

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**GELENEĞİN YENİDEN ÜRETİMİNDE DİNİN ROLÜ:
İSTANBUL ÜNALAN MAHALLESİ ÖRNEĞİ
Doktora Tezi**

Ayşe ŞALLI

İstanbul, 2014

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**GELENEĞİN YENİDEN ÜRETİMİNDE DİNİN ROLÜ:
İSTANBUL ÜNALAN MAHALLESİ ÖRNEĞİ
Doktora Tezi**

Ayşe ŞALLI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali COŞKUN

İstanbul, 2014

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

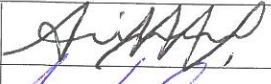
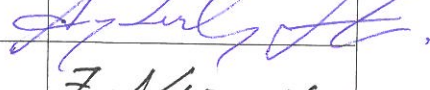
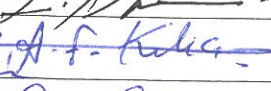
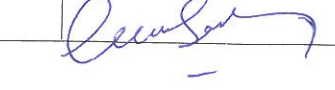
TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı DİN SOSYOLOJİSİ Bilim Dalı
DOKTORA öğrencisi AYŞE ŞALLI'nın GELENEĞİN YENİDEN ÜRETİMİNDE DİNİN
ROLÜ:İSTANBUL ÜNALAN MAHALLESİ ÖRNEĞİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim
Kurulunun 19.06.2013 tarih ve 2013-21/20 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından ~~oy birliği~~/
oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi/...../.....
4.2.2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ALİ COŞKUN	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. HALİL AYDINALP	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ZEKİ ARSLANTÜRK	
4.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. AHMET F. KILIÇ	
5.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. MEHMET ŞAHİN	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Ayşe Şallı
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Sosyolojisi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Ali Coşkun
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora - Haziran 2013
Anahtar Kelimeler	: Modernleşme, Gelenek, Din, Nitel Araştırma

ÖZET

GELENEĞİN YENİDEN ÜRETİMİNDE DİNİN ROLÜ: İSTANBUL ÜNALAN MAHALLESİ ÖRNEĞİ

Batı'da Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan yeni bakış açısı geçmişten bir an evvel uzaklaşmayı esas almaktadır. Bu bakış açısı, bilimsel yaklaşımlar üzerinde de etkili olmuştur. Bu etki sosyoloji biliminde ön planda yer alan paradigmalardan biri olan Modernleşme Kuramı'nda da net bir şekilde görülmektedir. Modernleşme Kuramı'nın yapmış olduğu çift kutuplu modernleşme yaklaşımı geçmişten öylesine bir kaçışı dile getirmektedir ki 'şimdi' ve 'geleceği', 'geçmiş'ten bağımsız kurma çabasını yansıtmaktadır. Modernleşme Kuramı tarafından 'gelenek' şeklinde kavramsallaştırılan bu geçmiş aynı zamanda dini de içeren bir geçmiştir. Ancak ilerleyen zaman farklı gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Geçmişten bağımsız bir şimdi ve gelecek inşa edilemeyeceğini ortaya koymuştur. Bu inşa sürecinde din de etkin bir aktör olarak yer almıştır. Şimdi ve gelecek 'geleneğin yeniden üretimi süreci' olarak ele alınmıştır. Bu süreçte dinin oynadığı rol, İstanbul'un Üsküdar ilçesine bağlı Ünalı mahallesinde 15 katılımcıyla yapılan nitel araştırmalar çerçevesinde ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Böylelikle geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin rolü, düğün, cenaze törenleri, çocuğa isim verme, doğum törenleri, dini bayramlar, seklindeki pratikler ekseninde tasvir edilmiştir. Araştırma verileri ele alınan pratikler üzerinde dinin etkin bir role sahip olduğu göstermiştir. Böylece bu nitel araştırma sonucunda geleneğin yeniden üretilme sürecinde dinin etkin bir role sahip olduğu hipotezine ulaşılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Ayşe Şallı
Field : Philosophy and Religious Sciences
Subfield : Sociology of Religion
Supervisor : Professor Ali Coşkun
Degree Awarded and Date : Doctorate - June 2013
Keywords : Modernization, Tradition, Religion, Qualitative Research

ABSTRACT

THE EFFECT OF THE RELIGION IN THE PROCESS OF REPRODUCING TRADITION: IN CASE OF ÜNALAN QUARTER ISTANBUL

The idea, which is based on a new perspective, that emerged with the Enlightenment in the West , has the purpose to move away from the past as soon as possible. This perspective has been influential on scientific approaches. We can see this influence on the theory of modernization, which is one of the major paradigms of sociology. The modernization approach with double pole, reflects the efforts to make 'past' independent from 'now' and 'future'. The past conceptualized by the modernization theory as tradition has also including the religion. However in course of time, the experiences brought different developments. It has revealed that man can not built a present and future independent from past. Religion has been involved as an effective actor in this building process. Present and future has discussed in this study therefore in the context of 'reproduction process of the tradition'. In this process the role that the religion played is tried to exhibit within the framework of the qualitative research, which is achieved in the quarter Ünalán of district Üsküdar in İstanbul with 15 informants. Thus in the 'reproduction process of tradition' the role of religion has depicted in the frame of weddings, funerals, child naming, birth ceremonies and religious festivals. Research data has shown that the religion has an active role on the practices under consideration. Accordingly, as a result of the qualitative research it is concluded the hypothesis, that the religion has an active role in the process of reproducing tradition.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	5
1.1 Modernlik	7
1.1.1. Modern Olan Nedir?	8
1.1.2. Modernleşme Kuramı ve Modernlik	12
1.1.3. Modernleşme Kuramının Eleştirisi ve Süreklilik Ekseninde Gelenek- Modernlik	14
1.2 Gelenek	20
1.2.1. Gelenek Kavramı	20
1.2.2. Geleneğin Yeniden Üretimi	21
1.3 Muhafazakarlık	24
1.4 Sekülerleşme	27
1.4.1. Sekülerleşme Paradigmaları Çerçevesinde Din ve Modernlik	27
1.4.1.1. Klasik Sekülerleşme Paradigması: Modernite-Din Karşıtlığı	29
1.4.1.2. Yeni Paradigma: Moderniteye Rağmen Varlığını Koruyan Din	30
1.4.1.3. Eklektik Paradigma: Modernite-Din Sentezi	32
1.5 Küreselleşme	36
1.5.1. Küreselleşme Paradigmaları	36
1.5.1.1. Kültürel Homojenleşme Olarak Küreselleşme	37
1.5.1.2. Yerel-Küresel Etkileşimi Ekseninde Küreselleşme	39

II. BÖLÜM: YÖNTEM	42
2.1. Araştırmanın Amacı ve Kuramsal Çerçevesi	43
2.2. Araştırmanın Yöntemi ve Tekniği	45
2.3. Örneklem Seçimi	46
2.4. Araştırmanın Sınırlılıkları	49
2.5. Araştırmanın Sayıltı ve Varsayımları	50
2.6. Rehber Görüşme Formunun Tanıtılması	52
2.7. Rehber Görüşme Formunun Uygulanması ve Gözlem	53

III. BÖLÜM: ALAN ARAŞTIRMASI VERİLERİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ	56
---	----

3.1. Araştırma Alanının Tanıtılması	57
3.2. Araştırma Grubunun Genel Özellikleri	60
3.3. Geleneğin Yeniden Üretimi Sürecinde Fiziki Ortamda Meydana Gelen Değişim	65
3.4. Geleneğin Yeniden Üretimi Sürecinde Mahalle Hayatında Meydana Gelen Bariz Değişimler	68
3.5. Geleneğin Yeniden Üretiminde Geçmişe Karşı Tutum	70
3.6. Komşuluk İlişkileri Bağlamında Geleneğin Yeniden Üretimi	72
3.7. Mahalle Sakinleri Arasındaki Sosyal İlişkilerin Niteliği Bağlamında Geleneğin Yeniden Üretimi	78
3.8. Dernekleşme Olgusu Bağlamında Geleneğin Yeniden Üretimi	79
3.9. Geleneğin Yeniden Üretimi Bağlamında Dinin Yeniden Üretimi	87
3.9.1. Dini Bilgi Edinmede Kaynak	89
3.9.2. Kutsal Gün ve Geceler	93
3.9.3. Kuşaklararası Farklılaşma ve Etkileşim Bağlamında Dinin Yeniden Üretimi	95
3.10. Geleneğin Yeniden Üretimi Bağlamında Din	98
3.10.1 Düşünler	98

3.10.1.1. Evlilik Törenleri	98
3.10.1.2. Sünnet Törenleri	122
3.10.2. Cenaze Törenleri	129
3.10.3. Çocuğa İsim Verme	137
3.10.4. Doğum Törenleri	143
3.10.5. Dini Bayramlar	149
SONUÇ	155
EKLER: REHBER GÖRÜŞME FORMU	164
EK 1: Birinci Kuşğa Yöneltilen Sorular	165
EK 2: İkinci Kuşğa Yöneltilen Sorular	169
KAYNAKÇA	172

GİRİŞ

Modernlik söylemi, sosyoloji bilimi literatüründe geniş bir yere sahip olmuştur. Modernleşme Kuramı, bu noktada sosyoloji biliminin temel yaklaşımını doğrudan etkilemiştir. Bu etkinin bir sonucu olarak modern teori tarafından yapılan ‘gelenek-modernlik’ şeklindeki çift kutuplu değişim modeli, bilim çevrelerince yaygın bir şekilde benimsenmiştir. Bu değişim modeline göre; 19. yüzyılda Avrupa’da meydana gelen köklü değişimler ve bunların meydana getirdiği yeni durum ‘modern’ olarak nitelendirilirken, hem bu yeni durumun öncesi hem de bu duruma ilişkin unsurlar ‘gelenek’ olarak nitelendirilmiştir. Böylece meydana gelen söz konusu değişim süreci, bir tür tarihsel kırılma yaklaşımı ile ele alınmaya, anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak ‘din’ olgusu da ‘gelenek’ kapsamına dahil edilmiştir. Modernlik, gelenek ve din arasında kurulan bu ilişki, sosyoloji biliminde ‘sekülerleşme’ tartışmalarına kapı aralamıştır. Aynı yaklaşım doğrultusunda gerçekleştirilen bu tartışmalar, dinin modernleşme ile beraber hem kurumsal hem de bireysel boyutta etkinliğini kaybettiği fikrini ortaya çıkarmıştır. Fakat 1980’li yılların ortalarından itibaren, beklentilerin aksine dinin hâlâ dimdik ayakta durduğu, içerisinde bulunan sosyal, siyasal, ekonomik vs. süreçlerle sürekli etkileşim halinde olduğu şeklindeki yaklaşım dillendirilmeye başlamıştır.

Bu çerçevede Modernleşme Kuramının “Gelenek-Modernlik” yaklaşımına bir eleştiri kapsamında yer alan bu çalışmada değişim süreci ‘gelenek’in yeniden üretimi’ biçimde anlamlandırılmaktadır. Aynı zamanda bu çalışmada, söz konusu değişim sürecinde dinin sahip olduğu rolün tasvir edilmesi amaçlanmaktadır.

Bu amaçla çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde literatür taramasına dayalı veriler kullanılarak çalışmanın kavramsal ve kuramsal temeli ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde öncelikle ‘Modern’ kavramı üzerinde durulmuştur. Çünkü bu çalışma, Modernleşme Kuramı’nın eleştirisi üzerinde yükselmektedir. Söz konusu kuram da, ‘gelenek’i tanımlarken, ‘modern’ olanın tanımlanmasından hareket etmektedir. Çalışmada, ‘modern’ kavramı ile birlikte, ‘gelenek-modernlik’ şeklindeki yaklaşım ve bu yaklaşıma getirilen eleştiriler de ele alınmıştır. Ardından bu eleştiriler esas alınarak ‘gelenek’ kavramı yeniden

tanımlanmıştır. Söz konusu tanımlamada, ‘gelenek’in yeniden üretilen bir yapıya sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Akabinde, ‘Gelenek-Modernlik’ tartışmalarının bir uzantısı olan ‘Muhafazakarlık’ kavramı da aynı perspektifle ele alınmıştır. Daha sonra ise ‘Modernleşme’ tartışmalarında dine ilişkin öngörüler ve nitelendirmelerin ele alındığı ‘Sekülerleşme’ tartışmaları üzerinde durularak ‘Din’ olgusuna karşı sergilenen yaklaşım ortaya konulmuştur. Böylece Modernleşme Kuramı’nın ‘Modernlik-Gelenek-Din’ arasında kurmuş olduğu ilişki eleştirel bir yaklaşımla incelenmiştir. Bu bölümün son kısmında ise yine ‘Modernleşme’ tartışmaları sonucunda ortaya çıkan ‘Küreselleşme’ tartışmaları üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede ‘Küreselleşme’ olgusunun bir tür homojenleşmeden ibaret olmadığı, yerel ile küresel arasında geçişlilik ve etkileşim olduğu sonucuna varılmıştır. Genel hatları ile bu bölümde, Modernleşme Kuramı’nın iddiasının aksine, geleneğin yeniden üretilme potansiyeline sahip olduğu, gelenek kapsamına dahil edilen dinin aktif ve diğer sosyo-kültürel alanlarla etkileşim halinde olduğu, yerel ve küresel kültürel unsurlar arasında da etkileşimin bulunduğu şeklindeki argümanlar üzerinde durulmuştur. Böylece yapılan nitel araştırmada benimsenen bakış açısı ve elde edilen verilerin üzerinde durduğu teorik alt yapı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın İkinci Bölümünde ise; araştırmanın yöntemine ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Bu bilgiler; araştırmanın kuramsal çerçevesi, kullanılan yöntem ve teknik, örneklem seçimi, araştırmanın sınırlılıkları, rehber görüşme formunun tanıtılması, araştırmanın sayıltı ve varsayımları, rehber görüşme formunun uygulanması ve gözlem şeklindeki başlıklar altında ele alınmıştır.

Çalışmanın Üçüncü Bölümünde ise; nitel araştırma sonucunda elde edilen veriler ve bunların değerlendirilmesine yer verilmiştir. Bu veriler, ‘Geleneğin yeniden üretimi’, ‘Dinin yeniden üretimi’ ve ‘Geleneğin yeniden üretiminde dinin rolünün olup olmadığı’ noktalarından hareketle değerlendirilmiştir. Derinlemesine görüşmelerden elde edilen bu veriler, katılımcıların ifadelerinin aslına sadık kalınarak kaleme alınmış ve mümkün olduğunca onların bakış açıları yansıtılmaya çalışılarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca gerekli görülen yerlerde araştırma sırasındaki gözlemlerden elde edilen verilere de yer verilmiştir.

Bu nitel araştırma sonucunda, ‘Gelenegin yeniden üretilen bir unsur olduğu’, ‘Dinin yeniden üretilen bir unsur olduğu’ ve ‘Gelenegin yeniden üretiminde dinin etkin bir role sahip olduğu’ tezlerine ulaşılmıştır. Bu çalışmanın temel problematiğini teşkil eden ‘Gelenegin yeniden üretiminde dinin rolünün ne olduğu’ sorusu elde edilen veriler ışığında tasvir edilmiştir.

I. BÖLÜM
KAVRAMSAL VE KURAMSAL
ÇERÇEVE

Bağımsız bir bilim olarak sosyolojinin doğuşunda o dönemde Avrupa'nın karşılaştığı sorunların, bu yeni durumların anlaşılma çabalarının ve ortaya çıkan yeni sorunlara çözüm arayışlarının önemli bir payı olmuştur. Bu nedenle Sosyoloji biliminde “yenilik”, “değişim”, “modernleşme” ve “gelişme” söylemleri temel konular arasında yer almıştır. Sosyoloji bilimi, yaşanan bu süreçte ortaya çıkan yeni toplumsal formları, yeni durumları açıklama girişimiyle kimlik kazanmıştır. Bu dönemde söz sahibi olan ‘pozitivist’ ve ‘evrimci’ paradigma çerçevesinde Auguste Comte, Karl Marx, Max Weber gibi öncü isimler ve bunların belirli oranda takipçileri olan kimseler tarafından yapısalcılık, fonksiyonalizm, modernleşme kuramı gibi bir takım yaklaşımlar geliştirilmiştir. Avrupa şartlarında ortaya çıkan yeni durum ‘modern’ olarak nitelendirilirken, ‘modern olmayan’ bir öteki yaratılarak buna ‘gelenek’ adı verilmiştir. Bu iki kavram arasındaki ötekileştirmenin, modern ve modern öncesi arasındaki ‘kırılma’ eksenli yaklaşımın reddi çalışmamızın temel noktalarından birini teşkil etmektedir. Temel argümanımız ise, ‘geleneğin, modern olarak nitelenen olgunun ortaya çıkışıyla birlikte geçmişte kalmadığı, ortaya çıkan yeni faktörlerle etkileşime girerek yeniden üretildiği ve bu yeniden üretim sürecinde dinin önemli faktörlerden biri olduğu’ şeklindedir.

Bu nedenle öncelikle kendisini gelenek karşısında konumlandıran ‘modernlik’ söylemi üzerinde durulacaktır. Ardından ‘gelenek’ kavramı ele alınarak ‘süreç’ eksenli bir tanımlama yapılmaya çalışılacaktır. Daha sonra ‘gelenek-modernlik’ tartışmasının sonuçlarından biri olarak ortaya çıkan ‘muhafazakârlık’ kavramına yer verilecektir. Çalışmamızda ‘süreç’ merkezli olarak yapılan ‘gelenek’ tanımlaması, küreselleşme olgusunun çalışmamız kapsamında yer almasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca ‘Aydınlanma’ ile birlikte ortaya çıkan süreçte hep gündemdeki yerini koruyan ‘dinin, gelenek ve modernlik bağlamında konumunun ne olduğu?’ sorusu, ister istemez bizi ‘sekülerleşme’ tartışmalarına götürmektedir. Ayrıca modernliğin, uluslararası boyuttaki yankılarının tasvir edilmeye çalışılma çabaları ‘küreselleşme’ tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Bu nedenle, ‘Küreselleşme’ kavramı çerçevesinde yerel kültürel unsurların konumuna dair tartışmalar da çalışma kapsamına dahil edilmiştir. Böylece, ‘yerel-küresel’ arasındaki etkileşim ve geçişlilik üzerinde durularak, ‘geleneğin yeniden üretimi’ şeklinde tasvir edilen süreç daha

anlaşılır hale getirilmeye çalışmıştır. Sınırsız bir literatüre sahip olan bu temel başlıkların bütün yönleriyle tek bir çalışmada ele alınmasının mümkün olmadığı âşikârdır. Bu nedenle söz konusu kavramlara, çalışmamızın sınırları çerçevesinde yer verilecektir.

1.1. Modernlik

Batı Avrupa’da ‘Rönesans ve Reform Hareketleri’ ile birlikte meydana gelen gelişmeler, “Aydınlanma” ve nihayet Fransız İhtilali ile devam eden sürecin temeline bakıldığı zaman, “eski rejime”e (Ancien Régime), düşünce yapısına, inanç sistemine karşı geliştirilmiş bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan düşünce yapısı, fikir akımları ve yönetim biçimi gibi unsurlar eski düzenin değiştirilmek istendiği istikamete işaret etmektedir. Belirlenen bu yeni istikamet, eskiyi de tanımlama ihtiyacını gündeme getirmiştir. Kendisinden uzaklaşılımaya çalışılan her şey bu eski olan kategorisinde değerlendirilmiş ve ‘geleneksellik’ olarak nitelendirilmiştir. Buna göre, bilgisizlikten kilise egemenliğine, dini toleranssızlıktan mevcut sosyal hiyerarşiye, servet dağılımındaki eşitsizlikten eskiye ait olan kurumlara kadar her şey ‘geleneksel’ olanın kapsamına dahil edilmiştir.¹ Meydana getirilen bu iki kutupluluğun temelinde artık rasyonalite ve empirik gözleme dayanan bilimsel bilgiye olan sarsılmaz inanç bulunmakta idi. Bu inanç, bütün baskıcı otoriteleri reddederek özgürleşmeyi ve insani faaliyetlerin, aydınlanmanın getirdiği düşünce ile üretilen bilimsel bilgi tarafından yönlendirilmesinin gerekliliğini dayatmaktadır. Kilisenin dogmaları da aynı reaksiyona maruz kalarak bunlar da gelenekle özdeşleştirilmiştir.² Geline bu noktadan sonra ‘modern’ adı verilen kavramın nasıl ele alındığı üzerinde durabiliriz:

¹ Edward Shills, “Gelenek”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena**, (der.ve çev.) Hüsamettin Arslan,

² Edward Shills, **a.g.e.**, İstanbul, 2002, s. 149.

1.1.1. Modern Olan Nedir ?

‘Modern’ olarak nitelenen olgunun ne zaman başladığı, hangi özelliklere sahip olduğu noktasındaki tartışmalar hâlâ gündemdeki yerini korumaktadır. Modernliğin başlangıcı için belirlenen tarih, Avrupa’da akıl merkezli yaklaşım süreci için milat kabul edilen dini içerikli karmaşaların başladığı XV. yy.³ gibi erken bir döneme kadar uzanabilmektedir. Diğer farklı yaklaşımlarda ise bu tarih için XVI. yy. ile XX. yy. arasındaki zaman aralığında farklı tarihler üzerinde durulmaktadır.⁴ “Modern”ın başlangıç tarihi noktasındaki belirsizlik ‘modern’ olgusunun kendi içindeki belirsizliğe işaret etmektedir.⁵ Başka bir ifade ile ‘Modern’ olgusu için başlangıç tarihi netleştirme noktasındaki belirsizlik durumu, bu olgunun özelliklerinin neler olduğu, nasıl tanımlanması gerektiği noktasında da kendisini göstermektedir. Batı Avrupa toplumunun içerisinde bulunduğu ve ‘modern’ olarak nitelendirilen bazı unsurlar bir takım krizleri de beraberinde getirmiştir. Bu durumu analiz etme çabasının bir sonucu olarak ‘sosyoloji’ bilimi ortaya çıkmıştır.⁶ Giddens’in da ifade ettiği gibi sosyolojinin konusu temelde modern toplum olmuştur.⁷ Gerek Batı Avrupa’da yaşanan ‘aydınlanma’ ve beraberinde gerçekleşen sanayileşme, kentleşme gibi olgular gerekse bu durumların ortaya çıkardığı yeni sosyal dokuyu açıklama girişimleri “değişim”e yapılan vurguyu beraberinde getirmiştir. Çünkü ‘modern’ nitelendirmesi değişen bir şeyleri, ortaya çıkan yeni olguları işaret etmekte idi. Bu durum, hem değişimin esas alındığı bir toplumsal yapıyı hem de ‘değişim’in idealleştirilmesine kadar varacak olan bir benimsemeyi beraberinde getirmiştir. Modern olanı özgün kılan şey, doğasında barındırdığı

³ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, ‘modernlik’ maddesi, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

⁴ **The Social Science Encyclopedia**, “modernity” ed. Adam Kuper and Jessica Kuper, Second ed. , Routledge, 2003; Roos Poole, **Ahlâk ve Modernlik**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993, s. 10; Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, (çev.) İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 12-13; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, ‘modernlik’ maddesi, Paradigma Yay., İstanbul, 1999; Marshall Berman, **Katı Olan Her şey Buharlaşıyor**, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 13.

⁵ John Tomlinson, **Küreselleşme ve Kültür**, (çev.) Arzu Eker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 54-55.

⁶ Peter Berger and Brigitte Berger, **Sociology: A Biographical Approach**, Penguin Books, 1981, s. 27.

⁷ Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, (çev.) Ersin Kuşdil, 2. bs., Ayrıntı Yay. İstanbul, 1998, s. 21.

değişim idi.⁸ Değişime, farklılaşmaya yapılan bu aşırı vurgu tarihi bir kopma yaklaşımının üretilmesine kapı aralamıştır. Buna göre; Batı’da Rönesans, Reform ve Aydınlanma ile devam ederek Fransız İhtilali’ne kadar yaşanan bu süreç tarihi kırılmalar şeklinde gerçekleşmiştir. Asırların yerleştirdiği taşlar dönüşü olmaksızın yerinden çıkmış, yeni bir dünya görüşü, yeni bir yaşam biçimi ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu yeni durum “modern” veya “modernlik” olarak nitelendirilerek özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda pek çok tanımlama yapılmıştır.

“Modern” olan tanımlanmaya çalışılırken üzerinde durulan noktalara bakıldığı zaman, özgürlük, otoritelerin kontrolünden kurtulma, yeni olma, Skolastik’in ve Ortaçağ’ın zıddı olma, aklın ürünü olan bilimin ve rasyonel örgütlenmenin egemen kılınmaya çalışıldığı bir toplum ve katılımcı siyasetin geliştirildiği bir yönetim tarzı⁹ gibi söylemlerle karşılaşılmaktadır

“Modernlik” kavramında ise; bir durumdan başka bir duruma geçiş, yeni bir durumun meydana gelmesi, insan merkezilik, sekülerizm, demokrasi, dinin yerine akıl ve bilimin geçmesi, eski ve geçmişte kalandan üstün olduğuna inanılan yaşam ve bilinç tarzı, mevcut yaşamın insanlığın en yüksek standarda ulaşmış yaşam tarzı olduğu düşüncesi¹⁰ gibi noktaların vurgulandığı görülmektedir. Bunların yanı sıra farklı “modernlik” tanımlarına göz atmak, karmaşanın ne kadar fazla olduğunun ve ortaya konulan yaklaşımlar arasındaki temel vurgu farklarının gösterilmesi bakımından dikkate değerdir:

“Modernlik”, Batı Avrupa’da XVII. yy.’daki bir dizi derin toplumsal, yapısal ve entelektüel dönüşümle başlayan ve aydınlanmanın gelişmesiyle kültürel bir proje olarak; Kapitalist ve daha sonra da komünist endüstri toplumunun gelişmesiyle de toplumsal olarak kurulan bir yaşam biçimi olarak olgunluğa erişen tarihsel bir dönemdir.”¹¹ Bu tanımlamada Batı Avrupa’nın içinden geçtiği süreç vurgulanarak

⁸ S.N.Eisenstadt, **Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim**, (çev. Ufuk Coşkun), Doğu Batı Yay. Ankara, 2007, s. 72.

⁹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, ‘modern’ maddesi, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

¹⁰ Ali Seyyar, **Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, ‘modernlik’ mad., Değişim Yay., 2007.

¹¹ Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 12-13.

bu gelişmeler sonucunda ortaya çıkan yaşam biçiminin kimlik kazandığı dönemi nitelendirmek amacıyla ‘modernlik’ kavramı ele alınmaktadır.

Diğer bir tanımda ise, Batı Avrupa’nın içinden geçtiği sürecin ortaya çıkardığı şartların diğer toplumları da etkilemesi veya etkileyeceğinin varsayılması temel alınmaktadır. Bu, aynı zamanda ‘modernlik’in küreselleştirici etkisinin olduğuna ilişkin bir vurguyu da içermektedir: “ ‘Modernlik’ terimini, Batı Avrupa’da XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlayan, örnek tezahürünü Kuzey Amerika’da bulan ve o zamandan bu yana dünyanın geri kalanına yayılan veya dayatılan toplum biçimini kapsayacak şekilde kullanıyorum.”¹²

Ele alınan “modernleşme” kavramı ise, sosyal değişme sürecinin doğrusal olarak ilerlediği sosyo-kültürel denge durumunu ve bu denge durumuna doğru devam eden süreci ifade etmek üzere kullanılmaktadır: “Modernleşme, değişen toplum fertleri tarafından faydalı, kaçınılmaz veya arzu edilen denge durumu olarak kabul edilen uzun-vadeli bir kültürel ve sosyal değişme süreci olarak kabul edilmektedir.”

13

Başka bir tanımda da “modernleşme”, söz konusu sosyal değişim sürecinde ortaya çıkan unsurlara vurgu yapmaktadır: “Tarihi bir kavram olarak modernleşme, ekonominin endüstrileşme veya fikirlerin sekülerleşmesi gibi değişimin belirli boyutlarını içermektedir, ancak bunlarla sınırlı değildir. Coğrafi ve sosyal hareketliliğin dikkate değer bir artış göstermesi, seküler, bilimsel ve teknik bilginin yaygınlaşması, atfedilmiş statünün yerini kazanılmış statünün alması, yaşam standartlarındaki malzemelerin artışı ve pek çok ilişkili olan ve ikinci derecede bağımlı olanlar.”¹⁴ Diğer bir tanım da aynı noktanın vurgulandığı görülmektedir: Modernleşme, sınırları genişleyen kapitalist dünya pazarının hızlandırdığı bilimsel ve teknolojik keşiflerle yeniliklerin, sanayideki ilerlemelerin, nüfus hareketlerinin, ulus

¹² Roos Poole, **Ahlâk ve Modernlik**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993, s. 10.

¹³ Robert E. Ward / Dankwart A. Rustow, “Introduction”, **Political Modernization in Japan and Turkey**, (ed.) Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, Princeton University Press, 1968, s. 3.

¹⁴ Robert E. Ward / Dankwart A. Rustow, **a.g.e.**, 1968, s. 3-4.

devletleri ve kitlesel hareketlerin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan sosyoekonomik değişimler bütünüdür.¹⁵

Diğer tanımlara bakıldığı zaman ise, ‘gelişme’ ve ‘ilerleme’ fikrinin ön planda tutulduğu, geçmişte olandan bir tür kaçışın, ulaşılmaya çalışılan ideal bir noktanın temel alındığı tanımlama biçimleriyle karşılaşılmaktadır: “Modernleşme, çağın gereklerini benimseme, uyma ve kullanma biçimleridir. Zamana ve bugün geçerli olan değerlere uymak/ geri kalmış toplumların iktisat, bilim, teknoloji, kültür, sosyal sistem vb. alanlarda gelişmiş seviyeye ulaşma çabalarıdır.”¹⁶ Şu tanımda ise ilerlemeci ve evrimci bakış açısı tüm çıplaklığı ile gözler önüne serilmektedir: “Sosyal modernleşme; genellikle geleneksel veya az gelişmiş kurumlardan gelişmiş toplumların özelliklerine doğru gerçekleşen bir hareket olarak gözlemlenen bir toplumdaki veya sosyal kurumdaki değişim sürecidir. Modern toplumlar, kent, okur-yazarlık ve sanayi ile anılırlar. Modern toplumlar, geniş aile sisteminden çok çekirdek aile, yoğun ekonomik katılım, yoğun ticaret, gelişmiş taşıma sistemleri, yaygın medya sistemleri, nüfus içinde yeterli beslenme, düşük doğum ve ölüm oranları, buna bağlı olarak uzun yaşam beklentisi gibi özelliklerle karakterize edilmektedir.”¹⁷

Yapılan ‘Modern’, ‘modernlik’, ‘modernleşme’ tanımları, ‘modernlik’ olgusunun Rönesans ve Reform hareketlerinin başlangıcından itibaren devam eden sürecin ve bu süreci analiz etme çabalarının içinde bulunduğu eklektik yapıyı gözler önüne sermektedir. Yapılan tanımları karşılaştırmalı olarak gözden geçirmeye kalkıştığımızda, ‘Aydınlanma’ öncesi ve sonrasındaki gelişmelere özgü nitelikler tek tek görülmektedir. Bir taraftan “modernlik”in, paket halinde, bir bütün olarak geleneğin zıddı formunda ortaya çıkan bir olgu olmadığı görülürken, diğer taraftan tarihi ve sosyal süreçlerin kendi bütünlüğü ve devamlılığı içerisinde ortaya çıkarak yeni formlara ortam hazırlayan, geçmişle gelecek arasında köprü görevi görmeye devam eden bir olgu olduğu görülmektedir. Bauman’ın dile getirdiği, üzerinde

¹⁵ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, ‘modernleşme’ maddesi, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

¹⁶ Ali Seyyar, **Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, ‘modernleşme’ mad., Değişim Yay., 2007.

¹⁷ **Encyclopedia of Sociology**, “social modernization”, The Dushing Publishing Group, Second Edition, 1974.

duruldukça muğlaklaşan, ikircikli bir yapı kazanan ‘modernlik’¹⁸e bu perspektifle bakılması halinde durumun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Belki de ‘modernlik’i böylesine muğlak hale getiren de geçmişle gelecek arasında bir ‘köprü’ niteliği taşımasıdır; bir bütün halinde değerlendirilmesi gereken ‘geçmiş-şimdi-gelecek’ formunun birbirlerinden soyutlanarak ele alınmasıdır.

Bu araştırmada da modernliğin bu köprü olma boyutuna vurgulayan bir bakış açısı benimsenmiştir. ‘Geçmiş-şimdi-gelecek’ formu bir bütün olarak ele alınmaya çalışılmaktadır. İleriki kısımlarda da görüleceği üzere ‘Geleneğin yeniden üretimi’ söylemi, bu bakış açısının bir yansımasıdır. Şimdi ele alınacak olan bölümde ise bu bakış açısını tamamen yanlışlayan Modernleşme Kuramı’nın ‘modernlik’ kavramsallaştırması ve bu kavramsallaştırmaya yöneltilen eleştirilere yer verilecektir:

1.1.2. Modernleşme Kuramı ve Modernlik

1950’li yıllardan itibaren bilimsel bir kimlikle Amerikan Sosyolojisi’nde egemen bir paradigma olarak ortaya çıkan ‘Modernleşme Kuramı’, modernleşmeyi, geleneksel toplumları modernliğe ulaştıran küresel bir süreç olarak açıklamayı esas almaktadır.¹⁹ Kuramın geliştirilmeye başladığı 1940’lı yıllara kadar, ekonomik gelişmişlik toplumsal gelişmişliğin ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Bu yıllardan sonra ise, ‘gelişmişlik’ kapsamında sosyal ve kültürel boyutlara da yer verilmiştir. Bu dönemden itibaren Amerika’nın etkinleşen konumuyla birlikte ‘modern prototipi’ olarak Amerika üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bu tarihlere kadar ‘barbar’ olarak nitelendirilen toplumlar için “geleneksel”, “az gelişmiş”, “gelişmekte olan” gibi nitelendirmeler kullanılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda bu durum, artık bu toplumların da gelişebilme potansiyeline sahip olduklarının kabul edilmesi anlamına

¹⁸ Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 12-13.

¹⁹ Nicholas Abercrombie, Hill ve Turner, **Dictionary of Sociology**, “Modernization” md., Penguin Books, 1988.

geliyordu.²⁰ Kuram, modernlik olgusu üzerinde dururken ‘modern-geleneksel’ kutuplaşması temeline dayanan, geçmişi bütün unsurlarıyla reddetme, âni da bütün unsurlarıyla yüceltme eksenli bir yaklaşım geliştirmiştir. Yani Modernlik, tarihi ve sosyal süreçler bağlamında ele alınmamış, bir öteki tanımlanarak kavramsal bir temele oturtulmak istenmiştir. Ancak geline bu nokta, çeşitli eleştirileri beraberinde getirmiştir.

Modernleşme Kuramı’na yapılan eleştirilere geçmeden önce değinilmesi gereken bir nokta da, 19. yy.’da sömürgeleştirme siyaseti çerçevesinde bir tutumla yaklaşılacak toplumlara, 20. yy.’dan itibaren Modernleşme Kuramı çerçevesinde bir perspektifle yaklaşılmaya başlanmış olması, ancak geliştirilen bu yeni yaklaşımın, mutlak anlamda bir yenilik olmadığıdır. Kuram, ‘Aydınlanma’ ve ‘Klasik Sosyolojik Kuram’ın öncüleri olan Marx, Weber, Durkheim, Tönnies ve özellikle Parsons’un ortaya koyduğu, bir takım yaklaşımların da temsilcisi olmuştur. Örneğin ‘Aydınlanma’ düşüncesinin ön planda tuttuğu akla olan sarsılmaz güven, ilerlemeci tarih yaklaşımı, dinin merkezi konumunun sarsılması, özgürlük gibi unsurlar, Modernleşme Kuramınca da ön planda tutulmuştur.

Ayrıca Modernleşme Kuramı, klasik sosyolojinin vurguladığı ‘gelişme’ -‘Batı ile sınırlı’ bile olsa-, bireyler arası ilişkilerin samimiliği, işbölümünün gelişmişliği, toplumun homojenliği, sosyal sınıflar arası ilişkilerin niteliği gibi unsurlara dayalı olarak yapılan modern toplum analizi ve çalışmamızda temel noktalardan biri olan ‘modern-geleneksel’ şeklindeki iki kutuplu yaklaşıma merkezi bir konum atfetmiştir. Örneğin Tönnies’in ‘cemaat-cemiyet’, Durkheim’in ‘Mekanik ve Organik Toplum’ sınıflamaları bunun en güzel örneklerindendir. Bu yaklaşım doğrultusunda Modernleşme Kuramı, Klasik Sosyolojik Kuram gibi, Batı Toplamlarının içerisinde bulunduğu ‘modernlik’ durumunu bütün toplumların zorunlu olarak yaşayacakları süreç sonunda ulaşacakları yegâne durum olarak nitelendirmektedir. Ancak bu noktada onları farklı kılan temel noktalardan bazıları: Modern Batı profilinin tam karşılığı olarak Amerika’nın ele alınması ve örneklik vasfının Amerika’ya verilmesi; Batı dışındaki diğer toplumların da ‘modernleşme’ sürecinden geçebilecekleri öne

²⁰ Peter Wagner, **Modernliğin Sosyolojisi**, (çev.) Mehmet Küçük, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 88.

sürülerek bunun Amerika öncülüğünde gerçekleştirilebileceğinin kabul edilmesidir. Modernleşme Kuramı temsilcileri arasında bulunan Daniel Lerner'in 'Geleneksel Toplum-Geçiş Toplumu ve Modern Toplum' şeklinde yapmış olduğu kategorizasyon, Aleks Inkeles'in 'modern insan'ı tanımlama girişimleri, Eisenstadt'ın modernleşmekte olan toplumlar üzerinde durarak modernleşmeye karşı direnen veya modernleşmeyi kolaylaştırarak sürecin daha hızlı ilerlemesini sağlayan unsurları belirlemeye çalışması, 'geleneksel –modern' kutuplaşmasının temsil edilmesi ve Batı modernlik deneyimi sürecinin diğer toplumlar tarafından da yaşanacağı iddiasının pekiştirilme gayretlerinden ibarettir.

1.1.3. Modernleşme Kuramının Eleştirisi ve Süreklilik Ekseninde Gelenek-Modernlik

Modernleşme Kuramı'nı daha tutarlı hale getirmek amacıyla yapılan eleştirilerde, 'modernlik'in ulaşılması gereken bir ideal olarak kabul edilmesi, Batı dışındaki toplumların bu ideale ulaşma yolunda oldukları gibi noktalar göz önünde tutulduğunda, kuramdan ciddi anlamda bir uzaklaşmanın söz konusu olmadığı görülmektedir. Reinhard Bendix ve J. R. Gusfield tarafından Modernleşme Kuramı'nın 'gelenek-modernlik' şeklindeki kutuplaşma temelli yaklaşımına yapılan eleştiriler ve 'gelenek-modernlik' ilişkisine 'süreklilik/süreç' merkezli bir bakış açısına kapı aralayıcı bir biçimde geliştirilen yaklaşımlar çalışmamız açısından dikkate değerdir. Çünkü daha önce de dile getirildiği gibi bu çalışma kapsamında yapılan nitel araştırma, 'süreklilik' eksenli bir perspektifi esas almaktadır.

Modernleşme Kuramı'nın, 'modernlik-gelenek' eksenli iddialarına ve bunlara yapılan eleştirilere dönecek olursak; Gusfield tarafından yapılan eleştiriler ve ortaya konulan yeni yaklaşım formu, 'gelenek-modernlik' zıt kutuplu yaklaşımını reddeden, 'süreklilik/süreç' merkezli yeni bir yaklaşıma kapı aralamaktadır. Özellikle Gusfield'ın "Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve

Modernite”²¹ adlı makalesi çalışmanın temel noktalarından biri olan ‘gelenek-modernlik’ zıt kutuplu yaklaşımının reddi konusunda dikkate değerdir. Gusfield bu çalışmasında gelenek-modernlik zıt kutuplu yaklaşımının temellendirildiği noktalar üzerinde tek tek durmakta, farklı toplumlardan yola çıkarak yaptığı örneklendirmelerle kendi yaklaşımını temellendirmektedir. O, karşı karşıya kaldığı işgallerle sürekli değişen bir yapı içerisinde varlığını sürdüren Hindistan toplumunu örnek vererek Geleneksel/Gelişmekte olan toplumların durağan, değişmeden kalan toplumlar oldukları yönündeki yaklaşımı reddetmektedir. Bir toplumda, farklı sosyo-kültürel ortamlarla farklı inanç ve uygulamaların, farklı kültürel unsurların varlığında şüphe olmadığını, ‘halk’ ile ‘entelektüel’ kesim arasında dini farklılıklar olduğunu, yazılı kaynaklardaki verilerin bütün toplumda müşterekmiş gibi algılanmasının doğru olmadığını dile getirerek geleneksel kültürün tek düze normlar ve değerler bütünü olmadığını ileri sürmektedir. Yine Hint toplumundan ve Weber’in ‘Protestan etik’ söyleminden örnek veren Gusfield, bunların hiçbirinin homojen olmadıklarını, farklı grupları ihtiva ettiklerini, bu farklı grupların kendilerine özgü gelenekleri devam ettirme imkanı elde edebildiklerini dile getirerek, geleneksel toplumların homojen oldukları varsayımını reddetmektedir. ‘Eski’ ile ‘Yeni’ kültürlerin yer değiştirdikleri, ‘yeni’nin ‘eski’nin yerini aldığı şeklinde yaklaşımı eleştiren Gusfield, bunlar arasında bir çatışma olması gerekmediği, aynı anda bir arada bulunabilecekleri, yeninin alternatif olarak değerlendirilebileceği, modernleşme ile geleneksel unsurlar arasındaki ilişkinin birbirini destekleme formunda olabileceğini dile getirmektedir. O, geleneksel ile modernin her zaman çatışma ilişkisi içinde oldukları iddiasını reddederek, söz konusu değişmeye direnen geleneksel formlar bulunabildiği gibi değişimi kolaylaştıran geleneksel formların da bulunabileceğini çeşitli örneklerle ortaya koymaktadır. Yine Hint toplumundan yola çıkan Gusfield, geniş aile yapısının çeşitli sınıai kuruluşlarının canlanması ve gelişmesi üzerindeki olumlu etkisi ile kast sisteminin katı yapısının, eşitlikçi eğitim anlayışının desteklenmesi ve statü yükseltebilmenin bir aracı olarak kabul edilmesi nedeniyle beşeri bilimlere artan talebin temel nedenleri arasında bulunduğuna değinerek, modernlik ve geleneğin

²¹ Joseph R. Gusfield, “Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve Modernite”, (çev.) Bilal Canatan, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Kadim Bilgelğin Kutsal Yolculuğu Gelenek, yıl 1, sayı 3, kış 2005, s. 58-66.

birbirini dışladığı şeklindeki yaklaşımı eleştirmektedir. Son olarak Gusfield, modernleşmenin, kuşaktan kuşağa aktarılan değerleri ve uygulamaları zayıflattığı, bunların yerini yeni değerlerin, kültürel pratiklerin aldığı şeklindeki yaklaşımı²² eleştirerek, modernleşmenin geleneği zayıflatmadığını, kitle iletişim araçlarının ve ulaşım olanaklarının gelişmesiyle birlikte çeşitli kast gruplarının daha geniş organizasyonlar oluşturabildiklerini dile getirmektedir.²³

Bendix ise “Tradition and Modernity Reconsidered” başlıklı makalesinde, sosyolojik söylemde ‘gelenek-modernlik’ tartışmalarında konuya iki kutuplu bir bakış açısıyla yaklaşmanın bir abartı ve basitleştirme anlamına geldiğini, bu abartı ve basitleştirmenin ortaya konularak birinden diğerine geçişin niteliği noktasındaki genellemelerin temellerinin de büyük oranda sosyal evrim teorilerine dayandığını dile getirmektedir. Ona göre aslında bu, özgünlük-evrensellik tartışması temeline dayanan basit bir soyutlamadan ibarettir. Yapılacak analizler için bu şekilde soyutlamaların kullanılması doğru değildir. Çünkü toplumların çeşitliliği göz ardı edilemeyecek bir şeydir ve toplumlarda bir takım süreklilikler vardır. Bu sürekliliklerin sonuçlarından bir şeyler barındırmayan bir toplumun bulunması mümkün değildir. Bu noktada çözüm üretmek amacıyla, ‘önce’ ile ‘sonra’ arasındaki zıtlıktan uzaklaşarak bunların birinden diğerine geçiş sırasındaki değişime yönelmek gerekmektedir. Böylece ideal tipe dayalı bir kutuplaşma yerine, ard arda devam eden güncel sürecin temel alındığı bir yaklaşım benimsenmelidir.²⁴ Bendix’in değindiği bu noktalar da, çalışmamızda temel noktalardan biri olan ‘süreksizlik merkezli’ bir inceleme yerine ‘süreklilik/süreç merkezli’ bir inceleme için kapı aralamaktadır. Çağdaş sosyal bilimcileri egemen bakış açılarının bir sonucu olarak sosyal yapının bir boyutunu ifade eden geleneğin üzerini örtmekle itham eden Edward Shills de, aynı noktaya işaret ederek, geleneğin söz konusu sürekliliğin varlığı için yegâne unsur olduğunu ifade etmektedir. Ona göre; çağdaş sosyal bilimciler, kültür,

²² S.N.Eisenstadt, **Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim**, (çev. Ufuk Coşkun), Doğu Batı Yay. Ankara, 2007, s. 41.

²³ Joseph R. Gusfield, “Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve Modernite”, (çev.) Bilal Canatan, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Kadim Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu Gelenek, yıl 1, sayı 3, kış 2005, s. 58-66.

²⁴ Reinhard Bendix, “Tradition and Modernity Reconsidered”, **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 9, No. 3, (Apr., 1967), Cambridge University Press, pp. 292-346. <http://www.jstor.org/stable/177869> (ulaşım 17/12/2008), s. 313-314.

sosyalizasyon, asimilasyon, akültürasyon gibi fenomenleri incelerken, geleneği göz ardı etmişlerdir. Onlar gelenek stokunu göz ardı ederek, yetişkin deneyimini dikkate almadıkları gibi kuşaktan kuşağa aktarılan gelenek parçacıklarını ve bu parçacıkların daha geniş parçalardan oluşan ağların parçaları olduğunu da görmezden gelmişlerdir.

25

‘Gelenek-modernlik’ ilişkisinin zıt kutuplu bir eksenle ele alınmasını eleştiren Gusfield de, gelenekle modernlik arasındaki ‘süreksizliğe dayalı’ ilişkiyi reddederek, ‘süreklilik/süreç’ eksenli bir yaklaşım sergilemektedir. O, geliştirilen zıt kutuplu yaklaşımın gelenek karşıtlığı haline getirildiğini, sosyal hayatta yaşanan uzlaşma ve karışimleri, geleneğin gelecek için gerekli olan dayanak olma potansiyelini göz ardı ettiğini dile getirmektedir. Gusfield’in ifadesiyle “İnsanlar ve uluslar sınırsız varyasyonlar üretme ve zıtlıkları buluşturma kapasitesine sahiptir.”²⁶

Görüldüğü gibi ‘gelenek’, kırılma olarak nitelendirilen bir dönemin öncesinde kalanı, sadece geçmişe ait olanı temsil etmemektedir. Tarihi ve sosyal süreçler böyle bir yaklaşımı desteklememektedir. Tarihi ve sosyal gerçeklik, birbirinden yalıtılmışlık, kırılma, zıt kutupluluk gibi söylemlere kapıları sıkıca kapatmaktadır. Sürekli bir değişim halinde olan sosyal gerçeklikler, eklemleme/süreklilik temeli üzerinde yükselmektedir. ‘Geçmiş’ten bağımsız bir ‘şimdi’, ‘şimdi’den bağımsız bir ‘gelecek’ tasarlamak ve inşa etmek mümkün değildir. “Geçmiş, geleneği yaratır; gelenek de geleceği. Gelenek, geçmişin gelecek üzerindeki tahakkümüdür. Gelecek, geçmişin kendiliğinden işleyişidir. Doğal olarak, gelecek de geçmişin bir parçasıdır; onunla iç içedir. Her toplumun, kendini var eden, kendini kutsallıklarla örülü alanlarda yücelten geleneksel kültürleri, tabuları, efsaneleri, bağları ve bağlılıkları vardır. Bu geleneksel olguların gücü; “dün”den yola çıkan, “bugün”e anlam veren, “yarın”ı anlatan mitolojik bir evren kurgulama kapasitesindedir. Bu yüzden gelenek, yaşayanları öldürmeye değil, ölümleri yaşatmaya çalışır. Gelenek, yaşayanları ölümlerin ruhunda, ölümleri de yaşayanların bedeninde yeniden var eder. İnsanlara, hiç

²⁵ Edward Shills, “Gelenek”, (çev.) Hüsamettin Arslan, Modernliğin Gölgesinde: Gelenek, **Doğu-Batı Dergisi**, yıl 7, sayı: 25, Ankara, 2003, s. 105, 107.

²⁶ Joseph R. Gusfield, “Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve Modernite”, (çev.) Bilal Canatan, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Kadim Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu Gelenek, yıl 1, sayı 3, kış 2005, s. 71-72.

bilmedikleri, tanımadıkları insanların yaptıklarının doğru olduğuna inandıran güç de budur.”²⁷

Batı Avrupa’nın -1950 sonrasında Amerika’nın- modernlik deneyiminin diğer toplumlar için prototip niteliğinde olduğu, diğer (geleneksel) toplumların da aynı süreçten geçmeleri, Batı’yı model almaları halinde modernleşebilecekleri yönündeki yaklaşımlar, Batı’nın modernleşme için öncü konumunda olduğu²⁸ anlamına gelmektedir. Ancak bu yaklaşım, Batı ile özdeşleştirilen bir ‘modernlik’ yerine ‘çoğul modernlikler(multiple Modernities)’²⁹, ‘Batı-dışı modernlik’³⁰ gibi söylemler için kapı aralamıştır. Geliştirilen bu kavramlar, diğer toplumlar tarafından özgün modernliklerin deneyimlenmesi olgusunun imkanını vurgulamaktadır.

Modern olanın tanımlanmasına yönelik son tartışmalar, modernliğin müphemlik ve küreselleşme eksenli olarak ele alındığı bir zemin yaratmıştır. Bauman’ın söylemiyle gelinen nokta; “varoluş, düzen ve kaos olarak çatallaştığı ölçüde moderndir; varoluş, düzen ve kaos alternatiflerini içerdiği ölçüde moderndir.”³¹ Berman modernlik üzerinde dururken, Batı merkezli bir yaklaşımdan uzaklaşmaktadır. Ona göre modernlik, bütün insanlık tarafından paylaşılan deneyimler bütünüdür ifade etmektedir. Bu anlamda modernlik coğrafi, dini, milli, etnik sınırları aşan bir tür dönüşme ve dönüştürme sürecine karşılık gelmektedir. Bu sınırlar ötesi birlik, aynı zamanda bölünmüşlüğe tekabül etmektedir. Bu, sürekli parçalanmanın, mücadelenin ve belirsizliğin egemenliğinde ortaya çıkan bölünmüşlüktür ve herkesi elinde olanı kaybetmekle tehdit etmektedir.³² Berman, fizik bilimlerinde büyük keşifleri, sanayileşmeyi, hızlanan demografik hareketleri, hızlı kentleşmeyi, kitle iletişim sistemlerini, ulus-devletleri, kitlesel hareketleri ve dünya çapında etkin olan kapitalist pazarı modernliğin kaynakları olarak ele

²⁷ Halis Çetin, “Ezelden Ebede Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu Gelenek, Yıl 1, Sayı 3, Kış 2005, s. 156.

²⁸ John Tomlinson, **Küreselleşme ve Kültür**, (çev.) Arzu Eker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 94.

²⁹ S.N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, **Daedalus**, Winter, 2000, 129.

³⁰ Nilüfer Göle, “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, C. 3, İletişim Yay., İstanbul, 2002.

³¹ Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003, s. 16.

³² Marshall Berman, **Katı Olan Her şey Buharlaşıyor**, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 11.

almaktadır. Berman, modernliği bir tür ‘girdap’³³ olarak nitelendirerek, bu girdabın ortaya çıkarak süreklilik kazanmasını sağlayan süreçleri “modernleşme” olarak nitelendirmektedir.³⁴ Modernlik, süreçler bütünü sonucunda ortaya çıkan bir olgu niteliği taşımaktadır. Bu nokta bizi, modernliğin ortaya çıkışının geçmişten bağımsız olamayacağı sonucuna götürmektedir. Berman’ın yaklaşımı, hem modernliğin süreklilik eksenli olarak ele alınması hem de ‘küreselleşme’ söylemini içermesi bakımından dikkate değerdir. Ayrıca “modernlik, bilimsel sorgulamanın saygınlığı ve yaygınlığı, teknolojik icatlar, siyasi demokrasi modelleri ve ulus-devlet sınırları ve kişisel olarak kendini geliştirme arayışı sayesinde dünyanın dört bir tarafındaki kadın ve erkekler tarafından paylaşılan bireysel ve sosyal bir deneyim modeli olarak kavramsallaştırılabilir. Modernlik, küreselleştirici bir doğaya sahiptir.”³⁵ şeklinde yapılan tanımlama, 1980’li yıllarda dile getirilmeye başlayan ‘küreselleşme’ olgusunu, modernlik kapsamında ele almaktadır. Yani modernlik, küreselleşme olgusu için de ortam hazırlamış, kapı aralamıştır.

