, p. 28).

Baudrillard notes that today's consumption is not about products, but about consuming symbols and value systems (1998, p. 22). One can say that its definition depends upon which theoretical approach is adopted, as well as which historical period or society is being considered (Bocock, 1993, p. 42). Illich describes a consumer society as one in which life is organized around goods and social progress is measured by the power to acquire commodities (Illich, 1990, p. 26). Bauman defines a consumer society as one in which individual preferences are promoted, encouraged and manipulated in accordance with the consum-

* Res. Assist., İnönü University, Faculty of Theology, Sociology of Religion.
Correspondence: iklimayedı@yahoo.com. Address: A. Yavuz Mah. Yavuz Selim Cad. Osmanlı Sitesi, B2/24, Ümraniye/ İstanbul.

ers' lifestyle (Bauman, 2007, p. 53). Consumer society is also classified as a spectacle society because goods are used to display people's constructed egos and identities (Debord, 1995).

At this point, we can define a consumer society as one in which consumption and goods are closely related to individuals' psychological and sociological needs, are necessary elements in constructing not only their ego and identities but also their worldviews and have become a basic reference point of positioning at the social space.

Consumer society developed as part of the expansion of global capitalism, which has now impacted all societies. Consumption has become important due to the increased level of production, and capitalism has made its impact felt worldwide, for consumption has become a part of all cultures and has established the structural and economic base of a consumer society (Demirezen, 2011, p. 35). No social phenomenon has been inherently immune to the ensuing commodification processes (Wallerstein, 1992, pp. 12-13). Consumer groups with a sense of social identity have been observed in the US and Western Europe, where over-production began occurring during the 18th century (Bocock, 1993, p. 25).

Modernity, the Crisis of Values and the Return of Religion

According to Giddens, modernity is the rational social reconfiguration of the world as a society that does not depend upon traditions, customs, rituals and beliefs (Giddens and Pierson, 1998, pp. 15-16). The emphasis on rationality as the criterion in all spheres of social space has caused an over-rationalised world and hence, as Weber terms it, "the disenchantment of the world," a phrase that implies the decline of belief and sensation. Therefore, modernity is more associated with its struggle against religion.

Bell identified modernization's real problem as one of belief. He claims that humanity has been experiencing a spiritual crisis at a nihilistic threshold that has no past and no hopeful future because it is understood that after the regression of religion, which was the support for the old bases, new solutions like science, art and culture have proved to be unsuccessful (Bell, 1976, pp. 28-29). The sense of self-consciousness that has now been liberated from all of its former binding ties, the product of the culture produced by modern industrial society, has led to extreme individualism. Therefore, belief in God cannot be re-established in its former form (Polama, 1993, p. 336). Bell explains this extreme individualism and self-crisis by the new capitalist mentality, which especially excludes spiritual values and transcendent morality, as well as shakes one's belief in God and the soul's immortality. According to Taylor (2007), this new worldview has resulted in both instrumental and spiritual individuality.

While *lifestyle* becomes a restricted sociological term used to describe the distinctive lifestyles of certain status groups, it has turned into a concept that, since the 1960s, has evoked and associated individuality, self-expression and self-consciousness in a consumer culture. With the dissolution of tradition in modern living conditions, the individual has gone through *a crisis of becoming a self*. Thus lifestyle, as a value, became a solution to the astonished individuals living in a consumption society dominated by *the crisis of becoming a self* (Stuart, 1988).

Consumer Society and Religious Values

Since the secular forms of the meaning of life and the world, as well as its promises are illusions, the way humanity holds on to reality inevitably undergoes a reinterpretation in some kind of religious context. Given the prevalence of the idea that the new world can be portrayed as unsettling and distressing, the essential element underlying the existential dilemmas is the threat of meaninglessness produced by a social circle, a circle that is technically sufficient but barren in the sense of morality (Giddens, 1996, pp. 181-208).

It is important that religious beliefs, practices and values become unconstitutional, ineffective or meaningless in the postmodern consumer culture, because the commodification and aestheticisation of one's everyday life patterns must mediate one's understanding of religion (Aktay, 1998, p. 309). In the new social life, religion is not a theological basis or a base, but rather a social and spiritual need. However, it has no power to determine every aspect of life, because now every individual's mind is decorated and filled with consumption codes. The references of value judgments like "true," "false," "beautiful" and "ugly" are settled and expressed via consumption. Fromm openly refers to the psychological basis of the easy prevalence of consumption values in an environment where religion is weakened. In other words, the fundamental oppositions of the meaning worlds of religion and consumer society create a certain environment of struggle.

Image-Demonstration and Identity Appreciation in Religious Values and Symbols

In a consumer society, human existence finds its meaning in consumption and experiences individual identity as a purchased object, not as the constituent subject. For this reason, one of the impasses experienced in the shadow of consumerism capitalism is the dilemma of personalized experience-commodified experience (Giddens, 1996, p. 197-200). The products that sell a human lifestyle or an existence style now carry values at the same time. In order for better understanding of people and society, the anthropological approach draws attention to the idea that commodities help thinking. In other words, if people use words while writing poetry, it is necessary to treat a commodity as a non-verbal channel of human creation (Douglas and Isherwood, 1999, p. 77). In the world of meaning offered by Islam, existence finds its meaning through worship; Christianity lowers the body and recommends that it be disciplined; and advertisements offer a magical means of consumption as a remedy, in which modern people experience the impulses and emotional attachments to their troubles (Miller, 2005, p. 88).

There is also an on-going level of religious space into which practically all trends and fashions have penetrated. Islamic fashion, which opens at the intersection of one's religious awakening and the spread of symbols and the religious bourgeoisie, is an invitation to the consumption of new experiences and excitement of the Islamic bourgeoisie in ways that are religiously acceptable (Kılıçbay and Binark, 2002, p. 501). Although Muhammad (a.s.) describes religion as sincerity, one of the common qualities of the consumer society is based on a culture of spectacle (Debord, 1996) and display (Taylor, 2007).

Meaning Losses and Slips of Religious Values and Symbols

In an era in which all that is solid is claimed to melt into air (Marx and Engels, 1975, p. 83; Marshall, 1994), there are losses and deviations in the meanings of religious values and symbols with special importance. According to Haenni, Islamic symbols, which are far from the holistic understanding of the basic Islamic unity, become more harmonious with everyday life and those who cannot adapt are ignorant and therefore neglected. While the verses and hadiths supported by this habitus become popular, texts that do not match the habits and value judgments are put aside (Demirezen, 2012, p. 499).

A Case Study¹

Developments in the realization process of hadj and umrah exemplify the interaction of religious practices with consumer culture. One expression of this new form is the VIP hadj and umrah organizations. The VIP application is based on a person's status and a differentiation between people for earthly reasons. This rationale can be seen as the application of consumption patterns to the organization of individual worship. When looking at the planning and operation of these organizations and their evaluations, we are faced with a strange synthesis of the values of a consumer society and the basics of the worship associated with the hadj and umrah.

The simplicity, whiteness and openness of the *ihram* is held to cleanse all people of their worldly attributes, status, differences, equalize all participants as Allah's servants and render everything else unimportant. When the hadj rites conducted at Arafat, Mina and Muzdelifah are considered, the ideas that all people are equal in Allah's sight and that supremacy depends on how much a person beware of Allah, is reflected in practice. Its goal is to gain meaning in one's individual and social life. But the VIP hadj and umrah organizations operate according to a different set of expectations. Thus, they seek to present the more luxurious, more comfortable ones to people via the advertising and marketing techniques they see throughout consumer society. It has become a common assumption that there is a one-to-one relationship between the nature of the worship and the level of the material conditions in which it is performed. People think that they will be better worshippers if they are more luxurious and comfortable. It is possible to read all of this as the effect of the habitus that consumer society has created.

Our interviews and observations from the news reflected in the media indicated that many difficulties are encountered when trying to realize the focal points of the hadj and the umrah and the goals that they observe. While individuals practice their religious practices, they cannot escape the thought patterns and behavioural habits of consumption.

1 Luxury hadj and umrah organizations are taken as a case in point. The organizers' websites and advertisements are published in various media, and the news texts related to the topic were evaluated by the documentation method. Through in-depth interviews, VIP groups were interviewed by 7 people who had guidance/counseling in the Hejaz. Ten open-ended questions were asked in the interviews. Some short questions should be added to support the interview. The talks lasted for an average of 45 minutes, with the shortest one lasting for 35 minutes and the longest one for 75 minutes.

Kaynakça/ References

- Aktay, Y. (1998). Postmodern Dünyada Din. Y. Aktay ve M. E. Köktaş (Ed.), *Din Sosyolojisi* içinde (s. 313-299). Ankara: Vadi.
- Barbarosoğlu, F. (2002). *İmaj ve Takva*. İstanbul: Timaş.
- Bauman, Z. (2007). *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış Hayat*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Baudrillard, J. (1998). *Selected Writings*. (M. Poster, Ed.) Cambridge: Polity Press.
- Bell, D. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Berger, P. L. (1969). *The Sacred Canopy*. New York: Anchor Press.
- Berger, P. L. (1996). Secularism in Retreat. *The National Interest*, (13-3), 46.
- Berman, M. (1994). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. (B. Peker ve Ü. Altuğ, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Black, C. E. (1986). *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*. (F. Gümüş, Çev.) İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bocock, R. (1993). *Tüketim*. (İ. Kutluk, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Çakmak, S. (2013). *Müslüman Kadın Şık ve Zarif Olmalı*. <http://haber.stargazete.com/magazin/musluman-kadin-sik-ve-zarif-olmalı/haber-795955> adresinden 13 Kasım 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Debord, G. (1995). *The Society of The Spectacle*. New York: Zone Books.
- Demir, P. (2013). Muhafazakâr 'duygusal' popüler dergiler. *Aksiyon*, (19-18), 979. <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-36491-173-muhafazakar%C3%A2r-duygusal-populer-dergiler.html> adresinden 17 Kasım 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Demirezen, İ. (2011). *Tüketim ve Din*. İstanbul: Fotografla Yayıncılık.
- Demirezen, İ. (2010). Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 109-97, (3)10.
- Demirezen, İ. (2012). Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması. B. A. Çetinkaya (Ed.), *Dini ve Felsefi Metinler* içinde (C. 1, s. 503-493). İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi.
- Douglas, M. ve Isherwood, B. (1999). *Tüketimin Antropolojisi*. (E. A. Aytekin, Çev.) Ankara: Dost.
- Ewen, S. (1988). *All Consuming Images*. New York: Basic Books.
- Featherstone, M. (2005). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Fromm, E. (1996). *Çağdaş Toplumların Geleceği*. (G. Kaya ve K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Giddens, A. (1996). *Modernity and Self-Identy*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. ve Pierson, C. (1998). *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Görmez, M. (2012). *Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'den uyarı* <http://www.beyazgundem.com/gundem/diyanet-isleri-baskani-mehmet-gormezden-uyari-h211.html> adresinden 28 Aralık 2016 tarihinde edinilmiştir.
- Habermas, J. (1994). Modernite: Bitmemiş Proje. N. Zeka (Der.), *Postmodernizm* içinde (s. 44-31). İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Haenni, P. (2011). *Piyasa İslamı*. (L. Ünsaldı, Çev.) Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Hobbes, T. (1991). *Man and Citizen*. (B. Gert, Ed.) Cambridge: Hackett Pub.
- Illich, I. (1990). *Tüketim Köleliği*. (M. Karışahan, Çev.) İstanbul: Pınar.
- Kilicbay, B. ve Binark, M. (2002, Aralık). Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey. *European Journal of Communication*, 511-495, (4)17.
- Köroğlu, C. Z. (2009). *Tüketim Kültürü ve Din*. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Marks, K. ve Engels, F. (1975). *The Communist Manifesto*. Middlesex: PenguinBooks.
- Miller, V. J. (2005). *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*. New York: Continuum.
- Polama, M. M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (H. Erbaş, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wallerstein, I. (1992). *Tarihsel Kapitalizm*. (N. Alpay, Çev.) İstanbul: Metis.
- Whimster, S. (Ed.). (2004). *The Essential Weber*. London: Routledge.
- <http://vipumre.com/> adresine 15.11.2013 tarihinde erişilmiştir.

- Filiz Meşeci Giorgetti, *Eğitim Ritüelleri*, İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2016, 414 s.

Değerlendiren: Mustafa Gündüz*

Hayatın devamı ve medeniyetin inşası, tecrübenin işlenerek yeni nesillere intikaliyle mümkündür. Eğitim olarak adlandırılan bu iletişim ve aktarım olgusu farklı biçim ve yöntemlerle insanlığın varoluşsal kurumlarından biridir. On dokuzuncu yüzyıla kadar eğitimin nitelikli örgün kısmı sadece seçkinlerin hizmetinde ve tekelindeydi. Modern hayatın, ulus-devlet ve kapitalist ekonominin teşekkülüyle kitle eğitimi doğdu ve bütün toplumu kuşatıcı bir genişlik ve derinliğe sahip olmuştur. Eğitime biçilen rol genişletilirken, mahiyeti geleneksel kalıplarını değiştirmeden devam etmiştir. Böylece sınırlı sayıda insanı değiştiren ve dönüştüren eğitim, bütün toplum kesimlerini dönüştürecek sihirli bir güç haline gelmiştir.

Bir “Maxell cini” hükmündeki eğitimin sihirli dönüştürücü gücünün kaynağı bu güne kadar çok fazla kişinin dikkatini çekmiş ya da araştırılmış değildir. Bilim ve modernite ile paradoks teşkil eden sihir/myt ancak “ritüel” ile rasyonelleştirilebilir. Bu işlem özünde bir tür “kutsallık” barındıran sürecin modern zihinlerce kabulünü sağlar.

Son derece karmaşık ve bir o kadar da hepimizi tezgahından geçiren eğitim dünyasının ritüel cephesini öncelikle kavramsal, ardından da pratiğini zaman ve mekanda farklı toplumlarda karşılaştırarak Türkiye özelini son derece berrak bir şekilde ortaya koyan bir araştırma yayımlandı. Daha çok eğitim tarihi ve sosyolojisi üzerine özgün metinleriyle tanınan, İstanbul Üniversitesi, Eğitim Fakültesi öğretim üyesi Filiz Meşeci Giorgetti’nin *Eğitim Ritüelleri* kitabı bize her şeyden önce, yere göğe sığdıramadığımız, uğruna nice sıkıntılar çektiğimiz, hayatımızın en verimli, heyecanlı ve neşeli zamanlarını gömdüğümüz eğitim sürecinin aslında ne olduğunu ayan-beyan ortaya koymaktadır. Böylece devletlerin ve hükümetlerin eğitim dünyasını paylaşmakta neden ısrar ettiğini de göstermektedir. Meşeci amacını orijinal, birincil kaynaklar kullanarak, din, devlet ve eğitim ritüelleri arasındaki ilişkiyi diğer kültür ve medeniyetlerden yatay ve dikey karşılaştırmalar yaparak araştırmak şeklinde belirtmiştir. Kitap sıkı ve uzun bir teorik zemin üzerinde inşa edilmiş ve Osmanlı son dönemi ile Cumhuriyet dönemi eğitim ritüellerine odaklanmıştır. Araştırma ritüel kavramının tanımı, hiyerarşisi ve tasniflerini ele alarak başlamıştır. Ardından eğitimin aslında ritüel aktarımından ibaret bir süreç olduğuna vurgu yapılmıştır.