Görüldüğü gibi ‘Aydınlanma’ düşüncesinden miras kalan; ‘geçmişin reddi-yeni olanın, akıl ve insan ürünü olanın yüceltilmesi’, ‘insanlığın hep daha iyi olana doğru ilerlediğı şeklindeki evrimci yaklaşım’ modern için bir öteki oluşturulmasına ve modern olanın insanlık için en mükemmel olanı ifade ettiğı sonucuna varılmasına neden olmuştur. Modernin varoluşu ve meşrulaştırılışı için ötekileştirilen ‘gelenek’ kavramı ve kavram etrafında oluşturulan kuramsal yapı, “geleneğin modernlik ürünü bir fenomen olduğunu ve ancak modernlik aracılığıyla kavramsallaştırılabileceğı”³⁶ni göstermektedir. Kavram üzerinde yapılan tartışmalar ve sosyoloji literatüründe geliştirilen kuramlar da bu durumu destekler mahiyettedir. Modernlik üzerinde bu şekilde durduktan sonra çalışmamızın temel kavramlarından biri olan ‘gelenek’i, konumuzla ilintili olan boyutları ile ele alınması çalışmamız açısından zaruridir:

³³ Berman’ın bu nitelendirmesi Weber’in modernliği ‘demir bir kafes’ olarak nitelendirmesini anımsatmaktadır.

³⁴ Marshall Berman, **Katı Olan Her şey Buharlaşıyor**, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 12.

³⁵ The Social Science Encyclopedia, “modernity”, ed. Adam Kuper and Jessica Kuper, Second ed. , Routledge, 2003.

³⁶ Mehmet Aysoy, **Geleneksel Sonrası Toplum Üzerine**, Açık Kitaplar, İstanbul, 2003.

1.2. Gelenek

1.2.1. Gelenek Kavramı

Gelenek (tradition) kavramı (Latince ‘traditio’, ‘aktarma eylemi’) daha çok; aktarma, nesilden nesile taşıma anlamı ön planda olan bir kavramdır. Kavramın (tradition) İngilizce köküne bakıldığında zaman “tradere” ifadesi ile karşılaşılmaktadır. Bu ifade ‘bir başkasına geçirmek’, ‘teslim etmek’, ‘birine vermek’ anlamlarına gelmektedir.³⁷ Ayrıca “tradere” kelimesi Roma hukukunda bir çeşit miras aktarımı için kullanılmaktadır.³⁸ Aynı köke atıfta bulunularak “traditum” ifadesi de kullanılmaktadır. Bu ise, geçmişten günümüze intikal eden, miras olarak aktarılan herhangi bir unsuru ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu ifade kapsamında aktarılan unsurun niteliğine ilişkin bir sınırlandırma mümkün değildir. Bariz olan şey, düşünce ve muhayyile ürünü bir insan eylemi olması ve kuşaktan kuşağa aktarılmasıdır. Traditum, geçmişte var olmuş, gerçekleştirilmiş, inanılmış olan veya geçmişte gerçekleştirildiği, varolduğu ve inanıldığı kabul edilen unsurdur. ‘Traditum’un çoğulu olan ‘tradita’, geçmişe ait olması nedeniyle kendisine karşı bağlılık gösterilen, gerçekleştirilmeleri veya inanılmaları için makul mutlaklıklar olarak kabul edilmeleri gereken unsurlardır.³⁹ Yani gelenek, bir taraftan geçmişten aktarılan sosyal inanç ve pratikler bütününe ifade ederken diğer taraftan geçmişten gelmesi nedeniyle otorite olarak kabul edilmekte ve geçmişin deneyim ve bilgeliği/hikmet (wisdom)ini de kapsamaktadır.⁴⁰ O, kendisine bağlılık ve itaat gerektiren bir yetki kaynağının güvenilirliğinin kesinliğini de ifade etmektedir.⁴¹ Ancak bu, geleneğin, alışkanlık(habit) ve âdet(costum) kelimeleri ile aynı anlama geldikleri şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü âdet ve alışkanlık olarak yapılan bir davranış, düşünme ve derin bir tasavvurun etkili olmadığı davranıştır. Oysa ‘gelenek’ bir tercih durumunu ifade etmektedir, imkân dahilinde olan şeyler arasında yapılan

³⁷ Fernand Schwarz, **Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi**, (çev.)Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 302.

³⁸ Edward Shils, “Gelenek”, (çev.) Hüsamettin Arslan, Modernliğin Gölgesinde: Gelenek, **Doğu Batı Dergisi**, yıl 7, Sayı 25, Ankara, 2003, s. 115.

³⁹ Edward Shils, **a.g.e.**, Ankara, 2003, s. 110 - 111.

⁴⁰ “Tradition and Traditionalism”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, (ed.) Edward Craig, London and New York, 1998.

⁴¹ “Tradition”, **Encyclopedia of Religion**, (ed.) Lindsay Jones, second ed., Thomson Gale, 2005.

bir tercih. Bu nedenle geleneğin dayandığı herhangi bir haklı neden, bir gerekçe, bir düşünce mutlaka vardır.⁴² Durkheim’ın yaptığı gelenek tanımı⁴³, âdet ve alışkanlık kapsamında bulunmakta, geleneğin ifade ettiği ‘tercih durumunu göz ardı etmekte, bireyleri olduğu gibi aktarıcı, düşünmeden davranışta bulunan kimseler konumuna indirgemektedir. Oysa ki gelenek, nesilden nesile aktararak yaşamaya devam eden ve kendisine güvenilerek bağlılıkla itaat edilen sosyal inançlar ve pratikleri ifade etmektedir.

Ancak geleneğin nesilden nesile aktarılması, yaşamaya devam etmesi geçmişte, şimdide ve gelecekte değişimden bağımsız olmayı, ait olduğu zaman ve şartlardan bağımsız olmayı ifade etmemektedir. Gelenek, içinde yer aldığı zaman dilimi ve sosyal, fiziksel, ekonomik vs. şartlar çerçevesinde özgün bir kimlik kazanmaktadır. Geleneğin sahip olduğu bu potansiyel, bu çalışmada ‘geleneğin yeniden üretimi’ olarak nitelendirilmektedir. Şimdi de farklı boyutları ile geleneğin sahip olduğu bu potansiyel üzerinde durulacaktır:

1.2.2. Geleneğin Yeniden Üretimi

‘Gelenek’ kavramının ifade ettiği aktarma, eskiye ait birikimlerin basitçe, olduğu şekliyle bir kuşaktan diğerine iletilmesinden ibaret değildir. Bu aktarma, eskiye ait unsurların, yeni yaşam şartları ve düşünce biçimlerinde ortaya çıkan unsurlarla bir araya getirilerek, yeni olanı eski olana bir tür uyarlamayı, bütünleştirmeyi içermektedir. Yani önceden var olan, yeniden var edilme sürecine maruz kalmaktadır, böylece bir tür diyalektik gerçekleşmektedir. Bu noktada geleneğin iki boyutundan söz etmek mümkündür: Bir taraftan geçmişten âna aktarılan unsurlar muhafaza edilirken, diğer taraftan ortaya çıkan yeni sosyo-kültürel şartların etkisi sonucu ortaya çıkan değişim meydana gelmektedir. Geçmişten âna

⁴² Zygmunt Bauman, **In Search of Politics**, Polity Press, 2000, s. 132-133.

⁴³ “Geleneksel davranış, genellikle ‘anamlı olarak’ yönlendirilen bir etkinlik diye nitelenebilecek olan şeyin kesinlikle sınırında ve çoğu kez de bu sınırın dışında kalır. Gerçekten de geleneksel davranış, çoğu kez, alışılmış uyaranlar karşısında yine alışkanlık durumuna gelmiş, duygusuz, donuk ve hep önceden edinilmiş bir tutum doğrultusunda direten bir tepkide bulunma yolundan başka bir şey değildir.” Max Weber, **Toplumsla ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, (çev.) Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 45.

aktarılan unsurlar ile yeni şartların getirisi olan değişim arasında bir sentez yaratılmakta ve yeni bir oluşum meydana gelmektedir. Bu, geleneğin aktif bir forma sahip olması demektir.⁴⁴ Bu olguyu “geleneğin yeniden üretimi” olarak nitelendirmek mümkündür. Yani gelenek, geçmişten gelen unsurları muhafaza ve yeni olanı bunlara uyarlama boyutları vasıtasıyla yeniden üretilmekte, sabit, değişmez bir şekilde kalmamaktadır. Delanty’nin, modernliğin ‘geleneksel sonrası/post-traditional’ olarak nitelendirilmesinden yola çıkarak geleneği, yeniden canlandırılma ve yönlendirilme potansiyeline sahip olarak nitelendirmesi de bu noktada dikkate değerdir.⁴⁵ Schwarz’ın, geleneğin aktif bir forma sahip olduğu şeklindeki argümanı ile Delanty’nin geleneğin yeniden canlandırılma ve yönlendirilme potansiyeline sahip olduğu şeklindeki argümanı bu çalışmada, ‘geleneğin yeniden üretimi’ söyleminin dayandığı temel noktalardandır. Bu çalışmada, ‘geleneğin yeniden üretimi’ olgusu bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Bu çift boyutlu yeniden üretim sürecinde, bireylerin ihtiyaçlarının karşılanması, yani pratik yararının göz önünde bulundurulması da söz konusudur. Buna Hobsbawm’ın ifadesiyle “temayüller” adını verebiliriz. Geleneğin rutine dayalı yapısında temayüller, bir nevi gelenekten uzaklaşma gibi görünmektedir.⁴⁶ Oysa ki pratik yararlar yapılan bu ilişkilendirme bir tür meşrulaştırma zemini oluşturarak temayüllerle gelenek arasında uzlaşma için zemin hazırlayarak ‘yeniden üretim süreci’nde etkin bir rol almaktadır. Ancak bu bütün uygulamaların pratik yarar esas alınarak gerçekleştirildiği anlamına gelmez.

Geleneğin sahip olduğu değişim potansiyelinin aktif hale geldiği noktaya baktığımız zaman göreneklerle karşılaşırız. Toplumdaki herhangi bir uygulamanın düzenlilik olasılığı bulunması ve toplumdaki bireyler tarafından uygulanması durumunda ‘görenek’ten söz etmek mümkündür.⁴⁷ Görenekler, bu noktada ‘moda’yı da içermektedir. Çünkü, ‘moda’nın temel niteliği ‘yeni olması’dır. Yeni olması

⁴⁴ Fernand Schwarz, **Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi**, çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 302-303.

⁴⁵ Gerard Delanty, **Modernity and Postmodernity**, Sage Publications, 2000, s. 42.

⁴⁶ Eric Hobsbawm / Terence Ranger, **Geleneğin İcadı**, (çev.) Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005, s. 4-5.

⁴⁷ Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, (çev.) Osman Akınbay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999, s. 279.

nedeniyle uygulanmaya devam edilmesiyle moda, görenek haline gelmeye başlamaktadır. Bir taraftan yeni olan, daha düzenli bir uygulanma formu kazanırken, diğer taraftan eski ile uyumlu bir bütünleşme sürecine girmiştir. Yani görenekler, değişime engel olmamakta, gerçekleşmesi istenen değişimin geleneklerle uyumlu olarak gerçekleşmesi noktasında etkin durumdadırlar. Bir nevi görenekler, gerçekleşmesi istenen değişime ‘devamlılık’ bahşetmektedir.⁴⁸ Yani görenekler bir taraftan değişim için imkan yaratırken diğer taraftan değişimi sınırlandırmaktadırlar. Böylece hem süreklilik hem de değişim aynı anda gerçekleşebilmektedir.

Gelenek, bir taraftan geçmişte kalanı âna taşıırken, diğer taraftan geleceği inşa etmektedir. Yani bir tür eklemlenme meydana gelmektedir. Geçmişin temelleri üzerinde gelecek oluşmakta, başka bir ifadeyle gelenek vasıtasıyla “yaşayanlar ölümlerin ruhunda, ölümler de yaşayanların bedeninde yeniden hayat bulmaktadır.”⁴⁹

Geleneğin içerdiği pratikleri gelenekle özdeşleştirmek, geleneği çok fazla sınırlandırma anlamına gelecektir. Çünkü sadece pratikler değil düşünme biçimleri de geleneğe ait unsurlardan ibarettirler. Gelenek, “yeniden hayata geçirmeye/yasalaştırmaya kılavuzluk eden model/tarz’dır.” Bir nevi bu model/tarz geleneğin özünü ifade etmektedir.⁵⁰ Bu çizgide bir yaklaşım bizi geleneği, değişime daha az açık olan “değerlerin, davranış kalıpları içindeki devamlılığı” şeklinde tanımlamaya ulaştırmaktadır.⁵¹ Burada dikkate değer olan nokta, değerler ve davranış kalıpları arasındaki doğrudan ve bağımlılık ifade eden ilişkidir. Yani gelenek, değerler ve pratiklerden oluşan bir bütünü ifade etmektedir.

Oluşturulan çerçeve doğrultusunda gelenek şu şekilde tanımlanabilir: Gelenek; bir toplumda gerçek ya da hayali geçmişle sürekliliği bulunan, deneyimin bir ürünü olması nedeniyle kendisine güvenilen, zaman içerisinde değişen şartlara uyum sağlayabilme kapasitesine sahip, bu kapasite sayesinde nesilden nesile

⁴⁸ Eric Hobsbawm / Terence Ranger, **Geleneğin İcadı**, (çev.) Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005, s. 3.

⁴⁹ Halis Çetin, “Ezelden Ebede Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu Gelenek, Yıl 1, Sayı 3, Kış 2005, s. 156.

⁵⁰ Edward Shils, “Gelenek”, (çev.) Hüsamettin Arslan, Modernliğin Gölgesinde: Gelenek, **Doğu Batı Dergisi**, yıl 7, Sayı 25, Ankara, 2003, s. 129.

⁵¹ “Kenan Gürsoy ile Değerlerin Muhafazası Üzerine” (Mülakat), **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Değişim: Niçin Nasıl Nereye?, yıl 1, sayı 4, Bahar, 2005, s. 162-163.

aktarılarak varlığını devam ettiren, normlar, değerler, inançlar, semboller ve ritüellerle ilişkili pratikler bütününe ifade etmektedir.⁵² Bu bağlamda gelenek, yerel kültürel pratikleri ve toplumdaki değerler, semboller, inançlar, normlar ve ritüellerin bir bütün oluşturduğu, özgün bir örüntüyü ifade etmektedir.

Bu çalışmada da nitel araştırmanın yapıldığı Ünalın Mahallesi sakinlerinin katılımcı grubuna dahil edilen bireyleri tarafından, kendilerinin dahil olduğu bu söz konusu yeniden üretim sürecine dahil olma biçimleri tasvir edilmeye çalışılmaktadır.

Modern olan tanımlanmaya çalışılırken üretilen ‘gelenek’ söylemi gibi ‘muhafazakarlık’ da ‘modernlik’ olgusu üzerindeki tartışmaların bir sonucudur. Bu nedenle ‘muhafazakarlık’, ‘modernlik-gelenek’ tartışmaları ile doğrudan ilişkili kavramlardan biridir ve bu nedenle çalışmamızda ele alınmasının yerinde olacağı kanaatindeyiz:

1.3. Muhafazakarlık

Muhafazakarlık (conservatism), sosyal, ekonomik, yasal, dini, siyasi veya kültürel düzendeki yıkıcı etkiye sahip değişime karşı olma tutumu şeklinde tanımlanmaktadır.⁵³ Söz konusu yıkıcı etki kapsamında modernliğe işaret edilmektedir. Çünkü gelenek gibi ‘muhafazakarlık’ da modern söylemle birlikte ortaya çıkmış bir kavramdır. Kavram için iki uç nitelendirme ortaya çıkmıştır. İlk yaklaşıma göre muhafazakarlık, ‘reaksiyoner gericiliği’ ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Diğerine göre ise muhafazakarlığı, ‘reaksiyoner gericilik’e indirgenmesi mümkün değildir.⁵⁴ Çünkü muhafazakarlık, geleneğin modernlik

⁵² Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, (çev.) Osman Akınbay / Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999, “gelenek, gelenekler” maddesi; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, “gelenek” maddesi; Ali Feyyaz, **Toplum ve İnsan Bilimleri Terimleri: Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Değişim Yay., İstanbul, 2007; “Tradition and Traditionalism”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, (ed.) Edward Craig, London and New York, 1998; “Tradition”, **Encyclopedia of Religion**, (ed.) Lindsay Jones, second ed., Thomson Gale, 2005.

⁵³ “Conservatism”, **International Encyclopedia of Social Science**, (ed.) David L. Sills, The Macmillan Company & The Free Press, Vol. 3, United States of America, 1968.

⁵⁴ A. Baran Dural, “Muhafazakarlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakar Söylem”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Gelenekten Geleceğe Muhafazakarlık Sayı 1, Yaz 2004, s. 121.

tarafından reddedilmesine, eskiye, geçmişe hapsedilmesine bir tepki olarak geleneğin savunusunu ifade etmektedir. Ancak bu savunu, değişen şartlar bağlamında geleneğe ait unsurların geçmişten günümüze, günümüzden de geleceğe aktarılmasını içermektedir.⁵⁵ Batı’da muhafazakarlık konusunda kendisine atıfta bulunulan, Fransız Devrimi’ne yaptığı eleştirilerle muhafazakarlık söylemine ilk olarak farklı bir biçimde yaklaşan Edmund Burke’nin ele aldığı muhafazakarlık biçimi de bu iddiaları doğrular mahiyettedir. Burke, 1789 Fransız Devrimini ve modernleşme yaklaşımlarını, geçmişin reddedilmesini, geçmişten günümüze taşınan unsurları yok sayarak modernitenin paradigması doğrultusunda yapılmaya çalışılan değişiklikleri şiddetle eleştirmektedir. Ona göre moderniteyle birlikte toplumun merkezine soyut aklın konulması, gelenek, örf-adet, bir takım davranış ve norm kalıplarının reddedilmesi sonucu meydana getirilecek yapı problemlili bir niteliğe sahip olacaktır. Çünkü toplum fertleri bu reddedilen unsurlar vasıtasıyla hayatı algılamakta, anlamlandırmakta ve belirli bir bütünlük içerisinde sistematize etmektedir. Bunlar vasıtasıyla kuşaklar arası süreklilik sağlanmaktadır. Burke, geleneği savunurken statik bir yapıyı ön plana çıkarmamaktadır, o değişime de atıfta bulunmaktadır ama bu değişim tedrici, geleneksel toplumsal dokunun zedelenmediği, kırılmaların yaşanmadığı bir niteliğe sahiptir.⁵⁶

Muhafazakarlık, kendine özgü olmanın, zaman içerisinde oluşan geçmişin sosyo-kültürel birikiminin kuşaktan kuşağa aktarılmasının yanında, bu birikimin yok sayılarak yerine silbaştan yeni bir sistemin getirilmesinin karşısında bir tutum sergilemeyi ifade etmektedir. Çünkü toplumda oluşmuş olan her türlü pratikler, alışkanlıklar, normlar, kalıplaşmış kurallar, yaşam biçimi formları o topluma özgü bir niteliğe sahiptir ve bunlar sosyalleşme sürecinde bireylere aktarılarak varlığını sürdürmektedir. Bu yapının yok sayılması toplum için büyük bir kırılmayı ifade edecektir. Bu devamlılığın savunulması ise muhafazakarlığın temelini oluşturmaktadır.⁵⁷ Yani muhafazakarlık, ‘devrim’e karşı ‘evrim’i ve ‘geleneğe

⁵⁵ Bengül Güngörmez, “Muhafazakâr Paradigma: ‘Dogma’ ve ‘Önyargı’ ”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Gelenekten Geleceğe Muhafazakarlık, Sayı 1, Yaz 2004, s. 11-30.

⁵⁶ Fatih Duman, “Edmund Burke: Muhafazakarlık, Aydınlanma ve Siyaset”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Gelenekten Geleceğe Muhafazakarlık Sayı 1, Yaz 2004, s. 31-53.

⁵⁷ Halis Çetin, “Muhafazakarlık: Kaosa Karşı Kozmos”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Gelenekten Geleceğe Muhafazakarlık Sayı 1, Yaz 2004, s. 87, 92-104.

saygılı ilerlemeyi' temel almaktadır.⁵⁸ Aydınlanma aklı ve Fransız Devrimi'ni şiddetle eleştiren Edmund Burke'nin de yaklaşımında görüldüğü üzere muhafazakarlıkta esas olan, tedrici bir değişimin gerçekleşmesidir. Bu nedenle muhafazakarlık, ne pahasına olursa olsun eski olana bağlılığı, değişim karşıtlığını ifade etmemektedir.⁵⁹

“Muhafazakar olmak belli biçimlerde düşünme ve davranma eğiliminde olmaktır; belli tür davranışları ve beşeri durumların şartlarını diğerlerine tercih etmektir; belli tür seçimleri yapmaya eğilim göstermektir.”⁶⁰ Muhafazakar olmak, aşına olunanı bilinmeyene, denenmiş denememişe, gerçeği gizleme, fiili olanı olası olana, elverişliyi mükemmele ve şu anki gülüşü hayalî neşeye tercih etmektir.”⁶¹ Bu noktada, Bauman'ın yapmış olduğu geleneğe dayalı davranış tanımlaması ile muhafazakarlık arasında paralellik olduğu görülmektedir. Bauman da geleneğe dayalı davranışın, imkanlar dahilinde olan şeyler arasındaki bir tercihin, bir haklı nedene dayandırmanın sonucu olduğunu vurgulamaktadır.

Yukarıdaki bölümlerde de dile getirildiği üzere ne gelenek değişmeden geçmişte kalan unsurları ifade etmekte ne de muhafazakarlık, bu değişmeden geçmişte kalan unsurlara kuru kuruya bağlılığı ifade etmektedir. Gelenek; geçmiş-şimdi-gelecek köprüsünün önemli bir unsurunu temsil ederken, muhafazakar ise bu köprüünün unsurlarının birbiriyle daha ilintili bir formda ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır. Bu çalışma da söz konusu köprüünün, Ünalın Mahallesi'nde araştırmaya katılımcı olarak dahil edilen bireyler çerçevesinde ortaya çıkan sosyo-kültürel izlerini sürmeyi amaçlamaktadır.

Gelenek-modernlik tartışmaları çerçevesinde gelenek kapsamına dahil edilen 'din' olgusu da temel unsurlardan birisi olmuştur. Modernleşme olarak nitelendirilen süreçte dinin konumu noktasındaki yaklaşımlar 'sekülerleşme' adı altında yer

⁵⁸ A. Baran Dural, “Muhafazakarlık: Düşünce Kalıbı mı, İdeoloji mi?”, Avrupa ve Türkiye’de Muhafazakarlık, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Sayı 9-10, Yaz 2006, s. 59.

⁵⁹ Fatih Duman, “Edmund Burke: Muhafazakarlık, Aydınlanma ve Siyaset”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Gelenekten Geleceğe Muhafazakarlık Sayı 1, Yaz 2004, s. 31-53.

⁶⁰ Michael Oakeshott, “Muhafazakar Olmak Üzerine”, (çev.) İsmail Seyrek, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Gelenekten Geleceğe Muhafazakarlık Sayı 1, Yaz 2004, s. 55.

⁶¹ Michael Oakeshott, **a.g.e.**, 2004, s. 56.

almıştır. Bu nedenle sekülerleşme tartışmalarının ele alınması çalışmamız açısından temel bir öneme sahiptir. Çalışmamızda temel unsurlardan birisi ‘din’ olgusudur. Durum böyle olunca, söz konusu ‘sekülerleşme’ tartışmalarının genel hatları ile ele alınmasının aydınlatıcı olacağı kanaatindeyiz:

1.4. Sekülerleşme

Batı Avrupa’da ‘Aydınlanma’-öncesi yaşanan gelişmelerle bireye, akla ve bilime merkezi bir rolün atfedilmesi gibi temel noktalar, ‘din’ fenomeninin sosyolojik olarak ele alınmasında bir tür milat olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu gelişmeler, kilisenin siyasi, ekonomik ve toplumsal konumu açısından bir dönüm noktası olmuştur. Artık kiliseye ve temsil ettiği role karşı farklı bir tutum sergilenmeye, kilisenin kutsalları sorgulanmaya başlanmıştır. Bu tarihsel düzlemin yarattığı paradigmayı göz önünde bulundurmaksızın, sosyoloji biliminin ‘din’e ilişkin yaklaşımı üzerinde durmanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

Sosyoloji literatüründe ‘modernlik’ kavramı üzerinde devam eden tartışmalar çerçevesinde modernlik-din ilişkisi üzerine farklı yaklaşımlar geliştirilerek ‘sekülerleşme’ teorilerini meydana getirmiştir. Şimdi bunlar üzerinde durulması çalışmamız açısından temel bir noktadır:

1.4.1. Sekülerleşme Paradigmaları Çerçevesinde Din ve Modernlik

Sosyoloji biliminde dine karşı ortaya konulan temel yaklaşıma baktığımız zaman öncelikle “sekülerleşme” söylemi ile karşılaşılacaktır. Bu kapsamda geliştirilen yaklaşımlar, ‘modern toplumda dinin yeri’ üzerine yapılan tartışmaları içermektedir.⁶² Kavram, sosyal bilimlere uyarlanmadan önce de; ‘bir dönemin ruhu’, ‘dış dünya’, ‘Tanrı’yla uyuşmayan bir hayat şekli’, sivil hukukla kilise hukukunu, sivil mülkiyetle kilise mülkiyetini ayırt etmek olmak üzere farklı anlamlarda

⁶² **Encyclopedia of Religion and Society**, (ed.) Jr. William Swatos, “Modernism” erişim tarihi 10.02.2009) <http://hrr.hartsem.edu/ency/Modernism.htm>.

kullanılmış ve bu farklı kullanımlar çerçevesinde sosyal bilimlere uyarlanmaya çalışılmıştır.⁶³ Sosyoloji literatüründe her ne kadar kavram ilk olarak Max Weber tarafından kullanılmış⁶⁴ olsa da söylemin temellerini Aydınlanma dönemine kadar geriye götürmek mümkündür. Çünkü Comte, Weber, Marx gibi kurucu sosyologların dine karşı tutumları, Aydınlanma düşüncesinin temel unsurları olan akla, bilime ve insan merkezli yaklaşıma yapılan vurguyu yansıtmaktadır. Buna göre Comte, toplumun kendisi tarafından oluşturulacak bir insanlık dinini tanımlamaya çalışırken; Marx beklentisi içinde olduğu proleterya devrimi için engel niteliğinde olan bir din tanımlamasını gündeme getirmiştir. Ona göre din, bir tür ‘afyon’dur. Weber ise, kutsaldan arınmakta olan bir dünyayı ifade etmek üzere “büyü bozumu” söylemini kullanmıştır. Ona göre sekülerleşme, ‘eylemin rasyonelleştirilmesi süreci’ni⁶⁵ ifade etmektedir.

Kurucu sosyologlar tarafından geliştirilen bu yaklaşımlar, özellikle 1960’lı yıllara gelinene kadar sosyologların dine karşı tutumlarında temel belirleyicilerden biri olmaya devam etmiştir. Bu yıllara kadar, akıl, bilim ve insan merkezlilikle özdeşleştirilen ‘modernlik’, sosyal yapıda etkin hale geldikçe dinin gerileyeceği ve hatta tamamen ortadan kalkacağı öngörülerinde bulunulmuştur. Kurucu sosyologların takipçisi olarak aynı yönde görüşler ileri süren, görüşlerini çeşitli verilerle destekleme çabası içerisinde olan sosyologlar arasında özellikle Bryan Wilson, Steve Bruce ve Karel Dobbelaere gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Bunlar, dinin hem kurumsal hem de bireysel boyutta gerileyeceği noktasında hem fikirdiler.

Ancak 1960’lı yıllara gelindiği zaman, klasik sekülerleşme paradigması⁶⁶ olarak nitelendirilen bu yaklaşımın eleştirilmesine ilişkin ilk adımlar atılmaya başlanmıştır. Hatta bu eleştiri ‘sekülerleşme’ kavramının sosyoloji literatüründen tamamen çıkarılmasını istemeye kadar ileri gitmiştir. 1990’larda ise sekülerleşme teorisine karşı yapılan eleştirilerin netleşme eğilimi gösterdiği bir süreç başlamıştır. 2000’li yıllara gelindiğinde ise din-modernlik tartışmalarında eski paradigmanın

⁶³ William H. Swatos / Kevin J. Christiano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 98-99.

⁶⁴ William H. Swatos / Kevin J. Christiano, **a.g.e.**, 2002, s. 96.

⁶⁵ William H. Swatos / Kevin J. Christiano, **a.g.e.**, 2002, s. 99.

⁶⁶ ‘Paradigma’ kavramı, Thomas Kuhn’un tanımladığı çerçevede kullanılmaktadır.

eleştirileri net hatlarla ortaya konulmaya başlamıştır. Eski paradigmayı eleştiren sosyologlar arasında Grace Davie, Rodney Stark, Daniel Hervie-Leger ve K. Jeffrey Hadden gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Geliştirilen bu yeni yaklaşım, din ve modernlik ilişkisinin zıt kutuplu bir yaklaşımla ele alınmasını eleştirerek, ‘toplumların modernleştikçe sekülerleşecekleri’ öngörüsünü çeşitli verilerden yola çıkarak kabul edilemez olarak nitelendirmektedirler.

Eski paradigmayı reddederek geliştirilen yeni paradigma da eleştiriye maruz kalmıştır. Bu paradigmanın temel tezi ise, din ve modernitenin birbirleri ile etkileşim içerisinde olduklarıdır. Bu yaklaşımın temsilcileri arasında Marks Chaves, David Yamame, Conrad Oswalt ve Jose Casanova gibi isimler bulunmaktadır. Böylece kurucu sosyologların temellerini attığı ‘sekülerleşme’ söylemi üç farklı paradigma kapsamında gündeme getirilmiştir.

Çalışmamız açısından din-modernite ilişkisini anlamlandırmada kat edilen mesafeyi ve geline son noktayı görmek amacıyla, geliştirilen bu üç paradigmanın temel iddialarına kısaca yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz :

1.4.1.1. Klasik Sekülerleşme Paradigması: Modernite-Din Karşıtlığı

Genel hatlarıyla klasik sekülerleşme tezi, modernleşmenin ilerlemesiyle birlikte dinin otoritesinin hem kurumsal hem de bireysel boyutta gerileyeceği ve en sonunda tamamen ortadan kalkacağı öngörüsünde bulunmaktadır.⁶⁷ Bunun yanı sıra, dinin gerilemesinde bilimin etkin bir faktör olacağı, sekülerleşmenin geri dönüşü olmayan bir süreç olduğu ve bu sürecin yalnızca Hristiyanlık değil İslamiyet ve Yahudilik olmak üzere diğer dinleri de kapsayacağı şeklindeki öngörüler de klasik sekülerleşme tezinin iddiaları arasında bulunmaktadır.⁶⁸ Bu paradigmanın savunucuları hipotezlerini desteklemek amacıyla özellikle ‘kiliselere devam’ oranlarındaki düşüşler üzerinde durmaktadır.

⁶⁷ Gordon Mashall, **Sosyoloji Sözlüğü**, (çev.) Osman Akınbay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999, s. 646.

⁶⁸ Rodney Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 36-41.

1.4.1.2. Yeni paradigma: Moderniteye Rağmen Varlığını Koruyan Din

Klasik sekülerleşme tezinin argümanlarının kabul edilemez olduğu iddiasıyla 2000’li yıllarda kesin hatlarla belirlenmiş yeni bir paradigma geliştirilmiştir. Bu paradigmaya göre, ABD’de hızla artış gösteren YDH (yeni dini hareketler), Rusya ve Japonya’da meydana gelen dinin yükselişi olguları klasik sekülerleşme paradigmasının iddiasını desteklememektedir; Elde edilen veriler dinin insanlık için hâlâ vazgeçilmez bir unsur olduğunu, moderniteye rağmen varlığını korumaya devam ettiğini göstermektedir. Kurumsal dinde –özelde kiliseye devam durumu– meydana gelen gerileme, dinin gerilemesi olarak nitelendirilmemelidir.

Daha önce klasik sekülerleşme tezi savunucuları arasında bulunan, daha sonra yeni paradigma kapsamında yaklaşımlarını dile getiren Peter L. Berger, modernleşme sürecinde kiliselere devam olgusundaki gerilemenin ‘sekülerleşme’ olarak nitelendirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre yaşanan süreç dinin gerilemesi, yok olması değil; aksine kurumsal dinden bir tür uzaklaşma ile ‘dinin yer değiştirmesi’dir.⁶⁹ Aynı noktayı vurgulayan Thomas Luckmann da, modern toplumda kurumsal boyutundaki gerilemeye paralel olarak bireysel boyutta yoğunlaşması olgusunu ‘görünmeyen din’ şeklinde nitelendirmiştir.⁷⁰ Bu paradigmanın önde gelen isimlerinden olan Grace Davie ise, 1945 sonrası Britanya örneği üzerinde durmakta ve kurumsal dininden uzaklaşma sürecini “ait olmadan inanma” şeklinde nitelendirerek, dinin sosyal hayattaki varlığının devam ettiğini vurgulamaktadır.⁷¹ Klasik sekülerleşme paradigmasının ‘dinin gerileme/yok olma’ ile karşı karşıya olduğu şeklindeki yaklaşımdan ‘klasik sekülerleşme paradigması’nın eleştirisine geçilmesini Peter L. Berger ‘Dinin krizinden sekülerizimin krizine’ geçiş olarak nitelendirmekte, aynı şekilde klasik sekülerleşme paradigmasının artık öldüğünü vurgulayan Rodney Stark da ‘Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme’ ifadesini

⁶⁹ Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 22.

⁷⁰ Thomas Luckmann, **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, (çev.) Ali Coşkun / Fuat Aydın, Rağbet Yay., İstanbul, 2003.

⁷¹ Grace Davie, **Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging**, Blackwell, Oxford, 1999.

kullanmaktadır. Ayrıca Stark, klasik sekülerleşme tezinin temel argümanları arasında bulunan ‘Avrupa’nın modernleşme öncesi daha dindar olduğu’ yönündeki yaklaşımı Ortaçağ Avrupa’sına ait çeşitli tarihi verilerden yola çıkarak eleştirmektedir.⁷²

Yeni paradigma kapsamında değerlendirilebilecek olan Jeffrey Hadden klasik sekülerleşme teorisini belirli bir sistematığe sahip olmadığı gerekçesiyle bir ‘ideoloji’ olarak nitelendirmektedir. Ayrıca o, kurumsal dinin gerilediği yerlerde yeni dini hareketlerin yükselişi ve reformların, devrimlerin yapıldığı toplumlarda din ile bu yapılanlar arasında gerilimin ortaya çıkması olgularını klasik sekülerleşme paradigmasını yanlışlayan olgular olarak değerlendirmektedir.⁷³

Klasik sekülerleşme paradigmasını ilk eleştiren isimlerden biri olan David Martin⁷⁴, Avrupa merkezli bir tutumla sekülerleşme paradigmasının ele alınması noktasına değinerek, Avrupa’nın dünyanın merkezi olmadığını, yapılması gerekenin belirli kültürel bölgeler⁷⁵in kendi özgün nitelikleri de göz önünde bulundurularak ele alınması olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Martin’in bu yaklaşımı Avrupa-merkezli yaklaşımdan uzaklaşılması ve kültürel özgünlüğe dikkat çekmesi bakımından dikkate değerdir.

Mark Jürgensmeyer, dinin gerilemesi veya yok olması öngörüsünü eleştirirken dinin bir tür milliyetçilik formunu aldığını vurgulayarak, ‘dini milliyetçilik (religious nationalism)’in artık yadsınamaz bir olgu olduğunu dile getirmektedir.⁷⁷

Görüldüğü gibi yeni paradigma ‘dinin modernleşme ile birlikte gerileyeceği ve tamamen yok olacağı’ iddiasını şiddetle eleştirerek ‘dinin diğer dönemlerde

⁷² Rodney Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.

⁷³ Jeffrey Hadden, “Sekülerizmden Dönüş”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 103, 125.

⁷⁴ David Martin, “Sekülerleşme Sorunu”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 189.

⁷⁵ Martin’e göre üç kültürel bölge bulunmaktadır: Kuzey Amerika, Latin Amerika ve İslamî Ortadoğu.

⁷⁶ David Martin, **a.g.e.**, 2002, s. 196-197.

⁷⁷ Mark Juergensmeyer, “Anti-Fundamentalizm”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 246.

olduğu gibi modern dönemde de insanlık için vazgeçilmez bir unsur' olduğunu temel yaklaşım haline getirmiştir.

1.4.1.3. Eklektik Paradigma: Modernite-Din Sentezi

Daha önce ele aldığımız iki paradigma, din ve modernite ilişkisi yaklaşımları bakımından birbirine zıt kutupları ifade etmektedir. Geliştirilen üçüncü ve son paradigma ise geliştirdiği yaklaşımla bu zıt kutupluluğa son vererek bir sentez formu meydana getirmiştir. Buna göre modernite ve dinsel birlikteliğe karşıt olgular değildir, ikisi aynı anda bir arada bulunabilmektedir. Bu bir aradalık ilişkisi, din ve modernite arasındaki etkileşimin varlığını temel almaktadır. 'Eklektik paradigma'⁷⁸ olarak da isimlendirilen bu paradigma yaklaşımlarını, Batı-dışı toplumlardaki modernleşme-din ilişkisi verilerini kullanarak desteklemektedir.

Çalışmamız bağlamında 'modernlik-din' ilişkisinin ele alınış tarzına bakıldığında zaman, 'gelenek' ile 'modernlik' arasında kurulan zıt kutuplu yaklaşımın bir benzeri ile burada da karşılaşmaktadır. Gelenek-modernlik tartışması bağlamını hatırlayacak olursak; 'din' –özelde Hristiyanlık üzerinde durulurken, daha sonra diğer dinler de bu kapsamda değerlendirilmiştir- 'gelenek' kapsamında ele alınarak 'modernlik'in zıddı bir fenomen haline getirilmişti. 'Modernlik-gelenek' ilişkisinin zıt kutuplu bir yaklaşımla ele alınmasını eleştiren Gusfield, Mataragnon'un 'modernlik-din' ilişkisi yaklaşımı için de model olmuştur. Mataragnon, 'Modernization and Religion: Must They Move in Different Direction?'⁷⁹ adlı makalesinde modernlik-din ilişkisini ele alırken kutuplaşma değil etkileşim eksenli bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Yani o, bir tür 'klasik sekülerleşme paradigması eleştirisi' yaparak, eklektik paradigma çizgisinde bir noktada yer almaktadır. Mataragnon'un temel argümanlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

⁷⁸ Mehmet Özey, **Sekülerleşme ve Din**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

⁷⁹ Rita H. Mataragnon, "Modernization and Religion: Must They Move in Different Direction?", **The Many Faces of Religion and Society**, (ed.) M. Darrol Bryant / Rita H. Mataragnon, A New Era Book, 1985.

1. Gelişmekte olan toplumlar statik ve değişmeden kalan toplumlar olmadığı gibi her kültür sürekli bir değişme süreci içerisinde. Aynı şekilde din de, zaman içerisinde ortaya çıkan farklı güçlerden etkilenmektedir. Bu anlamda modernlik de, dini ortadan kaldırmamakta, onun üzerinde etkili olmaktadır.

2. Geleneksel kültür kendi içerisinde tutarlı ve homojen bir yapıda olmadığı, çeşitli sosyal sınıflarda farklılıklar görüldüğü gibi, bir kültürdeki aynı dine mensup bireyler arasında da pratikler ve inançlar noktasında farklı varyasyonlara rastlamak mümkündür. İşte bu farklı varyasyonların bulunduğu nokta modernlik ile dinin bir arada bulunduğu noktayı temsil etmektedir.

3. Aynı zamanda pratikler ve inançlar noktasında farklı kültürel varyasyonlara rastlandığı gibi aynı dinin çatısı altında farklı marjinal gruplar da bulunmaktadır.

4. Eski gelenekler ile yeni olanların yer değiştirmesi değil, eski ile yeni bir arada olduğu gibi, din ile bilim de okullarda yan yana öğretilmektedir. Meydana gelen etkileşim sonucunda bir tür yayılma ve iç içe geçme söz konusu olmaktadır.

5. Geleneksel ve modern formlar daima çatışma halinde olmadığı gibi, modern formlarla din de çatışma halinde değildir. Bilakis, iletişim ve taşıtların modern formları dini aktivitelere katılmayı daha kolay hale getirmektedir.

6. Din ve modernlik karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan sistemler değildir. Bu yanlış yaklaşım, dine ekonomik gelişmeyi engelleyici olarak bakılmasından ve ekonomik gelişmemişlikten sorumlu tutulmasından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımın sebebi ise, dinin geleneğin bir yansıması olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Mataragnon, bu noktada Hindistan'daki kast sistemine karşı takınılan abartılı tavrı örnek göstererek iş gücündeki uzmanlaşmanın ve kast içerisindeki hareketliliğin gelişmeyi hızlandırıcı olarak nitelendirildiğini dile getirmektedir.

7. Modernleşme süreci gelenekleri zayıflatmamaktadır. Aksine, modernleşmiş yapılar –örneğin yaygın medya- toplumda kabul gören, yaygın olan herhangi bir değeri daha güçlü ve daha yaygın bir hale getirebilmektedir.

Mataragnon'un 1985 yılında yayınlanan bu makalesi, 'eklektik paradigma'nın daha 1980'li yıllarda söylemleştirilmeye başladığını göstermektedir. Yani iddia edilenin aksine modernleşme-din ilişkisinin etkileşim eksenli olarak ele alınmaya başlaması henüz 2000'li yıllara gelinmeden önce gerçekleşmiştir.

Sekülerleşme paradigmalarında geline son noktaya bakıldığı zaman, artık dinin varlığını devam ettirip ettiremeyeceğine ilişkin tartışmalar yerini, 'dinin varlığına devam ederken sosyal, siyasal, ekonomik vs. diğer süreçlerle girdiği etkileşimde ortaya çıkan yeni formların niteliği' üzerindeki tartışmalara bırakmıştır. Örneğin Repstad, din sosyolojisinde artık bir paradigma değişiminin olduğunu ve bu yeni paradigmanın din ile çoğulculuk arasında bir zıtlığın varlığından söz etmediğini, aksine çoğulculuk ve dini gelişmeyi merkeze aldığını dile getirmektedir.⁸⁰ Sekülerleşme tartışmalarının ilk ortaya çıktığı dönemde eski paradigma çerçevesinde görüşler ileri süren Peter Berger de son çalışmalarında yeni paradigma doğrultusunda bir yaklaşım geliştirmiştir. O ne dinin ne de seküleritenin mutlak bir zaferinin şimdilik mümkün gözükmediğini, din ve seküleritenin çoğulcu "pazar" şartlarında birlikte var olmaya devam edeceklerini dile getirmektedir.⁸¹ Benzer şekilde Oswalt da dini kurumların da diğer seküler kurumlar gibi görevler yerine getirdiğini vurgulayarak, bu noktadan sonra yapılması gereken şeyin din, sekülerleşme ve kültürel formların, karşılıklı etkileşim çerçevesinde aynı düzlemde ele alınmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır. Ona göre din, kültürel dokuya yayılmış bir formda yaşamaya devam etmektedir.⁸²

Din ile sosyal, ekonomik, siyasî vb. diğer unsurlar arasındaki etkileşim sonucunda ortaya çıkan yeni formlar bizi, din olgusundaki değişim gerçeğine

⁸⁰ Pal Repstad, "Introduction: A Paradigm Shift in the Sociology of Religion", **Religion and Modernity**, (ed.) Pal Repstad, Scandinavian University Press, 1996, s. 1.

⁸¹ Peter Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 92.

⁸² Conrad Oswalt, **Seküler Çan Kuleleri, Laik Ama Kutsal**, (der.) Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, s. 47, 55.

götürmektedir. Bu noktada Swatos ve Christiano'nun yaklaşımları dikkate değerdir. Onlara göre , sekülerleşme teorisi, dinin sabit, değişmeyen bir şey olduğu temeli üzerinde yükselmektedir. Bu nedenle din sosyologları, dinin anlamlandırma ve kırılganlık boyutlarını göz ardı etmektedirler. Oysa dinler, maddi kültür, sosyal yapı, kültürel sistemler ve bireylerle sürekli ilişki içindedirler. Bu anlamda dinin kavramları da değişime açık bir yapıya sahiptir ve dinin değişken bir unsur olarak alınması zorunludur.⁸³

Bu veriler, modernleşme ile birlikte dinin hâlâ aktif bir şekilde hayatta olduğunu, toplumun sosyal, siyasal, ekonomik vs. boyutları ile etkileşim halinde olduğunu, böylece bir taraftan dinin bizzat kendisinin sürekli bir değişim süreci içinde olduğunu diğer taraftan geleneğin yeniden üretimi sürecinde aktif bir unsur olduğunu göstermektedir. Söz konusu nitel araştırmamız da 'geleneğin yeniden üretimi' adı verilen süreçte dinin rolünü tasvir etmeyi amaçlamaktadır.

Sekülerleşme tartışmalarında geline son noktayı bu çerçevede dile getirdikten sonra çalışmamız açısından önemli olan küreselleşme tartışmalarına değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Geleneğin değişim ve süreklilik eksenli yaklaşımla ele alınması, modernlik tartışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan küreselleşme tartışmalarına da yer verilmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü küreselleşme tartışmaları, modernliğin küreselleştirici bir etkiye sahip olduğu iddiasını içermektedir.⁸⁴ Bu iddianın irdelenmesi, bu çalışmada elde edilen nitel verilerden yola çıkarak yapılacak olan sosyo-kültürel tasvir ve anlamlandırma açısından önemlidir. Bu irdeleme suretiyle, nitel araştırmamız kapsamındaki yerel kültürel unsurların hangi perspektifte değerlendirileceğine ilişkin soru işaretlerini ortadan kaldıracağı kanaatindeyiz:

⁸³ William H. Swatos / Kevin J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 115.

⁸⁴ Roos Poole, **Ahlâk ve Modernlik**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993, s. 10.

1.5. Küreselleşme

1990'lı yıllardan itibaren Marshall McLuhan'ın 'global village' söylemi ile birlikte yaygın olarak üzerinde durulmaya başlanan bir kavramdır 'küreselleşme'.⁸⁵ Kavrama, ekonomiden siyasete, sağlıktan, ekolojiye kadar pek çok alanda yer verilmektedir. Kavramda esas olan nokta, coğrafi faktörlerin etkinliğini kaybederek coğrafi ve ulusal sınırların aşılması ve sınırlar-üstü bir ilişkiler ağının ortaya çıkmasıdır.⁸⁶ Çalışmamız açısından küreselleşme tartışmalarında yerel kültüre ilişkin geliştirilen söylemler dikkate değerdir.

1.5.1. Küreselleşme Paradigmaları

1980'lerden itibaren üzerinde durulmaya başlayan küreselleşme söylemi, öncelikle ekonomik boyutlu bir küresel etkileşime vurgu yaparak ortaya çıkmıştır. Ancak daha sonra söylem, kültür, siyaset, teknoloji vb. farklı alanlar için de kullanılır hale gelmiştir. Bu nedenle tek boyutlu bir 'küreselleşme' olgusu yerine çok boyutlu bir fenomen olarak küreselleşme ile karşı karşıya bulunmaktadır.⁸⁷ Bu durumunda Tomlinson'un önerdiği yönde bir eğilim sergilemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. O, "küreselleşmenin çokboyutluluğunun bilincinde olarak tek bir boyut üzerinde yoğunlaşma"yı⁸⁸ önermektedir. Çalışmamızda 'küreselleşme' olgusunun "kültürel boyutu"⁸⁹ üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda üzerinde durulacak temel nokta, "yerel ile küresel ekseninde yerel kültür" olarak nitelenebilir.

⁸⁵ "Küreselleşme", **Kavram Sözlüğü: Söylem ve Gerçek**, (der.) Fikret Başkaya, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2005.

⁸⁶ "Küreselleşme", Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, (çev.) Osman Akınbay / Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999.

⁸⁷ John Tomlinson, **Küreselleşme ve Kültür**, (çev.) Arzu Eker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 26.

⁸⁸ John Tomlinson, **a.g.e.**, 2004, s. 32.

⁸⁹ Peter L. Berger, "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, (der.) Peter L. Berger / Samuel P. Huntington, (çev.) Ayla Ortaç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 10.

1.5.1.1. Kültürel Homojenleşme Olarak Küreselleşme

Bu paradigmanın temel yaklaşımına göre ‘küreselleşme’ olgusu, dünya çapında kapsamlı homojen bir kültürün oluşma süreci olarak tanımlanmaktadır. Bu homojen kültürün öncüsü ise ABD’dir. Bu noktada Peter L. Berger kavrama yüklenen bu anlamı şu ifadelerle ele almaktadır: Kavram, “tehditkâr bir biçimde Amerika’nın ekonomik ve siyasal egemenliğini, bunun kültürel sonucu olarak da metastazla her yere yayılmış bir tür Disneyland’ı andıran türdeşleşmiş bir dünyayı (bir Fransız kamu görevlisinin harika deyişiyle “kültürel Çernobil”i) akla getirmektedir.”⁹⁰ Ayrıca Berger, ABD öncülüğünde gerçekleşen küreselleşme sürecinin 4 boyutta ele alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu dört boyut şunlardır: Davos kültürü, Akademisyenler Kulübü, Evanjelik Hristiyanlığı ve popüler kültürdür. Davos kültürü, dünya ülkeleri bir araya getiren Davos Zirvesi’ kapsamında Batı –özelde ABD- eksenli bir davranış ve tüketim biçimi –kullanılan teknoloji, giyim kuşam biçimi, yapılan espriler vs.- bu zirve vasıtasıyla diğer ülkelerin liderlerince de benimsenmesini ifade etmektedir. Akademisyenler Kulübü ise, üniversite camiasının kendi aralarında oluşturdukları kendilerine özgü gündem ve düşünce biçiminin diğer toplumlara da aynı kanalla ulaşmasını ve oralardaki akademik yapıyı da yönlendirmesini ifade etmektedir. Evanjelik Hristiyanlığı ise, Hristiyanlığın bu formunun ABD merkezli olarak dünya çapında bir yayılma süreci yaşamasını ifade etmektedir. Popüler kültür ise, Coca Cola tüketimi, Jean giyme vs. gibi ABD kültürünün bir parçası olan unsurların dünya çapında yaygınlaşmasını ifade etmektedir.⁹¹

James Davison Hunter ve Joshua Yates, MTV, Sierra Kulübü, Ford Vakfı gibi çeşitli dünya çapında çalışmalarını sürdüren büyük Amerikan kuruluşlarının yöneticileri üzerinde “Küreselleşmeye Öncülük: Küreselleştirici Amerikan Dünyası” başlıklı bir araştırma yapmışlardır. Çalışmada, bu kuruluşların küresel arenaya sundukları ürünler vasıtasıyla bir tür standartlaşma meydana getirdikleri iddia

⁹⁰ Peter L. Berger, **a.g.e.**, 2003, s. 10.

⁹¹ Peter L. Berger, “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, (der.) Peter L. Berger / Samuel P. Huntington, (çev.) Ayla Ortaç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003; Peter L. Berger, “Küresel Kültürün Dört Yüzü”, **Laik Ama Kutsal**, (der.) Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.

edilmektedir. Bu Amerikan kuruluşları vasıtasıyla Amerika'nın, küreselleşmenin öncüsü olduğu dile getirilmektedir.⁹²

Bu paradigma çatısı altında bulunan isimlerin önde gelenlerine bakıldığı zaman öncelikle Marshall McLuhan (Global Village), George Ritzer (McDonalddlaştırma) gibi isimlerle karşılaşmaktadır. Ayrıca Samuel P. Huntington, Batı öncülüğünde, Batılı/ABD kültürün yaygınlaşması şeklinde yaşanan küreselleşme sürecinin, Batı ile diğer medeniyetler arasında çatışma ilişkilerinin ortaya çıkmasına kapı aralayacağı kanaatindedir.⁹³ Yani küreselleşme bir tür medeniyetler çatışmasına gebedir.

Küreselleşme olgusuna bir tür kültürel homojenleşme olarak yaklaşan isimlerden birisi de Peter L. Berger'dir. Berger, yükselen bir küresel kültürün varlığından söz etmektedir ve bu yükselen kültürün ortaya çıkmasında etkili olan faktörler arasında öncelikle 'Dil/İngilizce' üzerinde durmaktadır. İngilizce aracılığıyla Amerika, kendi kültürünü dünya çapında yaygın hale getirmektedir. Çünkü diller kullandıkları kelimeler, kavramlar ve kendilerine özgü mantıkları vasıtasıyla kültürel unsurların, değerlerin, inançların taşıyıcısı haline gelmektedirler. Berger, küresel kültürün ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden biri olarak da 'Davos Kültürü' üzerinde durmaktadır. Yılda bir defa düzenlenen Davos Ekonomik Zirvesi, dünya siyasetine ve ekonomisine yön veren ülkelerin temsilcilerini bir araya getirerek kendine özgü bir kültür meydana getirmektedir. Bu zirvede oluşan gündem ve alınan kararlar dünya çapında etki yaratmaktadır. Berger'in üzerinde durduğu diğer bir faktör de 'Akademişyenler kulübü kültürü'dür. O, bu ifadeyi üniversiteler, vakıflar, sivil toplum kuruluşları, devletlere özgü ve devletlerarası kuruluşlar çerçevesinde oluşan ağlar üzerinde batılı akademisyenlerin belirleyiciliğini ifade etmek üzere kullanmaktadır. Bu ağın bir parçası olmak isteyenler, bu kültürü öğrenmek ve uygulamak zorunda kalmaktadırlar. Berger, 'popüler kültür/Tüketim

⁹²James Davison Hunter / Joshua Yates, "Küreselleşmeye Öncülük: Küreselleştirici Amerikan Dünyası", **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, (der.) Peter L. Berger / Samuel P. Huntington, (çev.) Ayla Ortaç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.

⁹³ Samuel P Huntington, "Medeniyetler Çatışması mı?" (çev.) Mustafa Çalık, (der.) Kudret Bülbül, **Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere Küreselleşme**, Kültür Medeniyet, Orient Yay., Ankara, 2007, s. 311.

kültürü'nü de aynı kapsamda değerlendirerek bu alanın içeriğinin de Amerika tarafından belirlendiğini ve tüm dünyada yaygınlaştırıldığını dile getirmektedir. Berger son olarak 'Halk hareketleri' üzerinde durmaktadır. Ona göre feminist, çevreci halk hareketleri, insan hakları adı altında ortaya çıkan İnsan Hakları Evrensel Birliği gibi çeşitli oluşumlar yükselen küresel kültürün dünya çapında yaygın hale gelmesinde etkili olan önemli bir unsurdur.⁹⁴

1.5.1.2. Yerel-Küresel Etkileşimi Ekseninde Küreselleşme

Kültürel boyutuyla küreselleşmeyi bir tür 'homojenleşme süreci' olarak ele alan yaklaşımların yanı sıra, bunlara eleştiri mahiyetinde olan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu yönde tutum sergileyen isimlerden birisi John Tomlinson'dur. Tomlinson küreselleşmeyi tanımlamak üzere "karmaşık bağlantılılık" (Complex connectivity) ifadesini kullanmaktadır. Bu kavram, modern yaşam biçimine özgü olan karşılıklı bağların ve bağımlılıklar ağının her geçen gün biraz daha gelişerek yoğunlaşmasını ifade etmektedir.⁹⁵ O, tüketim kültürüne temel alınarak geliştirilen 'küreselleşmenin, kültürel bir homojenleşme' olduğu şeklindeki yaklaşımı şu ifadelerle eleştirmektedir:

"Homojenleşme tezinin gerçek olup olmadığına karar vermek içinse, havaalanının güvenli ortamından dışarı çıkmayı göze almanız ve dışarıdaki kültürün tehlikeli derinliklerine doğru ilerlemeniz gerekir. Çünkü gerçek kültürel pratiklerin karmaşıklığı ve kendine has özellikleriyle yüz yüze gelmek homojenleşme tezi gibi genel soyutlamalarla oluşturulan tezler için tehlikelidir. Nestor Garcia Canclini farklı disiplinlerdeki kuramsal soyutlama eğilimlerine dikkat çekerken üzülererek şöyle demektedir: Antropolog şehre yaya, sosyolog ana otoyoldan arabayla, iletişim uzmanı uçakla gelir. Kültürün küresel çapta homojenleştiğini iddia etmek, şehre uçakla gelip havaalanından hiç çıkmayarak tüm vaktini duty-free mağazalardaki küresel markalar arasında geçirmeye benziyor biraz... İşadamları için birbirinden

⁹⁴ Peter L. Berger, "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, (der.) Peter L. Berger / Samuel P. Huntington, (çev.) Ayla Ortaç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.

⁹⁵ John Tomlinson, **Küreselleşme ve Kültür**, (çev.) Arzu Eker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 12.

uzak yerler kültürel olarak yakındır; çünkü bu yerlerdeki düzenlemeler halledilebilecek olan işe göre yapılır: Otelin toplantı odasının uluslar arası standartlara uygunluğu, belki de, gece düzenlenen eğlencedeki yerel bir süsle cazip hale getirilir.”⁹⁶

Tomlinson, ‘karmaşık bağlantılılık’ olarak nitelendirdiği küreselleşme ile kültürün dönüşmesi arasındaki ilişkiyi açıklamak için ‘yersiz-yurtsuzlaşma’ ifadesini kullanarak şöyle bir sonuca varmaktadır: “Benim bundan anladığım, karmaşık bağlantılılığın kültürün mekana olan bağlılığını zayıflattığıdır. Bu, uzaktaki güçlerin yerel dünyalara nüfuz edişini içine alan ve gündelik anlamları yerel çevreye “demirleyen” bağları yerinden söken, birçok açıdan alt-üst edici bir olgudur....Benim için bölgesizleştirme küresel bağlantılılığın en önemli kültürel etkisidir.”⁹⁷

“Modern kültürün merkezinde küreselleşme, küreselleşmenin merkezinde de kültürel pratikler yatar. ⁹⁸” Biz de Tomlinson’un yaptığı gibi küreselleşme’nin merkezine kültürel pratikleri koyuyoruz. Ancak bir adım daha ileri giderek bu pratikleri gelenek ve din olgusu eksenli bir okumaya tabii tutmayı amaçlıyoruz.

Yerel kültür bağlamında küreselleşme olgusunun bir tür homojenleşme olarak ele alınmasını eleştiren isimlerin önde gelenlerinden biri de Roland Robertson’dur. O, ‘küreselleşme’ olgusunu ele almak için geliştirdiği modeli ‘esnek bir küresellik’ biçiminde nitelendirmektedir. Robertson küreselleşmeyi, tikelciliğin evrenselleşmesi ile evrenselciliğin tikelleşmesi şeklindeki bir tür kurumsallaşma süreci olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu kurumsallaşma “toplumsallaştırma, bireyleştirme, uluslararası toplumlar sisteminin pekişmesi ve insanlık durumunun somutlaşması” şeklindeki birbirine geçmiş süreçlerde daha iyi görülmektedir.⁹⁹ Robertson, küreselleşmenin, dünyanın bir bütün olarak algılanmaya başlanması ve bu bütün içerisindeki çeşitliliğin kabul edilmesi anlamında küresel kültür benzeri bir olgunun ortaya çıktığını kabul etmektedir.¹⁰⁰ Ancak ona göre bu durum, homojen bir kültürün

⁹⁶ John Tomlinson, **a.g.e.**, 2004, s. 18-19.

⁹⁷ John Tomlinson, **a.g.e.**, 2004, s. 48.

⁹⁸ John Tomlinson, **a.g.e.**, 2004, s. 11.

⁹⁹ Roland Robertson, **Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, (çev.) Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999, s. 170-173.

¹⁰⁰ Roland Robertson, **a.g.e.**, 1999, s. 222.

oluşumundan ziyade kültürel farklılıkların daha çok ön plana çıkmaya başladığı bir süreci ve yerel kültürel unsurların ‘müzeleştirilmesi’ veya ‘gönüllü nostaljinin yükselişi’ olarak nitelenen olguyu ifade etmektedir. Aynı zamanda küreselleşme bu olguların kaynağını meydana getirmektedir.¹⁰¹ Çünkü Robertson’a göre küreselleşme, küresel ve yereli diğer bir ifade ile evrensel ve tikelin birbirine girmişliğini yani geçişkenliğini içermektedir. Küreselleşme ile küçülen dünya, yerelliklerin bağlantısını da bünyesinde barındırmaktadır. Böylece Robertson, homojenleşme ve heterojenleşme olguları arasında anlamlı bir ilişki kurmaktadır.¹⁰²

Yukarıdaki verilerde de görüldüğü üzere modernleşme adı verilen süreç, küresel boyutta homojen bir kültür üretme potansiyeli taşımamaktadır. Ancak bu süreçte ortaya çıkan bir takım sosyal, ekonomik, siyasal unsurların –Belirli bir dil, giyim kuşam, yönetim biçimi vs.- küresel boyutta yaygınlık kazanması söz konusudur. Bu durum, yerel kültürlerin özgün karakterlere sahip olmalarını engellememektedir. İşte bu noktada bizim çalışmamızda da, geleneğin yeniden üretimi biçiminde nitelendirilen süreçte, hem yerel kültürde meydana gelen değişim hem de bu süreçteki dinin konumu tasvir edilmeye çalışılmaktadır.

¹⁰¹ Roland Robertson, **a.g.e.**, 1999, s. 246, 252.

¹⁰² Roland Robertson, “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”, (ed.) Mike Featherstone / Scott M. Lash / Roland Robertson, **Global Modernities Theory, Culture**, Sage Publication, 1995, s. 29,35,40.

II. BÖLÜM

YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Amacı ve Kuramsal Çerçevesi

Araştırma “gelenek” ve “din” kavramları temeli üzerinde yükselmektedir. Çalışmanın daha önceki bölümünde ‘gelenek’; bir toplumda gerçek ya da hayali geçmişle sürekliliği bulunan, deneyimin bir ürünü olması nedeniyle kendisine güvenilen, zaman içerisinde değişen şartlara uyum sağlayabilme kapasitesine sahip, bu kapasite sayesinde nesilden nesile aktarılacak varlığını devam ettiren, normlar, değerler, inançlar, semboller ve ritüellerle ilişkili pratikler bütünüdür.¹⁰³ Bu bağlamda gelenek, yerel kültürel pratikleri ve toplumdaki değerler, semboller, inançlar, normlar ve ritüellerin bir bütün oluşturduğu, özgün bir örüntüyü ifade etmektedir. şeklinde tanımlanmıştı. Bu çalışmada ‘gelenek’ kavramına hem söz konusu tanım dikkate alınarak hem de P. Bourdieu’nun ‘habitus’ söylemi ile bazı noktalarda örtüşen bir anlamda yer verilmektedir. Habitus, toplumsal yapılar ile toplumsal pratik (ya da toplumsal eylem) arasındaki bağı oluşturan bir dizi edinilmiş düşünce, davranış ve beğeni kalıplarını ifade etmektedir. Aynı zamanda habitus, kendisi daha önceden biçimlendirilmiş ve biçimlendirme kapasitesine sahip olan kurucu yapıları ifade etmekte ve aktarılabilir eğilimler ve kurallar üretmektedir. Habitus’un biçimlendirme kapasitesi ve onun ürettiği eğilim ile kurallar bütünü bilinçli bir amaçla önceden tahmin edilebilen bir niteliğe sahip değildir. Habitus, tamamen kolektif bir bütün olarak kimlik kazanmaktadır. Değişim ve tahmin edilemeyen gelişmelerle karşılaşılması durumunda kullanılacak stratejileri de yine habitus içermektedir. Bu stratejiler geçmişte ortaya çıkan şartlarda üretilmektedirler ve üretilmiş olan mevcut yapıları zaman içerisinde yeniden üretme eğilimine sahiptirler. Söz konusu yeniden üretim de gelecekte ortaya çıkacak şartların etkisinden bağımsız değildir.¹⁰⁴ ‘Habitus’ söylemi, hem Modernleşme Kuramı’nın ‘gelenek-modernlik’ zıt kutuplu yaklaşımına getirilen eleştirileri desteklemekte hem

¹⁰³ Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, (çev.) Osman Akınbay / Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999, “gelenek, gelenekler” maddesi; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, “gelenek” maddesi; Ali Feyyaz, **Toplum ve İnsan Bilimleri Terimleri: Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Değişim Yay., İstanbul, 2007; “Tradition and Traditionalism”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, (ed.) Edward Craig, London and New York, 1998; “Tradition”, **Encyclopedia of Religion**, (ed.) Lindsay Jones, 2. Baskı, Thomson Gale, 2005.

¹⁰⁴ Pierre Bourdieu, **Outline of a Theory of Practice**, (trans.) Richard Nice, Cambridge University Press, 1990, s. 72-73.

de ‘geleneğin yeniden üretimi’ olgusunu açıklamaktadır. Ayrıca Schwarz’ın daha önceki bölümde yer verilen, geleneğin aktif bir forma sahip olduğunu dile getiren argümanı da ‘geleneğin yeniden üretimi’ olgusuna işaret etmektedir. Bu nedenle, Modernleşme Kuramı’na getirilen eleştiriler, Bourdieu’nun ‘habitus’ söylemi ve Schwarz’ın, geleneğin aktifliğine yapmış olduğu vurgu bu çalışmadaki ‘geleneğin yeniden üretimi’ ifadesinin temellerini teşkil etmektedir.

Bourdieu, yukarıda özelliklerine kısaca değindiğimiz habitus kavramını, belirli bir sınıfa aidiyet temelinde ele alarak, farklı sınıfların habitusları olduğundan bahsetmekte ve bu noktada habitus’un bir tür üslup birliğini ifade ettiğini dile getirmektedir. Bu anlamda habitusun sahip olduğu aktarılabilirlik kapasitesi, bir sınıfa özgü niteliklerin aynı sınıfın sonraki kuşaklarına aktarılabilir olmasını ifade etmektedir. Bu, herhangi bir sınıfa özgü aktarılabilir unsurlar, sınıfların ayrı ve ayrıştırıcılığını da ifade etmektedir.¹⁰⁵ Ancak bu çalışmada ‘habitus’ söylemi, belirli bir sınıfa özgü olma niteliği göz ardı edilerek tanımlanmaktadır. Bu kapsamda habitus, soyut bir nitelik taşımaktadır. Bireylerin çeşitli pratikleri, habitusun ihtiva ettiği soyut kolektivite bağlamında gerçekleşmektedir. Habitus ve pratiklerden meydana gelen bütün ise ‘gelenek’ olarak nitelendirilmektedir.

Habitus’un ihtiva ettiği unsurların geçmişte üretilmiş olması ve gelecekteki şartlarda yeniden üretilme eğiliminde olması çalışmamız açısından temel bir öneme sahiptir. Çünkü bu durum geçmişle gelecek arasındaki ardılığa işaret ederek, sürece dayalı yani süreklilik eksenli bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Bu çalışmanın birinci bölümünde de dile getirildiği gibi Modernleşme Kuramı’nın kırılma eksenli yaklaşımına getirilen eleştiriler de sürekliliğin esas alındığı bir bakış açısını destekler mahiyettedir.

Bu bağlamda ‘geleneğin yeniden üretiminde dinin rolü’ başlığı ile çalışmanın amacı, ‘gelenek’ şeklinde kavramsallaştırılan habitusun ve kültürel pratikler bütünüünün hem kuşaktan kuşağa aktarılma sürecinde hem de ortaya çıkan yeni şartlar çerçevesinde nasıl yeniden üretildiğinin ve bu yeniden üretim sürecinde dinin nasıl bir role sahip olduğunun tasvir edilmesidir. Aynı zamanda bu tasvirler, yeniden

¹⁰⁵ Pierre Bourdieu, **Pratik Nedenler**, (çev.) Hülya Tufan, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 23.

üretilmeye devam eden geleneğin yanında dinin de bir tür yeniden üretim süreci içerisinde olduğu varsayımını içermektedir.

2.2. Araştırmanın Yöntemi ve Tekniği

Bu çalışma, bir nitel araştırma yöntemi örneğidir ve nitel araştırma desenlerinden etnografya(kültür analizi)'dir. Etnografya, "bireysel algı ve davranışın olduğu kadar toplumsal davranış, yapı, işleyiş, değerler, normlar gibi kültürel öğelerin tanımı ve analizi üzerine odaklanmaktadır."¹⁰⁶ Yapılan araştırma da bir tür kültür analizidir. Bütün nitel araştırmalarda olduğu gibi çalışmamız için de belirlenmiş, sınanmaya çalışılan bir hipotezden söz etmek mümkün değildir. Bu anlamda araştırma bir tür hipotez oluşturma sürecidir.¹⁰⁷ Çünkü nitel araştırmalarda belirli bir teori bağlamında çalışma yapılmasına sıcak bakılırken, belirli bir hipotez doğrultusunda çalışma yapılmasına genellikle sıcak bakılmamaktadır. Zira hipotez veya hipotezlerin olması, araştırma sırasında araştırmacının ön yargılarının ön plana çıkmasına ve gerçek bilginin üzerinin kapalı kalmasına sebep olduğu iddia edilmektedir. Henüz araştırmanın başında iken, katılımcıların anlam örüntüleri araştırmacı tarafından tanımlanmamıştır. Bu nedenle araştırmanın başında hipotezden söz etmek mümkün değildir. Esas olan tikel anlamlara, katılımcıların araştırmaya dair bilgilerine ulaşılarak bu noktadaki kapalılığın giderilmesidir.¹⁰⁸ Nitel araştırmalarda kullanılan yorumsamacı yaklaşım da bunu gerektirmektedir ve bu araştırmada da yorumsamacı yaklaşım temel alınmıştır.¹⁰⁹ Zira araştırmada dar alanda, derinlemesine, insanların gerçekliğe yükledikleri anlamı, olayları, süreçleri, kavrayış ve anlayışları tasvir etmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle nitel veriler elde

¹⁰⁶ Akt. Ali Yıldırım/Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, genişletilmiş 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 76.

¹⁰⁷ Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, "What is Qualitative Research? An Introduction To The Field", **A Companion to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans.) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004, s. 9.

¹⁰⁸ Werner Meinefeld, "Hypotheses and Prior Knowledge in Qualitative Research", **A Companion to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans.) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004, s. 153-154.

¹⁰⁹ Akt. Belkıs Kümbetoğlu, **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, Bağlam Yay., İstanbul, 2008, s. 39; Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, "What is Qualitative Research? An Introduction To The Field", **A Companion to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans.) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004, s. 9.

edilmeye çalışılmıştır.¹¹⁰ Elde edilen bu tanımlayıcı ve ayrıntılı veriler kullanılarak anlamlı bir bütün oluşturulmuştur. Bu anlamlı bütün çerçevesinde yapılan betimlemeler ‘geleneğin yeniden üretiminde din etkin bir faktördür’ hipotezine ulaşılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla araştırma söz konusu hipoteze ulaşılması ile son bulmuştur.¹¹¹

Nitel verilerin oluşturulmasında “rehber bir görüşme formu kullanılarak yapılan derinlemesine görüşme”¹¹² tekniği kullanılmıştır. Bu form sayesinde hem görüşme sırasında ortaya çıkması muhtemel eksikliklerin giderilmesi hem de görüşme süresini en verimli şekilde kullanma imkanı elde edilmiştir. Verilerin oluşturulması sırasında kullanılan bir diğer teknik de ‘doğrudan gözlem’¹¹³dir. Bu gözlemler vasıtasıyla hem elde edilen görüşme verilerini destekleme hem de yeni verilere ulaşma imkanı elde edilmiştir.

2.3. Örneklem Seçimi

Bu araştırma yapılmak üzere sosyo-kültürel, fiziki ortam olarak sınırları belirlenmiş en küçük yerleşim birimlerinden birisi olan Ünalın Mahallesi seçilmiştir. Ünalın Mahallesi İstanbul’un Üsküdar İlçesine bağlıdır. Mahalle dört bir tarafını kuşatan ana yollar ve çevre yolları ile fiziki bakımdan çevresindeki yerleşim yerleri ile doğal bir sınıra sahiptir. Mahalle sakinleri yörelerinden çeşitli gerekçelerle göç ederek gecekondulaşma sürecinde mahalleye yerleşmişlerdir. Geldikleri yöre ile yerleştikleri mahallede oluşturdukları sosyo-kültürel yapının kesiştiği bir ortamda yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu yapısı ile Ünalın Mahallesi araştırma verilerinin elde edilmesi için uygun bir özelliكتedir.

¹¹⁰ Belkıs Kümbetoğlu, **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, Bağlam Yay., İstanbul, 2008, s. 47; Bruce L. Berg, **Qualitative Research Methods For The Social Science**, 4th Edition, Allyn & Bacon, 2001, s. 3; Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, “What is Qualitative Research? An Introduction To The Field”, **A Companion to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans.) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004, s. 3.

¹¹¹ Akt. Ali Yıldırım/Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, genişletilmiş 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 53, 55.

¹¹² Belkıs Kümbetoğlu, **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, Bağlam Yay., İstanbul, 2008, s. 75.

¹¹³ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 131.

Araştırmacı tarafından çalışma öncesinde yaklaşık 5 yıl ikamet edilmiş ve çalışma süresince de ikamet edilmeye devam ediliyor olması, araştırma alanı olarak Ünalın Mahallesi'nin tercih edilmesinde en önemli etkenlerden biri olmuştur. Çünkü araştırma öncesindeki bu süreçte yapılan gözlemler ve araştırma yapılacak alanın sakinleri ile kurulan ilişkiler, çalışmanın bu alanda yapılıp yapılamayacağını göstermesi, bunun yanı sıra çalışmanın sınırları, niteliği ve kapsamına ilişkin öngörüler sunması bakımından önemlidir.¹¹⁴ Ayrıca veri toplama sürecinde katılımcılarla yakın ilişkilerin kurulmasına olan ihtiyaç, araştırma öncesi deneyimleri daha da önemli kılmaktadır. Çünkü “araştırmacılar, görüştükleri kişilerle yakın, kişisel ve duygusal ilişkiler kurarlar. Bu ilişki araştırmanın zeminini oluşturur.”¹¹⁵ Ayrıca “Kültür, gözlenir, yaşanır, hissedilir. Bu nedenle etnografya yaklaşımı ile araştırma yapan bir araştırmacının çalıştığı kültürü birey ya da gruplar üzerindeki etkilerini ayrıntılı ve derinlemesine anlayabilmesi için alanda uzun zaman kalması ve yoğun bir veri toplama sürecine içine girmesi gerekir.”¹¹⁶ Diğer bir önemli nokta ise, katılımcılar içerisinde ulaşılması en zor olan Alevi katılımcının, araştırmacının kiracı olarak kaldığı binada oturması ve araştırmacının oturduğu evin sahibi olması çalışma açısından dikkate değerdir.

Ünalın Mahallesi'nde önceden ikamet edilen süre, nitel araştırmalarda önemli rol oynayan “gatekeeper”lara ulaşılmasını sağlamıştır. Bu kişiler nitel verilerin bizzat kendisine veya verilerin ulaşılabilceği kişilere ulaşmayı sağlamaktadır. “Gatekeeper”lar sayesinde gerçek bilginin araştırmaya aktarılması ve katılımcıların istekli bir şekilde araştırmaya katılmalarını temin etmektedir. Zira nitel araştırmalarda bilginin ulaşılabilceği kişilere ulaşmak ve onları araştırmaya istekli bir şekilde katılmalarını sağlamak çok önemlidir.¹¹⁷ Dolayısıyla araştırma alanının

¹¹⁴ Belkıs Kümbetoğlu, a.g.e., 2008, s. 101.

¹¹⁵ Kimberly Hart, **Modernliği Dokumak: Bir Batı Anadolu Köyünde Hayat, Aşk, Emek**, (çev.) Elçin Gen, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s.14.

¹¹⁶ Ali Yıldırım/Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, genişletilmiş 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 77.

¹¹⁷ Hans Merrens, “Selection Prosedures, Sampling, Case Construction”, **A Companien to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans.) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004, s. 166, 169.

belirlenmesinde en önemli kriterlerden birisi, “araştırmacının, alandaki bireylerle güvene dayalı ve etkili bir iletişim kurabiliyor”¹¹⁸ olmasıdır.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanıldığı için, örneklem seçiminde temel kriter ‘temsil edici’ olma vasfından ziyade, nitel verilerin elde edilmesini sağlayacak bir kitleye ulaşmak olmuştur. Çünkü yapılması amaçlanan bir tür keşfetme ve anlamadır.¹¹⁹ Bu nedenle veri elde etme bakımından en verimli katılımcılara ulaşılmaya çalışılarak örneklem grubu oluşturulmuştur.¹²⁰ Ayrıca bütün nitel araştırmalarda olduğu gibi bu araştırmada da “ ‘analitik genelleme’ yani hipotez veya hipotezler oluşturma şeklinde ortaya çıkabilecek genelleme” esas alınmıştır. Dolayısıyla nicel araştırmalarda olduğu gibi “örneklemden evrene yapılan bir genelleme” söz konusu değildir.¹²¹ Bu anlamda bu araştırma, seçilen örneklemün Ünalın Mahallesi’ni temsil ettiği iddiasını içermemektedir.

Aynı zamanda çalışmamız derinlemesine bir araştırma olduğu için örneklemün büyüklüğü değil, verilerin elde edilmesi ön planda tutulmuştur. Bu nedenle, ‘amaçsal örneklem’ -araştırma amacına yönelik olarak, belirli kriterler doğrultusunda oluşturulan örneklem-¹²² ve ‘kartopu örneklem’ - kaynak kişilerden yola çıkılarak, onların yönlendirmeleri ile her adımda biraz daha büyümeye devam eden örneklem -¹²³ olmak üzere iki örneklem belirleme tekniğinden yararlanılmıştır. Elde edilen verilerin hacim bakımından büyük olması ve derinlemesine bir içeriğe sahip olması nedeniyle örnekleme dahil olan katılımcı sayısı mümkün olduğunca azaltılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle katılımcı sayısı 15 ile sınırlandırılmıştır. Aksi halde ayrıntılı ve derinlemesine verilerin elde edilmesi konusunda zorluklarla karşılaşılacağı sonucuna varılmıştır. Çünkü ele alınan kaynaklardan birinde bir nitel

¹¹⁸ Akt. Ali Yıldırım/Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, genişletilmiş 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 95.

¹¹⁹ Belkıs Kümbetoğlu, **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, Bağlam Yay., İstanbul, 2008, s. 96-97, Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, “What is Qualitative Research? An Introduction To The Field”, **A Companion to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans.) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004, s. 9.

¹²⁰ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 97-98.

¹²¹ Akt. Ali Yıldırım/Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, genişletilmiş 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 370.

¹²² Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 99; ; Akt. Bruce L. Berg, **Qualitative Research Methods For The Social Science**, 4th Edition, Allyn&Bacon, 2001, s. 32.

¹²³ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 99; ; Akt. Bruce L. Berg, **a.g.e.**, 2001, s. 33.

araştırmada her katılımcı ile ikişer saat görüşmenin yapıldığı bir araştırmada katılımcı sayısının 20 olabileceği dile getirilmektedir.¹²⁴ Buna uygun olarak bu araştırmada da her bir katılımcı ile her birinin en az 1,5 saat sürdüğü 4 farklı görüşme gerçekleştirilmiştir. Çalışma derinlemesine bir araştırma örneği olduğu için katılımcı sayısını çok sınırlı tutabilmek ve incelenen sosyal süreçleri anlama amaçlandığı için¹²⁵ niteliksel araştırmalarda kullanılan ‘amaçsal örneklem’ tekniği kullanılmıştır. Amaçsal örneklem tekniğinden faydalanılırken katılımcıların belirlenmesinde dikkate alınan kriterler şunlardır:

i. Mahallenin ilk yıllarından itibaren yaşanan yeniden üretim sürecini bir bütün olarak tasvir edebilmek amacıyla mahalleye ilk yerleşen sakinler, örneklem grubuna dahil edilmeye çalışılmıştır.

ii. Kuşaklararası farklılaşmaları daha net hatlar ile tespit edebilmek amacıyla, çocukları çok küçükken mahalleye yerleşen ve çocuk sahibi olan sakinler,

iii. Geleneğin yeniden üretiminde dinin herhangi bir rolünün olup olmadığı ve eğer varsa bu rolün tasvir edilebilmesi amacıyla dini hassasiyetlere sahip sakinler,

iv. Farklı dini pratikler ve algılama biçimlerine sahip bireyleri biraraya getiren mahalle sakinlerinin birbirleri ile etkileşimlerini ve kendi içlerinde yaşadıkları yeniden üretim sürecini tasvir edebilmek amacıyla bir Alevi katılımcı da örneklem grubuna dahil edilmiştir.

2.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu çalışma nitel bir araştırma olduğu için katılımcılar tarafından temsil edilmesi gereken bir evrenden söz etmek mümkün değildir.¹²⁶ Bu çerçevede araştırmanın yapıldığı yerleşim birimi İstanbul İli Üsküdar İlçesine bağlı olan Ünalın Mahallesi ile sınırlıdır.

¹²⁴ Akt. Ali Yıldırım/Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, genişletilmiş 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 51, 143.

¹²⁵ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 102.

¹²⁶ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 30,102.

Araştırma grubunu oluşturan katılımcılar, karı-koca aynı anda görüşmeye alınan 7 çift ile sınırlıdır. Derinlemesine görüşmelerin her bir katılımcı ile 4 farklı zamanda görüşülerek tamamlanması, 2. kuşak katılımcıların sadece 2 tanesinin örnekleme dahil edilmesine neden olmuştur. Çünkü 2. kuşak genelde evli ve anne babalarından farklı apartmanlarda yaşamaktadır. Aynı zamanda bu kuşağın iş hayatında aktif bir şekilde yer alıyor olmaları, katılımcıların araştırma için yeterli zaman ayırmalarını olumsuz etkilemiştir. Nitel araştırmaların en önemli özelliklerinden biri de katılımcıların yeterli vakite sahip olmalarıdır.¹²⁷ Bu noktada yaşanan sıkıntı nedeniyle de 2. kuşak katılımcıların sayısı iki ile sınırlı kalmıştır.

Araştırma Şubat 2009-Ağustos 2010 yılları arasında yapılan derinlemesine görüşme ve gözlemler sonucunda ulaşılan nitel verilerle sınırlıdır.

Bu araştırmadan elde edilen veriler, söz konusu katılımcıların yukarıda dile getirilen yıllar arasında verdikleri cevaplar ve gözlem yapılan çeşitli pratiklerden elde edilen verilerle sınırlıdır.

2.5. Araştırmanın Sayıltı ve Varsayımları

Kapsamı gereği bu araştırma iki sayıltı grubunu ihtiva etmektedir. Bunlar, geleneğin yeniden üretimine ilişkin sayıltılar ve dinin yeniden üretimine ilişkin sayıltılardır.

I. Geleneğin yeniden üretimine ilişkin sayıltılar:

i. Evlenme töreni, sünnet töreni, cenaze töreni, çocuğa isim verme, kabir ziyareti pratiklerinin geçmiş dönemde yapılaş biçimi ile araştırmanın yapıldığı zaman diliminde yapılan biçimi arasındaki farklılaşmalar,

ii. Bu pratiklerin uygulanması ve tutumlarda ortaya çıkan kuşaklar arası farklılaşmalar,

¹²⁷ Hans Merken, "Selection Prosedures, Sampling, Case Construction", **A Companien to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans.) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004, s. 169.

iii. Sosyo-kültürel ve fiziki ortamda değişen şartlar bağlamında meydana gelen farklılaşmalar,

iv. Düşünce ve değer kalıplarında zaman içerisinde meydana gelen farklılaşmalar, geleneğin yeniden üretimine ilişkin göstergelerdir.

II. Dinin yeniden üretimine ilişkin sayıtlılar ise:

i. Katılımcıların dini pratikler ve algılamalarında meydana gelen değişim,

ii. Dini pratikler ve algılamalarda kuşaklar arası farklılaşmalar,

iii. Dini bilgi edinmeye kaynaklık eden unsurlarda meydana gelen değişim, dinin yeniden üretiminin göstergeleridir.

Nitel araştırma özelliği taşıyan bu çalışma sonucunda¹²⁸ ‘Geleneğin yeniden üretiminde din etkin bir faktördür.’ şeklinde temel bir varsayıma ulaşılmıştır.

Bu temel varsayım da ulaşılan şu alt varsayımları ihtiva etmektedir:

i. Evlilik töreni geleneğinin,

ii. Sünnet töreni geleneğinin,

iii. Cenaze töreni geleneğinin,

iv. Çocuğa isim verme geleneğinin,

v. Kabir ziyareti geleneğinin yeniden üretiminde din etkin bir faktördür.

¹²⁸ Belkıs Kümbetoğlu, **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, Bağlam Yay., İstanbul, 2008, s. 37.

2.6. Rehber Görüşme Formunun Tanıtılması

1. kuşak ve 2. kuşak katılımcılara uygulanmak üzere iki farklı rehber görüşme formu düzenlenmiştir. Rehber görüşme formunda düzenlenen sorular açık uçlu niteliktedir.

Birinci kuşak için hazırlanan rehber görüşme formu üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yaş, cinsiyet, eğitim durumu, mahalleye geline yöre, geline yıl gibi katılımcıların kişisel özelliklerine ilişkin sorulara yer verilmektedir. İkinci bölüm 8 sorudan oluşmaktadır. Bu bölümde mahallenin dün ve bugün arasında karşılaştırmalar yapmayı sağlayacak, geline yöreye ilişkin tutumları tasvir edici, olası kuşaklararası çatışmaların ilk akla gelenlerini tespit edici mahiyette veriler elde edilmesi amaçlanmaktadır. Son bölüm ise alt başlık soruları da içeren 7 grup sorudan oluşmaktadır. Bu bölümde evlilik, sünnet, cenaze, doğum törenleri, çocuğa isim verme, dini bayramlar, dine ilişkin bilgi ve pratiklerin geline yöre ile mahalledeki formları arasındaki farklılaşmalar esas alınarak tasvir edilmesi amaçlanmaktadır. Bunların yanı sıra bu bölümde mahalle sosyal dokusunda ortaya çıkan dernekleşme olgusunu ve dernekler çevresinde oluşan ilişki biçimlerini tasvir etmeyi amaçlayan bir soru grubu da yer almaktadır.

İkinci kuşak için hazırlanan rehber görüşme formu da 3 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yaş, cinsiyet, eğitim durumu, geline yöre gibi veriler elde etmeyi amaçlayan sorular yer almaktadır. İkinci bölüm, önceki kuşakların mahallenin ilk yıllarına dair izlenimlerinden ikinci kuşağa aktarılanlara, ikinci kuşağın mahalle sakinleri ve komşularla olan ilişkilerine ve önceki kuşak ile olası çatışmalarına dair veriler elde etmeyi amaçlayan 5 sorudan oluşmaktadır. İkinci kuşağa yönelik rehber görüşme formunun son bölümünde ise alt başlık soruları da içeren 7 grup soru yer almaktadır. Bu bölümde ikinci kuşağın evlilik, sünnet, cenaze, doğum törenleri, çocuğa isim verme, dini bayramlar, dine ilişkin bilgi ve pratiklerinin tasvir edilmesi amaçlanmaktadır. Bunların yanı sıra bu bölümde mahalle sosyal dokusunda ortaya çıkan dernekleşme olgusunu ve dernekler çevresinde oluşan ilişki biçimlerini tasvir etmeyi amaçlayan bir soru grubu da yer almaktadır.

2.7. Rehber Görüşme Formunun Uygulanması ve Gözlem

Araştırmacının araştırma öncesi yaklaşık 5 yıl Ünalın Mahallesi'nde ikamet etmiş olması ve bu durumun araştırma boyunca devam etmesi, verilerin elde edilmesi noktasında çok büyük katkılar sağlamıştır. Araştırmacı tarafından 2006 yılında tamamlanan 'Kentleşme Sürecinde Ahlâki Değerler'¹²⁹ başlıklı çalışmanın anketlerinin uygulanması sırasında, araştırma alanındaki bireylerle kurulan ilişki eksikliğinden kaynaklanan pek çok sıkıntı ile karşı karşıya kalınmıştır. Gerek katılımcı olunmak istenmemesi, gerekse verilen cevapların kaçamak ve geliş güzel olması yabancıya dolayısıyla araştırmacıya karşı güven eksikliğinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır. Bu nedenle nitel verilerin elde edilmeye çalışıldığı bu araştırmada mahalle sakini olmak ve daha önce mahallede geçirilen azımsanmayacak 5 yıl gibi bir sürenin bulunması oldukça dikkate değer bir noktadır. Bu nokta sayesinde mahallede iletişim halinde olunan bireylerin yardımına başvurulmuş, araştırma öncesinde potansiyel katılımcıların evlerine küçük hediyeler¹³⁰ de alınmak suretiyle defalarca ziyaretler gerçekleştirilmiştir. Ayrıca araştırmacının Kur'an kursu öğreticisi olması, başörtüsü takıyor, pardüse giyiyor olması dini hassasiyetlere sahip katılımcı grubunun, daha samimi davranmalarına ve rahatça kendilerini ifade etmelerine katkı sağlamıştır. Kimberly Hart, yapmış olduğu alan araştırmasında bu noktanın önemini şu ifadelerle dile getirmektedir: "Saha çalışmasıyla ilgili değerlendirmelerimin en başında bu konuyu gündeme getiriyorum, çünkü giyim tarzının önemsiz bir mesele olduğunu düşünmüyorum... köylülerin çoğu şalvar giyip başörtüsü takmamı olumlu karşılayınca, bunun doğru karar olduğunu gördüm. Asla bir köylü 'olmayacaktım' dışardan birinin hem 'gavur' hem de 'yabancı' olan birinin aralarında yaşayacak olmasının yarattığı kaygıları bu şekilde dindirebilirdim."¹³¹ Ayrıca olası katılımcılarla yapılan ön görüşmeler sırasında aynı mahallede ikamet edildiği sık sık vurgulanmıştır. Böylece araştırmacı ile olası katılımcılar arasındaki güvene dayalı ilişki kurulmasına katkı sağlanmıştır. Güven probleminin çözülmesi,

¹²⁹ Ayşe Uygun (Şallı), **Kentleşme Sürecinde Ahlâki Değerler**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

¹³⁰ Kimberly Hart, **Modernliği Dokumak: Bir Batı Anadolu Köyünde Hayat, Aşk, Emek**, (çev.) Elçin Gen, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s.14.

¹³¹ Kimberly Hart, **Modernliği Dokumak: Bir Batı Anadolu Köyünde Hayat, Aşk, Emek**, (çev.) Elçin Gen, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s.16.

araştırmaya ilişkin pek çok problemin çözümünü de beraberinde getirmiştir. Bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

i. Bu karşılıklı güven aracılığı ile nitel araştırmalarda önemli bir nokta olan araştırmacının kabulü ve tanınması problemi¹³² çözümlenmiştir.

ii. Nitel araştırmalar için zaruri olan araştırmacı ile araştırılan arasındaki aktif ve doğrudan etkileşim sağlanmış,¹³³ ve bu ilişkinin bir sonucu olarak araştırma verileri ortaya çıkmıştır.¹³⁴

iii. Bu durum, verilerin elde edilmesi sırasında katılımcının görüşlerini rahat, doğru ve samimi olarak dile getirmesi¹³⁵ noktasında katkı sağlanmıştır.

iv. Nitel araştırmaların derinlemesine olması gerekliliği nedeniyle duyulan zaman ihtiyacı¹³⁶, katılımcıların verdikleri randevular doğrultusunda gerek akşam gerekse gün içinde her bir katılımcı ile 4 defa görüşülmek suretiyle, rahat bir şekilde karşılanmıştır.

v. Derinlemesine görüşmelerin, nitel araştırmalar için en uygun ortam olan evlerde¹³⁷ yapılması sağlanmıştır. Aynı zamanda bu durum katılımcıların yaşamlarının belirli bir kesimini gözlemleme imkanı da sağlamıştır.

vi. Görüşmeler sırasında kayıt cihazı kullanılmayarak¹³⁸ olası tedirginliklerin ve çekingenliklerin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Araştırma verileri, görüşme sırasında araştırmacı tarafından eş zamanlı olarak katılımcıların ifadelerinin yazıya geçirilmesi suretiyle derlenmiştir.

vii. Katılımcıların sünnet düğünlerine, mahalle sohbetlerine ve yıllık düzenlenen dernek programlarına katılma tekliflerine icabet edilerek, katılımcılarla

¹³² Belkıs Kümbetoğlu, **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, Bağlam Yay., İstanbul, 2008, s. 194.

¹³³ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 29; Akt. Ali Yıldırım/Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, genişletilmiş 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 95.

¹³⁴ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, İstanbul, 2008, s. 42.

¹³⁵ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 72.

¹³⁶ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 188.

¹³⁷ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 192.

¹³⁸ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 193-194.

yapılan ön görüşmeler ve derinlemesine mülakatlarda gözlemler yapma imkanı elde edilmiştir.

Araştırmacının bayan olması da derinlemesine görüşmelerin rahat, samimi ve doğal bir akış içerisinde gerçekleştirilmesine katkı sağlayan bir başka unsur olmuştur. Bayan olan araştırmacının erkek katılımcılardan daha rahat, doğal ve samimi olarak veri elde edebilmesini sağlamak amacıyla erkek ve bayan katılımcılar eş olarak aynı ortamda ve aynı zamanda bir araya getirilerek görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Böylece hem görüşme için doğal bir ortam sağlanmış hem de karı koca arasındaki diyaloglarla sürecin daha akıcı, sürükleyici geçmesi sağlanmıştır. Ayrıca bu durum vasıtasıyla, görüşmenin karşılıklı hatırlatmalarla da zenginleştirilmesine ortam hazırlanmıştır. İmkanlar dahilinde bu ortama ailenin ikinci kuşağından olan katılımcının da dahil edilmesine çaba sarfedilmiştir. Üç katılımcının da bir arada olduğu durumda ise kuşaklar arası çatışma ve uyumun bulunduğu noktaların doğrudan tespit edilmesi sağlanmıştır.

Araştırma sonunda elde edilen veriler, araştırmacı tarafından yorumlanmıştır. Bu yorumlamalar sırasında katılımcıların kendi anlamlandırmaları esas alınmış ve kendi ifadelerine sadık kalınmıştır. Bunun yanı sıra bu ifadeler doğrudan alıntılar biçiminde yorum metnine dahil edilmiştir.¹³⁹ Ayrıca yorumlama sırasında elde edilen veriler arasındaki benzerlik ve farklılıklar da açıkça vurgulanmıştır.¹⁴⁰

¹³⁹ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 44.

¹⁴⁰ Belkıs Kümbetoğlu, **a.g.e.**, 2008, s. 169.

III. BÖLÜM

ALAN ARAŞTIRMASI VERİLERİ

VE DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Araştırma Alanının Tanıtılması

Ünalın Mahallesi, İstanbul'da Üsküdar ilçesine bağlıdır. Mahalle, E-5 Karayolu, Acıbadem, Küçük Çamlıca, Bulgurlu, Libadiye Caddesi arasında kalan alanda bulunmaktadır. 2007 yılında yapılan sayım sonuçlarına göre 62.500 kişiden oluşan bir nüfusa sahiptir. Günümüzde ise mahalle nüfusunun 65.000 ile 70.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir.

Mahalle sınırları içerisinde olup, mahallenin güney kısmında Soyak Siteleri, Site 59 ve Boğaziçi Siteleri ile mahallenin batısında KİPTAŞ Blokları bulunmaktadır. Söz konusu bu siteler, mahalle sınırları içerisinde olmalarına rağmen, gerek mahallenin merkezinde olmamaları gerekse sakinlerinin çeşitli kamu kuruluşları ve özel kuruluşlarda çalışıyor olmaları, ekonomik durum bakımından da diğer mahalle sakinlerine kıyasla daha iyi durumda olmaları, eğitim seviyelerinin yüksek olması gibi nedenlerle mahalleden daha çok soyutlanmış bir yapı sergilemektedirler. Mahalle muhtarının ifadesiyle “onlar, sosyal demokrat bir yapıya sahipler.” Siteleri çevreleyen tel örgüler, mahallenin diğer kısımları ile iletişim noktasında da bir tür soyutlanma vasıtası haline gelmiştir.

Mahalle sakinlerinden ev hanımlarından çalışanların büyük çoğunluğu evlere temizliğe gitmekte, çocuk bakmakta, çeşitli özel kurumlarda yemek, temizlik, çaycılık, kasiyerlik işleri yapmaktadırlar. Ayrıca çok fazla olmamakla birlikte öğretmenlik, polislik gibi mesleklere sahip kadınlar da bulunmaktadır. Bütün verilerin yanı sıra Ünalın Mahallesi'nde kadınların iş hayatına aktif bir şekilde katıldığı bir sosyal ortamdan söz etmek mümkün değildir. Erkekler ise genellikle marketlerde, çeşitli mağazalarda, fabrikalarda ve belediyelerde işçi statüsünde çalışmaktadır. Mahallede esnaf olan kesim ise ekonomik olarak daha rahat olan kesimi temsil etmektedir.

Mahalle içerisinde belirli bir bölgeye veya belirli bir dini gruba mensup insanların bir arada bulundukları homojen noktalardan bahsetmek çok zor. Aynı durum, göç edilip gelinen yöre için de geçerlidir. Bu anlamda oldukça homojen bir yapının varlığından söz etmek mümkündür. Mahalle muhtarından edinilen bilgilere göre mahallenin en fazla göç aldığı iller sırası ile Ordu, Sivas, Çankırı, Kars, Çorum, Sinop, Kastamonu şeklindedir.

Mahalle sakinleri arasında ekonomik durum bakımından çok büyük bir uçurumun varlığından söz etmek mümkün değildir. Ancak bazı kesimlerde daha dar gelirli kimselerin ikamet ettikleri tespit edilmiştir. Özellikle Derem, Ömer Akkaya, Mektepyolu, Murat, Barut ve Ceylan Sokakta ikamet eden ailelerin daha dar gelirli oldukları gözlenmektedir.

Mahalle içerisinde akrabalık, komşuluk, hemşehrilik ve dini gruplara mensubiyet eksenli birliktelikler çok canlı bir yapıya sahiptir. Özellikle dini gruplar ve hemşehri dernekleri bu noktada ciddi bir önem taşımaktadır. Mahallede Adıyaman Cemaati, Mahmut Efendi Cemaati, Nur Cemaati ve Alevi Cemaati, ön plana çıkan dini grupları temsil etmektedir. Bu cemaatlere ait üyelerin mahallede ikamet ettikleri sınırlı bir muhitten veya sokaktan söz etmek mümkün değildir. Ancak Ayazma Caddesi, Serdar, Görgülü, Seyran, Erenler, Şensoy isimli sokakların sakinlerinin dindar olarak nitelendirilen kimselerin yoğun olarak bulunduğu noktalar oldukları dile getirilmektedir. Ayrıca söz konusu homojenliğe rağmen, Tepeüstü mevki, Hakim, Derem, Ömer Akaya, Mektepyolu, Ünver, Esenlik Sokak noktalarında Alevi grubuna mensup kimselerin yoğun bir nüfusa sahip oldukları dile getirilmektedir.

Araştırmanın katılımcıları arasında bulunan ailelerden bazılarının her bir ferdinin farklı bir dini cemaate üye olmaları da dikkate değerdir. Özellikle katılımcı çiftlerden birisinin Adıyaman Cemaati'ne, diğerinin Mahmut Efendi Cemaati'ne, çocuklarından birinin Nur Cemaati'ne, bir başka çocuklarının da Mahmut Efendi Cemaati'ne mensup olmaları dini cemaatlerin mahalle içerisindeki aktif yapılarını ve her bir aile ferdine farklı kanallardan ulaştıklarını dile getirmesi bakımından dikkate değerdir.

Mahalle muhtarından, kendisi de Alevi olan ev sahibimiz Fatma Teyze'den ve çeşitli şekillerde iletişim halinde bulunduğum komşulardan aldığım bilgilere göre, Alevi gruba mensup olanlar, diğer mahalle sakinleri tarafından kimi zaman ötekileştirmeye maruz kalmaktadırlar. Ancak mahallenin ilk sakinlerinden olan mahalle muhtarı ile yapılan görüşmeler ve nitel araştırmadan elde edilen veriler, son zamanlarda bu ötekileştirmenin biraz daha hafiflediğini ve mahalle sakini ile komşu olma eksenli olarak iletişim kanallarının açıldığını göstermektedir. Mahalledeki Alevi bireylerle komşuluk ilişkisi bulunmayan kimselerin ötekileştirme yaklaşımı içerisinde oldukları gözlenmiştir.

Mahallede resmi olarak 22 dernek bulunmaktadır. Bunların neredeyse tamamı hemşehri dernekleridir. Ancak bazıları kahvehane ve kafe gibi kullanılmakta olup, ciddi anlamda sosyo-kültürel faaliyetlerin yapılmadığı merkezlerdir.

Bunlardan, sosyo-kültürel etkinlik ve üyeler arası ilişkilerin yoğunluğu bakımından ön planda olan sadece 8 dernek hakkında sınırlı düzeyde bilgi elde edilebilmiştir. 22 derneğin pek çoğunun üzerine dernek tabelası yerleştirilmiş kahvehane ve kafe olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

Ayrıca dini grupların –kendi ifadeleriyle- *daha rahat hareket etmek* amacıyla dernek adı altında kullandıkları oluşumlar da bulunmaktadır. Buralarda da söz konusu grupların üyeleri toplanmakta, faaliyetlerini gerçekleştirmekte, boş vakitlerini geçirmektedir.

3.2. Araştırma Grubunun Genel Özellikleri

Sıra	Yaş	Eğitim	Gelenen Yöre	Mahalleye Geliş Yılı
1	65 71	Okur Yazar Değil Okur Yazar	Sivas İli İmranlı İlçesi Başlıca Köyü	1974
2	63 72	Okur Yazar Okur Yazar	Sivas İli Suşehri İlçesi Erence Köyü	1973
3	40	İlkokul 3. Sınıftan Ayrılmış	Sivas İli Suşehri İlçesi Erence Köyü	1987
4	66 73	Okuma Yazma Kursu İlkokul	Ardahan İli Posof İlçesi	1975
5	76 78	Okur Yazar Değil Okur Yazar	Kars İli Selim İlçesi	1969
6	73 67	Okur Yazar Okur Yazar	Kars İli Ortakale İlçesi	1972
7	56 61	İlkokul İlkokul	Ordu İli Mesudiye İlçesi	1971

Çalışmanın yöntem bölümünde de dile getirildiği gibi, araştırma grubu toplam 7 katılımcı çiftinden oluşmaktadır. Ancak derinlemesine görüşmeler, her bir çift ve ikinci kuşak katılımcı ile eş zamanlı olarak yapılmıştır. Derinlemesine görüşmelerin yapıldığı ortamda, hem eşler hem de ikinci kuşak katılımcı bir arada yer almıştır. Derinlemesine görüşmeler sırasında din, derinlemesine görüşmelerin

yapılmasını olumsuz etkileyen unsurlardan biri olmuştur. Katılımcılardan birinin eşi, dini hassasiyetlerini gerekçe göstererek, araştırmacının bayan olması nedeni ile görüşmeye katılmamıştır. Ayrıca, araştırma grubunun ikinci kuşak bireyleri, yoğun bir iş ve aile yaşamına sahiptir. Derinlemesine görüşmeler için geniş bir zaman dilimine ihtiyaç duyulması, ikinci kuşak katılımcıların sayısının 2 ile sınırlı olmasına sebep olmuştur. Nitel araştırmaları sınırlayan noktalardan birisi olan ‘katılımcıların araştırma için gerekli vakitlerinin olması şartı’¹⁴¹ araştırmadaki ikinci kuşak katılımcıların istenilen sayıya ulaşamamasına neden olmuştur.

Araştırma verilerinin değerlendirilmesi açısından katılımcıların biraz daha yakından tanınmasını gerekmektedir. Bu amaçla katılımcılar arasında bulunan her bir çift Araştırma Grubunun Genel Özellikleri’ni gösteren tablonun ilk sütununda yer verilen 1,2,3,4,5,6,7 şeklindeki rakamlarla kodlanmıştır. Bu rakamlar araştırma verilerinin değerlendirildiği katılımcı ifadelerinin yer aldığı bölümlerde kullanılarak hangi ifadelerin hangi katılımcıya ait olduğunun anlaşılmasına imkan sağlayacaktır. Katılımcılar için kullanılan isimler, katılımcıların özel hayatlarına dair gizliliğin sağlanması amacıyla araştırmacı tarafından verilmiştir.¹⁴² Katılımcılar için kullanılan ‘Amca’-‘Teyze’ biçimindeki ifadeler, katılımcı-araştırmacı arasındaki ilişki düzeyi dikkate alınarak kullanılmıştır. Araştırmadaki katılımcılara ait söz konusu bilgiler şu şekildedir:

1. Fatma Teyze ve Ali Amca Sivas İli İmranlı ilçesi Başlıca Köyü’nden gelmişler Ünalın Mahallesi’ne. İlk olarak Ali Amca 1971 yılında tek başına gelmiş. Ali Amca şu anda 71 yaşında ve emekli. Vakitlerini daha çok evi ile aynı sokakta bulunan mahalle kahvehanesinde geçiriyor. Fatma Teyze ise Ali Amca’dan 2 yıl sonra gelmiş Ünalın Mahallesi’ne. Fatma Teyze ev hanımı, okuma yazma bilmiyor ve şu anda 65 yaşında. Ali Amca ve Fatma Teyze çifti, Evli olan iki oğlu ve torunları ile beraber Ünalın Mahallesi’nde bulunan aile apartmanında farklı dairelerde yaşamaktadırlar. Bu katılımcı çift, Alevi inanç ve pratikleri doğrultusunda

¹⁴¹ Hans Merrens, “Selection Prosedures, Sampling, Case Construction”, **A Companien to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans.) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004, s. 169.