“Ayrıştırıcı” ve “birleştirici” türleri olan ritüel bir yandan kurumsal birlik ve dayanışmayı oluştururken, diğer yandan hiyerarşi, konum, işlev, güç gibi farklılıkları ifade eden ve düzenleyen (otoriteyi kutsallaştıran) biçimlendirilmiş sembolik gösteri ve semboller kümesidir. Ritüeller kişilerin kutsal nesnelere huzurunda nasıl davranacağını belirlerken, toplumsal düzenin ve iletilen değerler dizgesinin sorgulanmasını engelleyen öğretiler bütünü olarak da karşımıza

* Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.12.D0134

çıklar. Bu sayede ideal toplumsal düzene ulaşmayı sağlayacak, istenilen değerleri aktaracak mekanizmalar yaratılır. Böylece değerlerin içselleştirilmesi gerçekleşirken, birleştirme ve ayırışma yoluyla dayanışma ve otoriteye saygı sağlanır.

Kitaba başlarken öncelikle apriorik bir yaklaşımın olduğu görülür. Teorik kısım okunurken araştırmancın doğrudan Durkheim etkisi üzerine kurgulanmış metin gibi durduğu hissedilir. Burada Durkheim'in *Dinî Hayatın İkel Biçimleri* adlı eserinin verileri de test amaçlı kullanılmıştır. Bütün bunlar modern toplum ve devlet tasarımının bir tür teorisinden ibarettir. Meşeci bu teorinin Emile Durkheim versiyonunu merkeze alarak, onun Ziya Gökalp vasıtasıyla Türk eğitim sistemine olan etkilerini ritüeller üzerinden geniş ölçekte açıklamıştır. Burada Durkheim'in eğitim ve toplum ilişkisinin ustalıkla açıklandığı görülür. Durkheim'a göre eğitim, "olgun nesiller tarafından henüz yetişmemiş nesiller üzerine yapılan etki" olarak tanımlanır. Yine ona göre eğitimin konusu "çocuğa genel olarak siyasî topluluğun, gireceği çevrenin kendisinden istediği, beklediği fikrî, ahlâkî, bedenî davranışları aşılacak, geliştirmektir." Yazar Durkheim'dan da etkilenecek, toplumun bize bir ideal dayattığını ve bu dayatmanın da hayatta kalabilmek için önemli olduğunu belirtir. Zira topluluk üyeleri arasında yeterli benzerlik ve ortak paydalar olduğunda yaşanabilir ortam oluşur. Eğitim toplum hayatının dayandığı bu temel benzerlik alanlarını telkin eder, sınırlarını belirler ve kuvvetlendirir. Böylece kolektif ideal denilen sosyolojik bağ kurulmuş olur. Kolektif ideal hem birey oluşumunda hem de birey-devlet arası iletişimin belirlenmesinde aktif rol oynar. Toplumsal dayanışmanın oluşturulmasında ve korunmasında da eğitim ve ritüellere ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı ilkel toplumlarda totemler karşılar. Ancak modern dönemde halk toplanmaları, törenler, simgeler ve semboller söz konusu dayanışma ve birlikteliği sağlayan unsurlar olmuştur. Yazar yine Durkheim etkisiyle modern eğitim ritüellerinin bilişsel anlamlarından ziyade, bilişsel olmayan anlamlar yarattığını iddia eder ve araştırmasında ritüele toplumsal bir görev ve toplumsal bir süreç gözüyle bakar.

Kitap, ritüel kavramının sosyoloji ve antropolojideki anlamını antik toplumlardaki görünüşleri dahil, geniş bir şekilde anlattıktan sonra yakın dönem sosyolojik izahlarını ele alır. Modern eğitimin var olan eşitsizlikleri pekiştiren ve benimsenmelerini sağlayan kurumlar olduğu hatırlatılır. Yazara göre okulun verdiği eğitim anlamsal ve araçsaldır. Araçsal olan belli becerilerin, meslekî ve akademik becerilerin kazandırılmasıdır. Anlamsal olan, kültür ve norm aktarımıdır. Araçsal kültür ayırıştırıcıyken, anlamsal kültürün birleştirici işlevi vardır. (Bu tanım Ziya Gökalp'in "talim ve terbiye" ayrımı yaparken geliştirdiği izahıdır).

Modern okul açık ve asil işlevi sayesinde uygun davranış ve değerleri öğretir, var olan toplumsal düzeni sürdürür. Böylece denetim ve özgürlüğü de sağlamış olur. Bu izah kısmen Marksist ve kısmen liberal eğitim paradigmasıyla ilgilidir. Zaten görüşlerine başvurulan eğitim filozofları (Paul Freire, Pierre Bordieu ve Passeron, Bowles ve Gintis, Joel Spring, Neil Summerhill ve Ivan Illich) da bunu ispat eder. Otoritenin kutsallaştırılmasını sağlayan uhrevî öğretilerin yerini alacak kurallar bütününün modern eğitim ritüelleri olduğunu söyleyen yazara göre aslında seküler çağ da sanıldığı kadar din dışı değildi. Bu çağda ritüellerin öğretilmesinde öğretmenler kilit bir rol üstlenirler zira ellerindeki çocuk her türlü etkiye ve imaya açıktır. Modern eğitimciler bu rolü büyük ölçüde kilise rahiplerinden almıştır.

Teorik tanımlamalardan sonra, modern eğitimin doğuşu sürecinde kilise ile içe olan arka plana dikkat çekilmesi kitabın orijinal taraflarından biri olmuştur. Burada öncelikle, eğitim dünyasındaki insanları bir araya getirme ve dayanışma işlevi olan ulusal marşlar, antlar, şarkılar gibi birleştirici ritüellere sonrasında da otoriteyle ilişkili ayağa kalkma, parmak kaldırma, önünü ilikleme, kürsü ve üniforma gibi ayırıştırıcı ritüellerin tarihi tecrübelerine değinilir. Eğitim ritüellerin Mezopotamya, Mısır, Çin, Hint, Antik Yunan ve Ortaçağ manastır okullarında nasıl icra edildiğine bakıldığında tarihi süreklilik görülebilir.

Kitabın ikinci bölümünde modernite ve ulus-devlet çağında manastır ritüellerine millî bayram, millî marş, millî kahraman vb. semboller eklenerek bir yönüyle kiliseden ve Katolik ayinlerden kopulurken bir yönüyle de derin sürekliliklerin sağlandığı açık bir şekilde gösterilir. İlginç olan ise, Ortaçağ'ın radikal Hıristiyan tarikatlarından Cizvitler, Jansenitler, Port Royal ve Lancaster okullarında icat edilen ve daha sonra Jean Baptiste, De La Salle ve Hıristiyan Okullar Kardeşliği'nde pekiştirilen birçok kutsalın/ritüelin modern okullarda aynen tatbik edilmesidir. Manastırların hücre sistemi, modern pedagojinin yatakhanelerine dönüşmüştür. Kilise rahiplerinin kutsallıkları öğretmenlere atfedilmiştir. Öğrencilerin başlarını eğerek oturmaları ve selam vermeleri bu okullarda başlamıştır. Yazar bu dönüşümü Rönesans, Hümanizm ve Reformasyon akımlarının getirdiği yenilikler, Protestanlık ve din ve bilim çatışması süreçlerini açıklayarak anlatır. Burada kullanılan özgün alıntılar ve resimler kitaba değer katmaktadır. Cizvit kolejlerinin günümüz liselerine dönüşüm hikâyesi modernlerin pek de kabul edebileceği bir arka plan olarak görülmemektedir.

Örneğin siyah ya da mavi önlük ve beyaz yakanın De La Salle okullarındaki keşiş ve rahip kıyafetleri olması şaşırtıcı süreklilik ve dönüşümlerdir. Teolojik kökenli bu okul, modern eğitim adâb-ı muaşeretlerinden tek-tipçiliğin de kökenidir. Tek-tipçilik kendini önce kıyafette gösterir. Zamanla öğretmenlerin kıyafet teklifi, öğrencilere de şart koşulur. Bu okullarda kadın, erkek, çocuk eşit bir şekilde siyah, kahverengi, gri ya da beyaz gibi kederli renkleri giymeye zorlanmışlardır. Mavi, boyalar ucuz olduğundan tek neşeli renk olarak kullanılmıştır. İkinci olarak bu renk 17. yüzyıl hizmetçileri, işçileri ve üst sınıftan olmayanları karakterize etmek için tercih edilmiştir. Mavi köle sınıfı tarafından giyilen karakteristik bir renktir ve vakıf okulu üniformaları, çocukların düşük statüsünü vurgulamak için tasarlanmıştır.

Kitabın referanslarla da desteklediği ilginç iddialarından biri, devletin/iktidarın cezaevleri ve hastanelerin yanında modern okulları da bir tür soft hapisane, denetim ve disiplin aracı olarak tanımlayan Foucault'un De La Salle okullarındaki sıkı denetimden esinlenerek söz konusu teorileri geliştirdiğidir.

Kitabın üçüncü bölümü ulus-devletlerin inşası ve eğitim ritüellerinin kullanışlı araçlar olarak sahiplenilmesi sürecini karşılaştırmalı biçimde anlatmaktadır. Eğitimin "millî eğitime" dönüşmesi, ilkokul çağının icadı, ulusal, millî marşların, simgelerin, sembollerin önem kazanmaya başlaması siyaset ve devletin formülasyonu paralelinde verilmiştir. Uluslaşma sürecinde din merkezden çıkarken, yerine toplum gelmiş ve Katolik ayinlerinin ve törenlerinin yerini millî bayramlar almıştır. Bu dönüşüm Fransa'nın Cizvitlerle mücadelesi, ruhbanın eğitim alanından temizlenmesi, laik, zorunlu, parasız, karma eğitimin inşası ve bütün bunların başındaki eğitim bakanı Jules Ferry'nin seküler eğitimi hâkim kılabilmek için gösterdiği

gayretler doğrultusunda anlatılmıştır. Ardından ulus-devletin inşası için militarist topluma ihtiyaç duyulması ve beden eğitimi ve askerlik derslerinin yeni eğitim ve ulus gelenekleri yaratma amacıyla nasıl kullanıldığı ve böylece eğitim dünyasının nasıl ideolojikleştirildiği örnekler eşliğinde açıklanmıştır.

Bütün bu değişim ve dönüşüm macerasının 19. yüzyılda dünyanın farklı bölgelerinde kademeli ancak farklı katmanlarda ortaya çıktığını da yine bu bölümün alt tartışmalarında görmek mümkündür. Burada yazar öncelikle İngiltere'nin eğitim ritüellerini ve özellikle de centilmen rollerini incelemiştir. Ardından Amerika Birleşik Devletleri'nin oluşumunda eğitimin ve yurttaşlık derslerinin rolüne, Amerikan üst kimliğinin nasıl kazandırıldığına ve bayrak ve başkan üst imajlarının teşekkülüne değinmiştir. Almanya'nın eğitim ritüelleri anlatılırken Kant ve Hegel'e öncelik ve önem verildiği görülür. Nazizm, Hitler faşizmi ve militarizminin ortaya çıkmasında beden, karakter, irade ve kuvvet eğitimlerinin fonksiyonu tartışılır. Hitler'e atfedilen "Kilisenin bin yılda başardığını on yılda başaracağız" ifadesi dik-kati çeker. Rusya tecrübesi anlatılırken Büyük Petro'nun eğitim reformlarına vurgu yapılır, *Emilé*'in etkisine değinilir. Ayrıca, 1917 sonrası dinin tamamen eğitim dışına atılması, beden eğitimi dersleri ve genç örgütlerinin anlatılması özgün örneklerdir. Japonya'da da benzer uygulamaların görülmesi bir anlamda resmi tamamlar. Burada modern okullar, politik telkin amacıyla kullanılmış, devlete adam toplama mekânı olarak tasarılanmıştır. Yine zorunlu ahlâk derslerinde *İmparatorun Eğitim Üzerine Emirleri* başlıklı eser okutularak bir devlet dini telkini yapılmıştır. Amerika, İngiltere, Almanya, Rusya ve Japonya'daki eğitim ve ritüel ilişkisini anlatan bütün örnekler 19. yüzyılda bütün dünya toplumlarının eğitimi nasıl araçsallaştırdıklarını gösterdiği gibi, Osmanlı ve Cumhuriyet pratiklerini anlamamızı da kolaylaştırmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin modernleşme dönemindeki eğitim ritüellerinin teşekkülü kitabın dördüncü bölümünde tartışılır. Tanzimat dönemi yeni açılan okullardaki uygulamalar, askeri okullardaki törenler, kutlamalar, kıyafetler vb. gelişmeler özgün kaynaklardan hareketle anlatılır. Burada çok kısa da olsa klasik eğitim mekânlarından medrese ve tekkelere değinilir. Amin alayından bahsedilir ancak bunlar kitabın konusu gereği fazla yer tutmaz. Unutulmamalıdır ki, klasik eğitim mekanlarında da modern eğitim ortamlarından çok daha fazla ritüel söz konusudur.

Türkiye kendine özgü eğitim, değer ve ritüel dünyasından 19. yüzyılın başından itibaren tedricen vazgeçip modernleşme adına Batılılaşmıştır. Tanzimat ve II. Abdülhamid dönemi bu sürecin en hızlı yaşandığı anlar olurken yeni değer dünyaları da teşekkül etmiştir. "Padişahım çok yaşa!" nidası "Yaşasın Cumhuriyet"le bir tür modern "and"a dönüşürken modernlikle geleneksellik iç içe geçmiş bir sarmaşık gibi yükselmeye başlamıştır. Bu paradoks kendini en çok II. Abdülhamid döneminde göstermiştir. Klasik eğitim kurumları medrese, tekke ve sıbyan mektepleri kendi haline terk edilip nüfuzları kırılırken bütün öncelik ve imtiyaz modern okullara verilmiştir. Modern okullar mimarisinden müfredatına dinî ve yerli bir içerikle formüle edilirken harita, küre, müze, batılı ders materyalleri ve yeni kitaplarla eğitimin içeriği yeniden donatılmıştır.

Kitabın II. Abdülhamid dönemi eğitim ritüellerine daha geniş yer ayırması ve bunu da siyasî alanın sembollerle örülü gelişmeleri gölgesinde örnekleme araştırma daha derin ve zengin anlam katabilirdi. Bu vadede Kemal H. Karpat, Engin Deniz Akarlı ve Selim Deringil'in konuyla ilgili eserinden faydalanılmamış olması da kitabın eksiklerinden biri olarak görülebilir.

24 Temmuz 1909'da "ilk milli bayram" kutlanırken pek çok seküler imge eğitim davranışı haline gelmiştir. Eğitim sayesinde yeni bir toplum ve nesil yaratma mitini gerçeğe dönüştürme gayreti bu dönemde ortaya çıkmıştır. II. Meşrutiyet'in özgürlükçü ortamı devletin acıklı sonucuyla birleşince, aydınlar hiç olmadığı kadar farklı kanatlara savrulmuştur. Ziya Gökalp, toplumu devletin otoritesi altında organik dayanışmacı kutsal yapı olarak tasarlayan Emile Durkheim'in fikirlerini benimsemekle kalmamış, prestijli konumuyla bu teoriyi uygulamaya da koymuştur. Böylece milli terbiye arayışının öncü ismi haline gelmiştir. Adları savaş manevralarını andıran oyunlarla dolu beden eğitimi derslerinin önemsenmesi, izciliğin sığ bir taklit olmasına karşın güçlü karşılık bulması yeni eğitim dünyasının zemini olmuştur. Ayrıca "genç, güç ve gürbüz" dernekleriyle sivil alanda da yeni ritüelleri genişletme denemelerine girişilmiştir. Aslında bütün bunlar, okul sayesinde zihinleri biçimlendiren iktidarın bedenleri ve özel hayatı da denetlemeye girişmesinin başlangıcı olmuştur.