¹⁴² Ali Yıldırım/Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, genişletilmiş 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 122-123.

yaşadıklarını iddia ediyorlar ve aynı sokakta bulunan komşuları tarafından Aleviler olarak biliniyorlar. Ali Amca her yıl Nisan ayının ilk günlerinde tek başına köyüne gitmektedir. Haziran ayında Ünalın Mahallesi'ne gelerek eşini de köye götürmektedir. Fatma Teyze Ağustos ayı sonunda mahalleye geri dönmekte, Ali Amca ise Kasım ayı başında mahalleye geri dönmektedir. Araştırma sırasında Ali Amca ve Fatma Teyze ile yapılan derinlemesine görüşmelerden sadece bir tanesine oğullarından biri ve onun eşi de beklenmedik bir şekilde katılmıştır. Bu ikinci kuşak bireyler, sadece bir görüşmede yer aldıkları ve bütün görüşme soruları üzerinde konuşma imkanı elde edememeleri nedeniyle ayrı bir katılımcı olarak değerlendirilmemiştir. Ancak söz konusu sohbet ortamının oluştuğu görüşme sırasında anne ve babalarının anlattıklarına dahil olmaları ve araştırma açısından dikkate değer açıklamalar yapmış olmaları sebebiyle bu ikinci kuşak katılımcıların ifadelerine de yer verilmiştir. Bu ifadeler, verilerin değerlendirildiği kısımda ikinci kuşak oldukları belirtilerek ele alınmıştır.

2. Ahmet Amca Sivas ili Suşehri ilçesi Erence Köyü'nden 1972 yılında gelmiş Ünalın Mahallesi'ne. İnşaat işçiliğinden kazandığı para ile kendi gecekondusunu yapınca bir yıl sonra ailesini de getirmiş mahalleye. Ahmet Amca şu anda emekli, 72 yaşında ve okur-yazar düzeyde eğitim sahibi. Vakitlerini evinin yakınında bulunan camide geçiriyor. Camide namazlarını kılarak camii lokalinde hemşehri ve mahalleli arkadaşları ile bir araya gelmektedir. Ahmet Amca'nın eşi Emine Teyze ise şu anda 63 yaşında ve ev hanımı. Ahmet Amca ve Emine Teyze çifti evli olan 3 oğlu ve yine evli olan bir kızı ile aile apartmanında farklı dairelerde yaşamaktadırlar. Bu katılımcı çift her yıl Mayıs ayında köylerine gitmekte ve Ekim Ayına kadar orada kalmaktadırlar.

2.1. Katılımcılardan Nermin Hanım, Ahmet Amca ve Emine Teyze'nin 35 yaşında bekar olan kızları. Nermin Hanım araştırma içerisindeki ikinci kuşak iki katılımcıdan biri. O, Ünalın Mahallesi'nde doğup büyümüş, İlahiyat Fakültesi mezunudur. Aynı zamanda İstanbul Müftülüğüne bağlı bir Kur'an kursunda öğreticilik görevi yapmaktadır. Görev yerinin Ünalın Mahallesi'ne uzak olması nedeniyle çalıştığı yerde bulunan görevli lojmanında tek başına yaşamaktadır.

Haftasonu tatilleri ve diğ er resmi tatil günlerinde anne-babasının yanına gelerek günlerini onların yanında geçirmektedir.

3. Esm  Hanım Sivas ili Su ehri ilçesi Erence Köyü'nden evlilik yoluyla gelin olarak 1987 yılında gelmiş  nalan Mahallesi'ne. Esm  Hanım babasının ı rarı  zerine İlkokul 3. Sınıfta bırakmış eğitimi. Kendisi Şu anda 40 ya ında ve ev hanımı. Esm  Hanım'ın e i Dursun Bey'in sadece ismini duydum araştırma boyunca. Esm  Hanım'ın aktardıklarına göre, araştırmacının bayan olması nedeniyle dini hassasiyetlerinin bir sonucu olarak araştırmaya dahil olmak istememi tir. Bu nedenle Dursun Bey'in bu araştırmada katılımcı olması sa lanamamı tır. Esm  Hanım ve Dursun Bey evli olan 4 kardeşi ve anne babası ile aile apartmanında farklı dairelerde yaşamaktadır.

4. Emine Teyze ve Mehmet Amca Ardahan ili Posof İlçesi'den gelmişler İstanbul'a. İlk olarak hem ehrilerinin yönlendirmesi ile 1970 yılında Mecidiyeköy'e gemi ler. 1975 yılında da  nalan Mahallesine yerle mi ler. Mehmet Amca ilkokul mezunu. Kendisi Şu anda emekli ve 73 ya ında. Emine Teyze ise, ev hanımı, okur-yazar düzeyde eğitim sahibi ve Şu anda 66 ya ında. Bu katılımcı çift, evli olan bir oğlu ve bir kiracıları ile beraber aile apartmanında farklı dairelerde yaşamaktadır.

5. Bilal Amca ve Ay e Teyze çifti Kars ili Selim ilçesinden gelmişler  nalan Mahallesi'ne. İlk olarak Bilal Amca 1967 yılında gelmiş mahalleye. 1969 yılında ailesini de getirmiştir. Bilal Amca okur-yazar düzeyde eğitim sahibi. Bilal Amca Şu anda emekli ve 78 ya ında. E inden 2 yıl sonraya mahalleye gelen Ay e Teyze Şu anda 76 ya ında, ev hanımı, okuma-yazma bilmiyor. Bilal Amca ve Ay e Teyze çifti evli olan bir oğlu ve 3 kiracısı aile apartmanında farklı dairelerde yaşamaktadır.

6. Veli Amca ve e i Zeynep Teyze Kars ili Ortakale ilçesi'nden bütün aile aynı anda gemi ler İstanbul'a. Ortakale'de kardeşler arasında çıkan ve her geçen gün daha Şiddetli hale gelen arazi kavgaları nedeniyle topraklarından kopup gelmişler. İlk olarak 1968 yılında İstanbul'un Üsküdar ilçesi'ne bağlı Acıbadem'e hem ehrilerinin yardımıyla yerle mi ler. 1972'de ise Acıbadem'e çok yakın olan  nalan Mahallesi'ne yerle mi lerdir. Veli Amca Şu anda okur-yazar düzeyinde eğitime sahip

ve 73 yaşında. Veli Amca'nın eşi Nazmiye Teyze de okur-yazar düzeyde eğitime sahip ve ev hanımı.

6.1. Katılımcılardan Asım Bey, Veli Amca ve Nazmiye Teyze'nin oğlu. Asım Bey İstanbul'a 1 yaşında iken gelmiş, şu anda 43 yaşında. İstanbul'daki bir devlet hastanesinde ortopedi bölümü doktoru olarak görev yapmaktadır. 2 yıl öncesine kadar anne-babası ve kardeşleri ile beraber kendilerine ait aile apartmanında oturmaktalarmış. Ancak 2 yıl önce eşi ve 2 çocuğunu da alarak kendi aldığı dairesine taşınmıştır. Sık sık yapılan anne-baba ziyaretleri şeklinde aile ilişkileri devam etmektedir. Asım Bey, araştırma içerisinde bulunan ikinci kuşak katılımcılardan birisidir.

7. Hayrettin Amca ve Ayşe Teyze Ordu ili Mesudiye ilçesi'nden gelmişler Ünalın Mahallesi'ne. İlk olarak Hayrettin Amca 1969 yılında gelmiş, daha sonra 1971 yılında ailesini de getirmiş. Hayrettin Amca ilkokul mezunu. Şu anda emekli ve 61 yaşında. Eşi Ayşe Teyze de ilkokul mezunu ve ev hanımı.

Yukarıda her birisine bir numara verilmek suretiyle tanıtılan katılımcılardan elde edilen veriler ele alınırken bu rakamlar kullanılarak kodlanmaktadır. Böylece aktarılan ifadelerin kime ait olduğunun daha rahat anlaşılması amaçlanmaktadır.

Böylece katılımcılar, 8 Kadın ve 7 erkek olmak üzere toplam 15 kişiden oluşmaktadır. Bu katılımcı sayısı, “derinlemesine görüşme” tekniğinin kullanılmış olması, ikinci kuşak her bir katılımcı ile 2 defa, birinci kuşak 13 katılımcı ile 4 defa ve her defasında yaklaşık 1,5-3 saat görüşülmüş olması ve araştırma için gerekli verilerin elde edilmesini sağlamış olması bakımından yeterlidir¹⁴³. Elisabeth Özdalga'nın 3 adet katılımcıyı dahil ederek yaptığı çalışması bu noktada önemli bir örnektir.¹⁴⁴ Her bir görüşme grubuna ilişkin veriler, çiftler halinde tabloya yerleştirilmiştir. Katılımcıların kişisel bilgilerinin başkaları tarafından bilinmemesini

¹⁴³ Ali Yıldırım/Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, genişletilmiş 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013, s. 142-143.

¹⁴⁴ Elisabeth Özdalga, **Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu: Resmi Laiklik ve Popüler İslam**, (çev.) Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998.

sağlamak¹⁴⁵ amacıyla, ikinci kuşak katılımcıların bilgilerine tablo 1 içerisinde yer verilmemiştir.

Bu araştırmadaki temel noktalardan birisi olan süreklilik eksenli yaklaşım çalışmanın yapıldığı fiziki ortamda meydana gelen değişim sürecinin incelenmesinde de ön planda tutulmaktadır. Bu nedenle mahalledeki fiziki ortamda meydana gelen değişim de bir tür yeniden üretim kapsamında değerlendirilecektir. Çünkü sürekli değişim süreci içerisinde bulunan fiziki şartlar, hem mahalle sakinlerinin geçmişteki deneyim ve beklentileri hem de değişen mevcut şartların kesişim noktasında meydana gelmektedir. Şimdi dile getirilen bu çerçevede araştırmanın yapıldığı ortamda meydana gelen fiziki şartlar, katılımcıların ifadeleri doğrultusunda tasvir edilmeye çalışılacaktır:

3.3. Geleneğin Yeniden Üretimi Sürecinde Fiziki Ortamda Meydana Gelen Değişim

İstanbul ili Üsküdar ilçesine bağlı Ünalın Mahallesi günümüzde, Anadolu'da henüz kentleşmeye başlayan, hem nüfus hem de fiziki bakımdan karmaşık yapılı küçük bir ilçeyi anımsatmaktadır. Mahallenin güneyinde bulunan Soyak Siteleri ile Batısında bulunan Kiptaş Konutları, buradaki fiziki ve sosyal ortamdan soyutlanmış, farklılaşmış bir yapı sergilemektedir. E-5 karayolu, Libadiye Caddesi ve Ankara-İstanbul Otobanı bağlantı yolunun çepi çevre kuşattığı, köşeye sıkışmış bir coğrafyaya sahiptir.

Köylerinden çeşitli sebeplerle ayrılarak mahalleye yerleşen bu insanlar, zor şartlarda hayata tutunmaya çalışmışlardır. Bu tutunma çabası, geldikleri yörenin kültürü ve sıkıntıları ile geldikleri yeni ortamın kültürü ve sıkıntıları arasındaki kesişim noktasında bulunan, literatürde 'gecekondulaşma' şeklinde yer verilen yeni bir yaşam formu ortaya çıkarmıştır. Mahallede nüfusun yerleşmeye başladığı yıllarda klasik gecekondulaşma süreci yaşanmıştır. O yıllarda burası, İstanbul şehrinin

¹⁴⁵ Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, Bağlam Yay., İstanbul, 2008, s. 107.

refahından nasiplenmemiş, sıkıntı ve yoklukların diz boyu olduğu, yerleşik bir düzeni dahi olmayan karmaşık bir köyü anımsatmaktadır. O yılları ve mahallenin ortaya çıkmaya başladığı fiziki ortamı katılımcılar şöyle tasvir etmektedirler:

Susuzluk, ışıksızlık, elde çamaşır yıkanması. Tankerlerden su çekerdik. Elde bez yıkama vardı. Gaz ocağında yemek yapılırdı. Gecekondular vardı etrafta. Tavuklar, inekler vardı. Daha düne kadar süt alıyorduk inekten. Boş alanlarda meyve ağaçları vardı. (7)

Pazarcılık yapıyorduk geldiğimizde, 10-15 tane ev ancak vardı. Çamlıca'dan Ormanbağı'ndan su getirirdik sırtımızda. Burada her taraf tarla idi, buğdaylar ekilirdi. (6)

At arabasında taşınan sularla, sırtımızda taşınan sularla evlerimizi yaptık. Burada çok zorluk çektik. Üsküdar'daki pazarda, boşalan sandıkları kırardık, toparlar buraya kadar taşırdık evde yakmak için. (6)

Su yok, sel yok, heç bir şey yok, yol yok, iz yok. Yol var mı ki otobüs olsun. Fikirtepe'den işe gidiyordum. Suyu derelerden alıyorduk. Sağır'ın pompa suyu vardı, Sucu Memet vardı, ondan alıyorduk suyu. At ve bidonlarla getiriyordu Sucu Memet suyu bize. Biz, işten başka bir şey bilmezdik. Hoşumuza giden bir şey yoktu. 2 göz bir yer vardı, böyle betonun üstünde oturuyorduk. Tabak yok, sini yok. Buraya 1971'de geldim. 1973'te evimiz yapılmış oldu, baraka. Su yoktu, su almaya bizim karı bir gittiğinde dövmüşler. (2)

Suyumuz yoktu, su tankerlerle geliyordu. Bidonlarla, bidonları sıraya dizerdik doldururken. Elektrik yoktu, jeneratörü olurdu komşunun, biz de faydalanırdık. Küçük tüplerin başına lüks takılırdı, onu yakardık bazen. Yağ kuyruğuna girerdik, Acıbadem'deki Et-Balık Kurumu'na gider, et falan alırdık. Sana yağı, tüp, hepsi kuyrukla alınırdı. Ecevit'in zamanydı, sıkıntılar vardı. (4)

Buraya geldiğimizde bu arada 5 ev vardı. 2-3 tane ineğimiz vardı. 7 sene lamba yaktık, elektrik yoktu. Kömür yakıyorduk. (1)

Mahallenin alt kısmında büyük mandra vardı. Çamlıca'nın alt kısımları büyük ormandı. Ankara asfaltında çeşme vardı, eve oradan su getirirdik. Evlerde su yoktu. İSKİ mahalleye çeşme kurunca sevindik. (1)

Genel hatları ile bu şekilde tasvir edilen fiziki çevre, sürekli değişim sürecinden nasibini almıştır. Mahalle ortamı zamanla daha yaşanılabilir şartlara sahip olmaya başlamıştır. Katılımcılar, mahalleye yeni yerleştikleri yıllarda meydana gelen değişimlerden ilk akıllarına gelenler arasında şunlara yer vermektedirler:

Celepler¹⁴⁶ vardı burada ilk yıllarda. Soyak Sitesi'nin olduğu yerde mandıra vardı. Mahallede de inekleri olanlar vardı. Mahalle çoğaldıkça komşular şikayet ettiler, kokuyor diye. Gitti işte yavaş yavaş. Akşamları gaz lambası kullanıyorduk. Mum vardı ama mum pahalı geliyordu. Jeneratörü vardı komşunun daha sonraki yıllarda, orada parası ile bize elektrik veriyordu. 1975'ten sonra mahallenin derneği kuruldu, onun sayesinde elektrik geldi mahalleye. (2)

O zamanlar aynı köy gibiydi. Sonra işyerleri kuruldu. (7)

Burada ekin ekiliyordu, çeşmeler vardı, çobanlar vardı. Biz de 'burası bizim köy gibi ya' diyorduk. Kaynak suları vardı, kurudu hep. Ondan sonra yerleşim büyüdü, önce her yer köydü, biz oralardan sebze alırdık. Buraya gelirken 5 çocuğumuz vardı. İlk önceleri gaz lambası ile aydınlatıyorduk. Sonra piknik tüpünün tepesine lüks kafası koyup onu yakıyorduk. (6)

Çok sonraları evimizin altında bakkal vardı, meyve de satıyorduk bakkalda. (6)

İlk yıllarda mahallede bu şekilde sıkıntılar yaşanmış, bu sıkıntıların aşılmaya çalışıldığı bir yaşam biçimi hakim olmuştur. İlerleyen yıllarda da bariz değişimler devam etmiştir. Şimdi bu değişimleri genel hatları ile tasvir etmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz:

¹⁴⁶ Koyun sürüsü.

3.4. Geleneğin Yeniden Üretimi Sürecinde Mahalle Hayatında Meydana Gelen Bariz Değişimler

Yukarıdaki bölümde de anlatıldığı gibi mahalle ortamında hızlı bir gecekondulaşma süreci yaşanmıştır. Ortaya çıkmaya başlayan bu yeni kentsel yaşam formunda bireyler, hem fiziki hem de sosyal bakımdan ‘geçmiş, şimdi ve gelecek sürekliliği’¹⁴⁷ ekseninde bir sosyal ve fiziki ortamda yaşamlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Devam eden değişim sürecinde mahalle sakinleri yaşanan söz konusu değişimin hem nesnesi hem de öznesi konumunda yer almışlardır. Bu karşılıklı etkileşime dayanan süreçte ön plana çıkan değişimler katılımcılar tarafından şöyle dile getirilmektedir:

Değişti, şöyle değişti. Köyde doğru dürüst camimiz yoktu, medrese yoktu, bayram namazına başka köye giderdik. Köyümüz baraj oldu bölündü. Burada, Ordulu, Trabzonlu, Sinoplu herkes bir araya geldi, camiler yaptık, biz geldiğimizde hiç cami yoktu. Şimdi 6 tane cami var mahallede. Kadınlarımız, kızlarımız dinlerini öğrendiler, dine tarikata karıştılar. Dini şeyleri yapıyorlar. (1) O zamanlar aynı köy gibiydi. Sonra işyerleri kuruldu. Önceleri sohbetler, Kur’anlar yoktu, onlar oldu artık . (7)

Görüldüğü gibi bireylerin mahalleye gelişiyile beraber dini hayatlarında bariz bir canlanma meydana gelmiş ve bu anlamda imkanlar artmıştır. Mahalle, farklı yörelerden gelen insanların bir araya gelerek yeni bir sosyal çevre oluşturduğu bir yapı kazanmıştır. Bu anlamda bireyler, mahalledeki sosyal-fiziksel çevrenin öznesi olmuşlardır. Oluşturulan bu ortamda alınan dini eğitim ve yeni oluşan sosyal çevreye adaptasyonları onları değişimin nesneleri haline getirmiştir. Böylece bireyler, söz konusu değişimin hem öznesi hem de nesnesi olmuşlardır. Yani karşılıklı bir etkileşim söz konusu olmuştur.

Mahalle hayatı bireylere, refah seviyelerini yükseltme, çocuklarının daha iyi bir geleceğe sahip olmaları için yeni imkanlara kapı aralamıştır. Bu imkanlar katılımcılar tarafından şöyle dile getirilmektedir:

¹⁴⁷ Geleneğin yeniden üretimi.

Köyde hiçbir şey yoktu, ekmeğe kavuşamıyorduk. 11 kişi evde çalışırken un bitiyor, ekmek bitiyor, yetmiyordu. Buraya gelince şükür Allah'a kazancımız arttı. Köyde üç inek olunca komşu görürse, nazardan inek düşüverirdi. Burada trilyonların olsa kimse bilmiyor, ilgilenmiyor. Köye gezmeye gideceksin, kışın durmayacaksın orada. Yazın gezip döneceksin. Yazın akan soğuk suların haddi hesabı yok, buz gibi. Ama geçim, gelir yok oralarda. Ben gece gündüz zengin olmak için çalıştım, karım da öküzle çift sürerdi. Fakat karşılık yok, boşa oldu her şey. Bırak satmayı, yemeye yetmiyor çalıştığın. Çok şükür burası iyi, burası. 5 çocuğum var, geçim sahibi hepsi. Bizim orada olsalar acından ölürlerd. (2)

Zaten biz köyde kalsak bize 1'er metre tarla düşmezdi. Herkes birbirini yerdi. Buraya geldik, herkes kendi derdine düşüp geçimini sağladı. Köyde olsak çocuklarımızı da okutamazdık, iyi ki geldik buraya. (6)

Mahalle, köyden farklı bir yaşam formu meydana getirmiştir. Köyde daha çok tarıma ve hayvancılığa dayalı bir ekonomi var iken mahalleye yerleşilmesi ile beraber erkekler, inşaat, fabrika gibi farklı iş alanlarında çalışmaya başlamışlardır. Bu gelişmeler, kadın nüfus için de yeni bir hayat formunu beraberinde getirmiştir:

Yaşantımızda değişiklik olmadı, kapalı geldik aynı böyle işte. Köylerde iş, tarla, çayıra gidiyorduk, hayvana bakıyorduk. Tabi köyde buradaki gibi temizlik yapamıyorduk, burada yapıyoruz şimdi. Ev işleriyle daha çok vakit geçirir olduk, zaten dışarıda işimiz yoktu. Bizler gündeliğe falan gitmedik başkaları gibi. (4)

Her yer boşluktu, kapı önlerinde oturuyorduk. Şimdiki gibi kapalılık da yoktu, nerde gölge varsa oturuyordun. İş yerleri yoktu, etrafta erkekler çok azdı. Başka yerlere çalışmaya giderlerdi. Çay demleyip etrafa yeşillığe içmeye giderdik. Gündüz doktora gidecek olsan erkek yoktu gidecek. (7)

Burada 7 sene boyunca hiç dışarıya çıkmadım. Ev ortamı iyiydi, çünkü. Köyde yoksul büyüdük. Burada daha sonraları arkadaşlarla gidip gelmeye, alışverişler yapmaya başladım. Köyde böyle şeyler yoktu tabi. Ekmeğimizi bile kendimiz yapıyorduk. (3)

Mahalle sakinleri, ilk mahalleye geldikleri yıllarda özellikle nüfusun az olmasından dolayı daha samimi ilişkiler kurmuşlardır. Bu samimiyetin bir sonucu olarak köy hayatında olduğu gibi, birbirlerinden gelmesi muhtemel tehlikeleri düşünmeden, daha güvenli bir ortamda yaşama imkanı bulmuşlardır. Katılımcılardan birinin şu ifadeleri bu durumu gözler önüne sermektedir: *Biz evvel hiç kapımızı kilitlemezdik. Boynumda altınlarla korkmadan gezerdim. (1)*

Mahalleye gelişle beraber sosyal hayatta meydana gelen değişimlerden bir diğeri de, farklı dilleri konuşan bireylerin bir araya gelmesi olmuştur. Mahallede yaygın olarak konuşulan Türkçe, Türkçe konuşmayı bilmeyen kimseler tarafından da öğrenilmiştir: *Türkçe'yi hiç bilmiyordum, Türkçe'yi öğrendim. Kürtçe biliyordum. Çocuklar okula gitti, oradan öğrendik, komşulardan öğrendik. (1)*

Mahalleye yerleşmeye başlayan mahalle sakinleri, yeni bir hayat formu oluşturmaya ve bu forma adapte olmaya başlamışlardır. Ancak onlar, geldikleri yöreye ait bir takım unsurları arkalarında bırakırken, bazılarını da yöresel yiyecekler, giyim kuşam, kültürel pratiklerde yer alan uygulamalarla mahalleye de taşımışlardır. Gerek mahalledeki yaşamlarına aktardıkları gerekse orada bırakmak zorunda kaldıkları veya memnuniyetle bıraktıkları bu unsurlar bizzat katılımcılar tarafından dile getirilmektedir. Şimdi bu unsurlara ilişkin tasvirlere yer verilmesi yerinde olacaktır:

3.5. Geleneğin Yeniden Üretiminde Geçmişe Karşı Tutum

Köylerinden mahalleye gelerek yeni bir hayata başlayan mahalle sakinleri yaşamlarının bir parçası olan pek çok unsuru arkalarında bırakmışlardır. Bunlardan hâlâ özlemini duydukları, zihinlerinin bir köşesinde yaşamaya devam eden unsurlar da bulunmaktadır. Bunlar arasında ilk göze çarpanlar şunlardır:

Yayıktay ayran yapmayı, davar bakardık, sağardık onları özlüyorum. Havasını özlüyorum. (1)

Vatanımızı, gezdiğimiz yerleri özliyoruz. Yaz olunca genç kızlarla tarlaya giderdik, çapa yapardık. Yaylalarımız olurdu, seyran/eğlence yapardık öyle. Akraba, komşu, birlikte olurduk, neşeli, eğlenceli olurdu. Buralara geldik, kimse kimseyi tanımıyor, alışana kadar gariplik çekiyorsun. Yaşlandıkça insan uzaklaşıyor, orada kimsemiz, büyüklerimiz de kalmadı. 25 yıldır gitmiyoruz. Köylerde bizim yaylamız vardı, annemle 10 sene yaylaya çıktım. Onları özlerim, gezdiğim yerleri özlerim. (4)

Köyün havasını, suyunu, yağını, peynirini özliyoruz. (6)

Suyunu, havasını, ortamını özliyoruz. Bağ bahçe yapıyorduk, şimdi onları yapamıyorsun. (7)

Geldikleri ortamın fiziksel unsurlarının yanı sıra, sosyal unsurlarına karşı duyulan bir özlem de söz konusudur. Samimi ve daha yoğun sosyal ilişkiler mahalle ortamında yerini daha sınırlı ve seyrek ilişkilere bırakmıştır. Yaşanan bu değişim bireyler açısından rahatsızlık kaynağı olabilmektedir:

Köyün her şeyini özledim. Ben burada mesela akşamı edemiyorum, köyde olsam istediğime giderim, selamun aleykum, aleykum selam. Burada olsa, bu adam nereden geldi derler. Nasıl gireceksin herifin evine izinsiz. Köyde vurursun kapıyı girersin. (2)

Mahalle ortamı, bir taraftan ayrılınarak gelinen coğrafyaya ilişkin özlemler üretirken, diğer taraftan refah seviyesinde zamanla meydana gelen olumlu değişim bakımından da cazibe merkezi olmuştur. Bu nedenle mahalle ortamının yerleşim yeri olarak benimsendiği, katılımcılar tarafından çeşitli şekillerde dile getirilmektedir:

Su taşımaktan kurtulduk onu özlemiyorum, işler çok olurdu. Şimdi evlerde var ama. (1)

Ben buraya alıştım artık, yazın biraz gider gelirim. Kışın gitmem, yollar kötü, ulaşım yok, doktor yok. (1)

Köyün hiçbir şeyini özlemedim. Çocukluğu çok zahmetli geçti. Gitmek de istemiyorum. 10 senede bir özliyorum. (3)

Yukarıda pek çok boyutuyla tasvir edilen, mahalleye yerleşme ve ortaya çıkan sıkıntıları aşmaya çalışma sürecinde komşuluk ilişkileri önemli bir rol oynamıştır. Şimdi geleneğin yeniden üretimi çerçevesinde komşuluk ilişkileri, kendi içerisinde yaşadığı dönüşüm de dikkate alınarak incelenecektir:

3.6. Komşuluk İlişkileri Bağlamında Geleneğin Yeniden Üretimi

Yeniden üretilmeye devam eden sosyal ve fiziksel ortamıyla mahalle hayatı, komşuluk ilişkilerinin de yeniden üretilmeye devam ettiği bir boyuta sahiptir. Mahalle ortamı, hem gelinen yöreye ilişkin komşuluk ilişkilerini yeniden üreterek dönüştürmüş hem de kendine özgü yeni komşuluk ilişkileri meydana getirmiştir. Katılımcılar, geldikleri yöreye özgü komşuluk ilişkilerini şu ifadelerle tasvir etmektedirler:

Köyde komşularla birbirimize gider gelirdik, otururduk. Mısır, patates ekerdik, birbirimize ırgathğa, çapaya giderdik. Düğünlerde yakın komşular, akrabalar yardım ederlerdi. Cenaze olunca misafirleri ağırlamaya, düğünlerde yardımlaşmaya katılırdı komşular. Baş sağlığına gelirler, teselli ederlerdi. Orası kendi köyümüz, doğduğumuz yer. Burada o Sivaslı, o Sinoplu, o Erzincanlı; ne kadar komşuluk olacak. Meraba, meraba; hepsi o kadar. 5-10 senede tanışınca ancak gidip gelmeye başlayabiliyorsunuz. Komşuluk ilişkileri burada da çok iyi. (4)

Tasvirlerde de görüldüğü gibi mahallenin kozmopolit yapısı, komşuluk ilişkilerini olumsuz yönde etkilemektedir. Söz konusu kozmopolit yapı nedeniyle komşularla irtibat kurmak vakit almakta, komşuluk ilişkilerinin sıklık ve samimiyet düzeyi düşük olmaktadır.

Mahalle ortamında her geçen gün biraz daha kozmopolitleşme şeklinde meydana gelen yeniden üretim sürecinde de komşuluk ilişkileri kan kaybetmiştir. Katılımcılar tarafından, mahalledeki sosyal dokunun yeni oluşmaya başladığı yıllarda, mahalle sakinleri arasında daha samimi ve sürekli ilişkilerin olduğu dile getirilmektedir:

İlk yıllar komşuluk daha iyi idi. Çorumlular, Çankırılılar hepimiz toplanır, ceviz ağacının altında otururduk. Elimizde ne varsa paylaşırdık. Apartman olunca komşuluklarımız zayıfladı. Eskiden akraba bağlılıkları da daha iyiydi. Yine iyiyiz ama kimse bize bir kötülük yapmadı. Eskiden uzaktaki komşular bile gider gelirlerdi, azdık çünkü. Şimdi ailelerimiz genişledi burada, uzaktaki komşular şimdi görüşemez oldular. Çok kalabalık olduk. (5)

Komşularla meraba meraba geçiyoruz, ölüyor bilmiyorsun. Eskiden amcamın oğlu kaza geçirmişti ayağı kırıldı, yarım saat sonra bütün mahalle hastaneye geldi. Şimdi yok ki o yakınlık, komşun ölüyor bilmiyorsun. (6)

Mahalleye yerleşimin olduğu ilk yıllarda komşuluk ilişkilerini olumlu etkileyen unsurlardan birisi de mahalle sakinlerinin birbirlerine olan ihtiyaçları olmuştur. Katılımcıların ifadelerine göre, ihtiyaçları beraber karşılama amacıyla mahalle sakinleri arasında bir tür dayanışma ve birliktelik ortaya çıkmıştır. Bu durum, komşuluk ilişkilerinin samimi ve dinamik bir yapı kazanarak yeniden üretimini sağlamıştır:

İlk geldiğimizde komşuluk ilişkisi çok iyiydi, herkes garibandı, şimdi kimsenin kimseye ihtiyacı kalmadı. Apartmanlar yoktu. Hep yeni yerleşim, kömür alsak, su getirsek, çay içsek hep birlikte yapardık. Günde 2-3 tane keçi kesip satıyorduk. (6)

Bebekleri olunca komşulara oturmalarımız oluyor. Daha çok akrabalarla oluyoruz. Herkes bir yerden gelme, olmuyor öyle içli dışlı. Çocuklar, torunlar olunca akrabalar da ihmal edilmeye başlandı, eski samimiyet kayboldu. Köyde alıp verme vardı. Burada bakkalda da var diyorsun, komşuya istemeye utanıyorsun. Alıp verme kalmadı. Burada kibar insanlar, hal hatır soranlar çok oluyor. Burayı ondan daha çok seviyorum. Onlar (köydekiler) çok kaba. (3)

Mahallenin, yeniden üretim sürecinde kozmopolitleşen sosyal ve fiziki ortamının da, çoğu zaman komşuluk ilişkilerini hemşehriler ve akrabalarla sınırlı bir forma soktuğu gözlemlenmektedir. Böylece ilişki içerisinde bulunan bu iki grup dışındakiler ötekileştirilmektedir:

Daha çok köylülerimizle görüşüyoruz, akrabalarımızla görüşüyoruz. Yoksa nasıl gideceksin başkasının evine, nasıl gireceksin. (2)

Kulaktan kulağa aktararak gelen yaşanmış olaylar da söz konusu ötekileştirme ve bu kapsamda meydana gelen sosyal ilişkilerin niteliğini etkileyebilmektedir. Çünkü söz konusu ötekileştirme, kozmopolit sosyal ortamdaki güven eksikliği olgusunu tetikleyebilmektedir:

Köylü köylüye gidip geliyor, herkes kendi akrabasıyla temas kuruyor. Fazla samimilik de iyi değil. Adam vardı bir, 2 arkadaş içerlermiş, vardı adamın karısını aldı geldi. (2)

Mahalle hayatının yeniden üretimi sürecinde yaşanan gelişmelerden biri de kadınların ev dışında çalışma hayatına aktif katılımları olmuştur. Katılımcıların ifadeleri de bu olguyu doğrular mahiyettedir:

Şimdi çalışınca komşularla pek gidip gelmiyoruz. Çalışma hayatından dolayı, çocukların dersleri var. Yazın yazlığa gidiyoruz, orada komşuluk ilişkileri var. Burada çalışmadan dolayı komşuluk ilişkileri olmuyor. (1)

Mahalle hayatının yeniden üretimi sürecinde kozmopolitleşmenin yanı sıra televizyon unsuru, bu hayatın bir parçası haline gelmiştir. Katılımcıların ifadelerine göre söz konusu bu unsur da komşuluk ilişkilerinin zayıflamasına katkıda bulunmuştur:

Eskiden mahallede insanlar daha azdı, ilişkiler daha samimi idi. Şimdi sadece düğünde, cenazede gidip geliyoruz. Televizyonun da etkisi var. Televizyona takılınca komşuya ihtiyaç duymuyorlar. Televizyon komşuluğu olumsuz etkiledi. (1)

Mahallede sosyal ve fiziki ortamın devam eden yeniden üretim süreci, bu sürece farklı unsurların dahil olması şeklinde devamlılık kazanmıştır. Söz konusu bu unsurlardan birisi de bilgisayar ve internet olmuştur. Katılımcılardan birinin ifadelerine göre bu gelişmenin bir sonucu olarak komşu çocuklarının sosyal ilişkileri yeni bir form kazanmıştır. Bu yeni formda paylaşılan sosyal ve fiziki ortam yerini sanal ortama bırakmıştır:

Biz küçükken beraber dışarıda top oynuyorduk. Şimdi herkes bilgisayar başında oyun oynuyor, dışarıda oynamıyor. Arkadaşlarla internette karşılaşıyoruz artık. (1)

Mahallenin sosyal ve fiziki ortamında devam eden yeniden üretim sürecine dahil olan unsurlardan birisi de dini cemaatler olmuştur. Bu süreçte, çeşitli sektörlerde çalışan erkek bireyler emekli olmuşlar, mahallenin ve ailelerinin sosyo-kültürel ortamına daha aktif katılma imkanı elde etmişlerdir. Meydana gelen bu dönüşüm süreci, komşuluk ilişkilerinde yeni formların ortaya çıkmasına kapı aralamıştır:

Önceleri oturma ortamı vardı. Şimdi herkesin çoluk çocuğu var, eşleri emekli oldular, oturmaya gidilmiyor. Önceleri beyler işte oluyordu, gidiliyordu. Şimdi Kur'anlara sohbetlere gidiyoruz komşularla. (7)

Katılımcılardan birisinin bu ifadelerinde de görüldüğü üzere, emeklilik kültürü ve mahallede zamanla yaygınlaşan dini cemaatlerin faaliyetleri komşulararası ilişkilere ilişkin pratikleri dönüştürmüştür. Evlere gidilerek devam eden komşuluk ilişkileri azalmıştır. Bunun yerini mahallede zamanla etkin olan dini cemaatlerin sohbetlerine katılma almıştır. Eskiden birbirlerine daha sık gidip gelen komşular, hep beraber bu sohbetlere gitmeye başlamışlardır. Komşuluk geleneğinin, dini cemaatlerin sohbetleri biçimindeki din tarafından yeniden üretildiği görülmektedir. Kent hayatına özgü olan emeklilik, kırsal formdaki komşuluk ilişkilerini etkilemiştir. Bu ilişkiler, dini sohbetler aracılığıyla yeni bir form kazanmıştır. Bu nokta komşuluk geleneğinin yeniden üretiminde dinin etkin rolüne işaret etmektedir.

Mahallenin kozmopolit yapısı, farklı illerden yapılan göçlerin yanısıra farklı dini yaklaşımlara sahip bireylerin bir arada bulunmasına da ortam hazırlamıştır. Mahallede farklılığı en bariz şekilde vurgulanan dini yaklaşıma mensup kitleyi Aleviler teşkil etmektedir. Farklı dini cemaatlere mensup bireyler birbirlerini daha az ötekileştirirken, Alevilere karşı yapılan ötekileştirme keskin hatlara sahiptir. Mahallenin kozmopolit yapısı, geleneğin içerisinde barındırdığı Alevilere ilişkin ötekileştirmeyi daha çok gün yüzüne çıkarmıştır. Alevilerle daha önce bir araya

gelme imkanı elde etmemiş olan mahalle sakinleri geldikleri yöreden, geleneğin içerisinde kodlanmış olan ön yargılarını da mahalleye taşıyarak göç etmişlerdir. Mahallenin sosyo-kültürel ortamında devam eden yeniden üretim süreci, bu ön yargıların zamanla yumuşayarak bir parça kaybolmasına sebep olmuştur. Bu noktada mahallede devam eden yeniden üretim süreci, Aleviler ve diğerleri arasında üretilen ilişkileri de zaman içerisinde yeniden üretmiştir. Alevi bir katılımcının şu ifadeleri bu bilgileri doğrular mahiyettedir:

Biz geldiğimizde Ordulular ‘merhaba’ etmiyorlardı. Alıştılar, mevlüdümüze geldiler, ‘siz, bizden iyiymişsiniz ’ diyorlardı. 5-6 yılda alıştılar. Buraya uyum sağladık. Gelenekleri çok yapmaya çalışmadık. (1)

Biz ayırım yapmıyorduk. Komşularımızla hamur, erişte yapıyorduk. Ordulularla yapıyorduk. İlk geldiğimizde ‘bunlar Kürt, Alevi, mum söndü yapıyorlar’ diyorlardı. İnek bakıyorduk, aleviyiz diye bizden süt almıyorlardı. Bir oğlum geldi : ‘Anne, biz pis Kürt değiliz, de mi?’ dedi. (1)

Bu Alevi bayan katılımcının, Amerika’da yaşayan Adanalı bir gelini bulunmaktadır. Gelini, katılımcının Amerika’da bilgisayar mühendisliği yapan oğlu ile orada tanışmışlar ve evlenmeye karar vermişler. Evlilik gerçekleşmeden önce gelin adayı tanışmak için katılımcıyı aradığı zaman katılımcı: ‘kızım biz Aleviyiz’ demiş, böyle bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiş. Anlaşılan o ki; Alevi olmayan birisinin kendi oğullarıyla bilerek evlenmeyebilecekleri düşüncesini taşıyorlardı. Demek ki İstanbul’da yeni dahil oldukları sosyal ortamda yaşadıkları dışlanmanın etkileri hep varlığını korudu. Bu noktada geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin bir rol aldığı gözlemlenmektedir. Ötekileştirilmiş olan Alevilik, mahalle komşuları arasındaki sosyal ilişkileri olumsuz etkilemiş, Alevilik inancına sahip komşuların dışlanmasına sebep olmuştur. Böylece komşuluk ilişkilerinin daha geç gelişmesine sebep olmuştur. Ancak şurası da bir gerçek ki, mahalle ortamında devam eden yeniden üretim süreci, geleneğin barındırdığı Alevilerin ötekileştirilmesi sürecinde de bir tür yeniden üretim meydana getirmiştir. Söz konusu ötekileştirme daha esnek bir form kazanmıştır. Bu yeni form, mevcut ön yargıları yanlışlama ve ötekileştirilen

tarafların birbirlerini daha yakından tanıma fırsatı sunmuştur. Bu tanışma süreci, geleneğin yeniden üretimi boyunca da devam etmektedir.

Alevi komşularımız var, onlarla çok iyiyiz, birbirimize hiç geri çekil demedik. Bir gün Alevilere 1-2 kilo şeker aldık başsağlığına gittik. Cenaze evinde Kur'an okunmaya başladı, herkes dağıldı hemen, kimse kalmadı. Bir defa kurbanlarını ben kestim, kurban sahibi alevi komşu öyle bir dua okudu ki, şaşırıp kaldım, çok uzun, çok güzeldi duası. Bir kurbanda da deri topluyoruz, cami için, aleviler derilerini camiye vermediler, Kızılay'a verdiler, camiye vermeyiz dediler. Ramazan'da oruç yediklerini hiç görmedim. Onlar da Müslümandır da. Bizimkiler sigara içiyor, ağzına-yüzüne üflüyor, onların oruç tutup tutmadıklarını bile anlamıyorsun. Aleviler çok hürmetlidir. (6)

Araştırmacı, görüşmelere ve gözlemlere gittiği zaman kendini tanıtırken aynı mahallede oturduğunu söylemekte idi. Bunun üzerine katılımcılar araştırmacının oturduğu sokağı da soruyorlardı. O da kimin evinde oturduğundan bahsedince, katılımcılar -eğer Alevilerle çok fazla bir araya gelme imkanı olmamış, onlara yakın noktalarda oturmamış kimselerse- bu duruma çok şaşıyorlardı. Onların nazarında Alevilerin evinde dini hassasiyetlere sahip, başörtülü kimselerin oturması, onlarla diyalog içinde olması kabullenilmesi zor bir şeydi. Öyle ki, katılımcılardan bazıları, kendi tanıdıkları çevrelerinden ev bulmak suretiyle araştırmacıya yardımcı olmaya çalışmışlar, Alevilerin evinden çıkması konusunda telkinlerde bulunmuşlardır. Bu veriler, mahalle içerisinde Alevilere daha uzak noktalarda oturanların bir tür Alevi ötekileştirmesine sahip olduklarını göstermektedir.

İlk yıllarda daha az kozmopolit bir yapıda olan mahalle, sakinlerinin daha yakın ilişkiler içerisinde olduğu bir sosyal dokuyu üretmiştir. Bu sosyal dokuda mahalle sakinleri arasındaki ilişkilerde meydana gelen yeniden üretim sürecinin tasvir edilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz:

3.7. Mahalle Sakinleri Arasındaki Sosyal İlişkilerin Niteliği Bağlamında Geleneğin Yeniden Üretimi

Mahalledeki sosyo-kültürel ortamın yeniden üretimi süreci, mahalle sakinleri arasındaki daha üst ilişkilerin niteliğini etkilemiştir. Her geçen gün biraz daha kalabalık ve kozmopolit hale gelen mahalle, aynı mahallede yaşıyor olmanın ortaya çıkardığı dayanışma ve birlikteliğe dayalı ilişkileri olumsuz etkilemiştir. Mahalle ilk kurulduğu yıllarda mahalleli olma düzeyinde daha samimi ve sıkı ilişkiler sürdürülürken, söz konusu yeniden üretim sürecinde bu ilişkiler de yeniden üretilerek daha az samimi ve daha seyrek bir form kazanmıştır. Katılımcıların şu ifadeleri bu durumu doğrular mahiyettedir:

İlk yıllar komşuluk daha iyi idi. Çorumlular, Çankırılılar hepimiz toplanır, ceviz ağacının altında otururduk. Elimizde ne varsa paylaşırdık. Apartman olunca komşuluklarımız zayıfladı. Eskiden akraba bağlılıkları da daha iyiydi. Yine iyiyiz ama kimse bize bir kötülük yapmadı. Eskiden uzaktaki komşular bile gider gelirlerdi, azdık çünkü. Şimdi ailelerimiz genişledi burada, uzaktaki komşular şimdi görüşemez oldular. Çok kalabalık olduk. (5)

Komşularla meraba meraba geçiyoruz, ölüyor bilmiyorsun. Eskiden amcamın oğlu kaza geçirmişti ayağı kırıldı, yarım saat sonra bütün mahalle hastaneye geldi. Şimdi yok ki o yakınlık, komşun ölüyor bilmiyorsun. (6)

Mahalle ortamında mahalle düzeyindeki ilişkiler artık kalmamıştır. Daha çok akrabalarla ve yer yer yakın komşularla sürdürülen ilişkiler hakimdir. Mahalle sakinleri arasındaki birlik ve beraberlik zamanla kaybolmaya yüz tutmuştur. Aynı mahallenin sakini olmak, aynı yerel idarenin bir mensubu olma ilişkisine dönüşmüştür. Katılımcıların şu ifadeleri de bu durumu doğrular mahiyettedir:

Mahallenin belli bir programına katılmıyoruz. Bazen kültür merkezine sanatçılar gelir, oraya gideriz. (4)

Mahalledekilerle ilişki yok. Akrabalarla var, o da bayramdan bayrama. (2.1)

Mahalle sakinleri arasındaki samimi ilişkilerin her geçen gün azaldığı ve hatta yok denilecek düzeye ulaştığı bu sosyal dokunun, mahallede yeni birlik ve beraberlik formlarının güçlenmesine katkı sağladığı söylenebilir. Hemşehri dernekleri, bu birlik ve beraberlik formlarından biridir. Bu oluşumlar, geleneğin yeniden üretimi sürecinde köy ve kent hayatının kesiştiği mahalle ortamında ortaya çıkmıştır. Hemşehri derneklerinin yaygınlaşmasına kadar geçen süreci tasvir bakımından dernekleşme olgusunun ele alınmasının yerinde olacağı kanaatindeyiz.

3.8. Dernekleşme Olgusu Bağlamında Geleneğin Yeniden Üretimi

Daha önce de ifade edildiği gibi Ünalın Mahallesi, sosyoloji literatüründe ‘gecekondulaşma’ şeklinde kavramsallaştırılan bir süreçte İstanbul şehrine eklemlenmiştir. İlk yıllarda 4’ü 5’i geçmeyen hane sayısı zamanla hızla artmıştır. Mahalle, Çoğu zaman arazi mafyalarından satın alınan, mahalleye önce gelenin istediği miktarda istediği noktadaki yeri sahiplenmesi ve belirlediği alana yerleşmesi ile ortaya çıkmıştır. Bu süreçte mahallenin ilk sakinleri arasında şiddetli kavgalar da gerçekleşmiştir. Katılımcılardan birisi bu durumu şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Mahalle ilk kurulurken mafya vardı, devlete ait alanı sahiplenip satıyorlardı buraları. Arsayı zapt ediyorlardı, tapu yerine gidip tapularını çıkartıyorlardı. Kapan kapana gidiyordu, herkes kazmaları alıp koşturuyordu sabah olunca erkenden. Kim nereyi zapt edebilirse onun oluyordu orası. (6)

Çeşitli gerekçelerle köylerini terk ederek mahallede hayata tutunmaya çalışan ilk sakinler bu süreçte birbirlerine destek olmuşlar, her konuda birbirleriyle yardımlaşmışlardır. Mahallenin oluşmaya başladığı ilk yıllarda yol, su, elektrik, market, doğalgaz, ekmek fırını gibi her türlü imkandan yoksun bir hayat sürmüşlerdir. Katılımcılardan birinin mahallenin ilk yıllarında işe gitme sürecine ilişkin tasvirleri dikkate değerdir:

Her yer kışın çamur oluyordu. Uzun bir yürüyüşten sonra anayola iniyorduk çizmelerle. Günde 2-3 minibüs ancak geçerci. Buradan yola varınca çizmeleri

çıkartır, işte giyeceğimiz ayakkabıları giyerdik. Yoksa minibüse almazdı şoförler. Çizmeleri orada bırakır, akşam dönüşte yine giyerdik. (5)

Bu süreçte karşılaşılan sıkıntıları aşmak amacıyla 1975 yılında mahallede ilk sakinler tarafından bir dernek kurulmuştur. Mahalle sakinlerinin henüz birbirlerini tanıdığı, bir şekilde iletişim halinde olduğu, mahalleyi kendi köyleri gibi algıladıkları dönemde hemşeri dernekleri henüz bulunmamaktadır. Bunun yerine gecekondulaşma şeklinde oluşmaya devam eden bu yerleşim yerinin temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla mahalleli el ele vererek mahalle derneği çatısı altında kurumsallaşmıştır. Bu durumu katılımcılardan birisi şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Akşamları gaz lambası kullanıyorduk. Mum vardı ama mum pahalı geliyordu. Jeneratörü vardı komşunun daha sonraki yıllarda, oradan parası ile bize elektrik veriyordu. 1975'ten sonra mahallenin derneği kuruldu, onun sayesinde elektrik geldi mahalleye. (2)

1970'li yılların ortalarında Bulgurlu Mahallesi muhtarlığına bağlı bir mahalle konumunda yer almıştır. Daha sonra 1979 yılında muhtarlık kimliğini kazanmıştır. Her geçen gün mahalle biraz daha kalabalık ve kozmopolit hale gelmiştir. Bir katılımcının şu ifadeleri bu kozmopolitleşme ve kalabalıklaşma sürecini tasvir etmektedir:

O zaman hep Karşılar vardı burada, dolma yoktu. (6)

Katılımcının bu ifadeleri, kendilerinden sonra mahalleye gelen ve Karşı olmayanlar için bir ötekileştirmeyi içermektedir. Katılımcı bu sakinleri 'dolma' olarak nitelendirmektedir.

Mahallenin her geçen gün biraz daha kozmopolit ve karmaşık hale gelmesi, mahalle sakinleri arasında hemşerilik, akrabalık ve dini cemaatlere mensubiyet temelli ilişkilerin yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Özellikle hemşerilik temelli ilişkiler 'hemşeri dernekleri' çatısı altında kurumsallaşarak sürdürülmüştür. Bu dernekler il bazlı olabildiği gibi ilçe veya belirli bir köy bazlı da olabilmektedir. Bu

derneklerin alt yapısını oluşturan hemşeriliğe atfedilen değer, katılımcıların şu ifadelerinde açık bir şekilde kendini göstermektedir:

Mahalleli olarak çok bir arada olup bir şeyler yapılmıyor. Ama kendi köylünle, akrabalarıyla oluyor bazen. (7)

Daha çok köylülerimizle görüşüyoruz, akrabalarımızla görüşüyoruz. Yoksa nasıl gideceksin başkasının evine, nasıl gireceksin. (2)

Köylü köylüye gidip geliyor, herkes kendi akrabasıyla temas kuruyor. Yabancılarla fazla samimilik de iyi değil. Adam vardı bir, 2 arkadaş içerlermiş, vardı adamın karısını aldı geldi. (2)

Burada da konu komşu pek bırakmaz cenaze evini. Burada çok oturunca komşuyla köylü gibi oluyorsun. (4)

Katılımcıların ifadeleri arasındaki özellikle son cümle, akraba ile kurulabilecek ilişkiden sonra önceliğin köylü yani hemşeri ilişkisi olduğunu gözler önüne sermektedir.