Meşeci'nin II. Meşrutiyet için üzerinde durduğu paradokslardan biri, özellikle ders materyalleri ve okul mimarisi üzerinden din ve sekülerliğin öncesinde olduğu gibi bu dönemde de iç içe geçmiş olması kararsız, yer yer ürkek, utangaç bir modernleşme sürecinin yaşanmış olmasıdır. Yazar bu iddiasını desteklemek için sınıflarda asılı duran bayrak, flama, besmele, âyet ve hadisler, padişah portreleri, marş, harita ve tüfek gibi materyalleri örnek göstermiştir. Aynı zamanda dinî bayram kutlamaları, kandiller, hatim ve aşır okumaları, Cuma ve vakit namazlarına yapılan vurgu ve bunlar için müfredatta ayrılan zaman söz konusu iç içe geçmişliğin özgün göstergeler olarak zikredilmiştir.

Yazara göre Cumhuriyet'i Osmanlı reformlarından ayıran en büyük özellik, kesin bir kararlılıkla ve sert bir üslupla batı medeniyeti alanına geçişin kabul edilmesidir. Cumhuriyet liderleri inşâ etmeye çalıştıkları devlet ve toplum için Gökalp'in (aslında Durkheim'in) tanımlarına ve direktiflerine dört elle sarılmıştır. Böylece Türk eğitim sisteminin ritüel dünyası büyük ölçüde Durkheim'in toplum tasavvuruna dayandırılmıştır. Her ne kadar ilk birkaç senede din ve sekülerlik bir arada olsa da 1927-8'den sonra mümkün olduğu kadar dinden arındırılmış eğitim dünyası yaratılmaya gayret edilmiştir. *Yurt Bilgisi*, *Medenî Bilgiler* ve *Askerlik* dersleriyle militarist ve seküler toplum inşasında Almanya ve Fransa taklit edilmiştir. Dinî ahlâk anlayışından millî ahlâk anlayışına geçiş başlamıştır. Eğitim ve devlete yönelik özel günler, sınıfa asılan fotoğraflar, büstler, paralar ve diğer Atatürk imgeleriyle Mustafa Kemal'in kutsallaştırılması Demokrat Parti döneminde çıkan kanunla zirve noktasına ulaşmıştır.

Yazara göre, Cumhuriyet'in teknik olarak II. Meşrutiyet'ten devraldığı ancak içeriğini yeniden inşa ettiği millî bayramlar, anma ve kutlama törenleri, okul kıyafetleri simgeler, ders içerikleri ve öğrenci andı benzeri uygulamalar toplumsal otoriteyi, ideal toplum önderlerini kutsallaştırırken (buna bir tür ideokrasi de denilebilir) toplumsal dayanışma ve birliğe de vurgu yapmıştır.

Okul kıyafetleri, öğrenci andı ve stadyum kutlamalarının arka planlarına resmî ve özel kaynaklar eşliğinde aydınlık bir ışık tutan kitap, söz konusu pratiklerin Ak Parti dönemindeki değişimleri de yorumlamıştır. Böylece çağlar boyu devam eden eğitim ve iktidar ilişkilerinin mahiyetine en güncel verilerle anlamlı izahlar getirilmiştir. Yazara göre, eğitim sistemimizin hâlâ sorunlu konularından biri olan okul kıyafetleri ve üniforma bir tür güç, bilgi, ahlâkî düzey ve hiyerarşinin sembolüdür ve bunun üzerine düzenlemeler devam etmektedir. Bu süreç bir tür “ideal nesil” yetiştirme projesi mi, yoksa “özgürleştirici” adımlar mı? Meşeci’ye göre her iki durumda bu -otoritenin buyruğu olduğundan- otokratiktir ve bir tür toplumsal mühendisliktir.

Kitabın vardığı nihai mevki; bir tür modern kutsallık inşası olarak görülen eğitim ritüellerinin amaca hizmet edebilmesi için, tartışmadan ve spekülasyondan uzak, demokrasi ve insan odaklı değerlerle yeniden inşa edilmesi gereğine vurgudur. Filiz Meşeci’nin bu tespit ve temennisi, aşırı merkezîyetçilik ve ideolojik mahiyetten kımıldayamaz haldeki eğitim sistemimizin sorunlarını anlamada gerçekçi bir teşhistir. Anlaması ve anlatması son derece zor bir konuyu ilk defa, orijinal kaynaklardan, karşılaştırmalı biçimde, oldukça nesnel bakış açısıyla inceleyen bu araştırma eğitim ve bilim dünyamızın değerli ve katkı verici eserlerinden biridir.

- Paul Anthony Chastko, *Developing Alberta's Oil Sands: From Karl Clark to Kyoto*, University of Calgary Press, 2004, 320 p.

Debra J. Davidson and Mike Gismondı, *Challenging Legitimacy at the Precipice of Energy Calamity*, New York: Springer, 2011, XV, 232 p.

Reviewed by: Tahir Nakıp*

Two Different Images of Tar Sands**

In this article, I review two books about Alberta's oil sands or tarsands, a very popular issue in Canadian politics, society, newspapers and universities: Paul Chastko's *Developing Alberta's Oil Sands: From Karl Clark to Kyoto* (2004) and Debra J. Davidson and Mike Gismondı's *Challenging Legitimacy at the Precipice of Energy Calamity* (2011).

Dr. Paul Chastko, a senior instructor in History at Calgary University, wrote on the oil sands developments from an interdisciplinary studies perspective, including history, political science, economics, oil recovery technology and international relations. He did not, however, include the environment, ethics, or the philosophy of the environment perspective. In contrast, the second book is more environmental in nature, for. Debra J. Davidson, a Professor in Environmental Sociology at the University of Alberta, specializes in the social dimensions of climate change, oil-based economic development and urban agriculture. Mike Gismondı, a Professor at Athabasca University, conducts research on environmental sociology, globalization and sustainable development.

Chastko focuses on the early history of oil sands development thorough 1945, whereas Davidson & Gismondı discusses the challenging relationship between the scientific community and commercial investment. Furthermore, Chastko does not focus on the meaning of development; rather, he analyses the oil sands from the viewpoint of such domestic stresses as those between the provincial and federal governments, as well as international relations between Canada and the U.S. regarding crude oil exports. In addition, he explores the interaction between four different entities: the political community, the oil industry, scientific institutions such as universities and research centers, and international corporations.

In contrast, Davidson & Gismondı's (2011) more critical book deals with the "development of bitumen" rather than with the "development of oil sands." They emphasise the terminological contrasts between tar sands -bitumen- dirty oil and oil sands- ethical oil. They claim that journalists, politicians and NGOs have focused on the Athabaskan tar sands, but that relatively few social scientists have. In contrast to Chastko, who is a proponent of oil sands development, Davidson & Gismondı argue that the tar sands are an industrial development

* M.A. Student, Marmara University, Faculty of Art and Sciences, Department of History.

** I would like to thank Prof. John Hiemstra for his guidance.

DOI: [dx.doi.org/10.12658/human.society.6.12.D0132](https://doi.org/10.12658/human.society.6.12.D0132)

with “harsh environmental consequences”. For, Chastko, the issue of oil sands development is primarily an economic matter rather than an environmental problem, whereas, Davidson & Gismondi who frame the tar sands as an environmental issue and natural resource politics, use sociological language regarding power. They seek to show how the modern social system deforms the environment in order to reach easy energy in northern Alberta.

While both books use scientific terminology, their worldviews and ideologies are markedly different. First of all, while all authors accept that Alberta does not need to produce oil because it has enough oil for the next 475 years. Chastko claims that the international oil market needs Canadian oil “after world supplies of conventional crude oil began decline” (p. xiii). In contrast, Davidson & Gismondi question this oil production and imply that Alberta should not produce oil to fill the tanks of American cars, for “the ecological and social costs of development surpass the benefits received by humanity. (pp. 2-3). They label the tar sands a twenty-first century Titanic.

Chastko as a member of mainstream Albertan society, neither critique the development of oil sands nor questions the meaning of development and the modern social system. Ignoring the negative environmental aspects, he constructs a story based on Alberta’s growing its economy from the rational economic approach. In contrast, Davidson & Gismondi present scientific data about tar sands, the amount of bitumen production, and the social and environmental costs by using the Alberta Energy and Utilities Board’s own estimates. They examine scientific data and the modern social system on a macro scale. They use Bauman’s theory of liquid modernity to analyse the relationship between political power and control mechanisms regarding the fluidity of communications, materials, digital media, flows of ideas and information. They argue that liquid modernity consumes all options regarding alternative energy. Davidson & Gismondi claim that “the development of Athabasca tar sands and the legitimation of that development are deeply integrated into a global network of flows” (p. 9), which includes the relationship between Canada and the U.S., the global oil industry, the Second World War and the Kyoto Accord, which refers to environmental degradation, and economic growth.

Davidson & Gismondi assert that as a neo-liberal petro-state, Alberta aggressively encourages tarsands development. They add that many scientific treatments of development support the utilization of the nation-state, but that Alberta leads in this field because it has jurisdiction over the land and the environment (p. 10). Davidson & Gismondi, who examine the modern rational approach to development, attack this developmental model, while; Chastko uses terminology that confirms it. Chastko argues that the state has an interest in developing the oil sands, for they aid the western portion of the country’s economic growth. After all, that region lacks a large alternative domestic industry (p. 22). He does not critique the relationship between political community and this model’s understanding of the notion of development, and confirms the importance of development for economic growth alone. Developing the oil sands encourages western economic development, in line with the meaning of development as understood by the western concept of progress. This Eurocentric development model tortures the environment, and yet he says thing about the environmental tragedy occurring in northern Alberta.

Any visual information of environmental damage, such as satellite images of tailings ponds and open pit mines, is excluded from the global information flows in order to conceal the reality of Alberta's environmental stewardship. Naturally, the political community wants to create a positive image about the environment. Davidson & Gismondi claim that the Alberta government promotes the Oil Sands Discovery Centre, for example, to support its positive image of oil sands (p. 29). Thus, the tailings ponds and open mining sites are hidden from the visitor's view, because of the private field that belongs to the oil companies.

How, then, do Canadians truly 'discover' the oil sands? Although Davidson & Gismondi's approach is distinct from that of Chastko, all of them do apply scientific data and research that confirm the developmental process. Davidson & Gismondi emphasize the "white male" assault on the environment with the assistance of "shiftless Native labour". They extend the issue of oil sands development by citing Dr. Sydney Ells' comprehensive research about the size of this sands field, the band of bitumen deposits, the transportation of oil, cost and benefit analysis the oil, which differ those figures provided by the government surveyors and early pioneers (p. 47). Davidson & Gismondi assert that Ells combines physical masculinity with the technological domination of nature as a civilizing mission (p. 49). The Canadian government recognizes oil sands development as a civilizing mission by citing economic benefits, and the political community has no concerns about the Aboriginal people and their traditional life-style in that environment. The role of scientific knowledge, as a part of global information flows, confirms what political community operates in the development of tar sands.

In contrast, Chastko does not have a clear answer to the question how Canadians discover the oil sands that is embedded in the federal-provincial conflict. He states, "the tar sands remained undeveloped until after the Canadian government purchased the western territories known as Rupert's Land from the Hudson's Bay Company in 1869" (p. 2). Chastko recognizes the environment as "undeveloped" until the political community starts to operations for oil sands that presents the account of Chastko about the development of oil sands is formed in the Enlightenment sense of progress. In his perspective, an "empty" environment that provides no economic benefits is not valuable and accountable. He also, talks about how international events such as the First World War promoted development of the oil sands, which increased the amount of oil production, rather than of how international factors encouraged the Canadian political community to damage the environment with its macro oil sands projects. Until 1905, Alberta was a British dominion and London encouraged Ottawa to 'develop' its oil resources. In Chastko's account, Sydney Ells and Karl Clark's scientific researches contributed to these resources' development at a very convenient time: the global economic conditions in during the early beginning of the twentieth century.

The federal-provincial conflict is one of the main issues in this regard. All of the authors agree that this conflict, which concerns who will control natural resources, failed to develop the oil sands. The conflict continued until the post-war period. However, Chastko, who gives details about the conflict, asserts that only a single political community can precede 'development'. It seems to me, that the provincial government took sovereign authority

of the oil sands, and that the provincial government promoted the Abasand Oil Plant after 1930. Chastko claims that Ottawa desperately tried to sabotage the development of oil sands by mismanaging the facility (p. 45).

In contrast, Davidson & Gismondi present a different meaning of failure. They accept that the facility was mismanaged but that "bitumount success at last" (p. 57). The Alberta government funded the modern Bitumount pilot plant so that science and industrialization could tame nature. Davidson & Gismondi, who criticize the "normalization of mass destruction", contend that technology overwhelmed nature by science, private investors and government officials and emphasize "the visual power of political community about oil sand such as emblem on the stamp that is a political messenger" (p. 64). I think, that they believe that even though the political community failed to develop the oil sands in the facility, the state created visual materials such as a stamp to cover the failure, which might be unethical. Omnipresent visual materials produce oil sands proponents in Canadian public life. Although, visual images were meant to help offer the Canadians see the oil sand project in the macro-scale, a visual discourse in a democratic system is multiple that attracts attention to the negative aspects of developing the oil sands by pictures, environmental platforms and Greenpeace. Images enforce the people's "rational" view that mass environmental destruction is required to provide energy to survive that the people will survive.

Who benefits from such development, and what is the interest of Canadians in these projects? Political leaders claim that Canadians will benefit in terms of jobs and investment. Mainstream discourse tells us the national interest is more important than that of the private investor. Chastko emphasises that Canadian governments provide infrastructures and economic subsidies to get benefits for Canadians. The Canadian government also encourages private development of the oil sands by the Blair Report and the Borden Commission (pp. 81-83). Chastko clarifies how Canadians will benefit by asserting that "royalty payments from oil and gas producers gave the provincial government the highest per capita revenue in the country. In 1955-56, for example, Alberta took in \$225 per resident in taxes and royalties compared with a national average of \$125 per resident" (p.83).

Davidson & Gismondi who do not accept this claim, ask, "why royalties so low, after all, other oil regions of the world demand far higher royalties from the same companies, and tax breaks are unnecessary for a mature industry. Why Alberta's Heritage Fund ... is much smaller than those in Alaska or Norway?" (p. 71). Chastko does not mention about the interests of central Canadian economic elites and bankers in the development of oil sands. Davidson & Gismondi claim that the federal government provides free land grants to the Canadian elites and bankers in Ottawa, but does not respond to the grain farmers' complaints such as the "railway monopoly and its exorbitant transport rate to transfer grain to markets" (p. 72). I think, that this happens because the federal government, in a rational economic sense, sees oil as far more valuable than grain. The federal and provincial governments' opinion that this resource is by far Alberta's most valuable economic resource ignores social justice and equality. However, the aim of politics is to reach human goodness, not the elite's goodness. The government of Alberta and the federal government, however, are trying to reach the elite's goodness.