Görüşme sırasında aynı ortamda bulunan katılımcılardan birinin oğlu sosyal ilişkilerdeki derneğe dayalı değişimi şu ifadelerle dile getirmektedir:

Mahalle sakinlerinin meydana getirdiği bir ortak birliktelik yok artık. Ancak dernekleşme var işte. Komşuluk ilişkilerinin yerini, dernek üyeliği üzerinde oturan ilişkiler almıştır. (6.1)

Katılımcıların şu ifadeleri kurulan hemşeri derneklerinin fonksiyonlarını ve işleyiş biçimlerini tasvir etmektedir:

Derneğimiz var, Kars, Ardahan, Iğdırlılar Derneği. Cenazemiz olunca herkes derneğe gidiyor, yemek veriliyor. Taziyeler orada kabul ediliyor, cenaze oradan gönderiliyor. Yozgatlılar çok samimi derneğe sahipler. Bizim oğlanlar, gelinler derneğe giderler. Karşılardan birisi ölünce cenazesiyle dernek ilgileniyor. (6)

Derneğe çocuklar üyeler. Senede bir pikniğe gidiyoruz. Mangal yapıyoruz. Muhabbet ediyorlar, halay çekiyorlar. Cenazeleri derneğe götürüyoruz, cemevine götürüyoruz. Düğün olur, cenaze olur, yerimiz dardır diye üye olduk. Birlik olalım diye üye olduk. Bizim köyün derneğine cenazeler götürülüyor. Evlerde toplanmak zor oluyor. Düğünlerini de çoğu zaman dernekte yapıyorlar. Dernek köyde ev yapmış, giden istediği zaman kalabiliyor. Dernek adına arsa bile alınabilmektedir. Dernekte birlikte olduğumuz arkadaşlarla ev oturmaları da yapıyoruz. Bir araya geliyoruz. (1)

Dernek pikniğine katılıyoruz, Posofluların derneğine. Karşıda o dernek, bizi de davet ediyorlar Ümraniye tarafına piknik yapmaya gelince. Biz de gidiyoruz. Mahallenin belli bir programına katılmıyoruz. Bazen kültür merkezine sanatçılar gelir, oraya gideriz. Dernekler, lahmacun gibi şeyler yaptırıp cenazeye gelen misafirlere veriyorlar bazen. Akrabalar sipariş ederler, misafirlere verilir. Cenazesi olan derneğe üye ise dernek yemek, pide gönderebiliyor. Derneğe üye değiliz. Muhitimizde yok, her ay gideceksin, yardım yapacaksın, para vereceksin. Yakında olsa üye olurdum. Düğünün, cenazen olunca dernek ilgileniyor, üye olurdum tabi. (4)

Derneğe üye değilim. Bizim oğlan köy derneğine üye. Ben köyün derneğine üye olmuştum da ayrıldım. Fakir adamın cenazesi olmuş, araba tutmamışlar. Zengin adamın cenazesine 7-8 araba tutmuşlar. Bu dernekler fakir için kuruluştur dedim, ayrıldım ben de. Yönetici adam olacak, ileri gelen adam olacak. Sünnet düğünü de neymiş, ben oğullarıma sünnet düğünü yapmadım. Dernekte çocuğunu kestiremeyenler gelsin dediler, doktor 25 çocuğu keseyim dedi, götürdüm kestirdim. (2)

Dernek kuracağız diyorlar, herkes toplanıyor, seçim yapılıyordu. Dernekler, köylerin sorunlarıyla ilgilenir. Cenaze kalkacak dernek üstlenir. Dernekte bir düğün yapılacağında veya köylülerden birinin düğünü olacağında dernek üyeleri davet edilir. Dernek üyelerine köylülerden birisi ölünce de haber verilir. Bizim dernek, Derence Köyü derneği. Derneklerde yazın pikniğe gidiyoruz, kuruluş yıldönümlerinde yemekler veriliyor, üyeler davet edilir, hepsine yemek verilir. (2)

Sohbetli yaptık nişanı, köy derneğinde yaptık. Derneğe para veriliyor. Dua da yapıldı. Meyve suyu, kuru pasta verildi misafirlere. Burada sünnette, sünnet önceden yapılıyor. Bir hafta sonra da yemek yapılıyor evde, hanımlar çağırılıyor. Kur'an okunuyor, kendi aramızda bitiriyoruz. Bazıları da daha büyük yapıyor, salon tutuyor veya dernek gibi bir yerde yapıyor. Bayan hoca buluyoruz kendi aramızda, tanıdığımız hocalardan çağırıyoruz. (3)

Eşim derneğe üye, köy derneği. Cenaze olunca, köy pikniği olunca, doğan olunca mesaj atılır. Herkesin haberi olur. Üyeysen olur. Para yatırılır oraya. Her şeyden haberin oluyor. Maddi olarak madursan yardımlaşma oluyor. Büyük ocaklar, kazanlar dernekten karşılanıyor. Cenaze sahibiyle ilgileniyorlar. İyi oluyor, komşu gibi oluyor. (3)

Sivas, Koyulhisar Küplüce derneğine üye çocuklar. Mecbur üye oluyorsun. Ayda bir dernekte toplantı oluyor. Bizim dernek büyük. Senede bir sefer pikniğe gidiyoruz. Köye gezmeye gidiliyor. Önceleri nişan, kına gecesi, düğün de yapılıyordu. Şimdi yerleri küçük. Derneğe üye olanlar kendi aralarında da gidip geliyorlar. (7)

Hemşeriler arası mesafeyi kapatmak için derneğe üye oldum. Dernekler siyasi kararlarda da etkili oluyor. Derneğe üye olanlar, toptan karar alınınca muhalif olanlar da pasif durumda kalmak zorunda kalıyorlar. Dernekte arada bir kahvaltılı toplantılar oluyor. Özellikle seçim öncesinde strateji belirlemek için onlara katılıyorum bazen. Kendi çocuklarımın da derneğe üye olmalarını isterim, o tarz aktivitelere onları da götürmeye çalışıyoruz. Dernekteki ilişkilerimiz dernek bazında kalıyor, aileler arası olmuyor. (6)

Katılımcıların bu ifadelerine göre hemşehri derneklerinin her biri, kozmopolit ve karmaşık bir yapı kazanan mahallede mahalle sakinleri için bir tür sığınak olmuştur. Bu dernekler, mahalle sakinlerinin kopup geldikleri köylerinde iken içerisinde bulundukları sosyo-kültürel dayanışma ve iletişim ağlarını burada da tesis etme çabasının bir ürünüdür. Bu anlamda hemşehri dernekleri, geleneğin yeniden üretimi sürecinde ortaya çıkan yeni şartların bir sonucudur. Robertson'un ifadesiyle

‘tikelciliğin evrenselleşmesi, evrenselciliğin tikelleşmesi’ biçiminde tanımlanan küreselleşme sürecinin bir tür yansımasıdır.¹⁴⁸ Katılımcıların yukarıdaki ifadelerde değindikleri fonksiyonlara bakıldığı zaman bu açıkça görülmektedir. Bu dernekler, düğünlerin, nişanların, cenaze sırasında taziyenin, taziyeye katılan misafirlere ikramın, yılda bir kez de olsa düzenlenen pikniklerin, üyeleri arasındaki sürekli irtibatın sağlandığı ve hatta ortak siyasi kararların alındığı sosyo-kültürel ortamlar olmuştur.

Mahallede aktif olan Ünalın Mahallesi Kars-Ardahan-Iğdır İlleri Sosyal Yardımlaşma-Dayanışma ve Kültür Derneği tarafından her yıl ‘geleneksel kaz şöleni’ adı altında bir etkinlik yapılmaktadır. Mahalle muhtarı da bu dernekte aktif rol almaktadır. Çalışma sırasında yardımlarından faydalanan muhtarın daveti üzerine 2010 yılında düzenlenen ‘Geleneksel Kaz Şöleni’ etkinliğinde gözlem yapma imkanı elde edilmiştir. Bu süreçte elde edilen veriler çalışmamız bakımından dikkate değer bilgiler içermektedir:

Ümraniye’de yaklaşık 20 katlı dev bir binanın teras katında bulunan büyükçe bir düğün salonu kiralanmıştı. Salona çıkarken 5-6 kişiden oluşan gruplar halinde misafirler asansöre biniyorlardı. Araştırmacıda, tek başına olmanın ve süreç hakkında tam olarak bilgi sahibi olmamanın verdiği bir tür tedirginlik hakimdi. Araştırmacı, misafirlerin ‘dernek şölenine değil mi’ şeklinde birbirlerine yönelttikleri sorular yardımıyla gruplardan biri ile söz konusu salona ulaştı. Salonun giriş kapısında derneğin yöneticileri oldukları sonradan öğrenilen kimseler misafirleri karşılıyorlardı. Gelen misafirler, salona yerleştirilmiş olan yuvarlak masaların çevresine yerleştirilen 6-7 kişilik gruplar halindeki sandalyelere oturuyorlardı. Salonda bir sahne ve sahnenin dört bir tarafını kuşatmış masa ve sandalyeler bulunuyordu. Sahnenin arka kısmında bir Türkiye bayrağı ve Atatürk portresi ve bu ikisi arasında “Ünalın Mahallesi Kars-Ardahan-Iğdır İlleri Sosyal Yardımlaşma-Dayanışma ve Kültür Derneği” ifadesinin yer aldığı bir pankart bulunuyordu. Sahnenin sağ köşesinde ise, otlar içerisinde koşan bir siyah at, Kars’ın yukarıdan

¹⁴⁸ Roland Robertson, **Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, (çev.) Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999, s. 170-173.

çekilmiş bir fotoğrafı –bu fotoğrafta otlayan inek sürüleri de var- ve bir grup kazın da bulunduğu büyükçe bir fotoğraf olmak üzere 3 tane fotoğraf bulunuyordu.

Yaklaşık yarım saat gibi bir süre bekledikten sonra salonda aşağı-yukarı 200-300 kişilik bir misafir grubu oluşmuştu. Bu arada 13-14 yaşlarında 4-5 tane kız çocuğu, ellerinde kurdellalarla süslenmiş küçük sepetlerle salonda dolaşmaya başladılar. Bu küçük sepetlerde minik çikolatalar bulunuyordu. Bunları tanesi 5 Türk lirasına dernek yararına satıyorlardı. Bunlardan alanlar arasında yapılacak kura ile 3 kişiye çeyrek altın hediye edilecekmiş.

Bu arada sahneye bir sunucu çıkarak ‘kaz şöleni’nin açılış konuşmasını yaptı. Ardından bağlama eşliğinde türküler söyleyen bir sanatçı çıktı sahneye. Türküler bitince sahneye sırayla derneğin yönetim kurulu üyeleri davet edildi. Her bir üyenin sahneye davet edilmesi ile salonda alkış sesleri yükseliyordu. Bütün üyelerin sahneye çıkışı tamamlandıktan sonra dernek başkanı Kars’ın kültürel özgünlüğüne, bu özgünlüğün yaşatılması ve tanıtılmasının önemi noktasına vurgu yapan bir konuşma yaptı.

Ardından Kars’tan getirilen 13 adet kaz, açık artırma ile satıldı. Kazlar, tanesi 500 tl olmak üzere dernek yararına, “bir kaz falana, bir kaz filana yazdım” denilmek suretiyle satıldı.

Daha sonra sahneye Kars’ın bir köyünden getirildiği söylenen el dokuması bir halı çıkarıldı. Bu da açık artırma usulü ile 4500 Türk lirası karşılığında satıldı. Daha sonra Kars ilinin güzelliklerini anlatan bir şiir okundu. Davet edilen başka bir sanatçı yine bağlama eşliğinde türküler söyledi. Dev halay kuyukları oluşturularak kadın-erkek, kapalı- açık aynı halaya giren insanlar eğlendiler. Sanatçı Kürtçe türküler de söyledi. Sanatçı, Kürtçe türkülerini söylemeye başlamadan önce sanatın, dili, dini ve ırkı olmadığını belirterek temkinli davrandı. Programın sonuna doğru bir âşık geldi. Bağlaması ile Kars ilinin güzelliklerini, Kars iline olan sevgilerini dile getiren uyarlamalar yaptı. Bu uyarlamada Sarıkamış şehitlerine, milli mücadele sırasındaki çabalara, çok farklı etnik yapıdaki insanların barış içinde yaşadıklarına, bunun her yereye örnek olması gerektiğine vurgular yapıldı özellikle.

Program sonunda ise, tabaklarda birer parça kaz eti, yanında bulgur pilavı, salata ve gazlı içecek bulunan yiyecekler servis edilmeye başlandı. Bu kazlar da Kars'tan özel olarak getirtilmişti. Programda kaz etine verilen önem, özel misafirler için mutlaka kaz kesildiği üzerinde durularak ele alındı. Son olarak sahne alan âşık eşliğinde kazlar yenilerek, daha sonra konuklar salondan yavaş yavaş ayrılmaya başlamışlardır.

İşte bu gözlem, Karşı, Ardahanlı, Iğdır'ın İstanbul'a gelirken kendi yöresinin vazgeçilmezi olan 'kaz'ı da beraberinde getirdiğini göstermektedir. Söz konusu geleneksel kaz şöleni kazın gelişini tasvir etmesi bakımından dikkate değerdir. Geldiği yeni ortamda kaz çok farklı bir anlam kazanmıştır. Gelineyen yöreye olan özlemin, hemşehriler arası ilişkilerin devamlılığının, kent hayatının kozmopolit yapısında devam eden varlık mücadelesinin bir tür temsilcisi haline gelmiştir. Geldikleri yöre ile doğrudan ilişkisi ve bağlantısı kalmayanlar için de, senede bir kez de olsa memlekete özgü o tadı damaklarda tekrar hissetme vesilesi haline gelmiştir.

'Geleneksel kaz şöleni' etkinliğine ilişkin bu tasvirler, geleneğin yeniden üretimi sürecinde ortaya çıkan hemşehri derneklerine ilişkin aydınlatıcı veriler içermesi nedeniyle bu çalışma açısından dikkate değerdir. Ayrıca Robertson'un küreselleşmeyi, Küyerelleşme (glocalization) yani tikelciliğin evrenselleşme, evrenselciliğin tikelleşmesi şeklinde tanımlayarak, kültürel homojenleşme yaklaşımını reddetmekte idi. Robertson'un dile getirdiği bu süreç, 'geleneksel kaz şöleni' etkinliği biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Kars'a özgü olarak 'kaz'a verilen değer, geleneğin yeniden üretimi sürecinde 'geleneksel kaz şöleni' etkinliğini ortaya çıkarmıştır.

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında geleneğin yeniden üretimi olgusu farklı boyutlarla ele alınmaya çalışılmıştır. Söz konusu bu süreçte din olgusunun da bir tür yeniden üretim süreci yaşamakta olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu anlamda dinin yeniden üretimi olgusu ile karşılaşılmaktadır. Bu olgunun araştırma verileri içerisindeki yansımalarına değinmek çalışmamız açısından zaruridir. Çünkü geleneğin yeniden üretimi olgusu, dinin yeniden üretimi olgusundan bağımsız olarak

ele alınamaz. Özellikle bu çalışmacının amacı olan dinin, geleneğin yeniden üretimi sürecindeki rolünü tasvir etme noktasında elzemdir.

3.9. Geleneğin Yeniden Üretimi Bağlamında Dinin Yeniden Üretimi

Mahalleye yerleşen bireyler, sosyal ve fiziki bakımdan olduğu kadar dini bakımdan da geldikleri yöreden farklı bir ortamda yaşamaya başlamışlardır. Geldikleri yörede dini bilgi noktasında yoksulluk yaşayan mahalle sakinleri, birlik ve beraberlik içerisinde bu sıkıntılarına da çözüm üretmeye çalışmışlardır. Bu bölümde mahallede yaşanan dinin yeniden üretimi süreci katılımcıların ifadeleri ışığında tasvir edilmeye çalışılacaktır.

Katılımcılardan birisi tasvirlerini şu sözlerle dile getirmektedir:

Bizler köyde hoca olmadığı için cahil kaldık. Kel İsmet¹⁴⁹ hocaları öldürmüş hep. Askerler gelip başımızı açtırmışlar, eteklerimizi kesmişler. Köyde düğünde Kur'an nasıl olacak, kim biliyor Kur'an okumayı. Şimdi çocuklarımız hep Kur'an okuyor şükürler olsun, eskiden var mıydı ki. Bize Ramazan'da Artvin'den hocalar gelirdi. Onlar teravih namazı kıldırırlardı 1 ay boyunca. Fitrelerimizi ona verirdik, giderlerdi sonra, köyde 2-3 kişi namaz kılardı. O dönemde yetişen öğretmenlerin düşünceleri hiç değişmemiştir, din düşmanı onlar. (6)

Katılımcının bu ifadeleri belirli bir dönemde dini unsurlar üzerindeki müdahaleyi dile getirmektedir. Katılımcıya göre söz konusu bu uygulamalar dini unsurların toplumsal hayatta yaygınlaşmasını ve uygulanması olumsuz etkilemiştir. Aynı katılımcının şu ifadeleri bu çalışmada 'dinin yeniden üretimi' şeklinde nitelendirilen süreci tasvir etmesi bakımından dikkate değerdir:

Bizim hoşumuza gitmeyen davul, zurna, çalgı. Bizim istediğimiz, dualı olsun, kadın-erkek ayrı olsun, dualı olsun. Biz gitmiyoruz öyle olmayınca. Çocukların sünnetinde kapının önüne çadır kurdurduk, davul-zurna çaldırdık. Cahildik o zaman,

¹⁴⁹ İsmet İnönü.

bilmezdik. Eskiden köyde nişanda kadın erkek karışık eğlenirdi, şimdi din gelişti, artık karışık değil. (6)

Katılımcı dinin yeniden üretimi sürecinde dini algılama ve pratiklerinde meydana gelen değişimin farkındadır. O, bu değişimden önceki süreyi ‘cahiliye dönemi’ olarak nitelendirmektedir.

Başka bir katılımcı dinin yeniden üretimi sürecine işaret eden şu ifadelerle yer vermektedir:

Burada ben açık gelinlik giydim, saçım açık oldu. Köyde dini şeyleri bilmiyordum. Şimdi olsa açmazdım. Annemler de bir şey bilmiyordu ki. (3)

Diğer bir katılımcı ise mahallede şu ifadelerle yer vermektedir:

15 yıl önce verilen şeylerin sonucu olarak böyle düğünler¹⁵⁰ yapılmaya başlandı. Benim yengem düğünde açtı meselâ. O zamanlar tesettür, cemaat yoktu, düğünde öyle olunacak diye bilinirdi. (2.1)

Başka bir katılımcı da aynı şekilde bu süreci şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Dini yaşantımız değişti, şöyle değişti. Köyde doğru dürüst camimiz yoktu, medrese yoktu, bayram namazına başka köye giderdik. Köyümüz baraj oldu bölündü. Burada, Ordulu, Trabzonlu, Sinoplu herkes bir araya geldi, camiler yaptık, biz geldiğimizde hiç cami yoktu. İlk geldiğimizde küçük, pirketten bir mescit yapmıştık Cübbeli Camiinin yerinde. Merkez camiinin yerinde de pirketten, üstü sac bir gecekondu vardı. Şimdi 6 tane cami var mahallede. Mahalleye önce Mahmut Efendi kadın sohbetçi gönderdi, sonra cübbeli hocanın sohbetleri başladı. Kadınlarımız, kızlarımız dinlerini öğrendiler, dine tarikata karıştılar. Dini şeyleri yapıyorlar. Allah için ne yapmışsak o kalacak bize. (6)

Bu ifadeler dinin yeniden üretimi sürecinin mahalle ölçekli bir biçimde nasıl adım adım gerçekleştiğini gözler önüne sermektedir. Anlaşılan o ki, gelinen yörede

¹⁵⁰ Dualı, Kur’an’lı, kadın ve erkeğin ayrı mekanlarda bulunduğu, gelinlerin saçlarının kapalı olduğu düğünler.

dini bilgi ve pratik edinme ve bunları uygulama noktasında yoksulluk yaşanmıştır. İlk yıllarda mahalle sakinleri, diğer sıkıntılarda olduğu gibi bu sıkıntılarını da beraberce giderme çabası içerisine girmişlerdir. Onların bu çabalarına dini cemaatlerin faaliyetleri de eşlik etmiştir. Diğer bir katılımcı mahalle düzeyinde yaşanan bu süreci şu ifadelerle tasvir etmektedir:

İlk zamanlar aynı köy gibiydi. Sonra işyerleri kuruldu. Önceleri sohbetler, Kur'anlar yoktu, onlar oldu artık . (7)

Yukarıdaki ifadeler, mahalle ölçekli olarak dinin yeniden üretimi sürecini tasvir etmektedir. Bu sürecin farklı noktalarda da devam ettiğinden söz etmek mümkündür. Şimdi ele alınacak olan başlıkta dini bilgi edinmeye kaynaklık eden unsurlar ve bu unsurların oynadıkları rollerde meydana gelen değişim üzerinde durulacaktır:

3.9.1. Dini Bilgi Edinmede Kaynak

Dinin yeniden üretimi sürecinin hem öznesi hem de nesnesi olan katılımcıların bu süreçte dini bilgi edindikleri merciler değişmiştir. Hem geldikleri yörede hem de mahallede dini bilgilerine kaynaklık eden unsurları tasvir eden ifadeleri bu gerçeği gözler önüne sermektedir. Öncelikle Alevi katılımcının ifadelerine bir göz atacak olursak:

Büyüklerden öğrendik. Aleviler eskiden her şeyi bilirlerdi. Büyükler bilirlerdi. Dedem, babam, amcam Kur'an okumayı biliyordu. Burada da Cem evlerinden, hocalardan öğreniyorum. (1)

Katılımcının ifadelerine göre gelinen yörede dini bilgilerin kaynağı daha çok aile büyükleri olmuştur. Mahallede ise, kurumsal bir kimlik kazanan ve Alevi bireyleri bir araya getiren ortamlar haline gelen cemevleri, dinin yeniden üretimi sürecinde dini bilgi edinme noktasında kaynak haline gelmiştir.

Diğer bir katılımcı ise şu ifadelere yer vermektedir:

Dini bilgileri evde annem öğretti. Hocaya da çok uzun süre gitmedik. Sonra burada camiye, Kur'an kursuna gittim. Burada evin altında ders veren bir kadın var ona gideceğim. Kur'an okutmaya onu sesleriz. 25 senedir tanıyoruz, ona gideceğiz. İlerletmek istiyorum okumamı. Sıkılganım, kursta geliştiremedim kendimi. Ölümlü dünyada, dünya malına ne kadar uğraşsan boş. Biraz da öbür dünya için çalışmak lazım. Rahmetli anamız namaz surelerini okurdu, biz de onu tekrar ederek öğrendik. Biraz da kursta ilerlettim. Dini sorularımızı Ramazanda hatime gittiğimiz hocaya, evlerde Kur'an okuttuğumuz hocaya soruyoruz. Kitaplardan çok inceleyemiyorsun.
(4)

Görüldüğü gibi katılımcı geldiği yörede iken dini bilgilerini annesinden edinmiştir. Mahallede dinin yeniden üretimi sürecinde etkin olan dini cemaatler ve resmi Kur'an kursları, dini bilgi edinmede kaynaklık etmiştir.

Başka bir katılımcı tasvirlerini yaparken şu ifadelerle yer vermektedir:

Köyde iken, eskilerden, büyüklerden, imamdan göre göre öğrenirdik. Burada sohbetlerden, sohbet yerlerinden öğrendik. Oğlan, kötü işlerle uğraşmaktansa sohbete gidiyor. Adam oluyor işte öylece. İlimsizlikten, bilinçsizlikten kötü alışkanlık gelir. Dini şeyleri sohbet yerlerinden öğreniyorum. Hayırlı bir hocadan öğreniyoruz.
(2)

Katılımcının ifadelerine göre geldiği yörede dini bilgiler büyüklerden ve cami imamlarından öğrenilmektedir. Mahallede ise cemaat sohbetleri, hem dini bilgi edinmede kaynak hem de çocukları çevrede bulunan kötü alışkanlıklardan uzak tutma noktasında bir tür sığınak olarak algılanmaktadır. Yine bu durum da dini yeniden üretimi sürecine işaret etmektedir.

Başka bir katılımcı ise geldikleri yörede dini bilgilerden ne kadar mahrum kaldıklarını ve mahallede bu mahrumiyetten nasıl kurtulduklarını şu ifadelerle aktarmaktadır:

Köyde namaz bilmiyorduk. Babam önceleri erkek kardeşlerimin oruç tutmalarına izin verdi. Namaz kılmadıktan sonra oruç tutsanız da olmaz zaten,

orucunuz kabul olmaz derdi. Babam köyde dualardan öğretmişti, unutmuştuk biraz. Burada sohbetlere gittik, orada duaları öğrettiler. Namazı da burada öğrendik, burada kılmaya başladık. İşten güçten, tarladan namaz kılamıyorduk. Bir sürü hayvan, bir ucu bir yerde diğer ucu bir yerde kocaman ahırlar, 300-400 koyun. (5)

Katılımcının bu ifadelerine göre mahalle hayatında, köy hayatındaki yoğun iş temposundan uzaklaşılması dini bilgi edinme ve edinilen bilgileri uygulama bakımından daha elverişli bir ortamın oluşmasına kapı aralamıştır. Dini cemaatler de bu oluşan ortamda etkin olarak rol almıştır.

Başka bir katılımcı ise, geldiği yörede iken yeterli dini bilgiye niçin sahip olamadığını şu gerekçelerle dile getirmektedir:

Eskiden din vardı, edep hayâ vardı, ilim yoktu. Hükümet hocaları kesmişti, kitapları yaktılar, dini kaybediyorduk İnönü döneminde. Baş vergisi vardı, havyaların her biri için vergi alınırdı. Vergi vermeyeni demir yolunda çalıştırırlardı. Eskilerden bir kadın anlattı: bir adam sağı solu takip eder, Tanrı uludur, Tanrı uludur deyip içeriye kaçarmış hemen, dini kaybetmeye çalışmışlar. Okul yok, bir şey yok, anne-babada bir şey yok ki, bu kadar olduk şükürler olsun. Hocaları kestiler, gelen de öğretemiyordu, öğretenin başını kesiyorlardı. Hocalar hayvan ahırlarında okutuyorlardı. Babam namazlı abdestli idi, anneme “abdestsiz ekmek yapmayın, yemek pişirmeyin” derdi. İşten güçten bize öğretemiyordu babam. Mahmut Efendi cemaatindenim, hocahanım Cuma günleri Kur’an okuyor, sohbet yapıyor. Dini bir konuda merak ettiklerimizi cami hocasına, vaiz hocasına soruyoruz. (6)

Katılımcının ifadelerine göre gelinen yöre, bireylerin sahip oldukları dini bilgiler bakımından çok yetersiz kalmıştır. Mahalle hayatında ise bu eksiklik camiler ve çeşitli dini cemaatlere mensup hocalar vasıtasıyla karşılanmaya çalışılmıştır.

Başka bir katılımcı ise tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Kur’an’ı görümcem öğretti, sohbetlere gittim, oradan. Köyde namaz kıliyordum ama, bilmeden, farkında olmadan kıliyorduk. Burada camide sohbetlerde öğrendim, komşumun birisi gösterdi. Ordan buradan öğrendim işte. Annem,

kardeşinin çocuklarının camiden öğrendiklerini onlara okutmuş, dinlermiş, onlardan aklında kalanlarla namaz kılıyordu. Babam da camide başkalarıyla yaparken öğrenmiştir. Ben de burada sohbetlerde öğrendim, fazla bilmiyordum zaten. Köyde bir köy hocası vardı, dini bilen yoktu. Dini şeyleri sohbet hocalarına soruyoruz. Derslerde eğitim almışlar, onlara soruyoruz. (3)

Aynı şekilde bu katılımcının ifadeleri de gelinen yörede iken karşı karşıya kalınan dini bilgi eksikliğini ve bu eksikliğin mahallede dini cemaatlere mensup hocalarca karşılandığını göstermektedir. Aşağıda sözlerine yer verilen katılımcının tasvirleri de bu yönde veriler içermektedir:

Daha önce bildiklerimi köy hocasından öğrenmiştim. Kur'an okumayı mahallede hocalardan öğrendim. Cemaat hocalarından öğrendim. Dini olarak merak ettiklerimi hocalardan, arkadaşlardan öğreniyorum. (7)

İmam-hatip lisesi ve ilahiyat eğitimi almış ikinci kuşak katılımcı, sahip olduğu dini bilgilerin kaynağı noktasında şu tasvirlerle yer vermektedir:

Dini bilgilerim, imam-hatipten, cemaat ortamından, Nur derslerinden, Mahmut Efendi grubundan. Sonradan Mahmut Efendi grubu bana çok katı geldi. Sohbetlere gitmez oldum. Mesela tuvaletten çıkarken sabun kullanılmasının israf olduğunu söylediler sohbette. Eller 3 defa yıkanınca zaten temiz olurmuş, bence olmaz öyle şey. Merak ettiğim soruların cevaplarını diyanet ilmihalinden öğrenirim. Mızraklı ilmihalden vazgeçtim artık, akla yatmayan şeyleri kabul etmiyorum, hem din hem akıl olacak. Mesela votka kullanmayı, topuklu ayakkabı giymeyi küfür sayıyor. Sana öyle omuz vermiş, öyle boy vermiş O'nun yarattığını düzeltmek oluyormuş, tımbırlent ayakkabı, kocakarı pardüseleri çok giydik, şimdi asla giymem. (2.1)

Annesi Mahmut Efendi Cemaati'ne mensup olan katılımcının ifadeleri, bu çalışmada dinin yeniden üretimine ilişkin süreci ortaya koyan bir yapıdadır. Katılımcı bu ifadeleri ile hem kendisinden önceki kuşağı hem de kendisinin geçmişte yaşadığı deneyimlerini eleştirmektedir. Böylece hem kuşaklararası farklılaşma hem

de bireylerin kendi yaşamlarında zaman içerisinde meydana gelen değişim biçiminde, dinin yeniden üretimi sürecine çift boyutlu olarak tanık olunmaktadır.

Mahalle sakinleri, zamanla hem fiziki şartlar hem de bilgi birikimi bakımından daha rahat bir ortamda yaşamlarını devam ettirmeye başlamışlardır. Bu şartların bir sonucu olarak, kutsal gün ve gecelere ilişkin bilgileri ve bu günlerde yaptıkları uygulamalarda bir takım değişimler ortaya çıkmıştır. Bu çalışma kapsamında söz konusu değişimler dinin yeniden üretimi sürecini ifade etmektedir. Müteakip başlıkta bu noktaya ilişkin tasvirlerle yer verilecektir:

3.9.2. Kutsal Gün ve Geceler

Bu çalışmada dinin yeniden üretimi adı verilen sürecin tasvir edildiği olgulardan bir diğeri de Kandil Geceleri, Cuma geceleri gibi kutsal kabul edilen gün ve gecelere ilişkin bilgilerde ve bu günlerde yapılan uygulamalarda meydana gelen değişimdir. Katılımcıların tasvirleri ışığında dinin yeniden üretimi olgusunun bu boyutu üzerinde de durulacaktır:

İlk katılımcı bu süreci şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Neler yapılacağını hocadan öğreniyorum. Onlar söyleyince aklımda tutup gelip yapıyorum. Sohbet ortamına gidiyoruz. Ben evde namaz kılıyorum, orda yapacaklarımı evde yapıyorum. Köydeyken bilmiyorduk ki zaten. Helva yapılırdı bir Kadir gecesinde sadece. Başka Kandil gecesi bilmiyorduk. Kayınvalidemlerle beraberken köydeki gibi dini şeyleri bazen yapıyordum. Onlardan ayrıldıktan sonra sohbetlere gittim. Orada öğrendim Kandil gecelerini, çarşafı giydim. (3)

Katılımcının ifadelerine göre gelinen yörede kutsal gün ve gecelere ilişkin dikkate değer uygulamalar bulunmamaktadır. Yine burada da dinin yeniden üretimi süreci ve bu süreçte dini cemaatlerin etkin rolü burada da karşımıza çıkmaktadır.

Başka bir katılımcı kutsal gün ve geceler hakkında şu bilgileri vermektedir:

Regaip Kandili, Miraç Kandili, Berat Kandili vardır. Köyde Kadir gecelerinde akşam üzeri ikindiden sonra bişi¹⁵¹ dağıtılırdı. Kur'an bilmiyorduk ki Kur'an okuyalım. Şimdi Kadir gecesini olunca helva yapıyoruz, hocamız öğretiyor ne yapacağımızı. Namaz kılarız, Kur'an okuruz, geçmiş namaz kılarız, tesbih çekeriz. Dün gece Mirac Kandili'nde helva yaptım, namaz kıldım, Kur'an okudum, tespih çektim, öyle işte. Köyde bir şey yapmıyorduk, burada camiye, sohbete gidiyoruz. Çocuklar sevin sin diye gelirken de çikolata, şeker getiririz. (6)

Hayatımız dini bakımdan epey değişti, gençler de gidiyor artık camiye. Din vardı ama bilinç yoktu, cahillik vardı. Köylerde de kimse kalmadı ki. Burada eğitim almışlar, yazın köye gidenler hep namaza gidiyor camiye. Köydekiler namaza gitmiyor. Eskiden de çok gidilmezdi. Ecevit'in döneminde yasakladı devlet. Kel İsmet¹⁵² zamanı gibi değil şimdi. Daha anasından doğar doğmaz öğreniyor gençler artık. Soyak¹⁵³'ta çok gayr-i Müslim var. -O sırada aynı ortamda bulunan katılımcının eşi söze karışır- :Asortik onlar, gayr-i Müslim değil. (6) –Katılımcı sözlerine şöyle devam eder- Dinsiz değildik köyde, ama şimdiki gibi yapamıyorduk. Köyde cami yoktu ki zaten. Annem, taharet almadan, temizlenmeden ekmek, yemek yapmazdı, tabaklara dokunmazdı. Ama dini bilgimiz yoktu. (6)

Katılımcının bu ifadeleri dini bilgi ve uygulamalar bakımından gelinen yöre ile mahalle arasındaki bariz farklılığı gözler önüne sermektedir. Mahalle hayatı, dinin yeniden üretimi süreci noktasında mahalle sakinleri için bir tür milat olmuştur. Bu katılımcının ifadelerinde de dini cemaat mensubu hocaların bu süreçteki aktif rolü ön plana çıkmaktadır.

Başka bir katılımcı tasvirlerinde şu sözlerle yer vermektedir:

Köylerde Kandil geceleri falan bilmezdik. Bayramlar vardı, orucu tutuyorduk. Doğru dürüst hoca yoktu ki, hocasız, bilgisiz olmaz. Kadir gecesini, Miraç gecesini vardır. Bu gecelerde, üç aylarda oruç tutuyoruz. 3 ayların 3 başında, 3

¹⁵¹ Yağda kızartılmış mayalı hamur.

¹⁵² İsmet İnönü.

¹⁵³ Mahalleye dahil olan ancak mahallenin tam sınırında mahalleden yalıtılmış bir yaşam biçimine sahip yerleşim sitesi.

ortasında tuttuk. Köyde de 3 aylar orucu tutardık. Köyde yaşlılar yapıyordu. Şimdi bilinçli, bilen, öğrenen yapıyor şimdi. Bu /bizim adam, desteyi toplarken abdest alır namazını kılardı. Eskiden şimdiki kadar yapılmazdı. Hocalar geceleri toplanıyorlar, tespihler çekiyorlar. Köyde bu kadar yoktu, önemli günlerde pişi yapardık. Şimdi mahallede daha çok şey öğreniyoruz. Şimdi Mustafa Karataş¹⁵⁴ Hocanın sohbetleri de var. (2)

Bu katılımcının ifadeleri de daha önceki katılımcının ifadeleri ile örtüşmektedir. Dinin yeniden üretimi sürecinde kutsal gün ve geceler hakkındaki bilgiler ve uygulamalar yaygınlık kazanmıştır. Bu başlık altında ifadelerine yer vereceğimiz son katılımcı da bu bilgileri doğrular mahiyette tasvirler yapmaktadır:

Bu gecelerde namaz kılıyoruz, sohbetlere gidiyoruz. Önceleri bilmiyorduk ki, namaz niyaz bile yoktu doğru dürüst. Ben daha çok mahallede öğrendim, önce pek bilmezdik. (7)

Bu çalışma eksininde dinin yeniden üretimi sürecine ilişkin göstergelerden biri de kuşaklararası farklılaşma ve etkileşimdir. Şimdi elde edilen veriler ışığında bu nokta üzerinde durulacaktır:

3.9.3. Kuşaklararası Farklılaşma ve Etkileşim Bağlamında Dinin Yeniden Üretimi

Daha önceki başlıklarda tasvir edilen dinin yeniden üretimine ilişkin unsurlar, kuşaklar arası farklılaşmaları da beraberinde getirmiştir. Farklı şartlarda sosyalleşen sonraki kuşaklar, dini bilgi ve uygulama bakımından farklı bir karaktere sahip olmuştur. Bu farklılaşma, sonraki kuşakların dini bakımdan daha bilgili ve hassas olduğu şeklinde bir kanaate de ortam hazırlamıştır. Bu durum çoğu zaman, sonraki kuşakların önceki kuşakları etkilemelerine hatta önceki kuşağın çok daha pasif kalmasına dahi sebep olabilmektedir. Katılımcıların tasvirleri, bu değerlendirmeyi haklı çıkaran ifadeler içermektedir:

¹⁵⁴ Özel televizyon kanallarında dini programlar hazırlayan ilahiyat fakültesi öğretim görevlisi.

Yeni bir şey öğrenince bilmediğini söylemiyorsun, artık böyleymiş diyorsun. Şimdiki gençler bizden bilgili gibi görünüyorlar. Mesela onlar, girip çıkıyorlar, okuyorlar, bilgileri daha çok oluyor. Gençlerle fazla diyaloga giremiyorsun. Bazen oluruna gidiyoruz, şimdiki gençlerde pek saygı olmuyor. (4)

Katılımcının bu ifadeleri, gençlerin dini bilgi bakımından kendisinden iyi durumda olduklarını düşündüğünü göstermektedir. Katılımcı bu durumu gençlerin eğitim almaları ve daha aktif bir sosyal hayata sahip olmaları ile ilişkilendirmektedir. Katılımcının, dini bilgi bakımından gençlerle kendisi arasında farklılık olduğunu dile getirmesi, bu çalışma açısından dikkate değerdir. Anlaşılan o ki, dinin yeniden üretimi sürecinde gençler, dini bilgi bakımından daha donanımlı hale gelme imkanına sahiplerdir.

Başka bir katılımcı ise dini bilgi noktasında kendisini o kadar eksik hissetmektedir ki sözlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Ben çok bir şey bilmediğim için tartışmam. Olmuyor, bilmiyorum ki farklılıklar olsun. Kur'an'ı burada öğrendim zaten. Gençler daha bilgili dini bakımdan. (3)

Başka bir katılımcı ise gençlerin dini bilgi birikimleri ile kendisi kıyaslayarak şu ifadelere yer vermektedir:

Onlar okudu, ben okumadım diyorum. Onları okuturken ben de okusaydım olurdu. (3)

Katılımcının ifadeleri kendisine yönelik bir tür eksiklik eleştirisinden ibarettir. O, gençlerin kendilerinden daha bilgili olduklarını ima ederek, bu eksikliği gideremediği için pişmanlık duymaktadır.

İlahiyat fakültesi eğitimi almış olan ikinci katılımcı dini bilgi, uygulama ve algılama bakımından aile büyükleri ile arasındaki farklılıkları şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Her zaman sabah başörtüsüz yemek yenmez derler. Eniştemlerle, yaşın verdiği bir rahatlık galiba, daha iki defadır beraber yemek yiyoruz. Önce daha katılık vardı. Mahmut Efendi Cemaatinden dolayı yemezdik. Evde pijamalı gezemezdik. Babamın yanında pijamalı durmazdım, şimdi duruyorum. Hastayken oruçlu olmuyoruz, bunun için Ramazan'da hastayken biz yiyoruz, onlar yemiyorlar. Eteğin dar olmasını sevmezler, kısa kollu sevmezler. Ama ben giyerim bunları. Onlar büyüklerin etkisinde büyümüşler, onlara göre yaşamışlar. Büyüklerin yanında çocuklarını sevmezler. Onların eşleriyle birlikte olduklarını bile dede takip edermiş. Dede: 'onun odasında suyu azaltın, çok beraber olmasınlar, çok işte çalışamıyor yoksa' diyormuş. (2.1)

İkinci kuşak katılımcının bu ifadeleri, hem aile büyükleri ile kendisi arasındaki farklılıkları göstermekte hem de katılımcının bizzat kendisinin dini hayatında meydana gelen dönüşümü tasvir etmektedir. Bu noktalar göz önünde bulundurulduğunda dinin yeniden üretimi süreci, çift boyutlu olarak gözler önüne serilmektedir. Aynı zamanda katılımcının ifadelerinde aile büyüklerinin tutum ve algılarına yönelik bariz bir eleştiri de söz konusudur. Bu farklılaşma ve eleştiriler dinin yeniden üretimi sürecine işaret etmektedir.

Diğer bir ikinci kuşak katılımcı ise dinin yeniden üretimi sürecinde kuşaklar arası farklılaşmanın farklı bir boyutuna vurgu yapmaktadır:

Ben Konya'da tıp okurken İskenderpaşa cemaatine girdim, ailem de benden sonra değişti. (6.1)

Katılımcının bu ifadelerinde eğitim alarak cemaatlerle tanışan sonraki kuşağın, önceki kuşakları etkilemesi söz konusudur. Dini bakımdan farklı bir ortamla etkileşime geçen birey, yaşamış olduğu değişime aile fertlerini de dahil etmiştir. Bu etkileşim, aile büyüklerinde dini konularda hassasiyet, dini bilgiler edinme ve uygulama noktasında etkileyerek motive etmiştir. Mahallede yaşanan gelişmeler doğrultusunda bu durumun da katkısı ile baba 'Adıyaman Cemaati'ne, anne ise 'Mahmut Efendi Cemaati'ne mensup aile büyükleri ortaya çıkmıştır.

Yukarıdaki bölümde geleneğin yeniden üretimi ve dinin yeniden üretimi olguları, elde edilen veriler doğrultusunda tasvir edilmeye çalışılmıştır. Şimdi ele alınacak olan bölümde ise, geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin rolünün niteliği tasvir edilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla evlilik, sünnet, cenaze törenleri, doğum, çocuğa isim verme ve dini bayramlar ele alınacaktır.

3.10. Geleneğin Yeniden Üretimi Bağlamında Din

Ünalan'a yerleşen bireyler için mahalle, yeni bir hayat tarzının başlangıcı olmuştur. Bu hayat tarzı, ne geldikleri yöreden, ne oraya ait deneyimlerinden ne de mahallenin kendine özgü yapısından bağımsız olamamıştır. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde bir taraftan bir şeyler yeniden üretilerek âna ve geleceğe aktarılırken diğer taraftan ortaya çıkan yeni şartlar biçiminde gerçekleşen yeniden üretim nedeniyle ân ve gelecek özgün bir formda inşâ olmaktadır. Bu bölümde, kültürel pratiklerden yola çıkılarak söz konusu ân ve gelecek inşası geçmişle karşılaştırılarak tasvir edilmeye çalışılacaktır. Aynı zamanda çalışmamızın temel problematiği olan dinin nerede, nasıl durduğu, rolünün ne olduğu noktalarına bu tasvirler kapsamında işaret edilecektir.

3.10.1. Düğünler

Geleneğin yeniden üretimi bağlamında dinin konumunun ne olduğu sorusuna öncelikle düğünler başlığı altında, evlilik ve sünnet törenlerinin tasvir edilmesi suretiyle cevap aranacaktır.

3.10.1.1. Evlilik Törenleri

Bu bölümde geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin rolü, katılımcıların ifadeleri doğrultusunda tasvir edilmeye çalışılacaktır.

Alevi katılımcı, geldikleri yörede düğün yapma biçimlerini genel hatları ile anlatırken şu ifadelerle yer vermektedirler:

Gelin atla gelirdi. Düğün 2-3 gün sürerdi. Saz çalınır oyun oynanırdı. Kadın erkek karışık halay çekilirdi. Yemek verilirdi. Gelini ata bindirirler. Evin girişine gelini götürürlerdi. Damat ve sadıç evin damına çıkarlar, buradan gelinin üzerine elma, şekerleme, bozuk para gibi şeyler atarlardı. Başa fes gibi bir şey takılırdı, giyinme farklıydı. (1)

Mahallede, düğün pratikleri daha çok düğün salonlarında gerçekleştirilmektedir. Bir taraftan bu pratiklerin uygulanma biçimi, diğer taraftan uygulandığı yerin değişime uğraması, devam eden yeniden üretim sürecinde sonraki kuşaklar tarafından eleştiri konusu haline gelebilmektedir. Katılımcının oğlunun söze karışmasıyla dile getirilen şu ifadeler bu gerçeğin bir yansımasıdır:

Şimdi evlendirme daireleri daha iyi, düğün salonları insanları sömürüyor, kafa şişiriyor. (1)

Alevi katılımcıların düğün pratiklerinde ‘Musayıplik’¹⁵⁵ adı altında bir uygulama bulunmaktadır. Onlar bu uygulamayı şu ifadelerle tasvir etmektedirler:

Damadın musayibi olur, musayibin karısı, gelinin musayibi olur. Musayip, anne-babaya bir şey olursa, kendi çocuğu gibi bakar. Anne babanın sorumluluğu musayibe geçer. Kardeşten öte bir şey musayıplik. Musayip, kardeşten daha önemlidir. Musayip ve evlenen kimsenin iyi günde, kötü günde bir arada olmaları gerekir. Bunların çocukları arasında evlenme olabilmesi için yedi kuşak geçmesi gerekir. Bunların âhirette hesapları beraber sorulacakmış. Bir de Dede¹⁵⁶lerin soyundan olanlarla evlenilmez, onlar bizim “Takiplerimiz”¹⁵⁷ olurlar. Bize takiplerle evlenmeme çok mantıklı gelmiyor. (1)

Mahallede devam eden geleneğin yeniden üretimi bağlamında, düğünlerde yer verilen başlık parası uygulamasının kalktığı görülmektedir:

¹⁵⁵ Alevi katılımcı musayıpliğin kendi anlayışlarındaki sadıçlık olduğunu belirtmektedir.

¹⁵⁶ Alevi dedesi.

¹⁵⁷ Katılımcının ifadesiyle ‘bir tür mürid’.

Başlık vardı eskiden. Başlığın ne kadar olacağına kızın annesi babası karar verirdi. Zengin aileye gelin gidecekse çok isterler, fakir aile ise az istenirdi. (1)

Eskiden başlık vardı, beni 2 milyona verdiler. Ben köydeki en pahalı gelindim. (1)

Annem, babamla kaçmış, kaçtı diye anneme babam 4,5 milyon lira ödemiş, başlık parası biriktirmeye gitmiş, çalışmış. (1)

Gelinen yörede bulunan ve mahalleye geldikten sonra da yaşamaya devam eden uygulamalardan bir diğeri de ‘süt hakkı’dır. Katılımcılar, bu uygulamayı şu ifadelerle tasvir etmektedirler:

Süt hakkı: Erkek tarafından kızın anne babasına, kardeşlerine, varsa kardeşlerin eşlerine hediye verilir. Süt hakkı olarak ne verileceğine erkek tarafı kendisi karar verir. Biz oğlanlara sadece süt hakkı verdik, başlık vermedik. İstanbul’da kalkmış, başlık almayı ayıp görüyorlar artık. (1)

Katılımcı, içinde yaşadığı İstanbul’u ötekileştirmiş, geldiği yöredeki uygulamaların burada bulunmadığını dile getirmektedir. Onlar da bu farklı ortamda geleneğin yeniden üretimi sürecinde bu farklılıkları kanıksamışlardır. Söz konusu uygulamalarda görülen değişim, bu kanıksamanın bir göstergesidir.

Geleneğin yeniden üretimi sürecinde eş seçimi biçimi de değişime uğramıştır. Daha önce, ‘görücü usulü’ adı verilen, daha çok aile büyüklerinin kararları doğrultusunda eş seçimi gerçekleştirilirken, zamanla eş olan tarafların kendilerinin verdiği karar formuna girmiştir. Ayrıca kültürel dokunun biçimlenmesinde etkin bir unsur olarak televizyonun varlığına da dikkat çekilerek, buradaki ilişki biçimlerinin eş seçimi konusunda örneklik teşkil ettiği katılımcılar tarafından dile getirilmektedir:

Bizde seven sevdiğini alır. Şimdi kız-erkek birbirini beğenince “Allah’ın emriyle” istenir. Çok yerel bir özelliği kalmadı. Zaten televizyonda da görüyoruz hepsini.(1) Bu arada aynı ortamda bulunan katılımcının oğlu söz alır: *Eskiden, kız-erkek birbirini görmeden munasip görülürmüş, evlenirlermiş. (1)*

Katılımcı, düğünlere ilişkin uygulamaları anlatırken şu detaylara yer verir: *Gelinin gözlerini örterlerdi, yüzüne karton kapatırlardı, nereye gittiğini görmezsin. Bu arada söze karışan oğul: Anneme de aynısını yapmışlar, annem düğün gecesinden önce babamı hiç görmemiş. Düğünde yüzünü kendi anlattığı gibi kapatmışlar, almışlar götürmüşler babamın köyüne. Eve varıp odaya konulunca kaçmak istemiş ama, yüzü kapalı gelirken köylerinin ne tarafta kaldığını bilemediği için kaçamamış. (1)*şeklindeki ifadelerle yer vermektedir. Oğul bu sözleri sarf ederken hem annesi hem de eşi kahkahalarla katıla katıla gülmektedirler. Bu durum gelenek içerisinde büyük bir titizlik ve dikkatle uygulanan bir takım pratiklerin yeniden üretim sürecinde komik olgular haline gelebildiğini göstermektedir.

Düğün sonrası gelin ile diğer aile fertleri arasındaki ilişkilerin niteliği de yeniden üretim sürecinden nasibini almıştır. Bu gerçek, katılımcı tarafından şu ifadelerle dile getirilmektedir:

Eskiden gelin perdenin arkasından konuşurdu, dışarı çıkmazdı. Gelinin başına 1-2 ay boyunca sarı, beyaz, portakal rengi örtü konulurdu, kızın annesi hediyesiyle gelince, o örtüyü atardı. Eskiden 3-4 sene boyunca gelin, kayınvalidesiyle, kayınpederiyle oturup yemek yiyemez, konuşamazdı. Şimdi, evlendiği gün onlarla oturup yemek yiyorlar. (1)

Katılımcıya, mahalledeki düğünlerde hoşuna gitmeyen şeyler olup olmadığı sorulunca şu cevap alınmaktadır:

Oynuyorlar çıplak çıplak hoşumuza gitmiyor. Doğru dürüst giyerlerse severiz. (1)

Diğer bir katılımcı, eş seçimi konusunda dikkate alınan kriterleri gündeme getirmektedir. Bu kriterler içerisinde dini unsurlardan birisi olan ‘namaz’ yer almaktadır. Bu katılımcının ailesine gelin olarak almak istediği kimsenin özelliklerinden birisi de dini yaşantıya ilişkin olan ‘namaz kılıyor’ olmasıdır.

İşini gücünü bilen, büyüğüne küçüğüne saygılı, namazını niyazını, evinin geçimini bilen. Gelin saygılı olur, işini gücünü bilir, geçimini bilir. Gelinin iyisi de odur. Evinin sırrını dışarı vermeyecek, beyiyle geçimleri iyi olacak. (4)

Katılımcının bu ifadeleri, geleneğin yeniden üretiminde dinin rolüne işaret etmektedir. Önceki katılımcının ifadelerinde olduğu gibi burada da daha önce evliliklerin görücü usulü ile olduğu ifade edilmektedir. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde bu uygulama yerini eş olacak tarafların kendi kararlarının etkin olduğu bir forma bırakmıştır. Şu ifadeler de bu gerçeğe ışık tutmaktadır:

Önceden ‘görücü’ usulüyle olurdu, anne baba görür isterdi. Kızı, anne baba verirdi, gelini anne baba seçerdi, kendi karar vermezdi. Gelin ve damat birbirlerini toplantıda, çeşme başında görürler veya arkadaşlar aracı olur kızı-oğlanı birbirlerine gösterirlerdi. Kızın oğlanın arkadaşları olursa onlar aracı olurlardı. Başlık parası vardı. Oğlana da dışarıdan gösterirlerdi. Şimdi oğlanla kız isteyince çingenenin kızı da olsa alıyorsun. Yaşayacak olan onların kendileri. (4)

Gelinen yörede daha önceleri yapılan düğün öncesi pratiklerine bakıldığı zaman katılımcının şu ifadeleri ile karşılaşılmaktadır:

Kız istemeye giderken şeker götürürlerdi. Nişana giderken de 10-15 kişi giderlerdi, bu kişilere ‘nişancılar’ denirdi. Nişancıların hepsine gömlek, bir çift çorap koyardık. Nişancılar tepsiye para koyarlardı, bu para toplanırdı, geline ‘yüz görümlüğü’ olarak verilirdi. Kadınlar kendi aralarında evin içinde kendileri söyler oynarlardı. Erkekler dışarıda olurdu. Şimdiki gibi kadın erkek bir arada olmazdı. Bazen de davul zurna dışarıda çalar, kadınlar içeride oynarlardı. Erkekler dışarıda olurdu. Halay çekerken de kadın erkek karışık olmaz, kadınlar içeride oynarlardı. (4)

O zamanlardaki düğün pratikleri tasvir edilirken de şu ifadelere yer verilmektedir:

Bazen Perşembe, bazen Cuma günü akşamları kına gecesi yapılırdı, hayırlı gün diye. (4)

Dini olarak değerli kabul edilen Perşembe veya Cuma günü kına gecesinin yapılması, dini inançların düğün pratikleri üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir. *Kına gecesinde çay tabaklarına bisküvi, leblebi, kuru üzüm konur dağıtılırdı. Kına gecesine erkekler gelmezdi, kadınlar arasında olurdu. Oyun oynanırdı, gelinin kınası yakılırdı. Kınada oğlan tarafından bir 'yenge', kız tarafından bir 'yenge' olurdu. Oğlan tarafından gelen 'yenge' çerezi getirirdi. Uzaktan gelmişse o 'yenge' o gece orada kalırdı. 'Yenge'nin beyi de gelirdi. Sabah gelen misafirlere yemek verilirdi. Kazanlarla yemek pişerdi. Dindarlar tekbirlerle, dua ile gelini evden çıkarırlardı. Dindar olmayanlar bazen dua da yapmazdı. Düğünde davul zurna olurdu, şimdiki gibi saz yoktu zaten. Damat gelin almaya gelmezdi. Kaynatası, kaynanası, akrabalar gelirdi. Sadıçla damat bacada(çatıda) beklerler. 3 atla alınırdı gelin. Öndeki attan oğlanın yengesi, ortada gelin, arkada gelinin yengesinin bindiği at olurdu. Gelin, damadın evine varınca attan inmezdi, kurban kesilirdi. Nazar değmesin diye parmakla alnına kurban kanı sürülürdü. Şimdi burada da kurban kesenler oluyor.* (4) Bu tasvirlerle göre; dini inançlar, dini hassasiyetleri olan ailelerin düğün pratiklerinde kendisini göstermektedir. Gelin, eve geldiği zaman kurban kesme pratiği geleneğin yeniden üretimi sürecinde mahallede de uygulanmaya devam edilmektedir. Böylece gelinen yöreye ilişkin uygulamalardan birisi mahallede devam eden geleneğin yeniden üretimi sürecine olduğu gibi uygulanarak dahil olmuştur. Katılımcı tasvirlerine şu sözlerle devam eder:

Gelin eve girince oturmazdı, ayakta beklerdi, 'gelin oturmuyor' derlerdi. Geline, oturması için tarla, öküz gibi şeyler verirlerdi. Verilen şey 3 kere söylenirdi, gelin sonra otururdu. O gece imam nikahı yapılırdı. (4)

Düğün pratiklerine ilişkin unsurlardan birisi de 'dini nikâh'tır. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde dini nikâhın yapılma zamanı noktasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar katılımcı tarafından şu ifadelerle dile getirilmektedir:

Köyde kızla erkek pek bir araya gelmez nişanlıyken. Köyde imam nikahı düğünden sonra eve çekilince yapılırdı. Buralarda gezmeye çıkıyorlar, el ele tutuşuyorlar, günah olmasın diye erken yapıyorlar. Bazıları da bir araya gelmesinler

diye imam nikahını düğünden önce yapmıyorlar. Dini bilgiler öğrenildikçe imam nikahı önce yapılmaya başlandı. (4)

Mahallede bir taraftan nişanlıların el ele sokakta gezen çiftler olarak yer almaları şeklinde yeni bir olgu ile karşılaşılırken, diğer taraftan dini duyguların rolü ile ortaya çıkan kaygı kendini göstermektedir. Bu iki farklı boyutun bir araya gelmesiyle birlikte henüz nişanlılık aşamasında iken dini nikah yaptırma uygulaması ortaya çıkmaktadır. Katılımcılar, mahalleye gelmeden önce dini bilgi bakımından belirgin bir donanıma sahip değillerdir.