Davidson & Gismondi mention about "The First Boom: 1973-1984" and give the same amount of space for "The Bust" in their book (pp. 75-81). Chastko labels the first boom as "Flexibility and Paralysis: Oil Shocks, Government Policy and Intervention, 1970-1977 (pp. 133-165) and evaluates it in the framework of tension between the federal and provincial governments. Furthermore, he pays attention to how Canadian crude oil can be integrated into the post-1973 American market by discussing the issue of oil sands in international conflict in the Middle East after 1973. According to him, this crisis was a chance for Canadian crude oil to take an important place in the international oil market, especially in North America.

In contrast, Davidson & Gismondi explore the first boom in northern Alberta via some statistical data. They claim that the unemployment rate and the province's population fluctuated quite a bit for 15 or 20 years based upon this resource's development (pp.78-80). Boom and bust cycles can be seen as a sign of an unhealthy development process in Alberta. We also do not have just economic structure in the global economy.

Another issue in the book reveals how technology helps the development of oil sands. While talking about large trucks and electric shovels, Davidson & Gismondi claim that "technological shifts in the mining operations from bucket-wheel to large truck and electric shovels, and improved processing (decreasing the amount of overburden in the bitumen mix) reduced the input costs per barrel of oil [that cause] over 400 jobs were lost in the switch" (p. 83). It seems to me, that people develop technology that causes the adaptation of a new perspective in which people have more power over, and the right to operate on, nature. This materialistic perspective separates people from nature and organic life. City residents, who are interested in an easy life rather than using muscular power, view oil and gas as seen mandatory tools to accomplish this goal. This visual image of oil deeply affect residents who are addicted to using oil and gas and gives them a consciousness that requires them to live in a technological world.

From chapter five to the end of the book, Davidson & Gismondi focus on environmental issues and critique tar sands ideology regarding the development of the oil sands.

They analyse the nature of legitimacy regarding tar sands, claiming that "legitimacy is not only a social contract between the ruler and ruled, but also the legitimacy holds norms, values, beliefs, proper, and definitions. State legitimizes its political activities and takes support from citizens and financial investment" (pp. 171-172). They also emphasise the activities of such NGOs as Greenpeace. I contend that the activities of these NGOs are not enough to get Canadian society to protest tar sands development. Although some NGOs do protest this development, Albertans are very happy to benefit from the development of their oil sands. In addition, the global economic structure fully supports their development. How can right-minded people take the responsibility to change society in order to stop tar sands development? First, the oil sands problem is not economic. Tar sands is an ideological problem that guides people in how they can evaluate environment. I think that all secular principles cannot solve environmental problems, which includes the development of oil sands or tar sands. People should refer to religious values and principles to protect the

environment, because a secular system cannot produce real values (unlike religion) and morality. Science does not need to be replaced with religion; rather than secular systems need to recognize religion as a subject of scientific research in secular public universities. Secular civilization, which is dominated by Europeans spiritually has been disrupted by oil sands development that increase levels of drug and alcohol abuse, prostitution, domestic violence and petty crimes in Fort McMurray. Former Alberta Premier Ed Stelmach claimed that the development of oil sands would benefit Canadians at the beginning his speech of the interdisciplinary conference held at the King's University on January 19-20, 2011. I disagree, based on the results of development or modernity so far. Anthony Giddens, who claims that people live in the period of the result of modernity, is right.

Consequently, Chastko's book contains a great deal of scientific data that is both boring and does not cover the results of development regarding oil sands, whereas Davidson & Gismondi analyse the meaning of development, the image of tar sands and citizenship and legitimacy. Chastko provides many valuable details, such as the international relationship regarding oil sands in the Middle East and the U.S., while Davidson & Gismondi focus on how the western concept of development damages people's lives in labour camps and public life. They try to present a big picture regarding the relationship between the global financial structure and financial investment in Alberta. I strongly advice undergraduate students, to read Davidson & Gismondi's book but not Chastko's which supports the ideology of Canada's mainstream society.

- Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, (thk.-çev. Ömer Türker), Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016, 80 s.

Şemseddin el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, (thk.-çev. Merve Nur Yılmaz), Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016, 136 s.

Müellifi meçhul (XV. Yüzyıl), *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, (thk.-çev. Kübra Bilgin Tiryaki), Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016, 150 s.

Mehmed Emin İstanbûlî, *Melzemetü'l-ahlâk*, (haz. Melek Yıldız Güneş, Aliye Güler), Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016, 194 s.

Değerlendiren: Mustakim Arıcı*

İslâm Düşüncesi Araştırmalarında Örnek Bir Külliyat Neşri: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhleri

Bu yazıda Arapça bir ahlâk risalesi ve onun üzerine yazılan şerhlerin yayınlanmasıyla büyük oranda ortaya çıkan bir külliyatın değerlendirilmesi yapılacaktır. Ancak, değerlendirmeye geçmeden önce bu yazıya konu olan ahlâk risalesinin akademik ilgilerimi belirlemede ve yaptığım çalışmalarda bir köşe taşı, hatta daha doğru bir ifadeyle çok önemli bir eşik mesabesinde olmasına temas etmek istiyorum. 2006 yılında doktora ders döneminde iken haberdar olduğum Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1354) *el-Ahlâku'l-Adudiyye* adlı risalesi üzerine yaptığım kısa araştırmadan sonra risale hakkındaki bilgilerin bir ansiklopedi maddesinin sınırlarını aşmadığını ve risalenin henüz yayınlanmadığını gördüm. Risalenin okunaklı bir nüshasını alıp metni dizmeye ve dönemin seminer dersi için hazır hale getirmeye karar vermiş, nihayetinde buna da muvaffak olmuştum. *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Ahlâk-ı Alâî* okularımın akabinde önemli yanlışlar ihtiva eden bir çevirisini de yapıp metni bir kenara koymuştum. Doktora yeterlilik sınavı sonrası tez konusu belirleme sürecinde tek nüshaya dayalı Arapça metin ve ön çevirisi bir yıldan fazla bu şekilde beklerken o dönemde bir atölye çalışması yaptığımız İhsan Fazlıoğlu hocanın telkiniyle metni yayına hazırlamaya yöneldim. İcî'nin bu risalesi, inceleme, üç nüshaya dayalı bir Arapça metin ve çevirisi ile birlikte bir makale olarak neşredilmiş, böylelikle ilmî çevrelerin erişimine sunulmuştu. Risalenin ilim camiasına tanıtılmasının yanında kaynakları ve etkilerine temas ederken metnin arkasında önemli bir şerh literatürünün oluştuğunu farketmiştim. Lakin o gün tespit ettiğim şerhlerin beş taneden fazla olduğunu bilmediğim gibi günün birinde bu şerhlerin neredeyse tamamının tahkik edilerek Türkçe'ye tercüme edileceğini hiç düşünmemiştim.

İcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye*'sine yazılan şerhler bir proje kapsamında 2013 yılında çalışma konusu olurken metin benim de tekrar gündemime girdi ve bu sefer Taşköprizâde şerhini çalışmaya yöneldim. İLEM (İlmi Etüdler Derneği) bünyesinde Ömer Türker'in öncülük ettiği İslâm Ahlâk Düşüncesi Projesi'nin önemli bir ayağını *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinin tahkik ve tercümesi oluşturmaktaydı.¹ Bu kapsamda metnin şarihlerinden Şemseddin el-Kirmânî

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.12.D0135

1 *Ahlâk-ı Adudiyye* literatürü hakkında bkz. Mustakim Arıcı, "Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 52-55.

(ö. 786/1384), Seyfeddin el-Ebherî (ö. 800/1397), Alâüddin el-Kâzerûnî (ö. ?), Taşköprüzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), İsmail Müfid el-İstanbulî (ö. 1217/1803), Mehmed Emin İstanbulî (ö. ?) şerhleri ile Gıyaseddin Baysungur'a (ö. 837/1434) sunulan müellifi meçhul şerhin² tahkik edilip basılması planlanmıştı. Proje kapsamında ilk etapta 2014 yılında üç şerh Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları tarafından neşredildi.

- i. Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir, Güvenç Şensoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).
- ii. Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).
- iii. İsmail Müfid el-İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk.-çev. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

Ahlâk-ı Adudiyye şerhlerinden Arapça olan üç tanesi daha 2016 yılında aynı şekilde tahkik ve tercüme halinde, bir Osmanlı Türkçesi metin de Latinize edilerek neşredildi.

- i. Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk.-çev. Ömer Türker (Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016).
- ii. Şemseddin el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk.-çev. Merve Nur Yılmaz (Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016).
- iii. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, Müellifi meçhul (XV. Yüzyıl), thk.-çev. Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016).
- iv. Mehmed Emin İstanbulî, *Melzemetü'l-ahlâk*, haz. Melek Yıldız Güneş, Aliye Güler (Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016).

Bu proje dışında bir metin daha neşredildi,³ böylelikle *Ahlâk-ı Adudiyye* şerhlerinden sekizi yayınlanırken yayınlanmayan iki metin kalmış oldu. Bunlar Münecimbaşı Ahmed Dede (ö. 1113/1702) şerhi ile, müellifi tespit edilemeyen bir Arapça şerhtir. Esasen bu metinler arasında önceki şerhlerin bir kısmından istifade eden, ayrıca felsefi ve düşünsel derinliği çok daha fazla olan Münecimbaşı şerhidir. Bu şerhin de en kısa zamanda ilim camiasının takdirlerine sunulması gerektiğini ifade etmek yerinde olur.

el-Ahlâku'l-Adudiyye şerhlerinin bir proje kapsamında yayınlanması bir çok açıdan önem arzeden örnek bir yayın faaliyeti olarak temayüz etmektedir.

(i) Bu yayınları dikkate almayı gerektiren birinci husus, bir metin etrafında oluşan şerh geleneğini ortaya çıkarma şeklindeki bir yayın faaliyetinin Türkiye'de İslâm araştırmaları sahasında, hatta bildiğimiz kadarıyla edebiyat ve tarih gibi sosyal bilimler alanlarında ilk kez yapıyor

2 Bu metin hakkında bkz. Şehid Ali Paşa, nr. 1546; Arıcı, "Adudüddin el-İcî'de Huy ve Erdem Problemi", s. 52-55.

3 Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Risâle-i Keşfiyye*, haz. İrfan Görkaş (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016).

olmasıdır.⁴ Avrupa ve Amerika'da Latince ve Yunanca klasik metinler ile bunların şerhlerinin yayınlanması ve İngilizce gibi Batı dillerine çevrilmesi şeklindeki çalışmalar özel ya da bir devletin uhdesindeki bilimsel ve akademik kurumların teşvikleri ile hayat bulmakta, bu tür projelere oldukça büyük bütçeler ayrılmaktadır.⁵ İslâm kültür ve medeniyetinin, daha özelden İslâm ilim mirasının bir çok dalında benzer projelere konu olacak muhteşem bir miras söz konusudur. Ancak bu zenginliğin hayat bulması için büyük kurumsal desteklere, finansal alt yapıya, büyük bir araştırmacı kitlesine ve bütün bu organizasyonu düzenleyip senkronize edecek zihni bir olgunluğa, iradeye ve bunların tecessüm ettiği yapılara ihtiyaç vardır.

(ii) Yazma bir metin ve etrafında oluşan literatür üzerinde araştırma yapmak için yazma halindeki nüshaların yayınlanması zorunlu değilse de yayınlanmış bir metinler ağı ve bunların yazma nüshalar halinde kalması aynı erişim kriterlerine tabi tutulamaz. Benzer şekilde metinlerin Türkçe'ye çevrilmiş olması kaynak metinlerin dilinde okuma yapamayan okuyucu ve araştırmacılar için büyük bir kolaylık sağlar. Bu çerçevede *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinin yayınlanması bizatihi alana katkı sağladığı gibi yayınlanan metinler, şerh ve haşiye literatürü üzerine yapılan tartışma ve araştırmalara fikri ve kronolojik takibi mümkün olan veriler sunacaktır. Kaynak metnin ve şerhlerin metinselliği, metinlerarası ilişkiler, şerhlerin kaynak metni anlama, açıklama, eleştirme, genişletme ve benzeri yorumlara tabi tutma gayretleri başta olmak üzere mevcut literatür birçok açıdan ikincil çalışmalara konu olabilecek bir zenginliğe sahiptir.

(iii) *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinin çoğu "memzuç şerh" denilen kaynak metin ile şerhin iç içe geçtiği bir örgüye sahiptir. İki metnin ilk iki şârihinden biri olan Şemseddin el-Kirmânî ise "kâle-ekûlu" denilen tarzı benimsemiş, buna göre önce İcî'nin cümlelerini, sonra kendi cümlelerini metne girmiştir. Metinlerin neşrinde bu iki yöntem de dikkate alınmış, kaynak metin koyu renk ile şerh cümleleri normal bir renk ile yazılarak okuyucu hem kaynak metni hem de şerhleri ayırdetme imkânı sunulmuştur. Bununla birlikte bu eserlerin bazılarında mizanpaj ve baskı hatalarından mütevellid kaynak metin ve şerhin karıştığı durumlarla tanık olmak mümkündür.

(iv) Arapça bir metnin tahkik ve tercümesinde riayet edilmesi gereken ilmi kurallar ve ilkeler konusunda Türkiye'deki ilmî ve akademik çevrelerde tam bir ittifak söz konusu olmasa da özellikle son yıllarda keyfiliğin önüne geçebilecek bir mutabakata doğru gidilmektedir. Bu mutabakatın zamanla belli bir olgunluğa ulaşmasında özellikle İslam Araştırmaları Merkezi'nin uzun yıllar önce belirlediği tahkik esasları ve aynı kurumun 2013 yılından beri düzenlediği tahkik kurslarının önemli bir etkisi olmuştur. *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinin de bu birikimden istifade ile neşredildiğini, büyük oranda bu kriterlere uyum sağlandığını söylemek mümkündür.

(v) *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinin neşirlerinde Arapça metinlerin birkaç nüshaya dayalı olarak tahkik edilmesine ayrıca temas etmek gerekir. Bu projede çeviriye esas alarak Arapça metni, okunaklı bir nüshanın tıpkıbasımı ile karşılamak da yeterli görülebilirdi. Ancak böyle

4 Osmanlı dönemi edebiyat literatüründe "şerh" in konu edinildiği niteliksel bir çalışma için bkz. *Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, haz. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım (İstanbul: Klasik, 2014).

5 İki örnek proje için bkz. <http://www.ancientcommentators.org.uk/bibliographies.html>. <http://www.greekintoarabic.eu/index.php?id=26&reset=1>.

yapılmadı ve metinler, birtakım eksikler ve hatalar barındırsa da genç araştırmacılar tarafından tahkik kriterlerine tabi tutularak neşredildi. Çok daha kolay olan, çeviri dışında bir zahmeti ve külfeti olmayan tıpkıbasım ve çeviri şeklindeki yayınlar ulusal düzeyde önemli bir işlev görse de akademik ve bilimsel kriterleri tam anlamıyla haiz sayılmadığı için bunlara yapılan uluslararası atıflar yok denecek seviyededir. Ayrıca yazma eserlere dijital ortamdan rahatlıkla ulaşma imkânı varken, bu tür nüshaların Arapça ya da Osmanlı Türkçelerini okuyabilenler bunları zaten temin ederken çevirinin karşına ya da sonuna bir yazma nüshayı koymanın ne gibi bir katkısının olacağını sorgulamak gerekir. Hat ve tezhip gibi klasik İslâm sanatları açısından yüksek kıymeti olan bir Kur'an-ı Kerim ya da çok önemli bir hattatın yazdığı edebî bir metni prestij amacıyla ve sınırlı bir sayıda basmak anlaşılabilirken herhangi bir yüzyılda yazılmış, literatürde pek de etkisi olmayan metinlerin tıpkıbasımlarının neye hizmet ettiği merak konusudur.

(vi) Türkiye'deki İslâm ahlâk düşüncesi literatürü, gerek birincil eserlerin tercümelere ve gerekse ikincil çalışmalarındaki terminoloji bağlamında incelendiğinde Arapça kavramların çevirisinde birbiriyle bağdaştırılması çok zor olan bir anlam kargaşasının olduğu dikkatli okuyucu ve araştırmacıların gözünden kaçmayacaktır. Bu olguda etkili olan bazı faktörler söz konusudur. Bazı ahlâk metinlerinin ilmî olmayan çevirilerinde yer yer metinlerdeki belli bölümlerin atlanmasından bilinçli çarpıtmalara kadar ilginç numuneler görmek mümkündür ki bunlar, makale konusu olabilecek verilere sahiptir. Hal böyle olunca bu tür metinlerden bir çeviri titizliği beklemek pek de anlamlı değildir. Akademik mensubiyeti olan kişilerin çevirilerinde ise başka durumlarla karşılaşmaktadır. Özellikle kimi İlahiyatçı akademisyenler için ahlâk ve kısmen siyaset metinleri özel bir ihtisas gerektirmeyen, akademik kariyer sürecinde uğrak noktası olunan bir istasyon gibi addedildiğinden ya da belli seviyedeki dilbilgisinin yeterli olduğu varsayıldığından birçok kaynak metnin tercümesi derin bir hassasiyeti yansıtmadığı gibi bunların ardında niteliksel bir etki bırakması da pek mümkün olmayacaktır. *el-Ahlâku'l- Adudiyye* şerhlerinin çeviri sürecinde mütercimlerin belli bir süre metinleri birlikte okumaları, yapılan toplantılarda ortak bir kavramsal çerçeve üzerinde mutabık kalınması çeviri öncesi sürecin planlanması açısından önemli olduğu gibi bu ön hazırlık, çevirilere de yansımıştır. Diğer yandan çevirmenlerin büyük bir kısmının ilmî kariyerlerinin başında olması ilk etapta bir handicap oluşturduysa da negatif sayılabilecek bu faktör, karşılıklı okumalarla ve ayrıca tüm çevirilerin editörler ve proje koordinatörü tarafından kontrol edilmesiyle büyük oranda aşılmış oldu. Bu yayınların en önemli katkılarından biri genç akademisyenlerin öz güven kazanmasına aracılık etmiş olmaları ve yazmaların dünyasına girmenin çok da çekinilen bir şey olmaması fikridir.

(vii) Arapça bir metnin tahkik edilip Türkçe'ye çevrilmesi ve iki kapak arasına girmesi elbette ki ilmî yayın sayılmak için yeterli değildir. Tahkik edilen metin ve müellif hakkında doyurucu bilgiler ihtiva eden bölümler, metnin ilgili sahadaki yeri ve etkileri, müellifin kullandığı kaynaklar ve yazım tarzı gibi başlıkların yanı sıra yazma nüshaların tanıtımı ve metin sonuna konulan kaynakça ve dizin, yapılan neşrin ciddiyetini gösterir. Bunlar ayrıca hem okuyucuların metne vukufiyetine katkı sağlar ve hem de araştırmacılara önemli kolaylıklar sunar. Ancak bu söylenen husus, yapılan yayının anlamsız yere şişirilmesi demek değildir. Nitekim bazı Arapça klasik metinlerin çevirilerinde ya da Osmanlı Türkçesi metinlerin

Latinize neşirlerinde görüldüğü üzere küçük bir risalenin kitap haline gelebilmesi için ansiklopedik bir bilgi yığınının inceleme adı verilebilmektedir. Bu noktada *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinin neşirlerinin önemli bir kısmının tatmin edici seviyede olduğunu söylemek zordur. Özellikle bazı metinlerin inceleme kısmının daha doyurucu olması mümkün olabilirdi.

Tüm bu mülahazaların neticesinde ilmî ve akademik çevrelerin gündeminde dikkate değer bir yer tutacak olan *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinin neşir projesi tüm süreçleri itibariyle önemli bir gayret ve katkı olarak görülmelidir. Bu, projeye destek sağlayan kurumsal arka plandan metinleri yayına hazırlayan araştırmacıların münferit çabalarına kadar uzanmaktadır. Bu yayınların İslâm ahlâk düşüncesi çalışmalarına ve İslâm araştırmalarına yönelik ilgiyi artıracığını, çok daha nitelikli tahkik ve çevirilerin yapılacağını ümit ediyoruz.

- Hümeıra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*, Ankara: Nobel, 2015, 217 s.*

Değerlendiren: Şengül Çelik**

“Türkiye’de felsefe var mı?” ve/veya “Türkiye’de ahlak felsefesi var mı?” soruları uzun bir müddettir felsefe toplumunun incelemesi altındadır. Türkiye’de ahlak felsefesi alanında yapılan tüm çalışmaların değerlendirilmesi belli bir motivasyon gerektiriyor ancak bu alandaki çoğu eser için böyle bir inceleme ve değerlendirme yapılmamaktadır. Halbuki bu motivasyon, ahlak felsefesi alanında yukarıda sorulan soruya “Türkiye’de ahlak felsefesi var; ve bunun daha iyi olması için yazılan eserlerin incelenmesi gereklidir” şeklinde kendini gösterebileceği gibi, “Türkiye’de ahlak felsefesi yok; dolayısıyla ahlak felsefesi oluşturulması için yazılan tüm eserlerin değerlendirilmesi yerinde olacaktır” şeklinde de ortaya çıkabilir. Her iki motivasyon durumunda da önemli olan ahlak felsefesi alanına katkıda bulunmak için en geçerli yollardan birinin yazılmış eserlerin incelenmesi ve tasnif edilmesidir. 2015 yılında başlamış olan Cumhuriyet Dönemi Ahlak Felsefesi Eserlerinin Teorik Analizi projesi doğrultusunda Cumhuriyetten günümüze birçok ahlak felsefesi kitabı incelenmiş ve incelenmeye devam etmektedir. Proje öncelikli olarak özgün eserlere odaklanmış olsa da felsefe kaynaklarının önemli bir parçasını oluşturmalarından dolayı seçki kitapları da projeye dâhil edilmişlerdir. Cumhuriyet döneminin ahlak felsefesi alanında belki de ilk sayılacak nadir seçkisi Mehmet Ali Aynî’nin *Türk Ahlakçıları* eseridir. Aynî’nin eseri dışında Bedia Akarsu’nun ve Lokman Çilingir’inde bu bağlamda eserleri bulunmaktadır. Seçki eserler genel konularda daha sık oluşturulsa da ahlak alanına ya da felsefenin herhangi bir alt alanına ait temalı çalışmalara çok sık rastlamamaktayız. Günümüzde hala seçki eserler çok yaygın bir hale gelmemiştir. Bu alandaki eserlerin çoğu temel bir problem ya da tarihsel olmaktan çok yazarların seçimleri ile oluşturulmaktadır.

Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler, adından da anlaşılacağı üzere ahlak üzerine metinlerin toplandığı bir seçki eser. Metinler, temel sorunların anlatıldığı kısa bir girişten sonra sunulmuştur. Metinlerin seçimi, genel ahlak alanı sorunlarını yansıtan temel eserlerden ziyade yazarın kendi kişisel bilgi arka planından, daha çok da keyfi bir tercih ile oluşturulmuştur. Seçki eserlerin çok yaygın olduğu alan ve geleneklerde böyle bir keyfilik aslında müspet bir değer olarak tanımlanabilir ancak ahlak alanında hem özgün hem seçki eserlerin çok az sayıda bulunduğu ülkemiz için bunu söylemek pek kolay değil. Özellikle ders kitabı olma hedefleniyorsa, ki yazarın girişteki beyanı bu yöndedir, daha nesnel ahlak metinlerinin seçilmiş olması, bu amacı daha iyi karşılayabilirdi. Nesnel ile kasıt ahlak felsefesi alanında temel bir sorunu ortaya koyma ya da tartışma kabul etme ya da reddetme gibi duruşlarıyla alana yön vermiş isimler ve eserleridir. Ders kitabı olma niyeti ile oluşturulan bir

* Bu kitap incelemesi 115K327 “Cumhuriyet Dönemi Ahlak Felsefesi Eserleri Teorik Analizi” isimli TÜBİTAK SOBAG projesi doğrultusunda yapılmıştır.

** Doç. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, sngcelik@yildiz.edu.tr.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.12.D0136

eserin ahlak alanında genel kabul görmüş eserlerin tanıtımını öncelikli tercih etmesi yerinde olurdu. Yazar, bu konudaki özrünü “bu seçki... benim ahlak felsefesi tarihinden anladığım ve bildiklerimin bir dökümü gibidir” diyerek iki paragraf yukarıda ders kitabı olma niyetinin yakalanamamış olma ihtimalinin belki de farkındalığı ile daha çok öznel bir derleme olduğunu kabul etmektedir.

Yazarın özneliği ders kitabı formatına uygun olmasa da aslında Türkiye’de ahlak felsefesi yapanlar için zengin bir kaynak eser oluşturma niteliğindedir. Cumhuriyet kurulduktan sonra Osmanlı döneminin batılılaşma ve yenilikleri uyarlama hareketleri daha da hız kazanmış olsa da düşünce dünyasında günümüze kadar değişmeyen bir özellik vardır o da bir şekilde her türlü görüşün kendine yer bulabildiği harman görüntüsüdür. Yazarın derlemede kullandığı metinler de bu harman görüntüsünü kanıtlar niteliktedir.

Kitabın derlenme şekli ahlak alanına ait bir sorunun yazar tarafından tanıtılması ve sonrasında yazarın ilgili gördüğü metinlerden farklı boyutlarda seçtiği metinler şeklinde tasarlanmıştır. Yazar, ahlak felsefesinin genel kabul görmüş alt dallarını bir şema ile kitabın dördüncü sayfasında vermiştir. Ahlak felsefesini önce teorik ve pratik diye ayırıp sonra da teorik ahlaki betimleyici, normatif, meta-ahlak olarak üçe ayırmıştır. Bu şema basit bir yapıda olsa da şu an batı odaklı dünya genelinde ahlak üzerine yapılan çalışmaları sınıflandırmada kullanılan en genel ve kabul görmüş sınıflandırmadır. Dolayısıyla herhangi bir ahlak felsefesi çalışması değerlendirileceği zaman eserin bu sınıflandırma içinde hangi alt dala ait olduğunun saptanması ile geçerli bir kritiğe tabi tutmak mümkün olmaktadır ki buna antoloji ya da seçki dediğimiz eserler de dâhildir. Yazarın da hemen dördüncü sayfada bu ayrıma yer vermesi ama kendi eserini bu tasnife göre yapılandırmaması batı ahlak felsefesinden hareket ettiğini ancak sonradan aynı çizgide devam etmediğini gösteriyor. Ahlak felsefesi seçkilerinde takip edilecek farklı yöntemler bulunmaktadır. Bunların başında tarihsel bir yapı gözetmek ile sorunsal temelli oluşum temel iki yöntemdir. Tarihsel yapı da kendi içinde sorun temelli olabilirken; sorun temelli yöntemde yazarın ortaya koyduğu sorunları en güzel ortaya koyduğunu düşündüğü metinlere yer vermesi beklenir. Sorun temelli ele alınmasında konunun sınıflandırılmasının takibi önem arz etmektedir. Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler, yazarın da tanımladığı alt dallardan hiçbirine ait gözükmemekte bilakis sanki tüm alt dalları kapsayacak farklı sorunları bir araya getirmiştir. Bu tarz bir derleme, kuşatıcılık açısından faydalı olsa da ahlak felsefesinin alt dallarının bile alt dallara ayrılmış olmasından; eserin benzer eserler arasında sınıflandırılması kadar ders kitabı olarak kullanılması da sorun teşkil etmektedir. Örneğin meta-etik alanındaki tartışmalar normatif alandaki tartışmalardan çok farklı içerikte olduğu için seçki eser oluşturanlar ya normatif alanın tartışmalarına uygun seçkiler ya da meta-etik tartışmalara uygun seçkiler hazırlarlar. Kimi seçkiler ise her iki alanı da dâhil edip kitap içinde bu bölümleri ayırmayı tercih eder. *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*’nde ise meta-etik ve normatif ahlak alanlarının tartışmaları herhangi bir sınıflandırma gözetilmeksizin arka arkaya sıralanmıştır.

Ahlak alanının sorunları çok boyutlu olup alt dallara ayrılmış olmasına rağmen eserde ele alınan sorunlar herhangi bir sınıflandırma gözetilmeksizin derlenmiştir. Bunun yanı sıra çok fazla sayıda filozofun çok çeşitli metinlerine yer verebilme kaygısı ile alıntılar çok kısa tutulmuştur. Bunun sonucu olarak da asıl sorunsalın derinine nüfuz edilememiş ve tartış-

malar fazla yüzeysel kalmıştır. Örneğin sorunlar öncelikli olarak yazar tarafından kısaca ele alınmış; temel sorular sorulmuş ancak bunların hangi metinde ne şekilde ele alındığı ve bu seçkiye hangi sebeple girdiği belirtilmemiştir.

Batı felsefesi ve doğu felsefesi arasında konu farkı olmasa da yöntem farkı olduğu iddiası sıkça gündeme getirilmektedir. Bugüne kadar yapılan çalışmalar Türkiye’de yapılan felsefenin de batı kaynaklı felsefeden ayrıldığı noktaların bulunduğunu göstermektedir. Bu konudaki en temel farklılık zihinsel arka planın farklı kültürel etkiler ile oluşmasından kaynaklanmaktadır. Aynı’nin “Bizim kültürümüzde ahlak felsefesi kitabı yazmaya ihtiyaç duyulmamıştır” önyargısının kaynağı; İslam dini ve Kur’an-ı Kerim kaynaklı ahlak anlayışının yanlış anlaşılmasıdır. Aynı “Eski âlimlerimiz başlı başına ahlâk kitabı yazmağa özenmemişlerdi. Onlar bu işi lüzumsuz görüyorlardı. Çünkü onların nazarında en yüksek bir ahlâk kitabımız vardı. Bu kitap Müslümanlar için Kur’an-ı Kerim’dir”¹ demektedir ancak Müslüman düşünürlerin de ahlak felsefesinin sorunlarına kendi kültürlerinden yanıtlar arama çabaları bulunmaktadır. Bu seçki eserde İslam filozoflarının metinlerine bolca yer verilmiş olmasının kendi ahlak felsefe geleneğimizi belirlemede çok etkin olacağı aşikârdır. Kendi düşünce dünyamızın şekillenmesinde belirleyici olduğu düşünülen metinlerin bir araya toplanması elbette değerli bir çalışmadır. Bu nedenle seçilen metinlerin batı felsefesi kaynakları ile karıştırılmamış olması eseri daha özgün kılabildi diye düşünmekteyiz. Böylelikle ahlak felsefemiz adına tarihsel bir çerçeve olmasa da hangi sorunlarla ağırlıklı olarak şekillendiği ortaya konulabilirdi metinlerin içerikleri Batı felsefesi ile İslam felsefesinin sorunlara yaklaşım farklarını ortaya koyacak şekilde yazarın özgün yorumları ile daha etkili olabilirdi.