Dinin yeniden üretimi kapsamında değerlendirebileceğimiz bu donanım edinme süreci, dini nikâh konusunda yeni bir uygulamayı da beraberinde getirmiştir. Ancak bu uygulamanın sadece dini algılardaki değişimle ilişkilendirilmesinin yerinde olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü gelinen yöreye ilişkin gelenekte, nişanlı çiftlerin bir arada sık sık bulunmaları, bu şekilde umuma açık ortamlarda rahat bir şekilde dolaşmaları söz konusu değildir. Farklı faktörlerin de etkin olduğu yeniden üretim sürecinde katılımcıların bu uygulamalara hem özne hem de nesne konumunda tanık oldukları görülmektedir. Bu birkaç boyutlu gelişmelerin sonuçlarından birisi olarak, düğün öncesinde dini nikâh yapılması uygulaması ön plana çıkmaya başlamıştır. Söz konusu farklılaşma süreci, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolüne işaret etmesi bakımından dikkate değerdir.

Katılımcının ifadelerine göre mahalleye gelmeden önceki yıllarda resmi nikâhın yapılması konusunda acele edilmiyordu. Katılımcı tarafından bu durum, tarafların birbirlerine karşı duyduğu güven ile ilişkilendirilmektedir. Anlaşılan o ki, yerel olarak etkin olan sosyal kontrol mekanizmasına sahip olunması sonucunda, resmi nikâh yasal bir zorunluluk olarak algılanmamıştır. O zamanlar, çocuk doğması gibi bir zorunluluk olmadığı sürece buna ihtiyaç duyulmadığı görülmektedir. Ancak geleneğin yeniden üretimi sürecinde resmi nikâhın yapılmasına öncelik verilmeye başlanmıştır. Katılımcının ifadelerine göre meydana gelen bu değişim, yaygınlaşan ayrılık olaylarına karşı önlem alınması çabasının bir sonucudur:

Benim resmi nikahım 2 sene sonra yapıldı. Milletin birbirine güveni vardı, ayrılmaz diye düşünülürdü. Eskiden bazıları çocuğu olana kadar resmi nikah yapmıyorlardı. Şimdi ayrılmalar artınca resmi nikah hemen yapılır oldu. Şimdi ayrılma moda oldu. (4)

Katılımcı, gelinen yörede eskiden yapılan düğünleri anlatmaya şu ifadelerle devam etmektedir:

İki tane şahit olurdu, biri kız tarafından biri erkek tarafından. Kız, kendi tarafından olan şahidine söylerdi, evet kabul ettim diye. Kıza takılacak takıya anne baba karar verirdi, utanma, saygı vardı. (4) Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere nikâh sırasında gelinin kabul ettiğini bizzat kendisinin söylememesi, kendisine takılacak takıya karar verme yetkisini anne-babasına bırakması katılımcı nazarında utanma ve saygı göstergelerindendir.

Gelinin takısının hepsi nişanda götürülürdü. Düğün sabahı duvak düğünü için gelinin yüzüne tekrar duvağı örtülür. Açılınca tanıdıklar, takılarını takarlardı. Düğün sabahı millet dağılmadan önce gelinin sandığındaki çeyize bakarlardı herkes. Yakın akrabalara bohça hazırlanırdı. 2 taraf da hazırlardı. Gelin geldikten 15-20 gün sonra gelinin yakın akrabaları gelini görmeye giderler hediye alıp. O gece gelinin evinde kalırlardı. Giderken de gelini kendi evine el öpmeye götürürlerdi. Gelin 1 ay sonra ancak giderdi. Damadın sadıcı olur, gelinin de yengesi olur. Bunlar gelin ve damadı sahiplenirler, yardımcı olurlar. (4)

Köylerde düğünden sonra sadıçla damat kız tarafına el öpmeye giderlerdi. Damatla sadıç 1-2 gün kızın evinde kalırlardı. Gelinin anne-babasının evine yapılan bu ziyarette giderken gelin götürülmezdi. Erişte makarnası diye kesme makarna yapılırdı, dökerek mi yiyecek, dökmeden mi yiyecek diye bakılırdı. Gelin, damat tarafından çocuk da gelse ayağa kalkardı. (4)

Yukarıdaki ifadelerle tasvir edilen, gelinen yörede önceden yapılan düğünlerin uygulanma biçimi, geleneğin yeniden üretimi sürecinde mahallede farklılaşmıştır. Bu farklılıklar katılımcı tarafından şöyle tasvir edilmektedir:

Biz 15 gün içinde söz taktık, 2 ay sonra nişan yaptık. Söz yaparken çikolata, çiçek aldık. Bir de söz yüzüğü alıyorsun o kadar. Sadece aile arasında sözü taktık. Nişanda elbise alıyoruz, bohça hazırlıyoruz. ‘Süt hakkı’ derler, anne-babaya bohça hazırlanır. Kardeşlere, yengelere de ufak tefek bir şeyler alınır. Gelin de, bütün aile fertlerine, eşinin kardeşlerine, halalarına, ayrı ayrı bohça hazırlar. Gündüz Kur’an okundu, takılarımızı taktık, yemek verildi gelenlere. Başlık parası yok şimdi. (4)

Daha önceki katılımcının ifadelerinde karşılaşılan ‘süt hakkı’ uygulaması burada da karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde diğer dikkat çekici noktalardan bir diğeri de daha önce uygulanmaya devam edilen ‘başlık parası’ uygulamasının ortadan kalkmış olmasıdır. Burada daha önce yapılan tasvirlerde rastlanmayan bir durum göze çarpmaktadır. Nişan sırasında Kur’an okunmasının yeni ortaya çıkan bir olgu olduğu görülmektedir. Mahallenin sosyo-kültürel hayatında etkin bir role sahip olan din olgusu, düğün pratiğine bu şekilde rengini vermektedir. Daha önceleri nişan törenlerinde Kur’an okunması uygulaması yer almazken, artık bu uygulamanın bulunduğu görülmektedir. Böylece geleneğin yeniden üretimi sürecinde din, etkin faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Katılımcı sözlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Düğünde salon kiraladık, davetiye bastırdık, akrabalara, komşulara, tanıdıklara verdik. Karşılar gelen hediyeyi yazıyorlar, onlar da aynısını götürdüler. Oyunlu, çalgıcılarla oldu düğün. Buradakilerin çoğu Kur’anlı, mevlütlü yapıyorlar. Hayırlı çocuklar olsun diye dua ediyorlar. Baba evinden çıkarken ve eve girilirken dua yapılıyor. Duvak düğünü falan olmuyor şimdi. Salondan getirince düğün bitti. ‘Sadıçlık’ ve ‘kirvelik’¹⁵⁸ devam ediyor hâlâ. (4)

Bu ifadelerde de geleneğin yeniden üretimi sürecinde ‘sadıçlık’ uygulaması devam ederken, ‘duvak düğünü’ adı verilen uygulama ortadan kalkmış, davetiye bastırıp dağıtma, düğünün salonda yapılması gibi yeni uygulamaların ortaya çıktığı görülmektedir. Dikkat çekici olan bir diğer nokta ise mahalle ortamında Kur’an okunarak, mevlüt okunarak yapılan düğünlerin yaygınlığının dile getirilmesi ve

¹⁵⁸ Sünnet düğünü kısmında yer verilecektir.

gelinin baba evinden alınması ile gelin olarak geldiği eve girişi sırasında dua okunması, geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin etkin rolüne işaret etmektedir.

Şimdi gelin salondan alınıp gidiyorlar. Bazen, akrabalar düğünden 10-15 gün sonra göz aydına gelirler. Hayırlı olsun derler. (4)

Yapan yine çarşıya bakma yapıyor. Ancak buralarda pek kalmadı ama. Artvinliler yapıyorlar bazen. Ben, kendi aralarında, kocası bilir zaten, günah değil mi, ayıp değil mi dedim. (4)

Diğer bir katılımcının geldiği yörede eskiden yapılan düğünlere ilişkin tasvirlerine bakıldığı zaman şu ifadelerle karşılaşılmaktadır:

Eskiden gelinlik kızı başlık parasıyla alırlardı. Bizim gelini bir arsa parasına aldık. 3 yıl boyunca istemeye gittik, her gittiğimizde fiyat arttı, en sonunda 3. senede 300 liraya getirdik. Genelde oğlanın annesi-babası alınacak kıza karar verirdi. Ben bunu istemem diyemezdi oğlan veya kız. Kız evine haber verirler, 2-3 kişi birleşip bir şey götürmeden istemeye gidilirdi. Kız verilince 2-3 hazırlık yapılır, erkek tarafı erzak, kuru yiyecek götürür ve kız tarafında şerbet içerlerdi. Kız tarafı 3-4 ay sonra nişan için erzak ister erkek tarafından, nişan yemeği vermek için. Erzak, bir çuval şeker, koyun, fasulye, nohut, bulgur, pirinç, yağ falan olurdu. Nişan gündüz yapılırdı. Herkese yemek verilir, nişanda bir araya gelinir, kadınlar halay çekerler oynarlardı. Bazen davul-zurna da çalınırdı. Kadınlar içeride, erkekler dışarıda oynarlardı. (2)

Katılımcının bu ifadelerinde, daha önceki katılımcılarda da rastlanan ‘başlık parası’ ve ‘görücü usulü’ uygulaması göze çarpmaktadır.

İyi iş yapan, babayiğit (kalıplı, çalışkan, terbiyeli), annesi-babası beğenilen kızlar çok beğenilirdi. Eskiden erkeği beğenme yoktu, gelince veriyorlardı. Şimdi işi nasıl, para tutumu nasıl, evcimen mi, iş yerine, girip çıktığı yerlere kadar araştırılıyor. Şimdi kızla erkek geziyorlar, tozuyorlar, anlaşıyorlar, beğenmezlerse bırakıyorlar. Şimdi işin yoksa kaldın ortada. Köyde, düğün bittikten sonra akşam hoca getirilip “hoca nikahı” kıyarlardı. Belediye nikahı düğünden 15 gün önce

yapılırdı. Düğün sabahı veya ondan sonraki sabah köylüler düğün evine gelirdi. Gelenlere şeker dağıtılırdı. Gelinin annesi tarafından yapılarak gelinin sandığına konulan helva doğranarak gelen kadınlara dağıtılırdı. Kadınlar kendi aralarında oynarlar, eğlenirler sonra dağılırlardı. Buna duvak düğünü denilirdi. (2)

Görüldüğü üzere katılımcı, geleneğin yeniden üretimi sürecinde ortaya çıkan eş olarak seçilecek erkeğin değerlendirilmesi ve evlenecek çiftlerin evlilik öncesi bir araya gelmelerini üstü kapalı bir şekilde eleştirmektedir.

Şimdi burada kız istemeye giderken, çiçek, çikolata alıp giderler. Nişanda pasta alınır, damada-kıza elbise alınır, altın bilezik takarlar. Bir kahvede veya evde yapılıyor nişan, yerin müsait olmasına göre. Akrabaları, tanıdıkları çağırıyor. Düğünde kına gecesinde kınayı yoğurana erkek tarafı para verir. Düğünden önce ev temizliğine kız tarafından katılanlara küçük bir para verilir. Düğünde alışveriş yapılıyor, takı alınıyor, salon tutuluyor, oynanıp zıplanıyor, takı takılıyor. Kızın ev eşyası olarak istediği ne ise alıyor babası, imkanı yoksa erkek tarafına yüklüyor. (2)

Bu katılımcının ifadelerine göre onun sosyal çevresinde düğünler genelde düğün salonlarında müzik ve oyun eşliğinde yapılmaktadır.

Önceki katılımcının mahalleye geldikten sonra doğan ve şu anda 35 yaşında olan kızı mahallede yapılan düğünleri şöyle tasvir etmektedir:

Dernekte, salonda veya camide yer tutulur. 10 yıl önce Kur'anlı, mevlitli olurdu. Şimdi hem Kur'anlı mevlitli hem de oyunlu oluyor. Kınada oynamalı olursa, sabah salonda veya camide mevlit okunur/yani Kur'an okunur. Genelde Mahmut Efendi grubundan hocalar geliyor. Köy adetleri yapılmıyor. 15 yıl önce verilen şeylerin sonucu olarak böyle düğünler yapılmaya başlandı. Benim yengem kendi düğününde açıldı meselâ. O zamanlar tesettür, cemaat yoktu, düğünde öyle olunacak diye bilinirdi. (2.1)

Katılımcının bu ifadeleri mahallede kendi sosyal çevresinde yapılan düğünlerde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından önemlidir. Yapılan bu tasvirlerden yola çıkarak katılımcının tanık olduğu sosyo-kültürel ortamda bir

tarafından geleneğin yeniden üretimi gerçekleşirken, diğer taraftan da dinin yeniden üretimi süreci yaşanmış ve yaşanmaya devam etmektedir. Ayrıca düğün geleneğinin yeniden üretiminde dinin etkin rolü de bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Katılımcı ifadelerini şu sözlerle sürdürmektedir:

Aydınlı bir arkadaşın düğününe gittim, harikaydı. Bütün geleneklerini yapıyorlar. Kazanlarla yemek pişiyor. Belirli yemekleri var. Herkese yemek veriliyor. Kendi usullerine göre özel yemekleri var. (2.1)

İkinci kuşak katılımcının bu ifadeleri, yöresel uygulamalara ilişkin bir tür beğeni içermektedir. Aynı zamanda mahallede artık neredeyse uygulamadan kalkan düğünde misafirlerin tamamına yemek verilmesi katılımcı tarafından beğenilmektedir.

Kadın-erkek karışık düğüne karşıyız. Bizim Sivashlıların düğünleri davul zurna horonlu olur. Biz gitmeyiz. Yakın akrabaların öyle düğünü olursa ancak uğrar döneriz hemen. Annemler oyun ortamı istemezler, ben oyun ortamı isterim mesela, kadın erkek ayrı olacak tabi. (2.1)

Katılımcının bu ifadeleri ise, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermektedir. Hemen önceki ifadelerinde yöresel uygulamalara karşı beğeni sergileyen katılımcı aynı tutumu kendi hemşehrilerinin yöresel düğünlerine karşı sergilememektedir. Katılımcının ifadelerine göre hemşehrilerinin düğünleri kadın-erkek karışık, oyunlu yapılmaktadır. Bu uygulama katılımcı ve ailesinin dini yaklaşımlarına uygun değildir. Bu nedenle katılımcının hem ailesi hem de kendisi bu düğünlere katılmak istememektedir. Bu detay, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir. Ancak dikkat çeken diğer bir nokta ise katılımcının ailesinden farklı olarak kadın-erkek karışık olmamak kaydıyla kendi düğününde oyun oynanmasını istemesidir. Bu durum da dini yaklaşım bakımından iki kuşak arasında farklılığı göstermektedir. Bu çift boyutlu farklılaşma hem geleneğin ve dinin yeniden üretimini hem de geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin rolünü gözler önüne sermektedir.

Katılımcı tasvirlerine şu sözlerle devam etmektedir:

Kuru pastayla düğün olmamalı, ziyafet, yemek olmalı düğünde. Mahmut Efendi cemaatinde gelinlik giydirmiyorlar, beyaz elbise giyiyorlar. Ben gelinlik isterim, gelin belli olmalı. Akrabalar, arkadaşlar bulunmalı düğünde. Tanıdıklarla beraber yemek yenilmeli. (2.1)

Katılımcı bu ifadelerinde mahallede yaygın olarak uygulanmaya devam edilen kurabiye ve içecek ikram edilmesi şeklindeki düğünleri eleştirmektedir. Bunun yerine misafirlere yemek ikram edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Katılımcının diğeri bir eleştirisi ise dini cemaatlerden birisinin düğünlerinde gelinlerin gelinlik giymemeleridir. O, kendi düğününde gelinlik giymek istemektedir. Mahallede etkin olan bu cemaatten kendisini soyutlamış olan bu katılımcı, sahip olduğu dini yaklaşım biçimi farklılığından kaynaklanan farklı isteklere sahiptir. Bu nokta ise geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Başka bir katılımcının tasvirlerine göz atıldığı zaman şu ifadelerle karşılaşmaktadır:

Anne-baba verirdi kızı, kız da giderdi. Damat gelsin de kızla konuşsunlar yoktur bizde öyle. Düğünde bile gelini damadın arabaya bindirmesine, evden almasına izin vermedik kızımın düğününde. Arabaya gelini dayısı indirdi ve arabaya bindirdi. Şimdi geziyorlar, kol kola, el ele. O zaman ar, namus, saygı vardı, nerede şimdi. (5)

Bu katılımcının ifadelerinden de ‘görücü usulü’ uygulamasının eskiden uygulandığı anlaşılmaktadır. Katılımcı bir taraftan kendi düğünlerindeki hassasiyetlerini dile getirirken diğeri taraftan çevresinde gördüğü kendisini rahatsız eden uygulamaları tasvir etmektedir. O, çevresinde karşılaştığı bu uygulamaları ar, namus ve saygıdan yoksunluk olarak nitelendirmektedir.

Katılımcı, geldiğı yöredeki düğünleri şöyle tasvir etmektedir:

Bizim zamanımızda ‘şah bezeme’¹⁵⁹ vardı. Artık yok ama. Gelin, kına gecesi öncesinde sabah sadıcın evine götürülürdü. Sadıcın evinde şah bezenirdi. Sonra gelini kızlar, kadınlar babasının evine getirirdi. Şah sökölür, gelin sökölün meyveleri alırdı, şah’ın parasını damat tarafı sadıca verirdi. Akşam kına yakılır, davul-zurna ile eğlence olurdu. Kız evinin yemeğı kına gecesinde olurdu. Etli yemek, pilav, komposto hazırlanır, gelen herkes kız evinde yemek yerdi. Kadın-erkek karışık, davul zurna ile düğün olurdu. (5)

Geleneğın yeniden üretimi sürecinde ‘şah bezeme’ uygulaması ortadan kalkmıştır.

Sabah olunca, damat tarafı kız almaya gelince, gelinin kapısı kız tarafından birisi tarafından kapatılır, hediyesi/para verilince açılırdı. Gelinin beline abisi veya kardeşı hediye alarak kurdela bağlardı. Gelini götürürlerdi erkek tarafına. Gelin öküz arabası veya atla götürölürdü. Gelenlere yemek verilir ve geline takı takılırdı. (5)

Katılımcı sözlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Kızı ondan bundan sorarız, istemeye gideriz. Ailesi temiz olanı almaya çalışırlar. Bizde daha çok akraba evliliğı var. Hala da devam ediyor. Önceden yabancıya verilmezdi kız, şimdi biraz var ama, yine de akrabalara verme daha çok. Çalışkan, terbiyeli, açık saçık olmayan, Kur’an okuyan, abdestli namazlı olanlar tercih ediliyor. Anası-babası nasıl, içkisi kumarı var mı, kötü yolda mı diye sorarız. Köylerimizde içki kumar yoktu zaten. (5)

Katılımcının ifadelerine göre, istenmeye gidilecek olan kız ve ailesi hakkında çevreden bilgi alınmaktadır. Daha önceleri akraba evlilikleri yapılmasına dikkat edilirken geleneğın yeniden üretimi sürecinde bu noktada bir parça esneme olmuştur ama yine önemini korumaktadır. İstenilecek kıza karar verilirken daha çok dini esasların dikkate alındığı bir yaklaşımla karşılaşılmaktadır. Bu nokta, geleneğın yeniden üretiminde dinin etkin konumunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

¹⁵⁹ İki çıta, artı şeklinde birbirine geçirilmektedir. Bu çıtaların uçlarına iplerle mevsimin meyvesi asılmaktadır. Aynı zamanda bu düzenek yeşil dallarla da süslenmektedir.

Katılımcı, kız isteme ve nişan pratiklerine dair tasvirlerine şöyle devam etmektedir:

Kız istemeye giderken hediye götürmüyorduk. İstedikten sonra 'behime' götürürüz. Giyecek, sebze meyve, aileye hediye, anne-babasına, gelinlerine, kızlarına, amcalarına, onların eşlerine hep hediyeler alınırdı. Şimdi kız istemeye giderken anne-baba gidip kıza bakıyor. Sonra damat bakmaya gider. İstemeye gittik, şeker, kolonya aldık, takı taktık geline. 15 gün sonra nişan gelecek dedi kız evi. Nişanda, akrabalarından hepimiz 14 bohça yaptık, hepsinde takımlar, terliğine varana kadar, başörtüsü falan da. Kız evi yemek verdi. Bohçaları kadınlar götürmüştü. Erkekler de altın taktılar. Gelin de Kur'anlı, babası hacı, annesi ehramlı, kız terli terbiyeli. (5)

Katılımcının bu ifadelerinden, hâlâ 'görücü usulü' eş seçimi uygulamasını devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Anne-baba tarafından istenilmesi düşünülen kıza bakılıyor, onların uygun bulması halinde kız damada da gösteriliyorlar. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde gelinen yörede yapılan kız beğenme ve isteme uygulamalarının aynen devam ettiği görülmektedir. Dikkati çeken diğer bir önemli nokta ise kızın Kur'an okumayı bilmesi, anne-babasının hacca gidip gelmiş olması gibi dine ait unsurların beğeni ve övgü ifadeleriyle dile getirilmesidir. Geleneğin yeniden üretimi bağlamında bu duruma bakıldığı zaman, istenilecek kıızı beğenme noktasında bir kriter olarak kabul edilen dine ilişkin özelliklerin belirleyiciliği dikkat çekmektedir. Böylece geleneğin yeniden üretimi sürecinde din, etkin bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Katılımcının değindiği noktalardan birisi de 'yüz aklığı' adını verdikleri uygulamadır:

Gerdek gecesi gelinin altına bez sererler, sabah 4-5 kadın gelir, bezdeki âdete/kana bakarlar. Yüzü ak gelmiş derler, şimdi kalktı bu. (5)

Önceki katılımcılarda da olduğu gibi gelinen yörede daha önce yapılan bu uygulama, geleneğin yeniden üretimi sürecinde artık ortadan kalkmıştır.

Başka bir katılımcı, düğün pratiklerine dair şu bilgileri vermektedir:

Eskiden gelinde, zenginliğe, halı dokuma, yemek yapma bilip bilmediğine bakılırdı. Ben de mesela gittim gelinimin evde iş yapmasına baktım beğendim. Köyde de burada da namusa sahip çıkan, ailesine bakan, çalışkan olan, tutumlu olan, içkisi kumarı olmayanlar beğenilir, şimdi yine aynı özellikler aranıyor. Şimdi abdestinde namazında olmasına, çoluk çocuğuna kazanıp yediyor mu ona bakıyoruz. (6)

Eş seçiminde dikkate alınan kriterlere bakıldığı zaman ‘içki’ ve ‘kumar’ alışkanlıklarına sahip olunmaması, ‘abdest’ ve ‘namaz’ pratikleri karşımıza çıkmaktadır. Bu durum çalışmamız bakımından dikkate değerdir. Eş seçiminde dikkate alınan kriterler arasında dine ilişkin unsurların yer aldığı görülmektedir. Bu anlamda eş seçimi noktasında geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin bir unsur olduğu anlaşılmaktadır.

Bu katılımcı düğünler hakkındaki tasvirlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Bizim hoşumuza gitmeyen davul, zurna, çalgı. Bizim istediğimiz, dualı olsun, kadın-erkek ayrı olsun, dualı olsun. Biz gitmiyoruz öyle olmayınca. (6)

Görüldüğü üzere katılımcı, düğünlerde davul, zurna, çalgı olmasından şikayetçidir. Onun beklentisi ise daha çok dini anlayışına uygun düğünler olmasıdır. Bu durum da geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü bariz bir şekilde göstermektedir.

Katılımcı, mahalleye gelmeden önce köylerinde yapılan düğünleri tasvir ederken şu ifadelere yer vermektedir:

Köy düğünü 3-4 gün sürer. Gelin almaya gelenleri köylü 1'er 2'ser misafir ederler. İnek kesilir, yemek yapılır. Herkesten sini ile para toplanırdı. Şimdi takı diyorlar işte. Gelin kaynata evine gelince gelinin önünde kurban keserler, burada da yapılıyor hâlâ. Evde yemek verilirdi, burada da veriliyor. Davetiyeye yazıyorlar, 2 kişi gelsin, biz onu sevmedik. En iyisi nikâh salonunda yapılacak, evde koyun kesip akrabalara yemek vereceksin. Köyde topraktı, ahır vardı, yemek yaparken pisliği temizlerdi toprak, burada zor oluyor. Her yer taş, beton, fayans. (6)

Katılımcı, eskiden yapılan köy düğünlerini anlatırken günümüzde yaptıkları düğünlerle karşılaştırmalara da yer vermektedir. Özellikle şu anda mahallede yapılan düğünlerde davetiyelerin iki kişiye yönelik olarak hazırlanması katılımcı için rahatsız edici bir unsur olmuştur. Ayrıca misafirlere yemek ikramı noktasında ortaya çıkan zorluklar da dile getirilmektedir. Geleneğin yeniden üretimi kapsamında meydana gelen değişim açısından bu ifadelerle bakıldığı zaman, eski düğünlerde sini ile para toplanmasının yerini ‘takı’ uygulamasının alması, gelinin kaynata evine gelişi sırasında kurban kesilmesi uygulamasının hâlâ devam etmesi dikkate değerdir.

Katılımcı, yerleştikleri ilk yıllarda mahallede yaptıkları düğünleri şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Eskiden anne-baba kız bulurdu, seni evlendirecem derlerdi. Eskiden anne-babanın sözü dinlenirdi. Şimdi “Ata binen çarpıyor”, yani gücü, imkanı eline geçiren benim diyor. Şimdi herkes kendi beğeniyor, geziyor, tozuyor, isteyelim diyor, yazılmışsa oluyor. Eskiden kız istemeye kuruyemiş, meyve götürürdük. Şimdi çiçek var, tatlı var. İstenirken sözde şerbet içilir, nişan tarihi belirlenir. Eskiden köyde nişanda kadın erkek karışık eğlenirdi, şimdi din gelişti, artık karışık değil. (6)

Katılımcı, geleneğin yeniden üretimi sürecinde ortaya çıkan farklılaşmayı bariz bir şekilde tasvir etmektedir. Katılımcının ifadelerinde yer alan ‘yazılmışsa oluyor’ ve ‘şimdi din gelişti, artık karışık değil’ ibareleri, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Katılımcı tasvirlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Düğünde evin önüne çadır kuruyorduk, davul zurna çalıyorduk. Şimdi düğün salonları var, o zaman davul zurna çalıyorduk, silah atılırdı pat pat. Başlık parası alınırdı. İlk kızımı verirken bu (katılımcı eşini işaret ediyor), ben başlığı kaldırıyorum dedi. O zaman hep Kars’lılar vardı burada, dolma yoktu. Çoğu yerde ‘mehir’ diyorlar o başlığa. “Koyun, inek satar gibi olur mu öyle.”

Geleneğin yeniden üretimi bağlamında ilk yıllarda, geline ilişkin unsurların düğün pratiklerinde daha çok ön plana çıktığı görülmektedir. ‘Başlık

parası' uygulamasının ise reddedilerek uygulamadan kaldırılmaya çalışılması dikkati çekmektedir. Dinin yeniden üretimi sürecinde bireyler 'mehir'¹⁶⁰ kavramını öğrenmişlerdir. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde, 'mehir' kavramı ile geleneğin barındırdığı 'başlık' olgusu karşılaştırılarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu noktada din, bir tür meşrulaştırma aracı olarak algılanmıştır. Bu anlamda da geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin etkin rolü gözler önüne serilmektedir.

Biz, imam nikâhını düğün sırasında veya düğünden hemen sonra kıyıyoruz. Düğünden önce imam nikâhı yapılmasını onaylamıyorum. Eskiden de şimdi de akraba evliliği var bizde daha çok. Ama komşu olunca yaklaşıncı, karışınca tanışıyorsun, evleniyorsun işte. (6)

Geleneğin yeniden üretimi sürecinde komşulararası diyaloglar, akraba evliliği formatında yerleşmiş olan uygulamanın zaman zaman değişmesine, akraba dışı evliliklerin de gerçekleşmesine ortam hazırlamıştır.

Eskiden kayınbaba tarafı bu kadar şey yapamazdı. Eskiden bir kat yatak, birkaç tabak o kadardı. Büyük gelinim ablamın kızı idi 20 yıl birlikte oturduk. Eskiden kına gecesinde oğlan tarafı davul-zurna çal, oynat, patlat olurdu. Şimdi gençlerle bir araya geliyoruz, kına yapıyoruz, ağıt yakıyoruz, dağılıyoruz. (6)

Kars'ta 'şah bezeme' töreni var yine ama burada yapılmıyor, o âdet kalktı. Herkes düğün salonunda, nikâh salonunda yapıyor. Şimdi nikah şekeri yapıyorlar, o zaman da başına şeker dökerlerdi, aynısı oluyo işte. (6)

Gelin, kayınbabasının evine geldiği zaman kapıda başına şekerlemeler, çerezler dökülürmüş. Katılımcı, geldiği yörede tanık olduğu bu uygulamayı, nikâh salonlarında yapılan düğünlerdeki 'nikâh şekeri' dağıtılması ile özdeşleştirmektedir. Bu ifadeler, geleneğin yeniden üretimi sürecinde meydana gelen değişimlerin kabullenilmesi ve yaygınlaşmasını bu özdeşleştirmelerin hızlandırmış olabileceğini düşündürmektedir.

¹⁶⁰ İslam dinine göre evlilik aşamasında kadının isteği doğrultusunda erkeğin kadına vermekle yükümlü olduğu maddi değeri olan para, altın, arsa vb.

Katılımcı, ifadelerine şu sözlerle devam etmektedir:

Gelin kızın sadıcı olur, gelin kınadan önceki gece sadıcın evinde kalırdı. Sabah, sadıç, gelin ve kız arkadaşları şah bezerlerdi. O şahın önünde gençler oynayıp güreşirken kızı annesinin evine getirirlerdi. Şah, artı şeklinde bir tahta. Sadıç, şahı kızın annesinin evinde bozardı. Yiyecekleri, meyveleri torbaya doldurur, erkek tarafına verir. Akşam, kına gecesinde erkek tarafı da kız tarafı için bir şah bezerdi. Akşam kına yapılırdı, kadın erkek karışık oynarlardı. Misafirlere börek verilir, oğlan tarafında gelenlere yemek verilir. Erkek tarafı da şah bezer, düğün sonunda o şahı da gelinle damat bozarlar. Duvak düğünü yok. (6)

Daha önceki katılımcıların ifadelerinde rastladığımız ‘şah bezeme’ olgusu, onlar gibi Karşılı olan bu katılımcı da karşımıza çıkmaktadır. Katılımcının da dile getirdiği gibi bu uygulama mahalle ortamında ortadan kalkmıştır.

Yozgatlılar, Çankırılılar börek çörek yapıp kızı görmeye gelirler düğün sabahı. Bizde öyle şey ayıp görülür. Eskiden, gelin-damat kız evine 1 ay sonra, 6 ay sonra, 1 yıl sonra giderdi. Şimdi 1 hafta sonra gidiyorlar burada. Eskiden kaynana-kaynata izin verecek de anne-babasını görmeye gidecek kız, ne kadar zor bir şey. (6)

Mahallede geleneğin yeniden üretimi sürecinde farklı yörelerden gelerek aynı mahalleye yerleşen bireyler, bir tür ötekileştirme süreci içerisine de girmişlerdir. Bu bağlamda uygulama farklılıkları bariz bir şekilde ortaya çıkmış ve bireylerde bir tür farkındalık yaratmıştır. Katılımcının bu ifadelerinde bu farkındalık ve eleştiri ile karşılaşmaktadır. Aynı zamanda geçmişte yapılan uygulamaların eleştirilmesi de söz konusudur. Bu noktalar da geleneğin yeniden üretimi olgusuna işaret etmektedir.

Köyde herkes birbirini tanıyordu. Burada şimdi kalabalık, telâşede kimse birbirini görmüyor. Düğüne gelenleri ve neler taktıklarını yazıyorlar. O sana ne almışsa sen de ona alıyorsun. Düğünde yemek verilmezse ayıp olur. Hem köyde hem burada. Leventten düğüne gelmişsin, aç mı göndereceksin. (6)

Geleneğin yeniden üretimi sürecinde düğünde misafirlere yemek ikram edilmesi bir gereklilik olarak algılanmaktadır.

Katılımcı tasvirlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Düğünde kadın-erkek karışık oynarsa ayıp olarak karşılanır, köyde de öyleydi. Şimdi davul-zurna çaldırmayı sevmiyorum. Sohbet yapılırca, Kur'an okununca seviyoruz. Davul-zurnalı düğünlere gitmiyoruz. Cübbeli Hoca, sen davul-zurna ile oynarken şeytan da senin omzunda oynuyor diyor. Köyde düğünlerimizi davul-zurna ile yapardık. (3)

Katılımcının bu ifadeleri, geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin rolünü bariz bir şekilde gözler önüne sermektedir. Bu süreçte öğrenilen dini bilgiler, dini deneyimler zaman içerisinde içselleştirilmektedir. Böylece bunların, sahip olunan kültürel kodları, kültürel pratikleri etkileyerek dönüştürücü bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Başka bir katılımcı düğün pratiklerine dair tasvirlerine şu ifadelerle başlamaktadır:

Evlenilecek kıza anne baba karar veriyordu ama yine de köy yerinde kapıda bacada kız erkek birbirlerini görüyordu zaten. Yırtık bir oğlan olursa, babasına-annesine bana şu kızı alın diyordu. (3)

Erkek evinden kızı istemeye birkaç kere gidilince, kız verilince erkek evinden en küçük olan kalkıp herkesin elini öpüyordu, sevinince iş bozulmasın diye. El öpülünce kız tarafının istekleri soruluyor, kız tarafı istediği bileziği, saçuyru (nişan yemeği) kesiyor. Ne kadar yağ, pirinç, etlik hayvan ise onlar belirlenirdi. Nişanda, keşkek, pilav, sütlaç, çorba, etli yemek, tatlı yapılırdı, gelenlere yemek verilirdi. Yemekten önce herkese şerbet dağıtılırdı, köyün hocası yemekten evvel dua yapardı. Sonra yemek ikram edilirdi. Müzik yoktu, kadınlar kendi aralarında şarkı söyleyip oynuyorlardı. Nişanda da kalbur tutulurdu gelenlere, gelenler vereceklerini atıyorlardı içine. Geline takılan altınlar taşıma boncukların¹⁶¹ arasına takılırdı. Köyde gelinlik yoktu, herkesin kullandığı bir elbise vardı, başlık parası vardı o zamanlar. (3)

¹⁶¹ Mavi renkli boncuk.

Kına gecesinden itibaren davul çalınmaya başlanıyordu düğün evinde. Yemekler yapılıyordu. Oğlan tarafından gelenler yemek yerlerdi kız evinde. Gelinin başına makarna veya gübre poşetinin içine çalçaput doldururlardı. Bunu gelinin başına ipe bağlarlardı. Gelinin ayaklarına kadar inen ipek örtüyü de onun üzerine örtüyorlardı. Araba yoktu o zamanlar, atla götürüyorlardı gelini. Gelin evden çıkacağı zaman kuşak bağlanırdı. Kapı kösleme¹⁶² vardı, kapıyı kösleyen para alırdı damattan. Kızın kardeşi varsa sandığın üzerine oturur, o da para verilince kalkardı. Ondan sonra gelin kız kardeşi ata biner, para almadan inmezdi. Gelin, damat tarafına getirilince kaynana kaynata çağırılır. Damada çerez verilir, damat bacada bekler. Kaynanası geline ne veriyor denilir, o da bir öküz verirdi. Kayınbabası bir inek veriyorum, bir de oğlumu veriyorum derdi. Çerezle bekleyen damadın yanında sadıcı da olur. Damadın elinde bir de mendil olurdu, bu mendille ağzını kapatırdı. Sonra damat gelinin başına şeker, çerez atardı. Çocuklar şeker ve çerezleri toplarlardı. Gelin evden içeri girerken eşiğe sopa veya çul atarlar bakalım gelin iyi yetiştirilmiş mi diye; iyi ise o atılan şeyi yerden kaldırırdı. Sonra oğlan evinin aşçısı büyük ağaç kepçesiyle gelir 'hoş geldin kızım der' geline sarılır. Kepçesini alır, duvağın altından kepçesini uzatır, gelin kepçeye para bırakırdı. Gelinin kucasına bebek veriliyordu, gelin de çocuğa çorap veriyordu. Oğlan evinde yenilip içiliyor akşama kadar, akşama doğru hoca getiriliyor, imam nikahı kıyılıyordu. Gelin alıp getirme sırasında damat gelini göremez, gelini kolundan tutamaz, böyle olursa ayıp sayılırdı. Burada gelinlerin gelinliğini tutarak geliyor damat. (3)

Katılımcının ifadelerine göre eskiden, gelinen yörede erkeğin evlenmek istediği kıza kendisinin karar vermesi olumsuz bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Katılımcı, damadın gelini alma sırasındaki davranışına dikkat çekmektedir. Bu noktada yapılan karşılaştırma, geleneğin yeniden üretimi sürecinde gelinen noktayı göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Katılımcı tasvirlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Sadık, gelinle damadı el ele tutuşturuyormuş. Düğün sabahı duvak düğünü yapılırdı. Kadınlar evde toplaşıp oynayıp zıplıyorlardı, müzik olmadan kadınlar

¹⁶² Damadın içeriye girmesine izin vermemek için kapıyı kapatmak.

oyunarlardı. Duvak düğünü sonunda bir kadın elinde kalburla gelenlerin içinde dolaşır, gelenler, para, başörtüsü ne getirmişlerse atarlar ona. Gelin evden çıkarken beraberinde konulan helvanın birazını gelin ve damat düğün akşamı yerler, kalanı da sabah duvak düğününde gelenlere dağıtılırdı. (3)

Katılımcı, mahalleye gelin olarak gelmesi ile köy ortamından ayrılmıştır. Bu bağlamında kendi düğününü şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Burada ben açık gelinlik giydim, saçım açık oldu. Köyde dini şeyleri bilmiyordum. Şimdi olsa açmazdım. Annemler de bir şey bilmiyordu ki. Beni 3 yılda alabildiler. Her yıl başlığa 100 lira zam yapıldı. Sonunda 300 liraya beni aldılar. Kayınvalidemle biz amca çocuklarıyız. Akraba evlilikleri eskiden de çoktu, hâlâ da var. (3)

'Ben kızımı nikahtan göndermem, dul karı mı veriyorum' dedi babam. Şimdi olsa ya dini sohbetli salon tutardım ya da nikahtan giderdim. Salonda caf caf müzikler, kısa kollu gelinliğim üzerimde. Biz çoktan beri düğün salonuna gitmiyoruz. Bir defa olacak diye ablam kızının düğününü gösterişli yaptırdı. Köyden gelince hemen yaşımı büyülttüler. Orada 'kocalığa kabul ediyor musun' dediler. Evet dedik, nikah bitti. Ben, başlıkla gelen son gelinim. Kız köyden olunca başlıkla oluyor, kız çalışıyor, eve kazanç getiriyor, eve kazandırıyor, kız evlenince eve getirdiği kazanç azalmış oluyor. İmam nikahımız akşam düğünden sonra yapıldı. Duvak düğünümde gelin sabahı apartmandaki insanları, komşuları çağırdılar. Aslında burada duvak düğünü yokmuş ama kaynanam yaptı yine de. Duvak düğünü köydeki gibi olmadı. Köyde müziksiz olarak kadınlar kendi aralarında eğlenirlerdi. Burada gelenlerle bir teyip açtılar, oynadılar. Onlara köyden gelen helva ile çerez ikram edildi. Kalbur tutma olmadı, İstanbul'a geldik diye olmadı, köyde olsa olurdu mutlaka. (3)

Katılımcı, daha önce olağan karşıladığı kendi düğününün yapılış biçimini şimdi eleştirmeye başlamıştır. Bu eleştiri, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde bireylerin din algılarının formatı değişmiştir. Yani dinin yeniden üretimi süreci gerçekleşmiştir. Bu değişimin, geleneğe ilişkin diğer pratiklerdeki farklılaşmayı da

beraberinde getirdiği görülmektedir. Karşımıza çıkan diğer bir nokta ise, ‘başlık parası’ uygulamasıdır. Dikkat çekici olan diğer bir nokta ise katılımcının köyünde uygulanan ‘duvak düğünü’¹⁶³nün mahallede de uygulanmış olmasıdır. Böylece geleneğin yeniden üretiminde ‘duvak düğünü’ uygulamasının mahalleye de taşınması söz konusudur. Ancak bu taşınmada, o dönemde müzik âleti olarak kullanımı yaygınlaşan teybin duvak düğünü uygulamasına dahil olduğu görülmektedir. Böylece köyün geleneğine ait bir unsur olan ‘duvak düğünü’ uygulamasına geleneğin yeniden üretimi sürecinde ‘teyp’ dahil olmuştur.

Katılımcı tasvirlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Kendi gelinimi alırken, gelini önce ben gittim gördüm. Boylu poslu güzel kız dedim. Arkadaşım/hocamız kız aradığımı biliyordu. O söyledi ‘git, bak ’ dedi. Ağır başlı, iş bilir kız dediler, boyuna posuna, eline ayağına baktım, beğendim işte. Bizim oğlanı da sormuşlar, soruşturmuşlar zaten. Sonra oğlumu götürüp gösterdim. Beğenip beğenmediklerini birbirlerine mesaj attılar. Telefonlarını almışlar. Kafede görüştüler. Eşim ‘en namuslucası evde görüşmektir’ dedi. Çikolata aldık, baba, dede, kaynatam, eşim, amcası, istemeye gittik. Tamam denince o çikolata açılıp yenir. (3)

Katılımcı, oğlunun evleneceği kızı arkadaş çevresinin tavsiyeleri sonucunda önce kendisi bulmuştur. Daha sonra oğlunun görüşünü sormuşlardır. Bu veriler, geleneğin yeniden üretimi sürecinde ‘görücü usulü’ adı verilen eş bulma biçiminin hâlâ devam ettiğini göstermektedir. Ancak uygulamada evlenecek taraflara söz hakkı tanındığı görülmektedir. Yine bu süreçte yaygınlaşan cep telefonunun ve kafelerin sürece dahil olduğu görülmektedir. Böylece geleneğin yeniden üretimi sürecinde evlenecek eşlerin bir araya gelmeleri yeni bir form kazanmıştır.

Katılımcı tasvirlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Köyde bir şey götürülmezdi. Falancanın kızı falancanın oğluna verilmiş, falan gün şerbeti var denirdi. Şerbet içilirdi. Bende bağırıldığı zaman yüzüm kızarmıştı, utanmıştım. Nişandan önce, istemeden sonra altın işi kesilir. Nişanda

¹⁶³ Düğün sonrası gecenin sabahında yapılan eğlence.

abiye aldık, çamaşırlar aldık. Kızın akrabalarına bohça hazırlandı. Sohbetli yaptık nişanı, köy derneğinde yaptık. Derneğe para veriliyor. Dua da yapıldı. Meyve suyu, kuru pasta verildi misafirlere. Yakınlaşmasınlar diye 'kızıma' eşim imam nikahı yaptırmadı. Yaklaşırlar derdi. Düğün bitince ilk gecesi yapıldı kızımın imam nikahı. Kıza olmadı işte. Oğlanda incelemedik. Oğlumun imam nikahı nişandan hemen sonra babası oğluma 'imamı al git, nikah yap, çok gidip geliyorsun' dedi. İmam nikahı yapıldı. Köyde imam nikahı olmuyordu. Ben imam nikahı olduğunu burada duydum. Eşim dedi ki: 'kızım, imam nikahı yaptırmayalım. Nikahlı eşim der adam, istediği yere götürür, bir şey diyemeyiz.' düğünde salon tuttuk caminin altında, yemekli, sohbetli oldu. Gelinlik giydi gelin. Oyun, çalgı olmadı salonda. Kına gecesinde sohbet oldu, çerez dağıtıldı. Aile yakınlarıyla oynama, zıplama oldu. Şimdi gençleri durduramıyorsun. Bizim gelinin annesine 'süt hakkı' dediler 1 bilezik aldık. (3)

Katılımcının bu ifadeleri, nişan ve düğün pratikleri içerisinde dini unsurların ön plana çıktığını göstermektedir. Gerek nişan ve düğünün dualı, dini sohbetli olması gerekse dini nikâh noktasında gösterilen özen, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü gözler önüne sermesi bakımından dikkate değerdir. Katılımcının ifadelerinde dikkati çeken diğer bir nokta ise, mahalle hayatı ile birlikte ortaya çıkan hemşehri derneklerinin nişan ve düğün gibi pratiklerinin uygulandığı mekanlar haline gelmesidir. Böylece geleneğin yeniden üretiminde ortaya çıkan hemşehri dernekleri ve bunlara ait mekanların nişan, düğün gibi pratiklerde kullanılması olguları karşımıza çıkmaktadır.

Katılımcı sözlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Köyde sadıç vardı, kızı banyo yaptırır, hazırlar. Oğlanın sadıcı evli olur. Erkeğin sadıcının karısı geline yardımcı olur. Korkma falan der. Köyde gelinle damat akşama kadar birbirini görmezlerdi. Akşam düğünden sonra imam nikahı olur odaya atarlardı. Nişanlılıkta imam nikahı olmaz köyde. (3)

Bu ifadelerde, daha önceki katılımcıların ifadelerinde karşılaştığımız 'sadıç' uygulaması ile karşılaşılmaktadır. Ayrıca evlenecek taraflar arasındaki ilişkilerin

gelenen yörede daha sınırlı ve seyrek olduğu görülmektedir. Dikkat çeken diğer bir önemli nokta ise gelenen yörede düğün öncesinde ‘dini nikah’ yapılmamasıdır. Mahallede geleneğin yeniden üretimi sürecinde aktif bir etkiye sahip olan din, kendi içerisinde yeniden üretilmiştir. Bu karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak nişanlılık döneminde dini nikah yapılması olgusunun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu nokta, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Geleneğin yeniden üretimi sürecinde evlilik törenlerinde meydana gelen değişim ve bu süreçte dinin rolünün tasvir edilmeye çalışıldığı bu bölümden sonra, sünnet törenlerinin aynı çerçeve ile ele alınmasının yerinde olacağı kanaatindeyiz.

3.10.1.2. Sünnet Törenleri

Mahalleye yerleşme ve sonrasında ortaya çıkan yeni yaşam formuna ilişkin farklılaşmalar sünnet törenlerinde de kendisini göstermektedir. Bu nokta katılımcının tasvirlerinde daha detaylı olarak gözlemlenebilmektedir.

Tasvirlerine yer verilen ilk katılımcı, ifadelerine şu sözlerle başlamaktadır:

Bir hafta önce çocuğu sünnet ettirdik, kirve¹⁶⁴ geldi, çocuklara takı taktık. Kirvelikte de 7 kuşak evlilik olmuyor. Kirve çocuğun masraflarını karşılar, ev halkına hediyeler getirir. Ev halkı da onun yaptığı masrafların 2 katını öder geriye, kirveye. Artık kirvelik yavaş yavaş bitmeye başladı. Şimdi hastaneye gidip yaptırıyor herkes. Komşular geldi, yemek verdik. Candoğan'ın sünnetinde davullu zurnalı, düğünlü, yemekli sünnet düğünü yaptım. Köyde de sünnet düğünü yapıyorduk. Davar keserlerdi, yemek yaparlardı, kirve hediye getirirdi. Çocuğun anne babası daha fazlasını geri verirdi. Hem köyde hem burada dua da yapılırdı. (1)

¹⁶⁴ Sünnet sırasında çocuğa destek olan, çocuğun velisi gibi davranan kimse. Kirvelik, çocuğun ailesi ile kirvenin ailesi arasında bir tür hukuk ihdas etmektedir. Bu hukuka göre, sünnet olan çocuk ile kirvenin çocukları kardeş gibi olmaktadır.

Düğünde çocuğun kirvesi gelir, yemek yer, hediye getirir. Düğünü olan kişinin maddi durumu iyi değilse düğün masraflarını karşılar. (1)

Katılımcının ifadelerine bir bütün olarak bakıldığında zaman hem gelinen yörede hem de mahallede yapılan sünnet uygulamalarında bariz bir farklılaşmanın olmadığı görülmektedir. Çalışma bakımından dikkat çekici diğer bir nokta ise sünnet pratiği içerisinde ‘dua’ uygulamasının yer almasıdır. Bu nokta geleneğin yeniden üretiminde dinin rolünü göstermesi bakımından anlamlıdır. Aynı zamanda geleneğin yeniden üretimi sürecinde ‘kirvelik’ olgusunun yavaş yavaş uygulamadan kalkmaya başladığı dile getirilmektedir.

Diğer bir katılımcı sünnet düğünlerini şöyle tasvir etmektedir:

Kirve olurdu. Kirve kestirirdi. 1 hafta sonra kirvesi ile hanımı gelir çocuğa hediyeler getirir. Çocuğun anne-babası, kirve ve eşine hediyeler alırdı. Çocuklar iyileşmeye başlayınca Kur’an okunur, hediyeler gelirdi. Düğün gibi yapanlar da oluyordu. (4)

Katılımcının ifadelerinde daha önceki katılımcıda olduğu gibi ‘kirve’ uygulaması karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir önemli nokta ise sünnet töreninde dini bir uygulama olan Kur’an-ı Kerim okunmasının gerçekleştirilmesidir.

Katılımcı mahallede yapılan sünnet pratiklerini şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Burada da salon tutuluyor. Salona yatak düzülüp hediyeler getiriliyor. Düğün yapılıyor. Köyde de yatak süsleme vardı. Durumu iyi olanlar yatak süslerdi. Dışarıda olanlar, yurt dışına gidip gelenler yaparlardı. Dışarı görenler yaparlardı. Fakirler kestirip geçerlerdi. Hatırı sayılanlar törenle yaparlardı. Fakir olunca köy yerinde de düşük kalıyorsun. (4)

Şimdi burada başkaları kirvelik bilmez. Bizde kirvelik var yine, kirvesi olur. Bizim torunun da kirvesi olur, kurbanı kesilecek. Doğumunda da kurban kesmiştik. Bizim geleneklerimiz eskiden nasıl ise yine öyledir. Hastanede kestirir duasını evde yaptırırız. Duada yemek verilir, Kur’an okunur, kesilen kurban pilavla yenir. Tatlısı

alınır, konu komşuya sesleriz. Sünnet için kına gecesi yok bizde. Burada çocuklarımın sünnetinde de Kur'an okutmuştum küçük bir şey de olsa. Burada birkaç senedir Kur'an okuma işi daha fazla oluyor. (4)

Katılımcı, mahallede yaptıkları sünnet pratiklerinde de Kur'an okunduğunu dile getirmektedir. Bu nokta sünnet geleneğinin yeniden üretiminde dinin etkin rolüne işaret etmesi bakımından dikkate değerdir.

Katılımcı, geleneğin yeniden üretiminde yaşamaya devam ettirilen 'kirvelik' uygulamasının kendi gelenekleri içerisindeki konumunu şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Çocukların sünneti evlerde kesilirdi eskiden, kirve çocuğu tutardı. Kirve, çocuğa kıyafetler alırdı. Kişi, kirvesinin çocuklarıyla evlenemez. Kirvenin çocukları kardeş sayılıyor. Kirvesi, kişinin akrabası gibi olur, gelip gitmeler olur. Sadıçlıkta böyle bir ilişki olmaz. Düğünden sonra o yakınlık sona erer. (4)

Diğer bir katılımcı ise şu bilgileri aktarmaktadır:

Sünnet düğünü yapılmazdı köyde. Kaleden bağırlırlardı sünnetçi geldi diye. Sünnet düğünü de neymiş, ben oğullarıma sünnet düğünü yapmadım. Dernekte çocuğunu kestiremeyenler gelsin dediler, doktor 25 çocuğu keseyim dedi, götürdüm kestirdim. (2)

Torunların 2'sini hastanede kestirdik, diğerlerini de belediyenin yaptığı şeyde kestirdik. Hastanede doktorlarla köy kömbesine¹⁶⁵ sözleşerek kestirdik. Poğaça ve meyve suyu da aldım. Şimdi gelinler hastaneye götürüyorlar. Sünnet düğününü Kürtler halayla yaptırıyorlar, kimisi mevlüt okutuyor. Kesildikten sonra gelinler şöyle bir pilav yapıp komşuları çağırıyorlar. Köylerde böyle bir şey hiç yoktu. Böyle bir gelenek olmuş işte. Dindar olanlar Kur'an okutuyor, tören yapıyor. (2)

Katılımcı hem köyde iken hem de köyden mahalleye ilk geldikleri zaman kendi oğullarının sünnetlerinde herhangi bir kutlamanın, düğünün yapılmadığını ve

¹⁶⁵ Mayalı hamurun fırında pişirilmesi ile elde edilen poğaça benzeri yiyecek.

böyle bir beklentilerinin de olmadığını dile getirmektedir. Aradan yıllar geçmiş ve dünyaya gelen torunların sünnetlerinde gerçekleşen bu uygulamalarda değişiklikler ortaya çıkmıştır. Bir taraftan sünnetler hastanelerde yapılmaya başlarken diğer taraftan sünnet sonrasında misafirlerin davet edilmesi, misafirlere ikramda bulunulması, Kur'an-ı Kerim okunması gibi uygulamalar yapılmaya başlanmıştır. Katılımcının bu ifadeleri, geleneğin yeniden üretiminde ortaya çıkan yeni sünnet uygulamalarını ve bu uygulamalar içerisinde dinin etkin rolünü gözler önüne sermektedir.