Batı kaynaklı ahlak felsefesi seçkilerinde Galen, Wittgenstein, Sartre, Durkheim, Adams, Zagzebski isimlerine rastlamak pek mümkün değildir çünkü bu düşünürler başarılı oldukları diğer alanların aksine ahlak felsefesi alanına yön verecek ağırlıklı bir düşünce ortaya koymamışlardır. Yazarın bu tercihlerini, sorunsallara kendi kişisel kültürel yaklaşımının belirlediği açıktır. Bu isimlerden, Durkheim örneğin, batılı çalışmaların aksine Türkiye’de ahlak çalışmalarında sık rastlanmaktadır. Bu durum da bize, ülkemizde ahlak sosyolojisi ve ahlak felsefesi alanlarının henüz tam oturmadığını ve sıkça karıştırıldığını göstermektedir. Yazarın tercih ettiği yukarıdaki isimler ve onların metinleri üzerinden felsefe sorunlarını tartışmak Batı ahlak felsefesi geleneğinde pek rastlanmadığına göre buradan yazarın yerel tercihleri ön planda tuttuğunu söyleyebiliriz. Yerel bir tercih ön planda ise o zaman da batılı kaynaklara daha az yer vermesi daha yerinde olacaktır kanaatindeyiz. Son bölümün ahlak eğitime ayrılmış olması da yine ahlak felsefesinden çok ahlakın genel amaç olduğu izlenimini vermektedir.

Sonuç olarak *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler* ders kitabı olmaya uygun olmasa da ahlak çalışmalarında kullanılacak felsefe seçkisi olarak literatürdeki yerini almıştır.

1 M. A. Aynı, *Türk Ahlakçıları*, Kitabevi: İstanbul, 1993, s.11.

- Gurminder K. Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, (Çev: Özlem İlyas), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, 199 s.

Değerlendiren: Ceyda Çavuşoğlu Deveci*

Modernite, pek çok teorisyen tarafından Batı'nın tek başına kendi tırnaklarıyla kazıyarak oluşturduğu ve günümüzde farklı açılardan dünyanın geri kalan ülkelerinden ayrılmasına sebep olan ve onu üstün kılan bir olgu olarak tarif edilir. Modernite Avrupa merkezlidir. Jeffrey C. Alexander moderniteyi daha önce benzeri görülmemiş bir dönüşüm olarak tanımlarken, Anthony Giddens, köklerini Avrupa tarihinde bulduran ve önceki dönemlerde veya diğer kültürel bağlamlarda çok az paraleli bulunan bir olgu olarak görür. Bununla beraber Steven Seidman moderniteyi Batı'nın kalbindeki kültürün ayırt ediciliği olarak görmektedir. Tüm bu teorisyenlerin bize anlatmak istedikleri; modernite Batı'nın içinde bulunduğu eşsiz coğrafyası, sahip olduğu benzersiz kültürü, yaşadığı sosyolojik ve düşünsel dönüşümler ile oluşturduğu ve sadece onun oluşturmaya muktedir olduğu insanlığın ulaşması gereken son noktadır.

Modernite Avrupa'nın içinde bulunduğu yaşam tarzını geride bırakıp tamamıyla farklı bir yaşayış biçimine geçmelerini gerektirmiştir. Bu süreç içerisinde kent merkezlerinde büyüme meydana gelmiş, sanayileşmenin sonucu olarak fabrikaların sayısı ile beraber üretim artmış, nüfusun hızlı bir şekilde çoğalmasıyla tüketim de artmış dolayısıyla hızlı bir ekonomik büyüme gerçekleşmiştir. Yeni düzende bireylerin yeni ekonomik özgürlüklere sahip olması olumlu bir gelişme olarak ele alınırken. Bu özgürlüğün ortaya çıkardığı sonuçlar ise endişe ile karşılanmıştır. İnsanlar artık ticari ilişkilerinde cömertlik ve nezaket kurallarına değil, kişisel çıkar ve faydaya uygun hareket etmeye başlamışlar. Ruhsuzlaşma ile dayanışmanın ve cesaretin yok olduğu, bireylerin kamusal hayattan çekildiği ve dolayısıyla toplumsal bir bozulma yaşandığı gözlemlenmiştir. Bu durum modernitenin ciddi eleştirilere maruz kalmasına yol açmıştır. 1980'lere kadar oluşan bu birikim sonrasında post-modern yaklaşımlar, post-kolonyal görüşler, çoklu moderniteler ya da alternatif moderniteler olarak kendini göstermiştir.

Warwick Üniversitesi Sosyoloji bölümünde görev yapmakta olan Gurminder K. Bhambra, bu eleştirel seslerden biri olarak literatürde yer almaktadır. Hint asıllı yazar 2007'de Palgrave Macmillan tarafından *Rethinking Modernity: Postcolonialism and Sociological Imagination* başlığıyla bir kitap çıkarmıştır. 2008 yılında Philip Abrams Memorial en iyi sosyoloji kitabı ödülünü alan kitap, okuyucuya sunduğu zengin kaynakçasıyla ve yoğun bir muhtevaya sahip olmasına rağmen dilinin sadeliğiyle moderniteyi anlamak isteyen herkesin kütüphanesinde bulundurması gereken bir eserdir. Kitap 2015'de İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Postkolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül* başlığıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Yazar, "modernite kavramının

* Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü.
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.12.D0131

kendisini sorunlu bir kavram olarak değerlendireceğini” belirttiikten sonra, kitap boyunca modernitenin en temel varsayımlarını hatta bilinçaltında oluşturduğu gizli varsayımları bile açığa çıkararak okuyucunun sorgulamasına yol açmaktadır.

Yazar kitabın başında modernite ile ilgili olan *kopuş ve fark* görüşlerine değinmektedir. Bu görüşe göre Avrupa 18. yy’da feodal yapısından koparak kendini yeniden inşa etmiş ve diğer bütün toplumlardan da farklılaşmıştır. Bhambra bu kopuş ve fark görüşlerinin dayandırıldığı toplumsal-tarihsel kanıtlar ve bunların uygulanış biçimleri başta olmak üzere modernitenin tüm kavramsal çerçevesinin baştan düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır. Aynı zamanda kitabında bu kavramsal çerçeveye karşı çıkıldığına ortaya çıkan sorunları ele almaya yarayan alternatifler üretmeye çalıştığını belirtmektedir. Her ne kadar yazar kitabını *post-kolonyal* bakışla ele almış olsa da bu teoriyi de eleştireceğini giriş kısmında ifade etmektedir. Yazarın, günümüz dünyasını daha iyi anlayabilmek için geçmişi mümkün olan en iyi şekilde yorumlamanın-gerekliliğine dair olan inancı bu çalışmayı gerçekleştirmesine sebep olmuştur. Geçmişe dair anlayış biçimlerinin günümüzde geliştirilmiş olan sosyal teoriler üzerinde büyük etkisi olduğu kabul görmektedir. Dolayısıyla Avrupa merkezci bir tarih anlayışından vazgeçilerek ve “Batı’nın” dışındakilerin de her daim ve halihazırda tarihte var olduğu ve tarihin üretiminde rol oynadığı, fakat bununla birlikte tarihten silinmiş olduğu kabul edilerek, günümüzde var olan teorik söylemlerin ve siyasi pratiklerin yeniden kavramsallaştırılması söz konusu olabilir. Bu düşünce kitabın temel savını oluşturmaktadır.

Kitap giriş bölümünün ardından birinci kısımda 18. ve 19. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan düşünsel değişiklikleri ve bu değişikliklere yöneltilen eleştirileri ele almıştır. Birinci bölümde kolonyalizm ve post-kolonyalizm görüşleri ele alınırken ikinci bölümde sosyolojinin bir bilim olarak inşa edilme sürecine ve bunun günümüzdeki yansımalarına değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise çoklu modernite yaklaşımlarının nasıl ortaya çıktığı ve var olan yaklaşımlar ile ne şekilde etkileşime girildiğinden bahsedilmiştir. Modernitenin üç temel sac ayağını ayrı ayrı ele alan ikinci kısımda Rönesans, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi alternatif bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir.

Kolonyalizm ile ilgili geniş ve doyurucu bir literatürle karşılaştığımız birinci bölümde yazar, Avrupa kimliğinin inşasında kolonyalizm etkisini ele alan çok az sayıda sistematik çalışma olduğuna dikkat çekmiştir. Ardından Bhambra, Avrupa’nın ne olduğunun onun emperyal ilişkilerini incelemeyi amaçlamayacağını belirtmiştir. Yazar bu bölümde özellikle Hindistan bölgesinden örnekler vererek Avrupa’nın ve Avrupa merkezli tarih yazımının kolonileri susturup marjinalleştirerek kendisini evrenselleştirdiğini iddia etmiştir. Bununla beraber kitapta post-kolonyal teoriye de eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerin odağını elit araştırmacının madunu yanlış temsil etmesi, post-kolonyal teorinin özellikleri genelleştirme telaşı içerisine girerek başka bir evrensellik iddiası oluşturması ve yine bu teorinin tarih yazımı bakımından madunun bakış açısıyla kendi geçmiş temsillerinde eskisine benzer bir hiyerarşiyi yeniden üretmesi gibi sebepler oluşturmaktadır. Özetle post-kolonyal teorinin hakim bilme biçimlerini yalnızca tersine çevirdiği iddia edilmiştir.

Sosyal düşüncedeki değişimlerin ve bu değişimlerin sosyoloji disiplinine içkin haline gelmesinin ele alındığı ikinci bölümde, özellikle kölelik kurumunun ve pratikteki varlığının “stadyal tarih anlayışı” ile oluşturduğu çelişkiye dair tartışılan bölüm dikkat çekmektedir. Aydınlanma teorisyenleri köleliği antik yunan kültürü ya da yerleşik tarım toplumları

ile ilişkilendirmiş dolayısıyla toplumsal ilerlemenin son safhası olan ticarete dayalı toplumlarda kölelik kurumunun ortadan kalkacağını iddia etmişlerdir. Bu noktada yazar, toplumsal gelişmişlik skalasında antik çağ ile yerleşik tarıma dayalı düzen arasında kalan dönemlerde kölelik kurumunun yer almadığına dikkat çekmiştir. Bhambra, köleliği ticaret toplumlarının ortaya çıkışının kaynağı olarak görmenin daha sağlıklı bir tarih yorumu olacağını belirtmiştir. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında farklı teorisyenler tarafından yapılan toplumsal sınıflandırmalardan ve burada yer alan sınıfları birbirlerinden ayıran özelliklerden bahsedilmektedir. Yazar bu sınıflandırma teorilerinin sosyoloji biliminin kurulmasında temel oluşturduğunu iddia etmektedir. Aynı zamanda kitapta sosyoloji biliminin serüveni, üzerine kurulmuş olduğu teoriler, kabuller ve içinde bulunduğu paradokslar açısından detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

İkinci dünya savaşının ardından, sosyolojik araştırmaların Avrupa ve Kuzey Amerika dışındaki ülkelere yönelmesiyle “Bitmemiş bir proje” olan modernitenin diğer ülkelerdeki etkisi araştırılmaya başlanmıştır. Kitapta geçmişten bu yana geliştirilen modernleşme teorileri, modernleşmenin tanımları ve farklı teorisyenler tarafından ortaya atılan modernleşme kıstasları ile ilgili ayrıntılı açıklamalara yer verilmesi okuyucuya literatüre hakim olma imkânı tanımaktadır. Bhambra, post-kolonyal eleştirilerle birlikte ortaya çıkan çoklu modernite paradigmasını da kitabında eleştirmektedir. Çoklu modernite teorisyenlerinin farklı moderniteleri karşılaştırırken Batı’ya öncelik vermeleri, moderniteyi Batı’nın ürünü olarak görmeleri ve diğer toplumların bu ürünü kendi kültürlerine adapte ettiklerini savunmaları, yazara göre çoklu modernite teorilerini modernleşmeye “kökten bir meydan okuma” olmaktan çıkarmaktadır. Yazar moderniteye dair süre gelen tüm zihinsel şemalara meydan okuyarak, modernitenin Avrupa “mülkü” bir proje olmadığını iddia etmektedir. Bağlantılı tarih yazımı ile farklı kültürlerin birbirleriyle olan ilişkileri incelenerek daha zengin bir modernite anlayışına sahip olunabileceği kitabın ana tezleri arasında yer almaktadır.

Kitabın ilerleyen bölümlerinde yazar modern Avrupa’nın öncülü olan Rönesans dönemini ve bu dönemin iç kaynaklı olup kültürel bir bütünlük arz ettiği iddialarını değerlendirmektedir. Böylelikle okuyucuya, yaygın olan Rönesans tablosunun dışında farklı bir düşünsel pencere açmaktadır. Yazarın modernite ile ilgili Avrupa merkezci anlayışa karşı duruşu burada da varlığını sürdürmektedir. Rönesans ile ilgili iddia edilen antik metinlerin geri kazanılması, bilim ve sanattaki yenilikçi hareketler, Hümanizmin etkisi ve Yeni Dünya’nın keşfi dayanaklarına karşın Bhambra, matbaanın keşfi, İslam alimlerinin antik metinleri koruması, Latince’nin Hristiyan alemi içerisinde bir sınır çizmesi ve Avrupalı sanatçıların sadece Avrupa ile sınırlı kalmayıp başta Mısır olmak üzere pek çok farklı ülkeye seyahatler gerçekleştirmesi gibi değişkenlerin Rönesans’ı yorumlarken göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla yazar Rönesans’ın sadece Avrupa eksenli bir dönüşüm olmadığı diğer kültürlerin de bu düşünsel dönüşüme katkı sağladığı konusunda okuyucuya sağlam argümanlar sunmaktadır.

Yazarın Fransız devrimini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirdiği bölümde öne çıkan en temel sav milliyetçiliği ve ulusların ortaya çıkmasını doğru yorumlayabilmek için kolonyalizmin dikkate alınması gerektiğidir. Fransız ihtilalinin geleceği temellendiren ve geçmiş ile bir kopuşun meydana gelmesini sağlayan tekil bir olay olarak değerlendirilmesi yaygın modernite teorilerinde karşılaşılan bir durumdur. Kitapta modern devletin araçları

arasında yer alan istihbarat toplama, rapor hazırlama ve nüfuzun genel gözetimi gibi gözetim biçimlerinin Avrupa'ya özgü olmadığından bahsedilmektedir. Buna ek olarak Avrupa ülkelerinin kolonilerin bağılıklarını sağlama ihtiyacı, milli kimliğin anavatan dışında nasıl farklı şekillerde oluşturulabileceği üzerinde düşünülmesine yol açmıştır. Bu durum ulus devlet anlayışının düşünsel zeminini oluşturmuştur. Dolayısıyla yazara göre ulus-devlet kolonyal devlet anlayışı ile birlikte ortaya çıkmıştır. Yazarın bu bölümde kullanmış olduğu argümanların kitabın bütününe oranla daha zayıf kaldığı dikkat çekmektedir.