Henüz evli olmayan bir katılımcı ise çevresinde tanık olduğu sünnet pratiklerini şöyle tasvir etmektedir:

Çocuklar cemaate götürüldü. Yeğenlerim toplu olarak kestirildi. Çocuk iyileşince pilav, et yaptık, Kur'an okundu dağıtıldı. (2.1)

Katılımcının ifadelerinde yine sünnet sonrasında misafirlerin davet edilmesi, misafirlere ikramda bulunulması ve Kur'an-ı Kerim okunması karşımıza çıkmaktadır.

Katılımcı bu uygulamalara ilişkin beklentilerini şu ifadelerle dile getirmektedir:

Takı takacak olanlar birbirlerine karşı kendilerini zorunlu hissediyorlar, bu olmamalı. Herkesin kendi durumuna göre olmalı. Sevinçli anlarda ikram mutlaka olmalı. Pilavüstü tavuk ve tatlı olur genelde. (2.1)

Diğer bir katılımcı geldikleri yöredeki sünnet uygulamalarını şöyle tasvir etmektedir:

Sünnette, davul, zurna olurdu, yemek verilirdi. Sünnette de sini gezdirilirdi para toplamak için. (6)

Mahalleye yerleştikten sonra yapılan sünnet uygulamaları ise şöyle tasvir edilmektedir:

Biz büyük oğlanlara evin önünde çadır kurduk, koyun kestik, yemek yaptık. Torunları hastanede ve eve berber çağırıp yaptırdık. Şimdi 1 ay evvel sünnet yapılıyor, sonra düğün yapılıyor. Yahu 1 ay evvel sünnet oldu çocuk!! Bizim torununkini hastanede kestirdik, eş-dost akrabaları telefonla çağırdık, yemek verdim, hoca-müezzin geldi, dua ettiler. Gelenler takılarını taktılar. Şimdi sünnetler geçiştiriliyor. 1 ay önce kestirip, davetiye dağıtıp sünnet yapıyor. Eskiden filan ağa 10 lira attı, 20 lira attı denilirdi, şimdi yok onlar! (6)

Gelinen yörede yapılan sünnet kutlamaları ile mahalleye gelinen ilk yıllarda yapılan sünnet kutlamalarının birbirine çok benzediği görülmektedir. İlerleyen yıllarda torunların sünnetlerinde de yine misafirlerin davet edildiği ve ikram yapıldığı görülmektedir. Ancak çalışmamız bakımından dikkate değer olan ise, torunların sünnetlerinde davul, zurna gibi çalgılarla eğlenmenin olmaması ve duaların yapılmasıdır. Yaşanan bu dönüşümü katılımcının şu ifadeleri de bariz bir şekilde gözler önüne sermektedir:

Bizim hoşumuza gitmeyen davul, zurna, çalgı. Bizim istediğimiz, dualı olsun, kadın-erkek ayrı olsun, dualı olsun. Biz gitmiyoruz öyle olmayınca. Çocukların sünnetinde kapının önüne çadır kurdurduk, davul-zurna çaldırdık. Cahildik o zaman, bilmezdik. (6)

Söz konusu ifadeler, geleneğin yeniden üretiminde dinin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Katılımcı, sünnet kutlamalarında yer alan ‘kirve’ uygulamasına da şu ifadelerle yer vermektedir:

Çocuğun annesi babası kirveyi belirlerdi. Şimdi herkes hastaneye gidip kestiriyor. Kirvelik var yine, kirve en büyük takıyı takıyor, çocuğa bakıyor. (6)

Görüldüğü gibi geleneğin yeniden üretimi sürecinde çocuğun sünnetinin yapıldığı yer, sünnet kutlamalarının yapıldığı zaman ve yapılış biçimi gibi uygulamalarda değişiklikler meydana gelmesine rağmen ‘kirve’ uygulaması yaşamaya devam etmektedir.

Diğer bir katılımcı sünnetle ilgili uygulamaları şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Köyde sünnetçi geliyordu köye, kesip gidiyordu. Kardeşim büyümüştü bâyâ, annem 'kestirelim', babam 'dursun' diyordu. Kardeşim babama 'gel beni kestir, babası olmayınca kesmiyorlar diyorlar' dedi. Öyle Kur'an okuma falan yoktu. (3)

Katılımcının ifadelerine göre sünnet olgusu sıradan bir şey olarak algılanmaktadır. İlk fırsatta, yeri ve zamanı dikkate alınmadan, sadece gerçekleştirilmesine odaklanılarak yapılan bir işlem den ibarettir. Mahalleye geldikten sonra yapılan sünnet uygulamalarına bakıldığı zaman katılımcı şu bilgileri aktarmaktadır:

Burada sünnette sünnet önceden yapılıyor. Bir hafta sonra da yemek yapılıyor evde, hanımlar çağırılıyor. Kur'an okunuyor, kendi aramızda bitiriyoruz. Bazıları da daha büyük yapıyor, salon tutuyor veya dernek gibi bir yerde yapıyor. Bayan hoca buluyoruz kendi aramızda, tanıdığımız hocalardan çağırıyoruz. Bazılarının kızı oluyor, o kendi kızına okutabiliyor. (3)

Katılımcının ifadeleri, mahallede yapılan sünnet uygulamalarında dine ne kadar yer verildiğini göstermektedir. Köydeki sünnet pratiğinde ne sünnet kutlamaları ne de kutlamalar içerisinde dini uygulamalardan söz etmek mümkün değildir. Mahallede geleneğin yeniden üretiminde sünnet pratiğinin bir tür kutlamaya dönüştüğü ve bu kutlama içerisinde dini unsurların ön plana çıktığı görülmektedir.

Katılımcı sözlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Dini olmayan sünnet düğünleri yine salonda, çalgılı oyunlu oluyor. Davul çalınıyor, içki içiyorlar. Davul çalıyor gece yarısına kadar, biz de polise şikayet ettik gizlice. Tekirdağlıların düğünüydü, kadın açtı, akrabalar toplandı, kadın erkek toplanıp içtiler. Ama namazlarını kılıyorlar, Kur'an'larını okuyorlar onlar. Düğünlerini de öyle yapıyorlar. (3)

Katılımcı, bu kez ifadelerinde çevresinde gördüğü, dini unsurlara yer verilmeyen sünnet pratiklerini bir taraftan eleştirmekte diğer taraftan da tasvir etmektedir. Katılımcı bu sünnet kutlamasını kendine özgü üslubuyla 'dini olmayan

sünnet düğünü' şeklinde tanımlamaktadır. Onun tasavvurunda sünnet düğünlerine ilişkin ikili bir tasnif olduğu görülmektedir: Dini olan sünnet düğünleri ve dini olmayan sünnet düğünleri. Ayrıca geleneğin yeniden üretiminde çeşitli kutlamalar için salonların tahsis edilmesi uygulaması sünnet pratiğinde de görülmektedir. Ortaya çıkan bu yeni durumla beraber eğlencelerde, geline yöre ait bir unsur olan davulun yer aldığı görülmektedir.

Başka bir katılımcı geldikleri yörede yapılan sünnet pratiklerini şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Köyde sünnetçi gelirdi, kestirirlerdi. Sünnet düğünü ne gezer, dua falan da yoktu. (7)

Katılımcının sözleri mahalledeki sünnet uygulamalarının tasviri ile şöyle devam eder:

Burada hastanede kestiriliyor. 3-4 gün sonra konu komşu toplanıyor, Kur'an okutuyoruz, gelenlere meyve suyu, tatlı, dolma, et gibi şeyler ikram ediliyor. Misafirlerden de hediye getirenler oluyor. (7)

Bu ifadelere göre geline yörede sünnet pratiğine yönelik herhangi bir törenle karşılaşmamaktadır. Mahallede ise sünnet, davet edilen misafirler, misafirlere yapılan ikramlar ve Kur'an-ı Kerim okunması biçiminde bir tür kutlama karakterini kazanmıştır. Bu veriler hem geleneğin yeniden üretimi sürecini hem de bu süreçte dinin etkin rolünü gözler önüne sermesi bakımından dikkate değerdir.

Sünnet pratiğinin ele alındığı bu bölümden sonra cenaze töreni geleneğinin yeniden üretimi süreci ve bu süreçte dinin rolü, katılımcıların ifadeleri doğrultusunda tasvir edilmeye çalışılacaktır.

3.10.2. Cenaze törenleri

Düğün ve sünnet törenleri gibi cenaze törenleri de Ünalın Mahallesi'nin sosyal dokusu içerisindeki ön plana çıkan önemli olgulardan birisidir. Cenaze töreni olgusu da geleneğin ve dinin yeniden üretimi süreçlerinde çift boyutlu bir etkiye maruz kalmaktadır. Bu kısımda ise söz konusu süreç çerçevesinde cenaze törenlerinin durumu, katılımcıların ifadeleri doğrultusunda tasvir edilmeye çalışılacaktır.

Alevi olan katılımcı, cenaze defin işlemleri ve sonrasındaki uygulamaları şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Burada cenazeyi cemevine götürüyoruz, yıkıyoruz. Eskiden cemevleri yoktu, herkes kendi kapısında yıkıyordu. Cenaze namazı kılıyoruz, ayetler, dualar okunuyor, kaldırış şekli aynıdır. Köyde iken helva pişirirdik. Davar keserdik, yemek verirdik, Kur'an okutuyorduk. Köyde iken ağıtçı oluyordu, ağlıyorlardı. Burada da yapıyoruz. Toplanıyorlar ağlıyorlar. Alevi hocalar cenazeyi yıkarlardı. Çevrede hoca kim varsa o gelirdi. Her gün yemek pişer yenirdi. 7'nci günün, 40'ının, 52'sinin Kur'an'ı okunurdu. Burada da yapıyoruz aynısını. Cenazeye gelen misafirleri, evlere götürüp yemek yediriliyordu. Eskiden bir gece ölü beklenirdi. Ağıt yakılırdı. Ağıt yakma hâlâ var. Bazen cemevinde, bazen evlerde oluyor, kadınlar arasında oluyor. (1)

Katılımcının ifadelerinde de görüldüğü gibi, gelinen yörede yapılan cenaze törenleri ile mahallede yapılanlar arasında çok bariz bir farklılaşma görülmemektedir. Katılımcı da sürekli 'burada da aynısını yapıyoruz' ibaresine yer vermektedir. Geleneğin yeniden üretiminde cemevlerinin kurularak aktif hale gelmeye başlamasıyla birlikte, cenaze törenlerinin bu merkezlere kaydırıldığı anlaşılmaktadır. Böylece geleneğin yeniden üretimi sürecinde cenaze törenlerine, cemevi unsurunun dahil olduğu görülmektedir.

Katılımcı ifadelerine şu sözlerle devam etmektedir:

Cenaze sahibine fakir de olsa zengin de olsa yardım verilir. Bu, cenaze masrafları için verilir. Zenginse cenaze sahibine para yine toplanır, o da derneğe

falan bağışlar isterse. Bu gelenektir denilerek cenaze yakını olmayan birisi para verenleri tek tek yazarak para toplar, liste ve para cenaze sahibine teslim edilir. Cenazeye katılanların masrafları da bu paradan karşılanır. Cenaze işleriyle cenaze sahibi değil, yakın akrabalar ve tanıdıklar ilgilenirler. Cenaze törenlerimiz değişmedi. 3'üncü gün cenazeye ait ne varsa çıkarılır, yıkanır, kaldırılır, evde yemek yenir. Cenazenin bütün eşyaları toplanır, kullanılmaya devam edilmez. Eskiden, ölenin bir günde yediği-içtiği her şey tepsiye hazırlanıp komşu evlere her gün 1 eve olmak üzere dağıtılarak, dağıtılan ev sayısı 40'a tamamlanırdı. Şimdi ise, 40 gün boyunca ölünün harcadığı şeyler bir defada alınarak tek eve bırakılıyor. Hayat şartları nedeniyle böyle oldu. Kur'an okumayı bilen birisi 40 gün boyunca ölünün ruhuna Kur'an okur, 40 gün boyunca her gece ölünün ruhuna yemek verilir. 40'ında cemevinde yemek veriliyor. 52'sinde de mezar başında 'et kemikten ayrılıyor' denilerek Kur'an okunur ve yemek verilir. Eskiden köyde yemek kabir başında idi, şimdi 52'si evlerde yapılıyor. 40'ında kalabalık olduğu için cemevinde yapılıyor. Haziran-Temmuz ayları mezar ayıdır. Bu aylarda, o yıl içinde ölenlerin mezarları yaptırılır. Mezar ayı denilir bunlara. Bu, mezar yapımı sırasında da yemek verilir. Cenaze gömüldükten 3 gün sonra mum yakılıyor. Ondan sonra istediğin zaman gidip ziyaret ediyorsun. (1)

Görüldüğü gibi cemevleri, kent hayatının ortaya çıkardığı fiziki ortam sorunu için bir tür çözüm olmuştur. Hem aynı dini anlayışa mensup bireyleri bir araya toplayan, hem de dini pratiklerin uygulandığı bir ortam olma niteliğine sahiptir.

Başka bir katılımcı ise cenaze törenlerini şöyle tasvir etmektedir:

Eskiden evde ölü olunca yemek pişirilmezdi, konu komşu getirirdi yemeği. Komşular misafirleri evlerine götürürlerdi. Konu komşu destek olmazsa, düğün olsun, cenaze olsun komşuların desteğiyle olur. Öyle olmazsa insan tek başına bir iş yapamaz ki. Şimdi hastanede yıkatıp geliyorlar, kapıda helallik alıyorlar, arabadan indirmeden camiye götürüp, mezarlığa götürüyorlar. Komşular, 7'si okunana kadar hergün giderler cenaze evine, 7'sini okuturlar. Sonra 40'ını okuturlar. Burada da konu komşu pek bırakmaz cenaze evini. Burada çok oturunca komşuyla köylü gibi oluyorsun. (4)

Bu ifadelerde gelinen yörede, cenaze pratikleri sırasında komşuların ne kadar aktif rol aldıkları görülmektedir. Aynı durumun mahalleye yerleştikten sonra da devam ettiği görülmektedir. Mahalle sakinlerinin organize ettikleri hemşehri dernekleri de, geleneğin yeniden üretimi sürecinde mahalleye geldikten sonra ortaya çıkmış bir unsurdur. Bu dernekler, hem çatısı altında bir araya gelen hemşehrilerle hem de sahip olduğu fiziki ortamla cenaze törenleri sırasında da önemli bir işleve sahiptir. Katılımcının şu sözleri bu gerçeğe işaret etmektedir:

Dernekler, lahmacun gibi şeyler yaptırıp misafirlere veriyorlar bazen. Akrabalar sipariş ederler, misafirlere verilir. Cenazesi olan derneğe üye ise dernek yemek, pide gönderebiliyor. (4)

Katılımcı şu sözlerle tasvirlerine devam etmektedir:

7'sinde Kur'an okunurdu, öldüğü günden başlanır, 52'sine kadar Kur'an okunurdu. 3'üncü günde 7'sinde yemek verilirdi. 40'ını okutur yemek verilirdi. 52'sini okutur yemek verilirdi. Burada veren de var, vermeyen de var. Cenaze mezarına gelenlere para dağıtıldı. Burada o adet yok, bizim oralarda da kalmamış artık. 52'sinden sonra istedikleri zaman Kur'an okuturlar artık. Ölünün yüzüne yakın akraba bakar, namahrem olan bakamaz ki. Köyde iken mezarlara şeker götürürdük, mezara koyardık, çocuklara şeker dağıtırdık hayır dua okusunlar diye. Mezara su dökerdik. Giderken hoca götürür okuturduk. Bayramlarda, ölen akrabalarla ilgili rüya gördüğünde mezara gider Kur'an okutursun. (4)

Başka bir katılımcı cenaze pratiklerine ilişkin şu tasvirleri yapmaktadır:

1-2 kişi mezar eşer, köylü olarak birkaç kişi gidip gömerlerdi. Köyden mezarlığa kadar sırtta götürülürdü, hoca Kur'an okurdu. Köyde ağlama, bağırma olmazdı. O, Karşılarda var. Onlar şuraya bir karı koyarlar. O söylüyor, onlar ağlıyor. 7'sine kadar Kur'an okunur, verilir, bir tören. Buralarda da aynısı oluyor, değişen bir şey yok. Çocuklar, yakınlarının mezarı yapılmamışsa, kötü yapılmışsa onu güzelleştirmeyi borç sayıyorlar. (2)

Mahallede geleneğin yeniden üretiminde ortaya çıkan kozmopolit sosyo-kültürel yapı farklılıkların farkında olma, bir tür ötekileştirmeyi beraberinde getirmiştir. Bu farkındalık kişilerin kendi kültürleri ile 'öteki'leştirilmiş kültür arasındaki farklılıkları kolayca algılamayı sağlamaktadır. Katılımcının ifadelerinde yer alan Karşılara ilişkin ifadeleri bu noktayı gözler önüne sermektedir.

Katılımcı sözlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Köyde cenaze olunca, o akşam cenaze eve konur, köylü sabaha kadar bekler ölüyü. Sabah olunca su ısıtılır, kadınsa cenaze, yaşlı bir kadın yıkar, erkekse köyün hocası yıkar. Eskiden 7. gün dolunca bir yemek verilirdi. Bu yemekte 7 ayrı yemek yapılırdı şimdi yine 7'nci gününde mevlüt okunuyor ama ayranla pilav veriliyor. Burada ölü evinde 7 gün Kur'an okunuyor, belli sayıda tesbih çekiyorlar. 7'nci günün sonunda birkaç kişilik bir yemek veriliyor. (2)

Karşılarda bir adet varmış, kan bedeli verilmesi gerekirmiş. Bizden de inşaatta çocuklarının başına malzeme düştü diye 20 milyon o zaman bir daire parası istediler. O parayı vermezsek kan güderlermiş, biz de verdik, büyükler barıştırdılar. Aldıkları para ile ölen çocukları için 15 gün boyunca et alıp yedirdiler herkese. Et kazanları 15 gün boyunca kaynadı. Ne gerek var ki, bizde 1-2 gün tanıdıklar başın sağolsuna gidip gelirler bitti. Bizde başsağılığına gelip gidene ikram yoktur. Başsağılığı dilenir, 10-15 dk. Durulur, gidilir. Onlar hem yas tutuyor ağlıyorlar hem de geçip yediriyorlar. Bizde ağlamaktan, yas tutmaktan, yemek içmekten kesiliriz. Onlara vazgeçin bu işten dedim. (2)

Eskiden sadece bayramlarda kabir ziyareti vardı. Şimdi hem Cuma akşamları hem de bayramlarda gidiyorlar. Bildiğin duaları okursun, gelmiş geçmişin ruhuna hediye edersin. (2)

Burada da kozmopolit mahalle yapısı içerisindeki farklılıkların eleştirilmesinin devam ettiği görülmektedir. Ayrıca gelinen yörede iken sadece bayramlarda yapılan kabir ziyaretleri artık Cuma günleri de yapılmaya başlanmıştır. Bu durumu geleneğin yeniden üretimi ve dinin yeniden üretimi şeklindeki çift boyutlu süreçle ilişkilendirmek mümkündür.

Başka bir katılımcı cenaze pratiklerini şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Cenaze evine yemek pişirilip götürülür. Komşular destek olurlar. Hanımların ağlamalarına fırsat vermeden Kur'an okumaya çalışırım. Ağlanmasını, yüksek sesle ağlanmasını sevmem. Hazır yemek ikram edenler de var cenazelerde. 7'sinde, 40'ında, 52'sinde mutlaka hatim duası yapılıyor. Hepsinde yemek yedirilir. (2.1)

İlahiyat eğitimi almış olan bu ikinci kuşak katılımcı, dini anlayışının bir sonucu olarak cenaze uygulamaları sırasında ağlanmasının özellikle yüksek sesle ağlanmasının uygun olmadığı kanaatindedir. Bu nedenle de bunu engelleme çabası içerisine girdiğini dile getirmektedir. Bu nokta, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin olma potansiyelini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Başka bir katılımcı cenaze pratiklerine ilişkin tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Cenazelerimizde 40'ını, 52'sini veririz. Cenaze evinde köyde 3 gün boyunca yemek çay vermek haramdır. Cenaze evinde 3 günden sonra yemek verilir gelenlere. Başsağlığına gelenler olurdu, 2-3 paket şeker getirirlerdi gelirken. Gelenlere kuruyemiş verilirdi. 40'ında, 52'sinde etli, yemekli, kompostolu yemek verilirdi. Kabir ziyaretine giderdik, Yasin okutur gelirdik. Eskiden cenaze için daha çok kişiye yemek verilirdi. Şimdi bir akşam birkaç kişiye yemek veriliyor o kadar. Başsağlığı ve yemek işleri daha kısa sürüyor. (5)

Başka bir katılımcı ise cenaze pratiklerini şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Eskiden cenaze olunca kapalı bir yerde kazanda su ısıtılır, imam çağırılır, cenaze yıkanır, kefenlenir tabuta konulur, camiye götürülür. Cenaze namazı kılınır, mezarlığa götürülürdü. Şimdi evde ölünce, hemen Karacaahmet'teki morga, gasılhaneye götürülüyor, oradan da mezarlığa. Cenaze defnedilinceye kadar 70.000 tesbih çekilir, Yasin okunur, sureler okunur, kalabalık kimse varsa hep beraber hatim okunur. Cenaze kabre indirilirken, okunan dualar bağışlanır. Defnedildikten sonra misafirlere ikram verilir. Kapının önünde yemek verme, bunlar yeni töre oldu şimdi. Eskiden taziye gidenler şeker, çay getirirlerdi. Komşular 3 gün yemek

getirirlerdi, şimdi yok bunlar. Ölü evinde 3 gün yemek pişmezdi, hep komşular getirirdi, şimdi yemek, çay; herif ölüsünün kahrını mı çeksin, yemek çay mı versin ohooo. Cenaze törenlerinde kapının önünde yemek veriliyor. Bu bize tuhaf geliyor, olmamalı aslında. Adam cenazesıyla, acısıyla mı uğraşacak, yemekle mi uğraşacak.
(6)

Katılımcının ifadelerine göre, geleneğin yeniden üretimi sürecinde cenazenin ilk günlerinde cenaze evinde misafirlere yemek hazırlanması uygulaması ortaya çıkmıştır. Bu durum katılımcıyı rahatsız etmektedir. Çünkü katılımcı için bu, yeni bir olgudur ve onun genel-geçer uygulamalarına zıttır.

Katılımcı tasvirlerine şu sözlerle devam etmektedir:

Dini öğrendiler ki ağlamak çok günahtır. Ağladın mı sessiz ağlayacakmışsın.
(6)

Geleneğin yeniden üretimi sürecinde meydana gelen dinin yeniden üretiminde bireyler yeni dini bilgiler edinmişlerdir. Cenaze yakınlarının ağlaması konusunda dile getirilen ifadeler bu gerçeği yansıtmaktadır.

Katılımcı tasvirlerine şu sözlerle devam etmektedir:

Eskiden 3'ünü, 7'sini verirlerdi. Şimdi hocalar sen ne zaman istersen ver diyorlar. 40'ında, 52'sinde, senesi gelince de Kur'an okunur, yemek verilir, helva yaparlardı. (6)

40 gün boyunca evde Kur'an okunur veya hocaya 40 gün boyunca okuma yaptırılır. 40'ncı günde hoca ölü evine gelip duasını yapıyor ve herkese yemek veriliyor. Ölünün 3'ü, 7'si ve 40'ında ölü evinde yemek veriliyor. 7'sinde mezar kazanlar davet edilip yemek verilirdi. Yıl dönümlerinde de yemek verilir. Düğünlerimiz gibi değil, cenazemiz hiç değişmedi hep aynıdır. Babasının hayrına yemek verir. Mezar ziyaretinde hocalar; "kadın mezar ziyaretine gitmez, 7 kat bez

koyun¹⁶⁶, kabre inince ölüler sizi çırl çıplak görürler, kendinizi koruyun” diyorlar. Eskiden böyle bir şey bilmiyorduk. (6)

Katılımcının bu ifadelerinde de yine geleneğin yeniden üretimi ve dinin yeniden üretimi şeklinde çift boyutlu bir değişim süreci ile karşılaşmaktadır.

Kabir ziyaretine bayramlarda gideriz, cenaze olup da gidersek babamızın mezarına da gideriz. Köydeki gibi mezarlık köyün yanında değil. Çıkacaksın, gideceksin otobüsle zor iş. (6)

Kent yaşamının karmaşık ve kalabalık yapısı Ünalın Mahallesi’nde de kendisini hissettirmektedir. Bu durum, mezarlık alanlarının yerleşim yerlerine daha uzak noktalarda olmasını beraberinde getirmiştir. Katılımcının ifadelerine göre, bu nedenle kabir ziyaretlerinin sıklığı istenilen düzeyde gerçekleşmemektedir.

Diğer bir katılımcı cenaze pratiklerine ilişkin tasvirlerine şöyle başlamaktadır:

Eskiden herkesin kendi kapısının önünde yıkanır kefenlenirdi. Yüksek bir tahtanın üstüne konuyordu. İnsanlar birikip omuzlara alınıyordu. Cenaze gidince para dağıtılırdı köydeki herkese. ‘İskat’ denirdi ona. Çocuklar ‘falan kişi de ölse para alsak ’ demişler. Hoca duymuş çocukları. Allah sevinenin duasını kabul eder, bu işi bırakalım, dualar kabul oluyor, cenazeniz oluyor sürekli dedi hoca. Ondan sonra köyde ‘ıskat’ işi kalktı. (3)

Burada dinin yeniden üretiminde cami imamının öncülük ettiği görülmektedir. Katılımcının ifadelerine göre, yıllardır yapılmaya devam edilen bir uygulamanın böylece kalktığı görülmektedir.

Katılımcı sözlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Akrabalar destek olurdu köyde. Evde 3 gün yemek pişmez, komşular, akrabalar getirir, yenirdi beraber. Burada da bir hafta yemek pişmez. Komşular, çok yemek getiriyorlar, hep beraber yeniyor. (3)

¹⁶⁶ Üzerine konulan 7 kat bezle cinsel organın kapatılması.

Katılımcının ifadelerine göre gelinen yörede yapılan uygulamaların aynı şekilde devam ettiği görülmektedir. Üç gün olan uygulama yerini bir haftaya bırakmıştır.

Katılımcı tasvirlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Şimdi evden morga gidiyor cenaze. Kavuşacak birileri varsa morgta bekletiliyor. Dindar, akıllı olanlar hemen kaldırıyor. Morgta beyin donuyormuş, cevap veremiyormuş cenaze. Sohbetlerde öyle duydum. Yıkama yerinde cenaze yıkıyor. Evin kapısına getiriliyor, hakkı helal etme oluyor kapıda. Camide namaz kılınıp mezarlığa gidiliyor. (3)

Katılımcının bu ifadelerinde de yine dinin yeniden üretimi ile karşılaşmaktadır. Katılımcı, dinlemiş olduğu mahalle sohbetlerinden öğrendikleri doğrultusunda dini fikirlerini dile getirmektedir.

Katılımcı tasvirlerine şöyle devam etmektedir:

7 gün durmadan bayanlar arasında Kur'an okunur. 7'nci gün Kur'an okunur, yemek verilir. 40 gün sonra hatim oluyor, yemek veriliyor. 52'nci gecesinde de mevlüt okunuyor, Kur'an okunuyor, yemek veriliyor. Senesi gelince okumalar, yedirmeler yapanlar oluyor yine istedikleri gibi yapıyorlar. Köyde 7'si yoktu, Kur'an bilen de çok yoktu zaten. Köyde 40'ında 52'sinde imam çağrılır, Kur'an okunurdu. Yemek de verilirdi. Sene başlarında yine yapılırdı bazıları tarafından. (3)

Katılımcının ifadelerine göre mahallede dinin yeniden üretimi gerçekleşmiştir. Köyde Kur'an-ı Kerim okumayı bilen pek fazla kimse yok iken, mahallede öğrenenler yaygınlaşmıştır.

Kabir ziyaretlerinde Yasin okunuyor, bildiğimiz sûreleri okuyoruz. Köyde de bilmiyorsan yanında bilen birisini götürüyorsun, ya da bildiklerinden okuyorsun. Mezarlığa ziyarete bayramlarda gidiliyor. (3)

Başka bir katılımcı ise cenaze pratiklerini şöyle tasvir etmektedir:

Cenazede konu komşu akraba geliyor. Hastanede ölü yıkanıyor, kapının önüne geliyor. Evde bekletmiyorlar artık. Duası kapının önünde yapılıyor. Mezarlığa götürülüyor sonra. Köyde cenaze evde olurdu, cenaze evde kapının önünde yikanırdı. Cenaze günü gelenlere yemek verilirdi. Köylüler, akrabalar gelirdi cenazeye. 7 gün boyunca evde Kur'an okunuyor. Bu okunan günlerde gelenlere yemek verilir. Diğer günlerde de gelenlere ikramda bulunulurdu. Köyde hoca gelir okurdu, şimdi herkesin evinde kendi okuyanı var. Yasinler, Tebarekeler, süreler okunur. (7)

Kabir ziyaretlerinde duâlar, Yasinler okuyoruz, bilen bildiğini okuyor işte. Eşimin öldüğü ilk zamanlarda çok sık gidiyordum, şimdi haftada bir ancak gidebiliyorum. Mezar burada ise bayramda da gidiyorsun. Köyde ise mezar her bayramda olmuyor tabi, zor gitmek. (7)

Katılımcının ifadelerinde dikkati çeken nokta, gelinen yörede iken cenaze törenleri sırasında Kur'an-ı Kerim'in köyün imamı tarafından okunmasıdır. Çünkü o dönemde köyde Kur'an-ı Kerim okumayı bilenlerin sayısı yok denecek kadar azdır. Mahalleye gelinmesiyle birlikte geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin yeniden üretimi de gerçekleşmiştir. Mahallede zamanla oluşan aktif dini sosyal yapı, daha çok sayıda bireyin Kur'an-ı Kerim öğrenmesini, dini bilgiler edinmesini sağlamıştır.

Cenaze törenlerine ilişkin bu tasvirlerden sonra şimdi, geleneğin yeniden üretiminde dinin rolünün tespit edilmeye çalışıldığı çocuğa isim verme olgusu, aynı çerçevede ele alınacaktır.

3.10.3. Çocuğa isim verme

Geleneğin yeniden üretiminde dinin rolünü tasvir etme noktasında, çocuklara verilen isimlerin önemli bir gösterge olduğu kanaatindeyiz. Çocuğa isim verme geleneğinin yeniden üretim sürecinde geçirdiği dönüşüm ve bu dönüşüm sırasında dinin nerede nasıl durduğu tasvir edilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla katılımcılara yönelttiğimiz sorularda elde edilen verilere aşağıda yer verilmiştir:

Alevi olan katılımcı tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Eskiden çocuğa ismini dedesi, nenesi verirdi. Ölen büyüklerin isimleri verilirdi. (1)

Katılımcının oğlu annesinin ifadelerini şu sözlerle keser:

Bizler şimdi hoşumuza giden, kulağıma hoş gelen isimleri koyuyoruz çocuklarımıza. ‘Şılan’ kuşburnunun kürtçesidir, yeni konulmaya başlandı. Cansu, Candoğan benim çocukların isimleri. (1)

Katılımcı sözlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

Kafalarına göre veriyorlar. Şimdi anne baba kendisi takıyor, eskiden anne babaya sorulmadan verilmezdi. Hangi isim hoşumuza gitti onu veririz. Müslüm Akın, Musa Kazım, Zeynel var. (1)

Mülâkat sırasında çekingen tavırlar içerisinde tasvirler yapan bu Alevi katılımcının çocuklarının isimlerine bakıldığında katılımcının mensup olduğu dini anlayışın yansımaları ile karşılaşılmaktadır: Musa Kazım ve Zeynel. Bu isimler, Alevi kültürünün önde gelen karakterlerine ait isimlerdir.¹⁶⁷ Katılımcı, tasvirlerinde bu hassasiyetlerini dile getirmemektedir. Ancak elde edilen bu veriler, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkisini gözler önüne sermektedir.

Ayrıca katılımcının ifadeleri, geleneğin yeniden üretimi sürecinde önceleri aile büyükleri olan dede ve ninelerin çocuklara isim verirken, zamanla anne-babaların kendileri tarafından çocuklara isim verilmeye başlandığını göstermektedir.

Diğer bir katılımcı ise tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Çocuklara dede adı konulurdu, ninenin ismi de konulurdu. Şimdi yine dede-nine, amca, dayı isimleri konulur, dinden gelen adlar konulur. (5)

Katılımcının ifadeleri, geleneğin yeniden üretiminde önceden uygulanan dede, nine isimlerinin çocuklara verilmesi uygulaması ile birlikte, dini hassasiyetler dikkate alınarak verilen isimlerin de olduğunu göstermektedir. Bu durum, mahallede

¹⁶⁷ Ethem Ruhi Fırlalı, **Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik**, Selçuk Yay., Ankara, 1990, s. 238-273.

yaşanan dinin yeniden üretimi süreci ile ilişkilendirilebilir. Böylece geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolü ile karşılaşilmektedir.

Başka bir katılımcı sorularımızı şu ifadelerle yanıtlamaktadır:

Bana halamın ismini koymuşlar babamlar. Halam Rusya'da kalmış 93 harbinde, onun ismini koymuşlar bana. Çocuklardan büyüğünü eşimle biz koyduk, Bülent. Ecevit başta olduğu için koyduk. Diğerini de amcamın damadı koydu. Şimdi kimisini gençler kendi isteklerine göre veriyorlar. Bazen Kur'an'a göre Kur'an'dan isimler veriyorlar. Kur'an'dan konulan isimlere de dikkat etmek lazım. Çocuklara Muhammet ismi veriyorlar, Muhammet isimli çocuğa küfrediyorlar. Bu isimler verilmemeli, verilirken dikkat edilmeli. Büyük babasının ismini koyanlar da oluyor. Köyde, yaşlılar, büyükler koyardı isimlerini. Büyüğe saygı vardı. Bizim adam büyüklerinin yanında çocuğunu kucaklayamazdı. Çocuklarına babanın annenin ismi konulurdu, şimdi öyle bir şey yok. (4)

Katılımcının ifadeleri, geleneğin yeniden üretimi sürecinde aile büyüklerinin isimlerinin çocuklara verilmesi uygulamasının ortadan kalktığını göstermektedir. Ayrıca bu süreçte bir taraftan dönemin siyasi liderlerine ait isimlerin, diğer taraftan dini hassasiyetler doğrultusunda belirlenen isimlerin verildiği görülmektedir. Dini referans alan isimlerin çocuklara verilmeye başlanmış olması, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolüne işaret etmesi bakımından anlamlıdır.

Diğer bir katılımcı ise şu ifadelere yer vermektedir:

Köyde iken doğan ilk çocuğun adını büyükler 'Dursun' koydular. Dursun'dan önce 2 tane düşük, 3 tane de birer yaşında çocuğum öldü. Bundan dolayı büyükler onun adını 'Dursun' koydular. Büyük oğlan koydu öteki oğlanların ismini, sanatçılara heveslenmiş, Ayhan, Orhan koydu. (2)

'Yeni yetmeler', dindar olanlar Kur'andan koyuyorlar. Şimdi gençler koymuyorlar babanın, ananın adını. Gelin, 'öleni mi diriltelim' diyor bana. Eskiden büyükler koyardı torunların adını, şimdi gençler bırakmıyorlar. Sohbetlere gide gele, mahalle sohbetlerinde, 'çocuğun anne-baba üzerindeki görevi' diyorlar, oradan

öğrendik. Bizim gelin, Enes koydu, Hasan-Hüseyin koydu o da iyi. Geline ‘Hamza koy’ dedim. Gelin Kur’an okuyor, ama oğlanın dinden haberi yok. Kız dedim, ‘Hamza koy, bereketli olsun.’ (2)

Katılımcının ifadeleri, çocuklara isim verme sürecinde dinin etkin rolünü bariz bir şekilde göstermektedir. Gerek köyde iken katılımcının sürekli çocuk kaybetmesi sonucunda çocuklardan birine ‘Dursun’ isminin verilmesi, gerekse gelinleri tarafından katılımcının torunlarına dini referans alan isimlerin verilmesinden duyulan hoşnutluk, bu gerçeği gözler önüne sermektedir. Dikkat çekici olan diğer bir nokta ise, katılımcının ilk oğluna, o dönemde tanınmış olan ünlü isimlerini diğer oğullarına vermesine izin vermesidir. Katılımcı dinin yeniden üretimi sürecinde, dini referans alan isimlerin verilmesini tavsiye eden bir yaklaşıma sahip olmuştur. Bu nedenle bu ifadeler hem dinin yeniden üretimi, hem de geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin etkin rolünü bariz bir şekilde göstermektedir.

Başka bir katılımcı tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Annem komşusuna koydurmuş benim ismimi. O zamanlar komşuluk ilişkileri samimiymiş. Şimdi eskiden de yaygın olan isimleri koyuyorlar. Bazıları kulağa hoş gelenleri koyuyor. Biz küçükken sanatçılara göre konulurmuş. Şimdi modern isimler konuluyor, Semanur, Ebrar, Enes gibi. Yeğenlerimin isimleri bunlar. Ashında cemaat liderlerinin isimlerini takmak daha iyidir. Ya da Üstad’a yakın bir talebenin ismini takmak da iyidir. (2.1)

Katılımcının ifadeleri, geleneğin yeniden üretimi olgusunu gözler önüne sermektedir. Çocuklara isim verilirken samimi komşuluk ilişkilerinin etkin olması, gelinen yörede iken konulan isimlerin yine konuluyor olması bu açıdan anlamlıdır. Çalışmamız açısından dikkate değer olan nokta, katılımcının ‘modern’ olarak nitelendirdiği isimlerin dini referans alan isimler olmasıdır. Aynı zamanda katılımcının mensubu olduğu dini cemaat liderini, çocuklara isim vermede referans olarak göstermesi dikkat çekicidir. Bu durum, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Başka bir katılımcı tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Anamın ilk çocuğu ölmüş, ben olunca, 'bu benim ümitimdir' demiş, adımı 'Ümit' koymuş işte. Çocuklarımla adını babamla annem koydu, kardeşim koydu. Kızım Gülsüm'ü hanım koydu. Kızım Gülay'ı Sabri Hoca¹⁶⁸ koydu. Köyde çocuklara rasgele isim verilirdi. Müslüman ismi verilirdi. 50 yıl önce hükümetin başına kim gelirse onun ismini koyma adeti başladı. Bundan önce hep peygamber isimleri konuluyordu. Burada, hele son 20 seneden bu yana herkes kitaplardan Kur'an'da buldukları isimleri koyuyorlar. Çocuklarımla ismini kaynatam, kardeşim koydu. Cihangir, oğlumun adı, babam koydu, bir padişah varmış, onun adıymış. (6)

Katılımcının ifadeleri, hem gelinen yörede hem de mahallede çocuklara isim verilirken dini hassasiyetlerin ön plana çıktığı göstermektedir. Özellikle katılımcının vurguladığı son 20 yıl içindeki gelişme, dinin yeniden üretimi ve bu durumun çocuklara isim verme sürecine yansması bakımından dikkate değerdir. Diğer bir nokta ise, geleneğin yeniden üretimi sürecinde çocuklara isim verilirken yönetime gelen ön plandaki siyasi isimlerin referans alınmasıdır.

Başka bir katılımcı çocuklara isim verme pratiği konusunda şu ifadelere yer vermektedir:

Köyde İslam'ı bilen insanlar çocuklarına peygamber isimleri koyarlardı. Hangi günde olmuşsa, bayramda bayram, Ramazan'da Ramazan. Mesela annem kardeşimin kızı olurken rahmet yağıyor dedi, adı yağmur olsun dedi öyle. Oğlu olmayanlar, kızlarının adını ondan sonraki erkek olsun diye 'döndü' koyarlardı. Adını 'Döndü' koydukları çocuğun eşini¹⁶⁹ tersine çevirmiş ebe, toprağa gömmüş. Böyle yaptıkları için 6 kızdan sonra erkek çocukları olmuş. Bunu, birkaç kişiye denemişler, olmuş. Çocuğu durmayan, hemen ölenlere 'Dursun' adı verilirdi. (3)

Katılımcının ifadeleri, geldiği yörede iken çocuklara isim verme pratiğinde dini inançların ne kadar etkin bir role sahip olduğunu göstermektedir.

Katılımcı sözlerine şu ifadelerle devam etmektedir:

¹⁶⁸ Mahallede kez Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak görev yapan ilk imam.

¹⁶⁹ Göbek kordonu.

Burada, dini isimler veriyoruz çocuklarımıza. Eşim çocukların kulağına ezan okudu, 3 kere ismini söyledi. Öylece adını koyduk. Kardeşlerinin adını eşim vermiş, artistlerin adını vermiş. Kayınların isimleri Ayhan (Ayhan Işık), Orhan (Orhan Gencebay). Oğlumun adını dayısı İsa koydu. Kızımın adını da 'ipek' veya 'Aslı' olacak demişti eşim. Sonra dine dönünce çocuğuna verdiği isimden dolayı anne-babanın vebali olacağını öğrenince 7 yaşında iken 'Aslı'nın ismini 'Büşra' yaptık. O zamana kadar çocuğun kimliği yoktu zaten, kimlikle birlikte adı da değişmiş oldu. Dine döndükten sonra hep dini isimleri koyduk. İsa, Büşra, Sümeyye, Rumeysa, Ahmet Ömer çocuklarımın isimleri. Kayınbaba, torununa babasının ismini koymak istedi. Ama koymadılar, 'Enes' koydular. (3)

Katılımcının ifadelerinin, dinin yeniden üretimine ilişkin veriler bakımından oldukça zengin olduğu görülmektedir. Bu tasvirlerle göre katılımcının eşi, evlenmelerinden önce dini inançların çok fazla yönlendirici olmadığı bir hayat sürmektedir. Bu dönemde kardeşlerine ünlü film oyuncularının isimlerini, doğan çocuğuna da dini referanslı olmayan bir isim vermiştir. Evlendikten birkaç yıl sonra edinilen dini bilgiler doğrultusunda katılımcının eşi ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Dinin yeniden üretimi olarak nitelendirdiğimiz bu süreçten geçen katılımcının eşi, daha önce çocuğuna verdiği ismi değiştirmiş, ondan sonra olan çocuklarına da dini referanslı isimler vermiştir. Ortaya çıkan bu tablo, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Dikkat çekici olan diğer bir nokta ise geleneğin yeniden üretimi sürecinde kayınpederin torununa isim vermek istemesidir. Ancak bu süreçte meydana gelen değişim bu ilişkileri de etkilemiş ve kayınpederin bu girişimi başarısız olmuştur.

Katılımcının 'Dindar insanlar 'öldüğümüzde isimle uyanılacak' diyorlar. Dini şeyler koyuyorlar.' (3) şeklindeki ifadeleri de geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolüne işaret etmektedir.

Başka bir katılımcı tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Eşim kendisi koymuştu. Kendi ismine uygun olsun diye koymuş. Eşimin ismi Hayrettin. Çocuklarım Nurettin, Fahrettin. Kızımın adını Tülay koydu, o zamanlar

dinde, Kur'an'da var diye bilinmezdi. Sonra küçük kız olduğunda dindarlaştırmıştık, Peygamberimizin kızının adı diye küçük kıza Rukiye dedi. Dinde, Kur'an'da olan isimler konulmaya çalışılıyor artık. Onun ismi, bunun ismi pek denilmiyor. (7)

Bu katılımcının tasvirlerinde de bir önceki katılımcının durumuna benzer bir durum söz konusudur. Katılımcının 'dindarlaştırmıştık' ibaresi dinin yeniden üretimini ifade etmektedir. Sonradan mahallede edinilerek içselleştirilen dini bilgiler, bir süre sonra çocuklara isim verme olgusunu etkilemeye başlamıştır. Bu durum da yine geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermesi bakımında önemlidir.

Çocuğa isim vermenin yanı sıra çocuk sahibi olma, doğum öncesi ve sonrasında yapılan uygulamalarla sosyal hayatta önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde bu olguda meydana gelen değişim ve bu süreçte dinin konumunun tasvir edilmesi, bu çalışma için önemli veriler içermektedir.

3.10.4. Doğum Törenleri

Gelinen yörede iken doğum öncesi ve sonrasında yapılan uygulamaları katılımcılardan biri şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Çocuk, 40'ı çıkmadan dışarıya çıkarılmazdı. 40'ında 40 kaşık su dökülürdü elek üzerine ve ondan sonra dışarıya çıkarılırdı. Çocuğun boynu, boyu güzel olsun diye ayaklarından ve başından havaya kaldırılırdı. Torunları hep böyle yaptım. Çocuğun dişleri çıkınca 'hedik' yapıyorduk. Pişmiş buğdaya fındık, fıstık karıştırıyorduk. Şimdi, çocuğun dışarı çıkması için 40 gün beklenmiyor. 40'ından çıkma yine yapılıyor. Elek üzerinden çocuğun başından su döküldükten sonra elek yere atılırdı, eleğin ağız kısmı yere kapalı gelirse 'çocuk kısmetli' denilirdi. (1)

Mülâkat ortamında bulunan katılımcının kendisi ile aynı köyden gelen gelini şu ifadelerle söze karıştır:

Babaanne yaptı bizim çocuklarda bunları, bana komedi gibi geliyor. (1)

Katılımcının ifadelerine bu şekilde eşlik eden gelini, katılımcının büyük bir dikkat ve önemseme tutumuyla anlattığı bu pratikleri çok fazla önemsememekte, hatta bu uygulamaları ‘komedi’ olarak nitelendirmektedir. Bu durum, geleneğin yeniden üretimi sürecini kuşaklar arası farklılaşma biçiminde ortaya koymaktadır.

Katılımcı tasvirlerine şu sözlerle devam etmektedir:

Çocuk büyüyünce börek pişirilirdi. Tepsiyi bir kişi koşarak evin etrafında dolandırır, gençlerden bir başkası da onun peşinden giderdi. Sonra evde yenirdi börek. Şimdi sadece evde yapıp yiyoruz böreği. (1)

Bu ifadeler de görüldüğü gibi mahallede geleneğin yeniden üretimi sürecinde yeni doğmuş çocuk için yapılan söz konusu uygulamanın, sadece börek yaparak yeme kısmı uygulanmaya devam edilmektedir. Bu durum da geleneğin yeniden üretimi sürecinde ortaya çıkan dönüşümü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Katılımcı sözlerine şöyle devam eder:

Doğum yapan kadının başında 3 gün boyunca gençler, gelinler lohusanın yanında kalırlardı. Yeni doğum yapmış kadın erk [Kürtçe’de cin, peri gibi şeyler] gelmesin diye beklenirdi. Bazen hem doğum yapan kadınlar, hem de bebekler ölürdü, o zaman ‘erk götürmüş’ derlerdi. Mosmor olur ölürdü kadınla çocuk. (1)

Katılımcının bu sözlerine binaen aynı gelini tekrar söze girer:

Eskiden doktor yok, bir şey yok, sarılık olup ölüyor, kan kaybından ölüyor, cin bastı diyorlar işte. (1)

Katılımcının gelini kullandığı ifadelerle, katılımcı tarafından metafizik, görünmeyen varlıklara dayalı olarak yapılan açıklamayı ciddiye almamaktadır. O, fiziki verilerden yola çıkarak bebek ve anne ölümlerine ilişkin yeni açıklamalar geliştirmektedir. Söz konusu bu açıklama, geçmişte yapılan açıklamayı dışlayarak küçümsemektedir. Bu durum, geleneğin yeniden üretimi sürecinde ortaya çıkan kuşaklar arası çatışmayı gözler önüne sermektedir.

Başka bir katılımcı doğumlara ilişkin uygulamaları şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Hazırlık yaparız, bez dikerdik. Hazır bez yoktu. İçlik dikerdik. Köyde 40'ı çıkana kadar pek sokağa çıkarılmaz. Loğusa kadına yemek yaptırmazlardı. O çocuğuyla uğraşır, lohusadır, kirlidir diye yemek yaptırmazlardı. Burada, evde kimsesi olmayınca her işi görecektir mecburen, köyde önceden yaşlılar öyle yaparlardı.
(4)

Katılımcı, daha önce köyde yapılan uygulamayı tasvir etmekte, ardından mahalle hayatında ortaya çıkan zorunluluk nedeniyle bunun uygulanmadığını dile getirmektedir. Mahallede ortaya çıkan yeni durumda köyde yapılanların sürdürülmesinin mümkün olmadığı katılımcı tarafından kabullenilmiştir. Böylece geleneğin yeniden üretimi sürecinde söz konusu uygulamaya ilişkin değişimler için kapı aralanmıştır.

Başka bir katılımcı tasvirlerinde şu ifadeler yer vermektedir:

Köyde erkek olunca 'helva yapın da yiyelim' derlerdi, kızlara yapılmazdı. Ben hiç ayırt etmedim. Helva yapıldı. Gelen giden yedi. Şimdi kurban kesiyorlar. Cemaat sohbetlerinden öğrenerek kurban kesilmeye başlandı. (2)

Bu ifadeler, her ne kadar katılımcı uygulamamış olsa da köyde iken kızlara çok fazla değer verilmediğini göstermektedir. Çalışmamız açısından dikkate değer olan diğer bir nokta ise, mahallede doğan çocuklar için kurban kesilmesidir. Bu uygulamanın dinin yeniden üretimi sürecinde cemaat sohbetlerinin etkisiyle yaygınlaşması anlamlıdır. Bu durum, geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin etkin rolüne işaret etmesi açısından önemlidir.

Bu arada aynı ortamda bulunan katılımcının bekâr ve ilahiyat fakültesinde eğitimini tamamlamış olan kızı söze karışır:

Kıyafet hazırlıkları yapılması pek iyi karşılanmıyor. Beşiği de çocuk olunca alınıyor. Ben alırdım ama önceden, gelenekleri uygulamazdım. Ben ihtiyacım olanı

alırdım. Kurban kestirirdim, vakfa gönderirdim. Mevrit tarzı bir şey yapardım. Lohusa şerbeti deniyor, ben onu yapmazdım. (2.1)

Katılımcının kızının bu ifadeleri, çevresinde kabul görerek uygulanmaya devam edilen pratiklere bir tür eleştiri niteliği taşımaktadır. Kuşaklar arası bu farklılaşma, geleneğin yeniden üretimi sürecinde doğum öncesi pratiklerdeki değişime işaret etmektedir. Aynı zamanda çocuğu olması halinde kurban kestireceğini, mevlit yaptıracağını söylemesi, geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Başka bir katılımcı tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Hazırlıkları doğum yapacak olanların anneleri yaparlar, beşik, belek yapıyorlar. Şimdi hastane, doktor ayarlıyorlar. Şimdi doktora gidiliyor hemen. Eskiden kadınlar çocuk doğana kadar doktor bilmezmiş. Doğumda da eski yaşlı kadınlar doğum yaptırıyorlardı. (6)

Katılımcı, doğuma kadar olan sürecin doktor kontrolünde geçirilmeye başlandığına değinmektedir. Daha sonra katılımcı tasvirlerine şu sözlerle devam etmektedir:

Eskiden hocalar buğdayın her birine kulhuvallahi ehat okurlardı, suya atarlardı. O su ile hem doğum yapan hem de çocuk yıkanırdu. Çocukları toprakla büyütürdük. Pudra, krem yoktu. Toprağı ateşte kavururduk, onu sarardık çocuğun altına. Şimdi Kur'an okuturuz, yemek yeriz. Bebeğe altın, para takılır, giyim getirirler. Torunun 40'ı bayramda dolacak. Bize getirecekler 40'ında Kur'an okuyoruz, suya buğday arpa atıyoruz, onu toprağa gömüyoruz. Çocuk doğunca 40 gün sonra Kur'an okuturuz, hediye getirirler. (6)

Katılımcının bu ifadeleri, doğuma ilişkin pratiklerde dinin etkin rolünü göstermesi bakımında dikkate değerdir. Ayrıca bu tasvirler, mahalleye gelmeden önceki yıllarda çocuk bakımına ilişkin bilgiler de içermektedir. Katılımcı sözlerine şöyle devam eder:

Doğum günü yapıyorlar çocuklara, küçük gelin yapar. Oğlum sevmez ama. O da alışkanlıktan yapıyor. Ben anne-babadan görmedim ki çocuklarıma yapayım doğum günü. Sonraki kuşak daha dindar, daha çok dikkat ediyor. Köyde çocuk doğunca bazen kurban keserlerdi, mevlit okuturlardı, bazıları burada da yapıyor. Şimdi doğum günü var, babalar günü var. (6)

Katılımcı, çocuk doğduğu zaman hem köyde hem de mahallede kurban kesme, mevlit okutma gibi dini uygulamaların yapıldığını dile getirmektedir. Bu durum, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermektedir. Buna göre din, doğum pratikleri içerisinde yer almaya devam etmektedir. Ayrıca katılımcı mahallede karşılaştığı ‘doğum günü’ kutlamasını eleştirerek, geçmişinde olmadığı için uygulamadığını dile getirmektedir. O sırada aynı ortamda bulunan evli ve çocukları olan katılımcının oğlu şöyle söze karışır:

Şehir hayatında sentezleniyor, İslam’a aykırılığı da yoktur, ne var ki yapılmasında. (6.1)

Bu müdahale, geleneğin yeniden üretimi sürecinde kuşaklar arası çatışmayı ve pratiklerdeki muhtemel yeniden üretime kapı aralayan potansiyelin bir yansımasıdır. Söz konusu olası yeniden üretim sürecinde dinin aktif rolü de burada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü muhtemel yeniden üretim sürecinde birey, dini inancını göz önünde bulundurmaktadır. Yani birey, uygulanması muhtemel pratiğin kendi dini inancına uygun olup olmadığını sorgulamaktadır. Dine uygun olması halinde her türlü değişime açık olduğu ve söz konusu değişim potansiyeli anlamına gelmektedir.

Başka bir katılımcı tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Doğmadan önce hazırlık yapılır. Doğduktan sonra Kur’anlı, dualı toplantı yapıyoruz. İkram oluyor gelenlere, kurban kesilir. Köyde erkek çocuk için helva yapılırdı sadece. Kıza o da yapılmazdı. Kız çocuğunu ayırırlardı. (3)

Katılımcının ifadeleri, gelinen yöre ile mahallede yapılan doğum uygulamaları arasında ciddi bir farklılaşmanın olduğunu görülmektedir. Ayrıca kız

çocuk ile erkek çocuğun nasıl bir ayrıma tabi tutulduğu da görülmektedir. Mahallede geleneğin yeniden üretimi sürecinde bir taraftan doğum pratikleri noktasında çocuklar arasındaki kız-erkek ayrımına rastlanmazken, diğer taraftan dini unsurlar bu pratikler içerisinde geniş bir şekilde yer almıştır. Ortaya çıkan bu farklılaşma, pratikler içerisinde dinin etkin bir role sahip olduğunu göstermektedir.

Katılımcı şu ifadelerle tasvirlerine devam etmektedir:

Çocuk 15 günlükken yarı kırkını çıkaralım diyoruz. Süzgecin üstünden su döküp bu suyla hem çocuğu hem de anneyi yıkıyoruz, çocuğun yarıkırkını çıkarıyoruz. 40'ında da aynısını yapıyoruz. 40'ı tamamen çıktı diyoruz. Köyde iken de aynıydı. Çocuğun yattığı yerde 40 gün ışık söndürülmez, 'al basması' olabilir. Bebeğe, anneye al basması olurmuş. Bana da olmuştu. Bir sıkıntı, bir fenalık oluyor. 40'ı dolunca artık korkulmaz. Al basması olmasın diye yastığın başına veya altına bıçak konulur ya da Kur'an veya cevşen konulur. (3)

Bu ifadeler, köyde iken sahip olunan inançların ve bu inançlar doğrultusunda yapılan uygulamaların aynen devam ettiğini göstermektedir. Kur'an-ı Kerim ve Cevşen gibi dini nesnelerin bu inanışların bir parçası olarak kullanıldığı görülmektedir.

Katılımcı devam eden tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Eve gelen yeni çocuğun eli boş gönderilmez, mutlaka bir şey verilir. Eskiden bir tane yumurta, bir ekmek verilirdi köyde. Şimdi kıyafet daha iyidir. Hep evde hazır bulundururuz, nasip olana veririz. Yumurta kırılır, olur, verilir mi hiç. Kismetsiz olmasın diye verilirdi böyle. (3)

Bu ifadeler de köyde yapılan bu inanç ve uygulamanın mahallede de yapılmaya devam ettiğini göstermektedir¹⁷⁰. Ancak geleneğin yeniden üretimi

¹⁷⁰ Bu katılımcıya son kez mülâkata gittiği zaman araştırmacının kızı 2 aylıktı. Araştırmacı kızı ile gittiği bu mülâkatı tamamlayıp evden ayrılacağı zaman 'yumurta ekmek olmaz şimdi' deyip onun eline bir paket tutuşturulmuştur. Böylece katılımcı mülâkat sırasında anlattığı uygulamalarına araştırmacıyı da dahil etmiş, araştırmacının kızı için küçük bir hediye konulmuştur. Israrla, kabul edilmezse çok ayıp olacağı söylenmiştir.

sürecinde bu uygulamada kullanılan nesneler farklılaşmıştır ve ortaya katılımcının dile getirdiği form çıkmıştır.

Başka bir katılımcı da tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Eskiden her şeyi kendimiz dikedik. Yıkamaya çok kıyafet yoktu ki. Evde doğum yapıyorduk, köy ebeleri geliyordu. 40 gün boyunca çocuğu kucağa alıp dışarı çıkma olmuyordu. Zamanında büyükler öyle derlerdi. Şimdi öyle değil, kimse bunu gözetmiyor. Çocuğun kırkı dolunca 40'liyorduk. Süzgecin 40 gözü varmış, anne çocuk banyo yapınca, süzgeç üzerinde gezdirilerek bir de onun içinden su dökülürdü. 40 gün boyunca çocuğu ayaklarından sarkıttırdık, boyu uzasın, boynu düzgün olsun diye. Şimdi de aynı şeyleri yapıyoruz. (7)

Katılımcının ifadelerine göre geleneğin yeniden üretimi sürecinde doğum yapma biçimi ve ilk kırk gün boyunca bebek ve annenin evden dışarıya çıkmaması uygulaması değişime uğramıştır. Ancak kırk günlük olan bebek ve anne için yapılan uygulamaların devam ettiği görülmektedir.

Doğum öncesi ve sonrasında gerçekleştirilen pratikler bu şekilde ele alındıktan sonra, şimdi geleneğin yeniden üretimi sürecinde dini bayramların durumuna ilişkin tasvirlerle yer verilecektir.

3.10.5. Dini Bayramlar

Kendi yörelerinden ayrılarak mahalleye gelen bireylerin, geleneğin yeniden üretimi sürecinde dini bayramlara ilişkin pratiklerinde değişim olup olmadığını irdelemek çalışmamız bakımından önemlidir. Bu irdelemenin, hem geleneğin yeniden üretimi hem de dinin yeniden üretimi sürecinde dini bayramlar noktasında ortaya çıkan tablonun görülmesini sağlayacağı kanaatindeyiz:

İlk katılımcı tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Bayram namazını kılar gelirsın. Sabah namazından sonra bayram namazını kılar öyle gelirler. Eve gelip kahvaltı yaparlar. Büyükleri görüp gelirler. Ölüsü olan mezarlara gider. Kurban bayramında camiden gelince kahvaltıdan sonra kurban kesilir. Komşulara etten pay dağıtırız. Kurbanı 3'e böleriz, birazını kesmeyenlere veririz, birazını kesmeyen akrabalara verirsın, gerisini de evde çoluk çocuğunla yersın. Ramazan bayramında baklava börek yaparlar. Uzaktan gelenlere yemek falan verilir. Köyde de aşağı yukarı aynıydı. Köyde hamur işine çok özen gösterirlerdi. Köyde komşu, akraba çok oluyordu. 2-3 gün bayram gezmesi olurdu. Burada ilk günü bitiyor hemen. Köylerde, camiden çıkılınca fakirler evlere götürülürdü, yemek yedirilirdi. Şimdi gençler bayramda akrabaya gidip gelmiyorlar. Onlar da katılsın akrabaya istiyoruz ama. Şimdiki gençler bayrama, düğüne katılmazlar. Evlendikten sonra biraz gidiyorlar, kendi arkadaşları ile birlikte oluyorlar daha çok. (4)

Katılımcının ifadelerinde, dini bayramlara ilişkin pratikler bakımından geline yöre ile mahalle arasında çok ciddi bir farklılaşmanın olmadığı görülmektedir. Geline yörede daha geniş ve samimi sosyal bağların bulunduğu görülmektedir. Gerek akraba gerekse komşuluk biçiminde bireylerin birbirleriyle daha çok etkileşim içinde olduğu, yerleşim yeri sakinleri arasında daha yakın ilişkilerin olduğu ve bu ilişkiler nedeniyle bayram coşkusunun yaşandığı gün sayısının fazla olduğu görülmektedir. Bayram sabahı, fakirlerin kahvaltıya alınması da bu yakın ve kuşatıcı ilişkilerin bir göstergesidir.

Başka bir katılımcı tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Bayramlarda yemek yapılır, sarma, üç çeşit yemek yapılır, gelen giden yerdı. Evde kayınpeder-kayınvalide gibi bir büyük varsa daha fazla gelip giden olurdu. Şimdi bir tatlı bir iki sarma o kadar, eskiden gelene sofraya konurdu, kurban eti pişirilerek gelen gidene ikram edilirdi. (2)

Katılımcının ifadelerinde, geline yörede iken bayramlarda gelen bütün misafirlere yemek ikram edildiği, mahallede bu uygulamanın yapılmadığı, misafirlere daha küçük ikramlar yapıldığı görülmektedir. Bu durum, geleneğin

yeniden üretimi sürecinde ortaya çıkan değişimi göstermesi bakımından önemlidir. Katılımcı tasvirlerinde şu cümleye de yer vermektedir:

Yılbaşında¹⁷¹ eskiden şekerli hamur yapılır, içine düğme atılırdı, düğmeyi bulan kismetli sayılırdı. (2)

Başka bir katılımcı şöyle tasvirler yapmaktadır:

Baklava yaparız, sarma yapılır, ev temizliği yapılır. Hoşaf yapılır. İşe başladıktan sonra artık çok fazla yapamıyorum. Bunlar beklenir mutlaka. Kurbanda kavurma olmalı. Akraba ziyaretleri var. Bir tane yaşlı amca var, ona gideriz. Umre arkadaşlarıma giderim. (2.1)

Katılımcının ifadelerinden, bayram öncesi yapılması beklenen hazırlıkların iş hayatına başlanmasıyla birlikte sekteye uğradığı anlaşılmaktadır. Geleneğin yeniden üretiminde etkili olmaya başlayan çalışma hayatı, bayram öncesi hazırlıkların aksamasına sebep olmaktadır. Ayrıca, akraba ve komşu ziyaretlerinin yanı sıra dini bir pratik olan umrenin oluşturduğu sosyal çevrenin bayram kutlamalarına da dahil olduğu görülmektedir. Umre arkadaşları da bayramlarda ziyaret edilmektedir. Böylece geleneğin yeniden üretimi sürecinde oluşmaya devam eden sosyal çevrenin belirlenmesinde din, etkin bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Katılımcı, bayram günlerinin kendisini nasıl etkilediğini şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Bayram sabahı birlikte olunması, büyüklerin herkesi toplaması hoşuma gidiyor. Büyükler olduğu için o eve toplanılıyor zaten. Ebem¹⁷² varken Gebze'den dahi misafirler gelirdi. Orda akrabalar var. (2.1)

Başka bir katılımcı dini bayramlarını şu şekilde tasvir etmektedir:

Bayramlarda tatlı, kete, helva yaparız, bol yemek yaparız. Bayramlarda bütün gelenlere yemek verilir. Burada da aynı. (5)

¹⁷¹ 1 Ocak'ta.

¹⁷² Babaanne.

Bu katılımcı, geldiği yörede olduğu gibi mahallede de, bayramlarda gelen bütün misafirler için yemek hazırlamaya devam etmektedir.

Başka bir katılımcı tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Kurban bayramında Arefe günü kabir ziyaretine gidiyoruz. Mezar üstünde okuyoruz, okutuyoruz. Oruç bayramında Arefe günü de bayram günü de kabir ziyaretine gidebiliyoruz. Çünkü kurbanda ertesi gün et olacak, misafirler gelecek, telâşe olacak. Akrabalar, çocuklar kendimize yetiyoruz. Eskiden oruç bayramında börek çörek sütlaç yapardık; çocuklarımızın eline kına yakardık, şimdi torunlar sevmiyorlar, kınalı ellerimizden kaçıyorlar, koyamıyoruz ellerimize. Bol bol kurban eti dağıtıldı, kurban kesilince bir günde biterdi bayram. Burada 3-4 gün sürüyor gelen giden. Burada kurban kesme sırası bile 3-4 günde geliyor. Oruç bayramında da Kurbanda da köyde kete yapardık, burada sarma yapıyoruz. Bizde lahana, yeşillik yoktur, burada gördük sarmayı, burada yapıyoruz. Misafirlerle ilgileniyoruz, misafirlerin Allah eksikliğini vermesin. (6)

Katılımcının ifadeleri, mahallenin gelinen yöreye nispetle daha kalabalık ve karmaşık olması nedeniyle kurban bayramlarında kurban kesiminin daha çok vakit aldığını göstermektedir. Diğer bir önemli nokta ise, gelinen yörede bayram ikramları içerisinde yer verilmeyen ‘sarma’ yemeğinin mahallede öğrenilerek bayram sofralarının olmazsa olmazları arasına dahil edilmiş olmasıdır. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde bu değişimlerin gerçekleştiği görülmektedir.

Aynı katılımcı, dini bayramlarda yeni nesile karşı şu beklentiler içerisinde:

Gençler delikanlı gibi giyinir, büyüklerin elinden öperse severiz. Ortada çapkınlık yaparsa biz de sevmeyiz onu. (6)

Başka bir katılımcı yaşadıkları dini bayramları şöyle tasvir etmektedir:

Dolma, tatlı yapılır, eş dostla bayramlaşılır. Kurbanda 1. gün etle uğraşılır. 2. gün anne babaya, akrabaya, mezarlığa gidilir. Ramazan bayramında mezarlığa 1. gün gidilir. Kurbanda 2.-3. gün gidilir. Arefe günü gidilmez. Köyde Ramazan bayramında 1. gün herkes mezarlığa giderdi. (3)

Katılımcının ifadelerine göre gelinen yörede yaşanan dini bayramlar ile mahallede yaşananlar arasında fark gözlenmemektedir.

Başka bir katılımcı ise tasvirlerinde şu ifadelere yer vermektedir:

Börek, tatlı, dolma yapıyoruz, kurbanda et oluyor. Akrabalara, büyüklere, komşulara ziyarete gidiyoruz. Mezar ziyaretlerine gideriz. Arefe günü, bayram günü gidilir mezarlığa. Gençler, onlar istedikleri gibi yapıyorlar bayramlarını da işte. (7)

Katılımcı, büyüklerin yeni nesil üzerinde etkin role sahip olmadığını vurgularcasına gençlerin bayramlarını istedikleri gibi geçirdiklerini dile getirmektedir.

Alevi katılımcı ise kendilerine özgü dini günlerde yaptıkları pratikleri, şu ifadelerle tasvir etmektedir:

Muharrem ayında 12 gün oruç tutulur. Aşure pişiririm, kurban kesiyoruz. Lüks şeyler yiyip içme yok, İmam Hüseyin yası bu. Aslında hiç içilmemeli ama, yine az içenler var. Benim arkadaşım var, muharrem ayı boyunca alışveriş yapmaz. Şubat ayının son haftası Hızirellez orucu tutarız. Bunda 3 veya 7 gün oruç tutulur. Ramazanda tutulduğu için Hızır Elyas'ın 3'ncü gününde bayram olur. Şimdi biz de şeker bayramında bayram yapıyoruz. Hızır Elyas'ın 3'ncü gününde oruç açılınca börek, ekmek yapılır. 17 martta Fakir Baba gibi yerlere ziyarete giderdik. Bahar geldi diye yapılırdı. Ramazan, Kurban bayramında ziyaretlere gidiyorduk. Köydeyken de gidiyorduk. Aleviler kadar barışçıl insanlar yoktur. (1)

Mülakat sırasından çekingen ve rahat olamayan tavırlarla sorularımızı cevaplayan bu katılımcı, gelinen yörede bulunan 'Fakir Baba' ismini verdiği yeri ziyaret etme dışındaki bütün dini pratiklerini uyguladıkları görülmektedir. Aynı zamanda Ramazan ve Kurban bayramlarında da bir tür sevinç havası yaşayarak ziyaretler yaptıkları görülmektedir. Katılımcı bu durumu, insanlar arasındaki barışı tesis etme noktasında Alevilerin bir gayreti olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirme, dini anlayış farklılıklarından kaynaklanan karşılıklı bir

ötekileştirmenin varlığına işaret etmektedir. Katılımcı, Alevilerin bu ötekileştirmeyi ortadan kaldırma gayreti içerisinde olduklarını ima eder gibi görünmektedir.

SONUÇ

İnsanoğlu doğduğu andan itibaren sürekli değişim halinde bulunan bir sosyal ve fiziki ortamın içerisinde bulunmaktadır. Zaman içerisinde insanın ve bu şartların etkileşimi neticesinde karşılıklı bir değişim süreci devam etmektedir. Hem şartlar hem de insanın bizzat kendisi söz konusu değişimin hem nesnesi hem de öznesi konumunda yer almaktadır. Bu süreç, geçmiş-şimdi-gelecek sürekliliği ekseninde devam etmektedir. Modernleşme Kuramı'nın iddia ettiği gibi geçmişe hapsedilmiş bir gelenek ve her şeyin silbaştan oluşturulduğu geçmişten bağımsız bir gelecekte söz etmek mümkün değildir. Bu, geçmişe ait bütün birikimleri ve bu birikimlerin 'şimdi' ve 'gelecek'e uzanan kollarını yok saymak anlamına gelecektir ki; bu da sosyal süreçler açısından gerçekleşmesi mümkün olmayan bir iddiadır. Aynı zamanda homojen bir kültür oluşturma iddiasını yerine getiremese dahi küreselleşme olgusu da geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki sürekliliğe dahil olmaktadır. Ayrıca küreselleşme, yerel sosyo-kültürel ve fiziki dokunun özgün olarak biçimlenmesinde rol almaktadır. Olgular incelenirken süreklilik eksenli bakış açısının esas alındığı bu çalışmada, elde edilen veriler de bu yaklaşımı doğrular bir karakter sergilemektedir.

Bu nitel araştırma sonucunda 'Geleneğin yeniden üretiminde din etkin bir role sahiptir' biçiminde ifade edilebilecek olan teze ulaşılmıştır.

Araştırma çerçevesinde geleneğin yeniden üretiminde dinin konumunun tasvir edilebilmesi amacıyla 'Evlilik törenleri' ve 'sünnet törenleri' biçiminde iki alt başlık altında ele alınan 'düğünler' ile beraber, 'cenaze törenleri', 'çocuğa isim verme', 'doğum törenleri' ve 'dini bayramlar' şeklindeki pratikler üzerinde durulmuştur. Bu pratiklerin incelenmesi ile elde edilen verilerin ayrı ayrı ele alınmasının, konunun daha sistemli bir şekilde değerlendirilmesini sağlayacağı kanaatindeyiz.

Düğün geleneğinde dinin rolünün neler olduğuna bakıldığı zaman şu sonuçlarla karşılaşılacaktır:

i. Alevilik kültüründeki 'musayıplik' uygulamasının geleneğin yeniden üretimi sürecinde hâlâ varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Düğünlerde uygulanmaya devam edilen bu pratiğe göre kişinin musayibi ve onun ailesinden yedi

kuşak ile evlenmesi yasaktır. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde sonraki kuşakların ‘musayıplik’ uygulamasını devam ettirmesine rağmen söz konusu bu yasağı çok makul karşılamadıkları gözlenmiştir. Bu uygulama, kültür ve din pratiklerinin iç içe geçtiği Alevilik’te dinin derindeki etkisine işaret etmektedir.

ii. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde ‘görücü usulü’ evliliklerin kısmen de olsa gerçekleşmeye devam ettiği görülmektedir. Bu süreçte, eş seçiminde aile büyüklerinin ‘namaz kılan’ bir kimseyi tercih etmeleri söz konusudur.

iii. Mahalle ortamında geleneğin yeniden üretimi sürecinde evlilik öncesi kadın erkek ilişkilerinde meydana gelen değişim ve dinin yeniden üretimi sürecinde dini bilgi ve algılarda meydana gelen değişim yeni bir etkileşim formunu ortaya çıkarmıştır. Bir taraftan evlilik öncesi eş adaylarının daha sık ve daha yakın ilişkiler içerisine girmeleri diğer taraftan helaller ve haramlar konusunda gösterilmeye çalışılan özen neticesinde nişanlılık öncesi veya sonrasında dini nikâhın kısılması uygulamasının ortaya çıkarak yaygınlaşmaya başladığı verisine ulaşılmıştır.

iv. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde evlenme törenlerinde dini cemaatlerin bariz etkisi görülmektedir. Bu çalışmada ‘dinin yeniden üretimi’ şeklinde nitelendirilen bu etki evlilik törenlerinde de kendisini göstermektedir. Buna göre mahallede yapılan düğünler mevlitli, Kur’an’ı Kerim ve sohbet eşliğinde gerçekleştirilmektedir. Böylece bu çalışmada, oyunlu ve müzikli düğün eğlencelerinin geleneğin yeniden üretimi sürecinde ya kadınlar arasında yapılan kına gecelerinde uygulanır hale geldiği veya tamamen uygulamadan kaldırıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

v. Geleneğin ve dinin yeniden üretimi sürecinde, düğünlerde giyilen gelinliklerin de söz konusu değişimden nasibini aldığı, tesettürlü gelinliklerin daha çok kullanılmaya başladığı sonucuna ulaşılmıştır.

vi. Dinin yeniden üretiminin sonuçlarından biri olarak, kadın ile erkeğin aynı ortamda bir arada bulunduğu düğünlere katılım konusunda çok istekli olunmadığı hatta çoğu zaman da bu düğünlere gidilmediği sonucuna ulaşılmıştır.

vii. Dinin yeniden üretimi sürecinde mahalleye gelmeden önce yapılan davullu zurnalı düğünlerin azalması ve böyle düğünlere dini gerekçelerle katılmak istenilmemesi durumu söz konusu olmuştur.

Evlilik törenleri noktasında yukarıda yer verilen veriler, geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin etkin rolünü dile getirmektedir.

Geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin rolünün tasvir edilmeye çalışıldığı sünnet töreni pratiği noktasında yapılan araştırma sonucunda şu verilere ulaşılmıştır:

i. Nitel araştırma sonucunda geleneğin yeniden üretimi sürecinde sünnet törenleri sırasında dualara yer verilmeye başlandığı gözlenmiştir.

ii. Sünnet törenleri sırasında Kur'an-ı Kerim okunmasının mahalle hayatı ile birlikte ortaya çıktığı ve yaygınlaşmaya başladığı gözlenmiştir.

iii. Bazı katılımcıların mahalleye gelmeden önce sünnet töreni yapmadıkları, mahalleye geldikten sonra yapmaya başladıkları görülmektedir. Bu törenler de daha çok sohbet, Kur'an-ı Kerim okunması ve misafirlere ikramda bulunulması şeklinde gerçekleştirilmektedir.

iv. Daha önceki yıllarda davul zurna eşliğinde müzikli ve misafirlere ikramların yer aldığı sünnet törenleri yapılırken, daha sonra bu uygulamaların cahillik olarak nitelendirildiği ve bunun yerine dini sohbetlerin yapıldığı, Kur'an-ı Kerim'in okunduğu sünnet törenleri yapılır hale gelmiştir.

Sünnet törenleri pratiğine ilişkin olarak elde edilen yukarıdaki bu veriler, geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Geleneğin yeniden üretiminde dinin rolünün tasvir edilmeye çalışıldığı pratiklerden biri de cenaze törenleridir. Cenaze törenlerinde dinin etkin rolü ise şu verilerle karşımıza çıkmaktadır:

i. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde ‘Cemevleri’nin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu sosyal ve fiziki ortamlar dini ritüeller için de kullanılmakla beraber, daha ziyade defin öncesi ve sonrası cenaze işlemlerinin yapıldığı yerler haline gelmiştir.

ii. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde cenaze törenlerinde önemli bir yeri olan komşuluk ilişkileri önemini korumuştur. Aynı süreçte ortaya çıkan hemşehri derneklerinin, cenaze törenleri için hem fiziki hem de sosyal ihtiyaçların karşılandığı, hemşehri ilişkine dayanan yardımlaşma faaliyetlerinin gerçekleştirildiği mekanlar haline geldiği gözlenmektedir. Bu çerçevede yapılan cenaze törenlerinin, hemşehri dernekleri şeklinde ortaya çıkan, geleneğin yeniden üretimi sürecinde etkin bir role sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

iii. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde farklı dini anlayışların bir arada bulunduğu bir sosyal ortam karşımıza çıkmaktadır. Bu, farklı bir dini sosyal yapının var olması anlamına da gelmektedir. Aynı zamanda bu durum, bireylerin bir tür ‘ötekileştirme’ kültürüne yönelmelerinde etkili olmaktadır. Böylece geleneğin yeniden üretiminde ortaya çıkan dini sosyal dokunun etkisi karşımıza çıkmaktadır.

iv. Dinin yeniden üretimi kapsamında gerçekleşen, ‘cenaze törenlerinde ağlamanın uygun olmadığı’ şeklindeki bilginin edinilmesi, cenaze törenlerinde gerçekleştirilen ‘yas tutma’ geleneğinin uygulanmasını olumsuz yönde etkilediği verisine ulaşılmıştır. Bu durum da geleneğin yeniden üretiminde dinin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

v. Dinin yeniden üretimi sürecinde edinilen ‘kadınların kabir ziyaretine gitmelerinin uygun olmadığı’, ‘gitmeleri halinde cinsel organlarının üzerini 7 kat bezle örtmeleri gerektiği’ şeklindeki yeni bilgilerin cenaze törenlerinin uygulanışı üzerinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

vi. Dinin yeniden üretimi sürecinde bireylerin, Kur’an-ı Kerim okumayı öğrendikleri ve dini konularda bilgi sahibi oldukları görülmektedir. Bu gelişmeler, cenaze törenlerinde cemaat hocası veya cami hocası merkezli uygulamaların yerine, cenaze yakınlarının da törenlere daha fazla dahil olması sonucunu doğurmuştur. Yine

bu durum, geleneğin yeniden üretiminde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından önemlidir.

Cenaze törenleri geleneğinin yeniden üretimi sürecinde dinin rolünün tasvir edilmesini sağlayan yukarıdaki sonuçlardan sonra ‘Çocuğa İsim Verme’ geleneğinin yeniden üretiminde dinin sahip olduğu rol şu sonuçlarda karşımıza çıkmaktadır:

i. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde ‘çocuğa isim verme’ pratiğinde çocuğa isim veren mercilerdeki değişim göze çarpmaktadır. Daha önceleri çocukların isimleri nine-dede gibi aile büyükleri tarafından verilirken günümüzde anne-babalar tarafından verildiği görülmektedir. Alevi katılımcının çocuklarına isimleri aile büyükleri tarafından verilmişken, katılımcının çocukları, çocuklarına isimlerini kendileri vermişlerdir. Katılımcının çocuklarına Alevi inanç sisteminde önemli bir yeri olan Musa Kazım, Zeynel gibi isimlerin verildiği görülmektedir. Bu durum geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin rolüne işaret etmesi bakımından önemlidir.

ii. Elde edilen veriler, geleneğin yeniden üretimi sürecinde nine-dede isimlerinin çocuklara verilmesinin yer yer uygulandığını göstermektedir. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde meydana gelen değişim neticesinde edinilen dini bilgiler doğrultusunda çocuklara isim verildiği de görülmektedir.

iii. Katılımcıların, devlet yönetimine gelen çeşitli siyasetçilerin isimlerini de çocuklarına verdikleri bilgisine ulaşılmıştır. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde bu uygulamanın edinilen dini bilgilerin etkisiyle değişime uğradığı ve böylece çocuklara dini içerikli isimler verildiği görülmektedir.

iv. Çeşitli dönemlerde ön plana çıkan ünlü sanatçı isimlerinin de çocuklara verildiği görülmektedir. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde bu uygulamanın yerini de, çocuklara dinin referans alındığı isimlerin verilmesi almıştır.

v. Birkaç defa hamilelik yaşamasına rağmen ilk bebeğini ard arda kaybeden ailelerin ilk bebeklerine ‘Dursun’ gibi isimler verdikleri görülmektedir. Geleneğin

yeniden üretimi sürecinde bu uygulamanın yerini de din referanslı isimlerin çocuklara verilmesi almıştır.

vi. Erkek çocuğu olmadan ard arda birkaç tane kız çocuğu olanların, erkek çocuk sahibi olabilmek amacıyla kız çocuklarına ‘Döndü’ ismini verdikleri görülmektedir. Elde edilen veriler, geleneğin yeniden üretimi sürecinde bu uygulamanın da yerini, dinin referans alındığı isimlere bıraktığını göstermektedir.

vii. Bireylerin bilgi birikimleri ve düşünce biçimlerinde meydana gelen değişim şeklinde kaşımıza çıkan dinin yeniden üretimi süreci, çocuklara isim verme noktasında dikkate değer bir veri ile karşımıza çıkmaktadır. Katılımcılardan birisinin dini bilgi ve deneyiminde meydana gelen değişimden sonra 7 yaşına gelmiş olan kızının ismini dini gerekçelerle değiştirdiği verisine ulaşılmıştır. Bu durum da geleneğin yeniden üretimi sürecinde dinin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

viii. Çocuklara verilen din referanslı isimlerin yanı sıra, isim verme sırasında çocuğun kulağına ezan okunarak ve dua edilerek isminin verilmesi de, çocuklara isim verme uygulamasında dinin rolünü göstermektedir.

Çalışma içerisinde yer verilen ‘Doğum Törenleri’ başlığı altında yer alan doğum öncesi ve sonrasında yapılan uygulamalara bakıldığı zaman elde edilen veriler ışığında şu sonuçlara ulaşılmıştır:

i. Çocuk doğduktan sonra 40 gün boyunca dışarı çıkarılmaması, dışarı çıkarılmadan önce ilk kuşak katılımcılar tarafından 40’ından çıkma ritüellerinin yapıldığı ve bu ritüeller içerisinde yer alan bazı pratiklerin inanç haline getirildiği görülmektedir. Bu uygulamaların ikinci kuşak katılımcılar tarafından ‘komedi’ olarak algılanması söz konusudur. Bu durum, geleneğin yeniden üretimi sürecinin kuşaklararası farklılaşma biçiminde ortaya çıktığını göstermesi ve bu anlamda çeşitli inançlarda meydana gelen değişimi göstermesi bakımından dikkate değerdir.

ii. Bebek ve annenin 40 günü tamamladıkları zaman eskiden yapılan ritüellere ilişkin bazı unsurların uygulanmaya devam ettiği, ancak Kur’an-ı Kerim okunması,

dua yapılması gibi dini pratiklerin de bu ritüellere dahil olduğu görülmektedir. Bu durum geleneğin yeniden üretiminde dinin rolüne işaret etmesi bakımından dikkate değerdir.

iii. İlk kuşak katılımcılar tarafından çocuk doğduktan sonra 40 gün boyunca bebek ve annesinin yanında birisinin kalması gerektiğine inanıldığı görülmektedir. Aksi takdirde ‘al basması’ veya ‘erk gelmesi’ adı verilen anne ve bebeğin ölümüne sebep olabileceği kabul edilen olağan üstü bir varlık inancı mevcuttur. İkinci kuşak katılımcı tarafından bu inancın eleştirildiği görülmektedir. Bu eleştirinin anne-bebek ölümlerinin arka planındaki tıbbi nedenlerin bilinmediği ve bu şekilde olağan üstü güçlere dayalı açıklamalar yapıldığı şeklinde olduğu görülmektedir.

iv. Yine ilk kuşak katılımcılar tarafından yeni doğum yapmış kadının ‘kirli’ olduğuna inanıldığı ve bu nedenle yemek yaptırılmadığı görülmektedir. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde meydana gelen değişimle beraber mahallede bu uygulamaların artık gündemde olmadığı verisine ulaşılmıştır.

v. Mahalleye gelmeden önce erkek çocuk sahibi olmaya değer verildiği ve bu nedenle kız çocuk doğunca mutluluğu temsil eden herhangi bir şey yapılmaya teşvik edilmezken, erkek çocuk olunca ‘helva’ yapıp yenildiği görülmektedir. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde bu uygulama, edinilen dini bilgilerin de etkisiyle doğan çocuk için kurban kesme biçimini almış ve kız-erkek çocuk ayırımı yapılmamıştır.

vi. Mahalleye gelmeden önce çocuk doğmadan beşik alınması gibi hazırlıkların yapılmaması gerektiği inancı esas alınırken, geleneğin yeniden üretimi sürecinde bu inancın ortadan kalktığı görülmektedir.

vii. Elde edilen veriler, çocuklar için ‘doğum günü’ kutlaması şeklindeki uygulamanın ilk kuşak katılımcılar tarafından eleştirildiğini göstermektedir. İkinci kuşak katılımcıların ise, dini herhangi bir yasaklamanın bulunmadığı gerekçesi ile bu eleştiriye cevap verdikleri görülmektedir. Böylece ortaya çıkan yeni bir pratiğe dini temellendirmelerle uygulanabilirlik ve yaygınlık kazandırmaya kapı aralanmaktadır. Bu durum, ‘doğum’ ritüellerine ilişkin gelenek değişiminde dinin etkin rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

viii. Araştırma verileri, herhangi birisinin evine ilk kez gelen bebeğe ‘ekmek ve yumurta’dan oluşan bir hediye verilmesi gerektiğine dair bir inanç bulunduğunu göstermektedir. Geleneğin yeniden üretimi sürecinde, kırılma vs. gibi gerekçelerle bu uygulamanın giyecek bir şeyler verme şeklini aldığı ve bu şekilde uygulanmaya devam edildiği görülmektedir.

Araştırma kapsamında ele alınan son pratik olan ‘dini bayramlar’ hakkında yapılan araştırma neticesinde şu sonuca ulaşılmıştır:

Bayram denilince katılımcılar tarafından daha çok bayram namazı, bayram sırasında ikram edilen yiyecekler ve akraba, komşu, arkadaş ziyaretlerinin anlaşıldığı görülmektedir. Mahalleye yerleşmeden önce gündemde olmayan ‘Umre’ye gitme olgusu neticesinde oluşan sosyal çevrenin bayramda ziyaret edilen sosyal çevreye dahil edildiği görülmektedir. Böylece geleneğin yeniden üretimi sürecinde ortaya çıkan dini olguların, dini bayramlarda gerçekleştirilen uygulamaları da doğrudan etkilediğini göstermektedir.

EKLER: REHBER GÖRÜŞME FORMU

EK 1: Birinci Kuşğa Yöneltilen Sorular

Yaş: Cinsiyet: Eğitim durumu: Gelinen Yıl: Gelinen Yöre:

1. Mahalleye ilk geldiğiniz zaman nasıl bir ortam vardı, gördüğünüz şeylerden hangileri sizleri çok şaşırttı?
2. Mahalleye ilk geldiğinizde ne tür sıkıntılarla karşılaştınız, bu ortama alışmanız zor oldu mu, özellikle hangi noktalar sizi rahatsız etti? Yine mahalleye ilk geldiğinizde karşılaştığınız güzel şeyler de oldu mu, varsa ilk aklınıza gelenler neler?
3. Mahalleye geldikten sonra yaşıntınızda herhangi bir değişiklik oldu mu, bunlardan ilk aklınıza gelenler neler?
4. Geldiğiniz yöredeki neleri çok fazla özleyorsunuz, neleri hiç özlemiyorsunuz, iyi ki görmüyoruz, yapmıyoruz diyorsunuz?
5. Komşularınızla daha çok hangi ortamlarda birlikte oluyorsunuz, onlarla neleri paylaşma imkanınız oluyor? Zaman içerisinde bu ilişkilerde değişiklikler oldu mu? Mahallede komşuluk ilişkileri bakımından geldiğiniz yöreden farklılıklar var mı, varsa nelerdir?
6. Mahalle sakinleri olarak birlik-beraberlik içinde olduğunuz, el ele verdiğiniz durumlar oluyor mu, varsa neleri paylaşma imkanınız oluyor?
7. Sizden sonraki kuşakların sizleri eleştirdiği noktalar oluyor mu?
8. Sizden sonraki kuşaklarda karşılaştığınız hoşunuza gitmeyen şeyler var mı?

Birinci Kuşak Pratikler

1. Düğünler

1.1. Burada evlenilecek kızın/erkeğin beğenilmesi, istenilmesi, nişan ve düğün işlemlerini nasıl yapıyorsunuz?

1.2. Buradaki düğünlerde yapıldığını gördüğünüz, sizi rahatsız eden şeyler var mı?

1.3. Mahalleye gelmeden önce düğün törenlerinde neler yapardınız, burada yaptığınız düğünlerden farklı olan yönleri var mı?

1.4. Burada sünnet düğünlerinizi nasıl yapıyorsunuz?

1.5. Sünnet düğünlerinizi mahalleye gelmeden önce nasıl yapardınız, burada yaptığınız sünnet düğünlerinden belirgin farklılıklar var mı?

2. Cenaze Törenleri

2.1. Mahallede cenaze törenlerinizi nerede, nasıl yapıyorsunuz, bu törenlerde kimler, ne şekilde cenaze yakınına destek oluyor, kısaca anlatır mısınız?

2.2. Mahalleye gelmeden önce cenaze törenlerinizi nasıl yapardınız, kimler, ne şekilde cenaze yakınına destek olurlardı, kısaca anlatabilir misiniz?

2.3. Vefat eden yakınlarınız için defin işleminden sonraki günlerde neler yapıyorsunuz?

2.4. Mahalleye gelmeden önce vefat eden yakınlarınız için defin işleminden sonraki günlerde neler yapardınız, kısaca anlatır mısınız?

2.4. Kabir ziyaretlerinde önemseydiğiniz, özellikle yapmaya özen gösterdiğiniz şeyler var mı? Mahalleye gelmeden önce de aynı mıydı?

2.5. Yakınlarınızın kabirlerini hangi sıklıkta ziyaret edersiniz, mahalleye gelmeden önce de aynı mıydı?

3. Çocuğa İsim verme

3.1. İsmınızı büyükleriniz neyi kriter alarak vermişler biliyor musunuz?

3.2. Çocuklarınız var mı? Varsa isimleri neler? Çocuklarınıza isimlerini, hangi kriterleri göz önde bulundurarak kim verdi?

3.3. Çevrenizde insanlar hangi kriterleri göz önünde bulundurarak çocuklarına isim veriyorlar, dikkatinizi çeken noktalar var mı?

4. Doğum Törenleri

4.1. Çocuğunuz doğmadan önce özel olarak yaptığınız şeyler var mı?

4.2. Çocuğunuz doğduktan sonra neler yapıyorsunuz?

4.3. Eskiden çocuğunuz doğmadan önce ve doğduktan sonra yaptığınız daha farklı şeyler de var mıydı?

5. Dini Sosyal Hayat

5.1. Şimdiye kadar sahip olduğunuz dini bilgilerinizi nereden öğrendiniz?

5.2. Dini bir konuda merak ettiğiniz şeyleri öğrenmek için nereye başvurursunuz?

5.3. Sizden sonraki kuşaklarla dini konularda farklı düşünceleriniz, onların sizi eleştirdiği noktalar oluyor mu?

5.4. Dini olarak değerli kabul edilen gün ve gecelerden ilk aklınıza gelenlerin birkaç tanesini söyleyebilir misiniz?

5.5. Bu geceleri nerede, neler yaparak değerlendiriyorsunuz?

5.6. Mahalleye gelmeden önce bu gecelerde neler yaptınız, kısaca anlatır mısınız?

5.7. Mahalleye geldikten sonra dini hayatınızda herhangi bir değişiklik oldu mu?

6. Dini Bayramlar

6.1. Ramazan/Kurban bayramında neler yapıyorsunuz? Özellikle neleri yapmaya zen gösteriyorsunuz?

6.2. Mahalleye gelmeden önce Ramazan/Kurban bayramlarında neler yapıyordunuz, kısaca anlatır mısınız?

7. Dernekleşme Olgusu

7.1. Herhangi bir derneğe ye misiniz ?

7.2. (Evet ise)Niçin bir derneğe ye olma ihtiyacı hissettiniz?

7.3. Dernekte neler yapıyorsunuz, orada yaptığınız neler hoşunuza gidiyor?

7.4. Diğer dernek yeleri ile ilişkileriniz nasıl? Dernek dışında da bir araya gelme imkanınız oluyor mu ?

EK 2: İkinci Kuşağa Yöneltilen Sorular

Yaş:

Cinsiyet:

Eğitim durumu:

Gelinen

Yöre:

1. Büyükleriniz mahalleye ilk geldikleri dönemlerde yaşadıkları sıkıntılardan, hoş olan şeylerden veya çevrelerindeki insanlarla olan ilişkilerinden bahsediyorlar mı?

2. Komşularınızla daha çok hangi ortamlarda birlikte oluyorsunuz, onlarla neleri paylaşma imkanınız oluyor? Zaman içerisinde bu ilişkilerde değişiklikler oldu mu?

3. Mahalle sakinleri olarak birlik-beraberlik içinde olduğunuz, el ele verdiğiniz durumlar oluyor mu, varsa neleri paylaşma imkanınız oluyor?

4. Sizden önceki kuşakların sizleri eleştirdiği noktalar oluyor mu?

5. Sizden önceki kuşaklarda karşılaştığınız hoşunuza gitmeyen şeyler var mı?

İkinci Kuşak Pratikler

1. Düğünler

1.1. Evlenilecek kızın/erkeğin beğenilmesi, istenilmesi, nişan ve düğün işlemlerini nasıl yapıyorsunuz, kısaca anlatabilir misiniz?

1.2. Sünnet düğünlerinizi nasıl yapıyorsunuz, kısaca anlatabilir misiniz?

2. Cenaze Törenleri

2.1. Mahallede cenaze törenlerinizi nerede, nasıl yapıyorsunuz, bu törenlerde kimler, ne şekilde cenaze yakınına destek oluyor, kısaca anlatır mısınız?

2.2. Vefat eden yakınlarınız için defin işleminden sonraki günlerde neler yapıyorsunuz?

2.3. Yakınlarınızın kabirlerini hangi sıklıkta ziyaret edersiniz, kabir ziyareti yaptığınız belirli günler var mı?

2.4. Kabir ziyaretinde neler yapıyorsunuz?

3. Çocuğa İsim verme

3.1. İsminizi büyükleriniz neyi kriter alarak koymuşlar biliyor musunuz?

3.2. Çocuklarınıza isimlerini, hangi kriterleri göz önde bulundurarak kim verdi/verirdiniz?

3.3. Çevrenizde insanlar hangi kriterleri göz önünde bulundurarak çocuklarına isim koyuyorlar, dikkatinizi çeken noktalar varsa kısaca anlatır mısınız?

4. Doğum Törenleri

4.1. Çocuğunuz doğmadan önce özel olarak yaptığınız şeyler var mı/ çocuğunuz doğmadan önce özellikle neleri yapmayı isterdiniz, kısaca anlatır mısınız?

4.2. Çocuğunuz doğduktan sonra neler yapıyorsunuz/çocuğunuz doğduktan sonra neler yapmak isterdiniz, kısaca anlatır mısınız?

5. Dini Sosyal Hayat

5.1. Şimdiye kadar sahip olduğunuz dini bilgilerinizi nereden öğrendiniz?

5.2. Dini bir konuda merak ettiğiniz şeyleri öğrenmek için nereye başvurursunuz?

5.3. Sizden önceki kuşaklarla dini konularda farklı düşünceleriniz, onların sizleri bu konuda eleştirdiği noktalar oluyor mu?

5.4. Dini düşünce ve yaşantınızda zaman içerisinde değişim oldu mu?

6. Dini Bayramlar

6.1. Ramazan/Kurban bayramında neler yapıyorsunuz? Özellikle neleri yapmaya özen gösteriyorsunuz?

6.2. Ramazan/Kurban bayramlarında büyüklerinizin özellikle yapmanızı veya yapmamanızı istediği şeyler de oluyor mu, varsa kısaca anlatır mısınız?

7. Dernekleşme Olgusu

7.1. Herhangi bir derneğe üye misiniz ?

7.2. Evet ise: Niçin bir derneğe üye olma ihtiyacı hissettiniz?

7.3. Dernekte neler yapıyorsunuz, orada yaptığınız neler çok hoşunuza gidiyor?

7.4. Diğer dernek üyeleri ile ilişkileriniz nasıl? Dernek dışında da bir araya gelme imkanınız oluyor mu ?

KAYNAKÇA

Aysoy, Mehmet. **Geleneksel Sonrası Toplum Üzerine**, İstanbul: Açı Kitaplar, 2003.

Başkaya, Fikret (der.). **Kavram Sözlüğü: Söylem ve Gerçek**, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2005.

Bauman, Zygmunt. **In Search of Politics**, Polity Press, 2000.

Bauman, Zygmunt. **Modernlik ve Müphemlik**, (çev.) İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2003, s. 16.

Bendix, Reinhard. “Tradition and Modernity Reconsidered”, **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 9, No. 3, (Apr., 1967), Cambridge University Press, pp. 292-346. <http://www.jstor.org/stable/177869> (ulaşım 17/12/2008), s. 313-314.

Berg, Bruce L. **Qualitative Research Methods For The Social Science**, 4th Edition, Allyn & Bacon, 2001.

Berger, Peter / Brigitte Berger. **Sociology: A Biographical Approach**, Penguin Books, 1981, s. 27.

Berger, Peter L. “Sekülerizmin Gerilemesi”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk Kitapları, , 2002.

Berger, Peter L. “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Berger, Peter L. “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, (der.) Peter L. Berger, Samuel P. Huntington, (çev.) Ayla Ortaç, İstanbul Kitap Yayınevi, 2003.

Berman, Marshall. **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Bourdieu, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**, (çev.) Richard Nice, Cambridge University Press, 1990.

Bourdieu, Pierre. **Pratik Nedenler**, (çev.) Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayıncılık,

1995.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yay., 1999.

Çetin, Halis. “Muhafazakarlık: Kaosa Karşı Kozmos”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Gelenekten Geleceğe Muhafazakarlık, Sayı 1, Yaz 2004.

Çetin, Halis. “Ezelden Ebede Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu Gelenek, Yıl 1, Sayı 3, Kış 2005.

Davie, Grace. **Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging**, Oxford: Blackwell, 1999.

Hunter, James Davison / Joshua Yates. “Küreselleşmeye Öncülük: Küreselleştirici Amerikan Dünyası”, **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, (der.) Peter L. Berger / Samuel P. Huntington, (çev.) Ayla Ortaç, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Delanty, Gerard. **Modernity and Postmodernity**, Sage Publications, 2000.

Duman, Fatih. “Edmunde Burke: muhafazakarlık, Aydınlanma ve Siyaset”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Gelenekten Geleceğe Muhafazakarlık, Sayı 1, Yaz 2004, s. 31-53.

Dural, A. Baran. “Muhafazakarlık: Düşünce Kalıbı mı, İdeoloji mi?”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Avrupa ve Türkiye’de Muhafazakarlık, Sayı 9-10, Yaz 2006.

Eisenstadt, S.N. “Multiple Modernities”, **Daedalus**, Winter, 2000.

Eisenstadt, S.N. **Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim**, (çev.) Ufuk Coşkun, Ankara: Doğu Batı Yay., 2007.

Feyyar, Ali. **Toplum ve İnsan Bilimleri Terimleri: Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul: Değişim Yay., 2007.

Fırlalı, Ethem Ruhi. **Türkiye’de Alevilik ve Bektâşilik**, Ankara: Selçuk Yay., 1990.

Flick, Uwe / Ernst von Kardorff / Ines Steinke. “What is Qualitative Research? An Introduction To The Field”, **A Companien to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans.) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004.

Giddens, Anthony. **Modernliğin Sonuçları**, (çev.) Ersin Kuşdil, 2. baskı, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1998.

Göle, Nilüfer. “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, C. 3, İstanbul: İletişim Yay., 2002.

Gusfield, Joseph R. “Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve Modernite”, (çev.) Bilal Canatan, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Kadim Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu Gelenek, Yıl 1, Sayı 3, Kış 2005.

Güngörmez, Bengül. “Muhafazakâr Paradigma: ‘Dogma’ ve ‘Önyargı’”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Gelenekten Geleceğe Muhafazakarlık, Sayı 1, Yaz 2004, s. 11-30.

Hadden, Jeffrey. “Sekülerizmden Dönüş”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Hart, Kimberly Hart. **Modernliği Dokumak: Bir Batı Anadolu Köyünde Hayat, Aşk, Emek**, (çev.) Elçin Gen, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

Hobsbawm, Eric / Terence Ranger. **Geleneğin İcadı**, (çev.) Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

Huntington, Samuel P. “Medeniyetler Çatışması mı?” (çev.) Mustafa Çalık, (der.) Kudret Bülbül, **Yerel Kimliklerden Küresel Stratejilere Küreselleşme, Kültür Medeniyet**, Ankara: Orient Yay., , 2007.

Juergensmeyer, Mark. “Anti-Fundamentalizm”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Kümbetoğlu, Belkıs. **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, İstanbul: Bağlam Yay., 2008.

Luckmann, Thomas. **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, (çev.) Ali Coşkun / Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yay., 2003.

Marshall, Gordon. **Sosyoloji Sözlüğü**, (çev.) Osman Akınbay / Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1999.

Martin, David. “Sekülerleşme Sorunu”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Mataragnon, Rita H. “Modernization and Religion: Must They Move in Different Direction?”, **The Many Faces of Religion and Society**, (ed.) M. Darrol Bryant / Rita H. Mataragnon, A New Era Book, 1985.

Meinefeld, Werner. “Hypotheses and Prior Knowledge in Qualitative Research”, **A Companion to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans. by) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004.

Merkens, Hans. “Selection Procedures, Sampling, Case Construction”, **A Companion to Qualitative Research**, (ed.) Uwe Flick / Ernst von Kardorff / Ines Steinke, (trans.) Bryan Jenner, Sage Publication, 2004.

Oakeshott, Michael. “Muhafazakar Olmak Üzerine”, (çev.) İsmail Seyrek, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Gelenekten Geleceğe Muhafazakarlık, Sayı 1, Yaz 2004.

Oswalt, Conrad. **Seküler Çan Kuleleri, Laik Ama Kutsal**, (der.) Ali Köse, İstanbul: Etkileşim Yay., 2006.

Özay, Mehmet. **Sekülerleşme ve Din**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Özdalga, Elisabeth. **Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu: Resmi Laiklik ve Popüler İslam**, (çev.) Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.

Poole, Roos. **Ahlâk ve Modernlik**, (çev.) Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1993.

Repstad, Pal. “Introduction: A Paradigm Shift in the Sociology of Religion”, **Religion and Modernity**, (ed.) Pal Repstad, Scandinavian University Press, 1996.

Robertson, Roland. “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”, (ed.) Mike Featherstone / Scott M. Lash / Roland Robertson, **Global Modernities Theory, Culture**, Sage Publication.

Robertson, Roland. **Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, (çev.) Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1999.

Schwarz, Fernand. **Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi**, (çev.) Ayşe Meral Aslan, İstanbul: İnsan Yay., 1997.

Seyyar, Ali. **Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Değişim Yay., 2007.

Shils, Edward. “Gelenek”, (çev.) Hüsamettin Arslan, Modernliğin Gölgesinde: Gelenek, **Doğu Batı Dergisi**, Yıl 7, Sayı 25, Ankara, 2003.

Stark, Rodney. “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Swatos, William H. / Kevin J. Christiano. “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, (der. ve çev.) Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Tomlinson, John. **Küreselleşme ve Kültür**, (çev.) Arzu Eker, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2004.

Uygun (Şallı), Ayşe. **Kentleşme Sürecinde Ahlaki Değerler**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

Wagner, Peter. **Modernliğin Sosyolojisi**, (çev.) Mehmet Küçük, İstanbul: Doruk Yayıncılık, , 2003.

Ward, Robert E. / Dankwart A. Rustow (ed.). **Political Modernization in Japan and Turkey**, Princeton University Press, 1968.

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

Yıldırım, Ali / Şimşek, Hasan. **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, genişletilmiş 9. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara, 2013.

“Tradition”, **Encyclopedia of Religion**, (ed.) Lindsay Jones, 2 baskı, Thomson Gale, 2005.

“Tradition and Traditionalism”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, (ed.) Edward Craig, London and New York, 1998.

“Modernism”, **Encyclopedia of Religion and Society**, (ed.) Jr. William Swatos, erişim tarihi 10.02.2009) <http://hirr.hartsem.edu/ency/Modernism.htm>.

“Conservatism”, **International Encyclopedia of Social Science**, (ed.) David L. Sills, The Macmillan Company & The Free Press, Vol. 3, United States of America, 1968.

“modernity”, **The Social Science Encyclopedia**, (ed.) Adam Kuper and Jessica Kuper, 2. Baskı, Routledge, 2003.

“social modernization”, **Encyclopedia of Sociology**, The Dushing Publishing Group, 2 Baskı, 1974.

“Kenan Gürsoy ile Değerlerin Muhafazası Üzerine” (Mülakat), **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, Değişim: Niçin Nasıl Nereye?, Yıl 1, Sayı 4, Bahar, 2005.

Nicholas Abercrombie, Hill ve Turner, “Modernization”, **Dictionary of Sociology**, Penguin Books, 1988.