Rönesans ve Fransız Devrimi'nin yeniden yorumlanmasının ardından yazar modernitenin ekonomik ayağını oluşturan sanayi devrimini ele almıştır. Modern dünyanın kurucusu olarak kabul edilen sanayileşme, modernite teorisyenleri tarafından modernleşmek isteyen ülkelerin de içinden geçmesinin zorunlu olduğu bir süreç olarak aktarılmaktadır. Kitapta genel tarih yazımının sanayileşmeye ortam hazırlayan koşullarını teknolojik yenilikler, fabrikaların yoğunlaşması, kent merkezlerinin büyümesi, kara ve suda geniş taşımacılık ağının oluşması, ticari tarımın artı değer üretmesi, nüfus artışı ve bankacılık ve finansın yaygınlaşması olarak sıraladığından bahsettikten sonra bu dönüşümün Avrupa'nın kolonyal ilişkilerini hesaba katarak yorumlanmamasına eleştiriler getirmiştir. Yazar Hindistan örneği üzerinden kolonileştirilen bölgelerin bir pazara dönüştürülmesinden, kendi üretim değerlerinin ellerinden alınıp mülksüzleştirilmesinden ve kolonilerin Avrupa'nın ürettiklerine muhtaç hale getirilmesinden, Avrupalıların diğer ülkelerdeki kaynakları sömürmesinden ve kölelik sayesinde ucuz iş gücünün elde edilmesinden bahsederek sanayileşmenin sadece Avrupa'nın kendi içerisinde kendi sahip olduğu potansiyeller ile gerçekleştiği fikrine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda yazar modernite tarihi yazımının dünyanın geri kalanının hakkını verecek şekilde düzeltilmesi gerekir düşüncelerinden de öte Modernite anlayışlarının temelini oluşturan tarihlerin ve ilerleme anlatılarının yeniden yazılması gerektiğini ve dolayısıyla kavrayış kategorilerinin ta kendisinin yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Sonuç olarak Moderniteyi Yeniden Düşünmek, alışlagelmiş dışında bir modernite yorumu ile okuyucuya olayları olağandışı tikelliğe indirgeyerek düşünme hapishanesinden kaçış için bir bilet sunuyor. İçinde bulunduğumuz koşulları Avrupa merkezci bir yaklaşımdan ziyade çoklu bakış açılarıyla yeniden düşünen Bağlantılı tarihler yaklaşımıyla geçmişin yeniden yorumlanabileceği ve böylelikle bilginin toplumsal olarak yeniden inşa edilebileceği fikri kitapta savunulmaktadır. Yazar kitap boyunca moderniteye ilişkin tüm teorik alt yapıların Batı ile ilişkilendirilmesine karşı çıkarak Batı dışındaki ülkelerde meydana gelen gelişmelerin de Haiti Devrimi gibi, modernitenin oluşumunda bir temel oluşturduğunu iddia etmiştir. Baskın seslerin "öteki sesleri" tahakküm altına almasından dolayı ifade etme imkanına sahip olamamaktan doğan bir birikim meydana gelmiştir. Yazara göre bu birikimin ortaya çıkması modern dünyayı yorumlarken yeni teorilerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla geçmişe dair tek yönlü ilerleme anlayışına sahip olmak yerine karşılıklı ilişkilerin meydana getirdiği gelişmeleri yorumlayarak bugünü daha iyi anlamak mümkün olabilecektir. Tarih anlayışındaki değişimin günümüzdeki pek çok kabulü altüst edeceğini ve yeni kavramların ortaya çıkacağını belirten yazar, *"tarihin yeniden yorumlanması, aynı olguların başka bir şekilde yorumlanmasından ibaret değildir. Söz konusu olan, yeni olguların gün yüzüne çıkarılması ve yeni olgularla birlikte yeni seslerin, yeni seslerle birlikte de müşterek öğrenme imkanları ile yeni inanç ve eylemlerin ortaya çıkarılmasıdır."* cümleleriyle kitabını bitirerek okuyucuya veda ediyor.

- Chantal Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset*, (Çev: Murat Bozluolcay), İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, 166 s.

Değerlendiren: Murat- Mufit Aliu*

Radikal demokrasinin kurucu düşünürlerinden biri olarak bilinen Chantal Mouffe, bütün eserlerinde¹ temel olarak demokratik siyasetin doğasını ve imkânlarını tartışmaktadır. Aslında Mouffe'un bütün eserlerinde "agonistik" siyaset merkezî bir konumdadır ve temel tezi "siyasal"ın vazgeçilmezi antagonizmaları agonizmalara nasıl dönüştürebileceğidir. Liberal ve müzakereci demokratların aksine Mouffe, antagonizmaları siyasalın kurucu öğeleri olarak görür ve ona göre siyasal antagonizmalardan arındırılmaz. Mouffe bu noktada açık bir şekilde Schmittyen bir diyalektik tavır/ikili karşıtlık (binary opposition) sergilemektedir. Ancak Schmitt'in "dost-düşman" ayrımıyla ortaya koyduğu siyasala özgü ayırmadan farklı olarak Mouffe, çoğulculuğu demokratik siyasetin kurucu öğelerinden birisi haline getirmekte ve bu ayrımı hasımlıktan ziyade rekabet temelinde tanımlamaktadır.

Mouffe'un *Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset* kitabı, başlıktan da anlaşılacağı üzere agonistik siyaseti kavramsallaştırma çabasıdır. Kitap altı bölümden oluşmakta ve daha önce yayımlanan makalelerin derlemesidir. Bölümler sol siyasete katkı olarak yazılmış ve hepsi radikal demokrasi projesinin nasıl olması gerektiğini ve gerçekleşebileceğini anlatmaktadırlar.

Kitabın birinci bölümü liberal siyaseti eleştirerek "agonistik" kavramını tanımlamaktadır. Mouffe'un agonistik dediği demokratik siyaset tarzını anlayabilmemiz için, onun "siyasal" ve "siyaset" kavramları arasında yapmış olduğu ayırma bakmakta fayda vardır. Ona göre *siyasal*, çeşitli toplumsal ilişkilerde değişik biçimlerde karşımıza çıkabilen antagonizma boyutuyken "siyaset", "siyasal" boyutunun etkisi altında olduğu için her zaman çelişkili koşullarda belirli bir düzen kurmayı ve insanların beraber yaşamasını örgütlemeyi hedefleyen pratik, söylem ve kurumların bütünü anlamına geliyor (Mouffe, 2015: 23). Bu anlamda Mouffe, liberal kuramın, "siyasal" antagonistik boyutundan arındırmasının siyaseti uygun bir şekilde tasvir edememesinin nedeni olduğunu söylemektedir. Liberallerin antagonizmasız siyaset anlayışı aslında "siyasal" olanı ortadan kaldırmaktadır. Bunun yanı sıra, liberal düşününün "siyasal"a kör olmasının bir başka nedeni ise kolektif kimlikleri tanımamasıdır. Liberaller bireycilik ilkesinden hareket ederek kimlikleri siyaset alanından dışlamaktadır. Oysa Mouffe, kolektif kimlikleri siyasalın kurucu öğesi olarak görmektedir. Bu anlamda "siyasal" antagonistik ve kolektif kimlikler kurucu öğeyken ister istemez "biz-onlar" ilişkisi ortaya

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü. DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.12.D0133

1 Chantal Mouffe'un türkçe çevirilmiş eserleri: *Siyasal Üzerine*, (Çev: Mehmet Ratip), İstanbul, İletişim Yayınları, *Dünyayı Politik Düşünmek, Agonistik Siyaset*, (Çev: Murat Bozluolcay), İstanbul, İletişim Yayınları, *Demokratik Paradoks*, (A. Cevdet Aşkın), Ankara, Epos Yayınları, *Siyasetin Dönüşü*, (Ali Çolak), Ankara, Epos Yayınları, (Ernesto Laclau ile Beraber) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, (Ahmet Kardam), İstanbul, İletişim Yayınları .

çıkmaktadır. Bu ilişki Schmitt'in "dost-düşman" ilişkisi anlamına gelmez fakat belli şartlarda "biz-onlar" ilişkisinin "dost-düşman" ilişkisine dönüşebilme durumu vardır.

Mouffe'un agonistik siyaseti tam da bu ilişkilerin dost-düşman ilişkilerine dönüşmesini engellemesinde yatmaktadır. Yani agonistik siyaset, hiç kimseyi dışlamadan bir konsensüse varmayı amaçlamaktadır. Zira çatışma demokratik siyasetin vazgeçilmez bir parçasıdır ve böyleyken sormamız gereken soru şudur: Siyasetin kurucu bir özelliği olan biz-onlar ayrımının aynı zamanda çoğulculuğun da tanınmasına izin verecek bir şekilde nasıl kurulabileceğidir? Mouffe'a göre çatışmaların meşru bir hale gelebilmesi antagonizmayı agonizmaya dönüştürmekle mümkün olur. Yani burada önemli olan çatışmanın "antagonizma" (düşmanlar arasındaki mücadele) değil, bir "agonizma" (muhalifler arasındaki mücadele) biçimini almasıdır (Mouffe, 2015: 27). Antagonizma iki tarafın herhangi bir ortak zemin paylaşmayan düşman oldukları bir "biz-onlar" ilişkisiyken; agonizma çatışan tarafların, çatışmanın rasyonel bir çözümü olmadığını kabul etmelerinin yanı sıra karşılıklı olarak muhaliflerin meşruiyetini tanıdıkları bir "biz-onlar" ilişkisidir (Mouffe, 2015: 28). Yani muhalifler arasındaki çatışmalar demokratik siyaseti oluştururlar. Burada Mouffe liberal düşünüşün konsensüse yaptığı aşırı vurguyu eleştirmektedir. Mouffe için konsensüs önemlidir fakat ona her zaman muhalefet eşlik etmelidir. Mouffe'a göre, işin özü, demokratik politikanın amacı antagonizmaların agonizmalara dönüştürülmesidir (Mouffe, 2015a: 107).

Mouffe kitabın ikinci bölümünde liberal demokrasinin önerdiği tek kutuplu dünya sistemini eleştirir ve bunun yerine agonistik çok kutuplu bir dünya sistemi savunur. Son dönemde birçok liberal kuramcının dünya sistemi söz konusu olduğunda kozmopolit bir dünya sistemi önerdiğini ve Kant'ın evrensel ilkesinden hareketle dünyayı tek tip bir sistem empoze etme eğiliminde olduklarını belirtmektedir. Çünkü Mouffe, siyasal antagonistik boyutuyla ele alınan dünyanın bir *universe* değil, *pluri verse* anlamına geldiğini kabul eder. Mouffe'a göre teorilerin en büyük eksiği yine siyasalın antagonistik boyutunu görmezden gelmeleridir. Bu bağlamda Mouffe'un dikkat çektiği bir diğer nokta ise çoğulculuğun, kozmopolitler veya kozmopolitanların söyleminde yer aldığı halde bunun antagonizmasız bir çoğulculuk olduğudur. Zira onlar Batı'nın siyasal, hukuksal ve kültürel modeline bütün dünyayı uydurarak muhalif veya alternatifleri ortadan kaldırmaktadırlar.

Mouffe her siyasi sistemi hegemonik bulduğu için çareyi hegemonyalarının çoğullaştırmasında bulmaktadır. Yani dünyayı bir bütün olarak savunmayı bırakıp bütün farklılıkları kabul ederek çok-kutuplu bir dünyanın kurulmasını savunmamız gerektiğini belirtmektedir. Mouffe'un deyimiyle, "merkezî bir otoriteye ihtiyaç duymaksızın çeşitli ekonomik ve siyasi modellere göre örgütlenmiş bölgesel kutupların çokluğunun kabul edilmesi" dünyayı "agonistik" kılacaktır (Mouffe, 2015: 42). Mouffe'un burada sözünü ettiği şey farklı demokrasi anlayışlarının bir ortak alanda çatışmasıyla farklılıklar temelinde bir dünya sistemi mümkündür.

Mouffe yine ikinci bölümde "dünyadaki toplumların kültürel farklılıklarına dayanarak ne Batılı ne de; seküler bir demokrasinin mümkün olup olmadığı" sorusuna cevap vermeye çalışır. Bu bağlamda Mouffe; Charles Taylor, S. N. Eisenstad, Peter Wagner'in "çoklu modernite" yaklaşımlarını benimseyerek modernitenin açıklığına inanır. Bu anlamda sekülerleşmeyi demokrasinin olmazsa olmazı olarak kabul etmez. Bunun için Amerikalıları örnek almakta-

dır. Amerika demokratik bir ülke olmasına rağmen Amerikalılar dini törenleri büyük ölçüde gerçekleştirmektedir. Bu anlamda Mouffe'a göre demokrasiyi İslamcılık, Konfüçyüsçülük ve Taoizm'le uzlaştırmak da mümkündür. Elbette Mouffe Konfüçyüsçülük ve Taoizm'in ahiret inancına sahip olmayan ve bu anlamda özünde dünyevî öğretiler olduğunun farkındadır. Sonuç olarak Mouffe bu konuları çok karmaşık bulduğu için amacı son sözü söylemek değil, liberal demokrasinin tektipleştirme ve homojenleştirme projesini eleştirmektir.

Üçüncü bölümde Avrupa Birliği'nin (AB) bugün karşılaştığı sorunları ve geleceğini tartışmaktadır. Mouffe, AB'nin ulus-üstü bir yapı olmasına ve post-ulusal bir kimlik yaratmaya çabalamasına rağmen, AB üyesi ülkelerde ulusal kimliklerin güçlenme eğiliminde olduğunu söylemektedir. Milli kimliklerin öne çıkması ve bu kimlikler biz-onlar şeklinde inşa edilmesi, AB'nin varlığını tehlikeye atmaktadır. Dolayısıyla Mouffe için önemli olan bu kimliklerin biz-onlar ilişkisine dayandıkları için düşmanca olmamasının nasıl sağlayabileceğimizdir. Bunun için Jean Monnet'i ve Robert Schuman'ı örnek vermektedir. Zira ikisinin de birlik fikriyle amaçladığı Fransa ile Almanya arasındaki anatagonizmaları engelleyebilecek bir kurum veya bir yapının inşa edilmesidir. Fakat "biz-onlar" ilişkisini inkâr ederek değil, tam aksine herkes "biz"ini koruyarak bu yapıya tabi olmaktadır. Bu ise Mouffe için agonistik siyasetin kendisidir. Öte yandan milli kimlikleri ortadan kaldırmayı denemek ve ulus-üstü "biz" yaratma çabaları, çeşitliliği yok edip çoğulculuğu ortadan kaldırarak demokratik olmayan bir yapı meydana getirmektedir.

Mouffe aynı zamanda "AB'nin bir ulus-devletler federasyonu olarak mı yoksa bir bölgeler federasyonu olarak mı" düşünülmesi gerektiği sorusunu sorar. "*Karşı çıktığım şey şudur: Avrupa Birliği, egemenliğin taşıyıcısı ve demokrasinin hayata geçirildiği merkezi alan olma özelliklerini taşıyacak, Avrupa düzeyinde, homojen bir demos yaratmaya çabalamalı*" (Mouffe, 2015: 70) şeklinde cevaplar. Bu bağlamda Mouffe, Massimo Cacciari'nin AB üzerine olan projesini destekler. Cacciari, AB'nin federalizmi söz konusu olduğunda "tepeden federalizm" yerine "tabandan federalizm" önermektedir. Tabandan federalizmden kastı, farklı bölge ve şehirlerin kimliklerini izole edip birbirlerinden ayırmak için değil, bu bölge ve şehirlerin aralarında gerçekleşecek mübadele ilişkileri temelinde algılanan ve örgütlenen otonomi koşullarını yaratmaktır (Mouffe, 2015: 72). Cacciar'in söz ettiği şey farklı kolektif kimliklerin (bölgesel veya yerel) tanınması ve özgürleşmesidir. Sonuç olarak Mouffe için agonistik bir AB, insanlara, ulusal veya bölgesel bağlılıklarından vazgeçmeden demokratik haklarını gerçekleştirebilecekleri çeşitli *demos*'lere katılma imkânı sağlayan bir yapı olmalıdır (Mouffe, 2015: 73).

Üçüncü bölümün son kısmında Mouffe, neo-liberalizmin AB üzerine kurmuş olduğu hegemonyayı eleştirmektedir. Ona göre solcular ve genel olarak sola yakın hareketler neo-liberalizmin AB üzerine kurduğu hegemonyadan rahatsızdırlar. Bunun sonucunda ise AB çerçevesi bir alternatif üretmenin mümkün olabileceğine kuşkuyla yaklaşılmaya başladılar. AB yine bu çevreler tarafından, neo-liberal ve dönüştürülmez bir proje olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla AB git gide solcu çevreler tarafından eleştirilmektedir (Mouffe, 2015: 78). Bu bağlamda AB, bir nevi meşruiyet ve demokrasi krizindedir. Mouffe'a göre AB'ye karşı duyulan memnuniyetsizliğin temelinde Avrupa yurttaşları arasında güçlü bir özdeşleşmeyi besleyecek siyasal tutkularını demokratik bir yönde harekete geçirebilecek, bu yurttaşlara

bir amaç sağlayabilecek bir projenin eksikliği ortadadır. Mouffe, bu düşünce ile AB'nin yurttaşlardan değil tüketicilerden oluştuğu eleştirisini de eşzamanlı dillendirmektedir. Burada değinilmesi gereken önemli nokta ise AB'nin temellerinin ortak piyasa yaratma düşüncesi çerçevesinde atılmasıdır. AB'nin ortak bir piyasa etrafında şekillenmesi ve hiçbir zaman müşterek bir Avrupa iradesi yaratamaması, neo-liberal modelinin krizde olduğunun bir göstergesi olarak algılanmalıdır ancak neo-liberal modele karşı bir alternatif model henüz geliştirilmemiştir. Bundan dolayı Mouffe sol düşünceyi de eleştirmektedir. Zira sol düşüncesinin 1990'lardan sonra neo-liberalizmin hegemonyasını kabul etmesi ve neo-liberal küreselleşmeden başka bir çare görmemesi büyük bir hatadır. Sonuç olarak Mouffe *pluri-verse* ilkesinden hareket ederek AB'ye dünyanın birleştirmesinde öncü bir görev yüklemek yerine, onu çok-kutuplu dünyada bölgesel bir kutup olarak hayal etmektedir.

Mouffe, dördüncü bölümde günümüzün radikal siyasetini tartışarak Hardt ve Negri'nin ve diğer kuramcılarının "kurumlardan geri çekilme" stratejisini eleştirmekte ve bunun yerine "kurumlarla yüzleşme" stratejisini savunmaktadır. Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk ve Çokluk* kitaplarında ortaya koydukları düşünce, günümüzün radikal siyasetini savunmakta ve bunu solun alternatifi olarak gösterme eğilimindedir. Hardt ve Negri'nin temel tezi, küreselleşme nedeniyle dünyada bütün alanlarda radikal dönüşümler meydana gelmiş ve bu dönüşümlere karşı bir alternatif üretmeye çalışılmaktadır. Bu dönüşümlerin sonucu olarak yeni yönetim biçimi, egemenlik anlayışı ve iktidar biçimi vs. ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar ise İmparatorluğunu oluşturmaktadırlar. Hardt ve Negri'nin ortaya koydukları İmparatorluk'a karşı Çokluk kavramı ise "İmparatorluğun içinden geçip öteki tarafından çıkmaktır." (M. Hardt & A. Negri, 2015: 220). İmparatorluğa meydan okuma ancak küresel düşünerek ve böyle davranarak mümkündür. Çokluk ise İmparatorluk'un karşıtıdır. Bu bağlamda Hardt ve Negri'nin temel tezi İmparatorluk'u yıkıp "Mutlak Demokrasi"yi kurmak olduğundan Mouffe'a göre. Çokluk'a mesiyani bir görev atfetmektedirler. Ancak Mouffe kuramı iki açıdan eleştirmektedir. Birincisi, çokluk mutlak demokrasiyi yaratıyorsa o zaman antagonizmlar ortadan kalkar. Antagonizma yok ise siyasetten söz edemeyiz. Mouffe'un Hardt ve Negri'ye yönelttiği ikinci eleştirisi ise Karşı-İmparatorluk üzerinden bir sorunsallaştırmayı derinleştirememeleridir. Zira Hardt ve Negri, İmparatorluğa karşı bir Karşı-İmparatorluğun ya da çokluğun nasıl oluşturulacağı hususunda yeterli çözümlenmede bulunmazlar. Mouffe'un kendi deyişiyile: "Temel sorunlardan biri, hareketin farklı bileşenleri arasında ne tür bir ilişki kurulacağıyla ilgilidir. Sıkça belirtildiği üzere, küreselleşme karşıtı hareket oldukça heterojen bir harekettir ve çeşitlilik, şüphesiz büyük bir güç kaynağı olsa da aynı zamanda büyük sorunlara da yol açabilir. Hardt ve Negri farklı mücadelelerin siyasal eklemlemeleri meselesine değinmezler" (Mouffe: 2013: 130).

Beşinci bölümde Mouffe, agonistik siyaseti ve sanat pratiklerini tartışmaktadır. Adorno ve Horkheimer'in "Kültür Endüstrisi" kavramı, üretimin aynı zamanda kültürü de meta haline getirmesini ve bunun da sonucu olarak sanat ve kültür üretiminin kapitalizmi yeniden ürettiğini anlatmaktadır. Bu bağlamda sadece tüketiciler değil, üreticiler de medya ve eğlence şirketlerinin yönettiği kültür endüstrisinin mahkûmlarıdır (Mouffe, 2015: 106).

Mouffe'ye göre bugün yapılması gereken, sanatsal mücadele alanlarının genişletilmesidir. Mouffe, sanatçıların kapitalizmin topyekün toplumsal seferberlik programına karşı çıkmak

amacıyla, geleneksel kurumların dışında, farklı toplumsal mekânlarda çalışmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Mouffe, sanat ve kültür pratiklerinin, kapitalist yeniden üretim için gerekli olan toplumsal imgelemi zayıflatabilecek direniş imkânları sağlayabileceğine inanmaktadır. Mouffe, sanatsal direniş biçimlerinin siyasi potansiyellerini anlayabilmemiz için onları, karşı-hegemonik mücadeleler bağlamında gerçekleşen agonistik mücadeleler olarak düşünmemiz gerektiğini belirtmektedir (Mouffe, 2015: 108).

Mouffe, kültürel ve sanat pratiklerinin neo-liberal hegemonyaya karşı-hegemonik mücadelede önemli olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda *eleştirel sanat biçimleri* kavramını ortaya koyan Mouffe için önemli olan sanat pratiklerinin hakim hegemonyalarını tahrip etmeye nasıl katkıda bulunabileceği ve bizim buna odaklanmamız gerektiğidir. Bunu başarabilmek için de eleştirel sanat pratiklerinin kamusal mekânlardaki işlevini mercek altında almayı (Mouffe, 2015: 108) öğütleyen Mouffe'un söz ettiği tek bir mekân değil, birçok söylemsel düzlem ve kamusal mekândır. Kamusal mekân söz konusu olduğunda Mouffe agonistik kamusal mekânından söz eder. Genel görüş göre kamusal mekân, konsensüs yaratılmaya çalışan bir zemini oluşturmaktadır. Ancak agonistik yaklaşımda kamusal mekân, çatışan görüşlerin herhangi bir nihai çözüme ulaşmaksızın çarpıştığı mekâna denk gelmektedir. Agonistik kamusal mekânların yaratılmasına çabalayanlar ile amacı konsensüs yaratmak onlar arasında, eleştirel sanatın ne olduğunda dair bir ayrım olacağı için kamusal mekânların kurgulanışının, sanat ve kültür pratikleri için önemli sonuçları olacaktır. Mouffe'a göre agonistik yaklaşım, eleştirel sanatın mevcut post-siyasal düzeninin alternatiflerini çeşitli sanat pratikleriyle görünür kılabileceğini dile getirir. Mouffe eleştirel sanatın, mevcut hegemonya çerçevesinde veya egemen ideoloji çerçevesinde susturulmuş seslere işaret ederek egemen konsensüsün görünmez kıldığı ve muğlaklaştırdığı şeyleri görünür kıldığı için eleştirel olduğunu belirtmektedir (Mouffe, 2015: 112).

Altıncı bölümde Mouffe, 2008'den bu yana meydana gelen yeni toplumsal ve siyasi hareketleri ele almaktadır. Mouffe İspanya'da *Indignados* çadırları, Şili'de öğrenci hareketleri, İndignados'un Yunan versiyonu olan *Aganaktismenoi* ile Avrupa ve Kuzey Amerika'da meydana gelen çeşitli Occupy hareketlerini yeni bir tür aktivizm olarak ele alır. Bütün bunları neo-liberal hegemonyanın karşıtı hareketler biçiminde değerlendirmektedir. Mouffe'a göre farklı literatürlere baktığımızda bütün bu hareketler çeşitli entelektüel çevreler tarafından farklı bir şekilde yorumlanırlar. Örneğin *exodus* yaklaşımından etkilenen kuramcılar bu hareketleri, geleneksel kurumların dışında yeni toplumsal ilişki biçimleri inşa eden *Çokluk*'ün gücünün ifadesi olarak yorumlamışlardır. *Exodus* tarafları bu hareketleri *yataycı* ve *presentist* yapıya sahip yeni demokratik pratiklerin ortaya çıktığını belirtmektedirler. Bu anlamda bu hareketler post-fordist dönemin güvencesiz işçileri tarafından gerçekleştirilen yeni bir tür hareket olarak görülmüşler ve *mutlak demokrasinin* bir denemesi olarak görülen, temsili demokrasinin karşıtı olarak yorumladılar (Mouffe, 2015: 131).

Mouffe, bu hareketleri birçok liberal kuramcıdan farklı olarak post-demokratik vizyonunun bir sonucu olarak görmekte ve bu hareketlere farklı bir şekilde yaklaşmaktadır. Ona göre bu hareketlerin meydana gelmesi demokrasi krizinin bir sonucudur. Sadece bunlar değil, Mouffe aynı zamanda Avrupa'da sağcı popülist hareketleri post demokratik toplumun bir sonucu olarak görür. Bu anlamda eğer bu kadar insan -sadece gençler arasından değil tüm

toplumdan, sokaklara dökülüyorsa- bunun nedeni, geleneksel siyasi partilere güvenlerini kaybetmiş olmaları ve geleneksel siyasal kanallar aracılığıyla seslerini duyuramayacaklarını hissetmeleridir. Bunların tek amacı karar mekanizmalarında seslerini duyulmaları ve daha iyi bir şekilde temsil edilmeleridir (Mouffe, 2015: 140). Mesela *Syriza*'nın amacı liberal kurumları ortadan kaldırmak değil, onları halk taleplerinin ifade edebileceği bir araç haline dönüştürmektir. Mouffe, bu hareketlerin amacının liberal kurumların gözden çıkarılmasını değil, bu kurumları radikalleştirmeye çalıştıklarını amaçladıklarını iddia etmektedir. Bunu söylerken Mouffe, aynı zamanda bu hareketlerin sadece ekonomik nedenlerden meydana geldiklerini iddia edenlere de karşı çıkmaktadır. Zira Mouffe bu hareketleri sadece bir takım ekonomik isteklere veya sadece işsizliğe karşı meydana gelmediğini iddia etmektedir.

Sonuç olarak Mouffe bu kitapta agonistik bir siyaset biçimi için çağrı yapıyor. Toplumda var olan bütün farklılıklar, farklı kimlikler birbiriyle çatışacak ortak bir mekân oluşturmaktadır ve bu ortak çatışma aslında agonistik demokratik siyasetin bir ifadesi olacaktır. Mouffe agonistik modelini hem liberal demokratların, antagonizmasız (çatışmasız) siyaset modeline hem de neo-liberalizmin hegemonyasını kabul eden bazı sol çevrelere karşı ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Chantal, M. (2013). *Siyasal Üzerine*. Mehmet Ratip (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chantal, M. (2015). *Dünyayı Politik Düşünmek, Angonistik Siyaset*. Murat Bozluolcay (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chantal, M. (2015). *Demokratik Paradoks*. Cevdet Aşkın (Çev.). Ankara:Epos Yayınları.
- Hardt, M ve Negri, A. (2015). *İmparatorluk*. Abdullah Yılmaz (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MAKALELER / ARTICLES

Milliyetçilik Tartışmalarında Tarih ve Geçmişin Rolü: Eric J. Hobsbawm ve Anthony D. Smith'in Teorilerinin Karşılaştırmalı Analizi
The Role of History and the Past in Discussions of Nationalism: A Comparative Analysis of the Theories of Eric J. Hobsbawm and Anthony D. Smith
SÜLEYMAN GÜDER

Bir "Batı İcadı" Olarak Din: "Religion" Kavramının Modern Batı'da İnşası
Religion as "An Invention of the Western World": Construction of the Concept of Religion in Modern West
SARE LEVİN ATALAY

Siyasal Muhafazakârlaşma Olgusu ve Kadınların İş Gücüne Katılımı Arasındaki İlişki: Türkiye için Ampirik Bir Analiz
The Relationship between the Phenomenon of Political Conservatism and the Rate of Female Participation in the Labor Force: An Empirical Analysis of Turkey
İSMAİL SEKİ

Ölümsüzlüğe Öykünme Bağlamında Şölen Diyalogunun Dionysos Ritüelleriyle Bağlantısı
Connections with Plato's Symposium and Dionysian Rituals within the Context of Imitating God's Immortality
ŞEYMA KÖMÜRCÜOĞLU

İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi
The Effects of Social and Intellectual Factors on Being a Nonbeliever
KENAN SEVİNÇ, ALİ ULVİ MEHMEDOĞLU

İslam and Literature: A New Scheme Proposal in the Light of Conceptual Discussions
İslam ve Edebiyat: Kavramsal Tartışmalar Işığında Yeni Bir Çerçeve Denemesi
NESRİN AYDIN SATAR

Tüketim Toplumu'nda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı
Religion and Religious Values in Consumer Society: Luxury Hadj and Umrah Cases
MÜCAHİD PİŞKİN

DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Eğitim Ritüelleri, Developing Alberta's Oil Sands: From Karl Clark to Kyoto, Challenging Legitimacy at the Precipice of Energy Calamity, Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye, Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler, Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Koloniyalizm ve Sosyolojik Tahayyül, Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset

