

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE'DE DİNDARLIĞIN
BİREYSELLEŞMESİ**

İbrahim GÜMÜŞAY

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Fuat AYDIN

HAZİRAN - 2023

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE'DE
DİNDARLIĞIN BİREYSELLEŞMESİ**

DOKTORA TEZİ

İbrahim GÜMÜŞAY

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

“Bu tez 22/06/2023 tarihinde yüz yüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI
Prof. Dr. Fuat AYDIN	Başarılı
Prof. Dr. Bünyamin BEZCİ	Başarılı
Prof. Dr. İhsan TOKER	Başarılı
Prof. Dr. Kemal ATAMAN	Başarılı
Doç. Dr. Tamer YILDIRIM	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet

Hayır

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütölen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

İbrahim GÜMÜŞAY

22/06/2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: BİREY VE BİREYSELLEŞME: KAVRAMSAL ÇERÇEVE	9
1.1. Birey ve Bireyselleşme.....	9
1.1.1. Birey Tanımları	10
1.1.2. Bireyselleşme/Bireyselleştirme	12
1.1.3. Birey Kavramının Kısa Tarihi.....	17
1.2. Bireyselliğin Modern Temelleri	19
1.2.1. Bireyselliğin Bilimsel Temeli: Rönesans	19
1.2.2. Bireyselliğin Dini Temeli: Reform	23
1.2.3. Bireyselliğin Düşünsel Temeli: Aydınlanma Düşüncesi	26
1.3. Bireyselliğin Ayırt Edici Unsurları	30
1.3.1. İnsanın Yüceliği (The Dignity of Man).....	30
1.3.2. Özerlik/Otonomi (Autonomy).....	33
1.3.3. Mahremiyet/Özel Yaşam (Privacy).....	35
1.3.4. Kendini Gerçekleştirme/Kendini Geliştirme (Self-Development).....	37
1.3.5. Soyut Birey (The Abstract Individual).....	40
BÖLÜM 2: DİN VE BİREY İLİŞKİLERİ.....	43
2.1. Modern Düşüncede Din ve Bireysellik İlişkisinin Temel Kavramları.....	43
2.1.1. Rasyonelleşme.....	44
2.1.2. Sekülerleşme	47
2.1.3. Şehirleşme	54
2.1.4. Liberalleşme	58
2.1.5. Laiklik	61
2.2. Dindarlık.....	65
2.2.1. Bireysel Dindarlık Tipleri	67
2.2.1.1. Deneyimsel Dindarlık.....	68
2.2.1.2. İdeolojik Bakışlı Dindarlık	74
2.2.1.3. Entelektüel Dindarlık.....	77

2.2.1.4. Sonuç Odaklı Dindarlık	81
2.2.1.5. Doktrinerliğe Karşıt Dindarlık.....	86
2.2.1.6. Seküler Ahlaklı Dindarlık.....	92
2.2.1.7. Kültürel Dindarlık.....	95
BÖLÜM 3: TÜRKİYE’DE DİNİ BİREYSELLEŞMENİN TARİHSEL VE KAVRAMSAL ANALİZİ.....	98
3.1. Türkiye’de Dini Bireyselleşme: Tarihsel Süreç	98
3.1.1. Türkiye’de Rasyonelleşme	98
3.1.2. Türkiye’de Laiklik.....	104
3.1.3. Türkiye’de Şehirleşme	113
3.1.4. Türkiye’de Sekülerleşme.....	123
3.1.5. Türkiye’de Liberalleşme	129
3.2. Türkiye’de Dini Bireyselleşmenin Kavramsal Temelleri.....	136
3.2.1. Bireyin Bireyselleştirilmesi.....	137
3.2.1.1. Yeni Muhafazakâr Aydın Tipi.....	137
3.2.1.2. Modern İnsan Modeli	152
3.2.1.3. Zihnin Rasyonelleştirilmesi: Üniversiteler	161
3.2.2. Bireyselleşmiş Birey	172
3.2.2.1. Din Otoritelerinin Reddedilmesi ve Dini Bilginin Öznelleşmesi..	173
3.2.2.2. Siyasallaşan “Resmi Din” Kurumu: Diyanet.....	187
3.2.2.3. Özgürlüğün Dönüşmesi ve Kutsanan Bireysel İnançlar.....	198
3.2.2.4. Homo İslamicus’tan Homo Economicus’a.....	211
SONUÇ	226
KAYNAKÇA.....	232
ÖZGEÇMİŞ	267

ÖZET

Başlık: Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Dindarlığın Bireyselleşmesi

Yazar: İbrahim GÜMÜŞAY

Danışman: Prof. Dr. Fuat AYDIN

Kabul Tarihi: 22/06/2023

Sayfa Sayısı: iv (ön kısım) + 267 (ana kısım)

Temelini Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşüncesinden alan, sahip olduğu kendine özgü değerlerle yeni bir kültür ve bilincin oluşmasına katkı sağlayan modernleşme, geleneksel toplum yapısının çözülmesinde ve yeni bir toplum anlayışının inşa edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Toplumsal hayatta yaşanan bu değişim, gelenek ile yakın ilişki içerisinde olan dini de etkilemiş; bireylerin dini anlama ve yorumlama biçimlerinde farklılaşmalara yol açmıştır. Bireyselleşme olarak ifade edilen bu durum rasyonelleşme, laiklik, sekülerleşme, şehirleşme ve liberalleşme gibi bireyselliği kuvvetlendiren modernleşme araçlarıyla da farklı dindarlık tiplerinin ortaya çıkmasına imkân tanımıştır.

Günümüzde Türkiye'de de modern değerleri benimseyen bireylerin, dini hayatlarında bağımsız hareket etmeyi önemsedikleri, geleneksel İslam anlayışının "yönlendirici" tutumunu reddettikleri ve İslam dinini modern değerler çerçevesinde yeniden anlama ve yorumlama çabasına girdikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, modernleşme bağlamında din-birey ilişkisini ele almayı ve Tanzimat'tan günümüze değişen dindarlık algısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu açıdan çalışmanın kapsamı, Türkiye'nin modernleşme tecrübesini dikkate alarak Tanzimat'tan günümüze siyaset, eğitim, hukuk, toplum ve ekonomi alanlarında gerçekleştirilen reformların, bireylerin İslam dinini anlama ve yorumlama biçimlerine etkileri ile sınırlandırılmaktadır. Ayrıca çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi metodu kullanılmaktadır.

Modern kültürün bireyci anlayışının modernleşmeyi amaçlayan toplumlarda da yer edindiği söylenebilir. Bu durum devlet ya da elit sınıf aracılığıyla gerçekleştiğinde, dışsal bir etkiye sahip olduğu için, "bireyselleştirme"; bireylerin kendi istekleriyle gerçekleştiğinde, içsel bir etkiye sahip olduğu için, "bireyselleşme" olarak ifade edilmektedir. Sonuç olarak her iki durumun da bireylerin İslam dinini anlama ve yorumlama biçimine etki ettiği ve İslam dininin, geleneksel anlayışından farklı olarak, modern yorumunu arayan bireysel dindarlık tiplerini ortaya çıkardığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Bireyselleşme, Modern Birey, Türk Modernleşmesi, Bireysel Dindarlık

ABSTRACT	
Title of Thesis: Individualization of Religiosity in Turkey from the Tanzimat to the Present	
Author of Thesis: İbrahim GÜMÜŞAY	
Supervisor: Prof. Dr. Fuat AYDIN	
Accepted Date: 22/06/2023	Number of Pages: iv (pre text) + 267 (main body)
<p>Modernization, which takes its foundation from the Renaissance, Reform and Enlightenment thought and contributes to the formation of a new culture and consciousness with its unique values, has played an important role in the dissolution of the traditional social structure and the construction of a new understanding of society. This change in social life has also affected religion, which is in close relationship with tradition; It has led to differences in the way individuals understand and interpret religion. This situation, which is expressed as individualization, has allowed the emergence of different types of religiosity with modernization tools such as rationalization, secularism, secularization, urbanization and liberalization that strengthen individuality.</p> <p>Today, it is seen that individuals who adopt modern values in Turkey care about acting independently in their religious lives, reject the "guiding" attitude of the traditional understanding of Islam, and try to re-understand and interpret the religion of Islam within the framework of modern values. Therefore, this study aims to address the religion-individual relationship in the context of modernization and to reveal the changing perception of religiosity from the Tanzimat to the present. In this respect, the scope of the study is limited to the effects of the reforms carried out in the fields of politics, education, law, society and economy from the Tanzimat to the present, on the way individuals understand and interpret the religion of Islam, taking into account Turkey's modernization experience. In addition, the document analysis method, one of the qualitative research methods, is used in the study.</p> <p>It can be said that the individualistic understanding of modern culture also has a place in societies aiming to modernize. When this happens through the state or the elite class, "individualization", as it has an external effect; It is expressed as "individualization" because it has an internal effect when it happens with the will of individuals. As a result, it is seen that both situations affect the way individuals understand and interpret the religion of Islam and reveal individual religiosity types that seek a modern interpretation of the religion of Islam, different from its traditional understanding.</p>	
Keywords: Modernization, Individualization, Modern Individual, Turkish Modernization, Religious Individual	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Dinin hem insanları bir araya getirme, birleştirme ve bütünleştirme gibi toplumsal hem de bireylere huzur verme, özgüven ve motivasyon sağlama gibi bireysel işlevleri bulunmaktadır. Klasik sekülerleşme tezinde dinin bu işlevlerini kaybedeceği ve bütünüyle “ortadan kalkacağı” öngörülmüştür. Ancak söz konusu beklenti gerçekleşmese de bireylerin dini algılama biçimlerinde bir değişimin olduğu yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern dönemde din, toplumsallığına ilave olarak, bireysel algılama ve bu şekilde yaşanmaya çalışılmasıyla gittikçe daha çok ön plana çıkmaktadır.

Dinin bireysel algılanmasında modernleşme sürecinin önemli bir yeri vardır. Modernite, modernleşmeyi amaçlayan toplumlarda kendisini oluşturan bireycilik, ulusçuluk, akılcılık, özgürlük gibi temel unsurların hakim olduğu bir dönüşüme yol açar. Bu durum, insanlara modern bir zihniyet biçimi kazandırırken aynı zamanda, her şeyle ilişkilerinde olduğu gibi, onların din anlayışlarını da şekillendirir. Türkiye’de Tanzimat dönemiyle başlayan modernleşme çabalarının da günümüze kadar böyle bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Bu modernleşme çabası, geleneksel toplum yapısının çözülmesinde ve modernliğin esas alındığı yeni toplumsal yapıların inşa edilmesinde önemli rol oynamış; dinin geleneksel olarak nitelenen yorum ve uygulamaların yerini modern olana bırakmaya zorlamıştır. Sonuç olarak bireylerde dinin -Türkiye’de İslam’ın- farklı anlama ve yorumlama imkânının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Elinizde çalışmanın temel problemi, modernleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan bireyselleşmenin Türkiye’de din/dindarlık algısı üzerinde bir etkisinin olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktır. Bu açıdan çalışmada birey, bireyselleşme, bireyselleştirme, bireyselliğin temelleri, bireyin ayırt edici özellikleri, din-birey ilişkileri, bireysel dindarlık tipleri, modernleşmeyi kolaylaştıran araçların bireyselleşmeye etkisi incelenmekte; bunların Türkiye’de modernleşme, bireyselleşme ve dindarlıkla ilişkisi tarihsel açıdan ele alınmakta; daha sonra bu ilişki kavramsallaştırılan bireysel dindarlık tipleri bağlamında örneklendirilmektedir.

Çalışmanın Amacı

Modernitenin ortaya çıkardığı bireyselleşme sadece toplumsal değil, dini açıdan da önemli değişimlere yol açmakta; toplumsallığın kaybolduğu ve yeni bireysel dindarlıkların oluşacağı bir ortam hazırlamaktadır. Bu yeni bireysel dindarlık, “geleneksel” olarak nitelenen bazı dini yorum ve uygulamaları, değişen zaman ve değer anlayışına uygun olarak dönüştürüp bireyselleştirmektedir. Dolayısıyla genelde İslam dünyasında özelde ise Türkiye’de modern kültürün ortaya çıkardığı dindarlığın bireyselleşmiş biçimlerinin anlaşılmasını sağlayacak çalışmalara ihtiyaç vardır.

Bu çalışmanın amacı, Türkiye’nin modernleşme tecrübesini dikkate alınarak Tanzimat’tan günümüze değişen dindarlık algısını ortaya koymak ve bu durumun bireyselleştirme ve bireyselleşmeyle ilişkisini belirlemektir. Dolayısıyla çalışmada, Türkiye’de modern bir toplum olma adına gerçekleştirilen reformların bireylerin dışsal bir etki ile bireyselleştirilmesine ve içsel bir etki ile bireyselleşmesine odaklanılmakta; geleneksel ve kurumsal din anlayışlarından farklı olarak ortaya çıkan yeni bireysel dindarlıkların anlaşılması hedeflenmektedir.

Literatür Taraması

Din ve bireyselleşme ilişkisi genelde sosyoloji özelde ise din sosyolojisinin önemli konularından biridir. Bu söz konusu ilişki Türkiye’de iki doktora, bir yüksek lisans tezi ve bir makaleye konu olmuştur.

Konuyla ilgili ilk çalışmalardan biri olan ve Mehmet Süheyl Ünal (2007) tarafından yapılan "Modern Toplumda Dinsel Bireycilik" adlı doktora çalışmasında Søren Kierkegaard (ö.1855), Martin Buber (ö.1965), Peter L. Berger (ö.2017) ve Thomas Luckmann (ö.2016)'ın dinsel bireyciliğe dair düşünceleri incelenmiştir. Çalışmada birey, bireycilik ve dinsel bireycilik kavramları Reform ve Aydınlanma düşüncesiyle temellendirilmiş, bu bağlamda modernlik, modernleşme ve modern toplum kavramları ele alınmıştır. Daha sonra bahsedilen bu dört kişinin dinsel bireyciliğe dair düşünceleri anlayıcı yaklaşımla ve açık insan modeli benimsenerek ortaya konulmuştur.

Yazar çalışmanın sonunda bireycilik ile dinsel bireyciliğin bazı noktalarda birbirinden ayrıldığını, bireycilikte eylemin kriterinin sadece bireyin kendi benliğinin olduğunu, dinsel bireycilikte ise bireyin benliği ve din olmak üzere iki ölçüt bulunduğunu ifade

etmiş; dinsel bireyciliğin toplumda farklı renk tonlarında bulunduğunu ortaya koymuştur. Bir uçta Kierkegaard'ta tespit ettiği sadece birey ve Tanrı ilişkisini ifade eden “radikal dinsel bireycilik”, öteki uçta ise Buber'de karşılığını bulan ve düşüncelerinin merkezine birey-Tanrı ilişkisini yerleştiren fakat Tanrı ile ilişkisinde herhangi bir aracı kabul etmeyen insanların oluşturduğu “cemaatsel (dinsel) bireycilik” yer almıştır. Yazarın da ifade ettiği gibi bu çalışma, sadece yukarıda bahsedilen dört kişinin Batı toplumsal düşüncesindeki dinsel bireycilik anlayışı ile sınırlandırılmış, dinsel bireyciliğin İslam dünyası ve Türkiye'deki durumu ise çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.¹

Dinsel bireyciliği felsefi ve sosyolojik açıdan sistematik bir şekilde inceleyen Ünal, din sosyolojisi alanına önemli bir katkıda bulunmuştur. Fakat çalışması yalnızca Batı toplumsal düşüncesiyle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla bizim çalışmamız, Batı toplumlarının modernleşme tecrübesinden farklı olarak Türkiye'de dindarlığın dönüşümünü ve bireyselleşmesini ortaya koymayı amaçlama gibi ayırt edici bir özelliğe sahiptir.

Rukiye Kardaş (2016), “Zygmunt Bauman'ın “Bireyselleşmiş Toplum” Kavramsallaştırması Işığında Bireyselleşmiş Din ve Dindarlık Değerlendirmesi” adlı yüksek lisans tezinde bireyselleşme konusunun birey ve toplum hayatında yol açtığı değişimleri ele almış, bu değişimin din ve dindarlar üzerindeki etkilerini Zygmunt Bauman'ın fikirleri çerçevesinde incelemiştir. Çalışma üç bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde bireyselleşme kavramının hangi anlama geldiği ve gelişim süreci; ikinci bölümde bireyselleşme kavramının semavî ve semavî olmayan din, dindarlık ve dini algılar üzerindeki etkileri; üçüncü bölümde Zygmunt Bauman'ın fikirleri bağlamında bireyselleşme ve yurttaşlık ilişkisi, kimlik oluşma sürecinde bireyselleşmenin rolü ve postmodern sürecin etki alanları ele alınmıştır. Yazar çalışmanın sonunda Zygmunt Bauman'ın görüşlerine dayanarak günümüzde bireyselleşmenin bir seçim değil kader olduğunu, dinlerin kolektif bir yapıda olmasına rağmen sekülerleşme sürecinin etkisiyle dini kurumların etkisini kaybettiğini bu durumun Batı dünyasında özellikle gençlerin

¹ bkz. Mehmet Süheyl Ünal, *Dinsel Bireycilik* (İstanbul: Açılım Kitap, 2011).

² bkz. Rukiye Kardaş, *Zygmunt Bauman'ın “Bireyselleşmiş Toplum” Kavramsallaştırması Işığında*

bireysel ve özgün bir dindarlık tarzı benimsemesine yol açtığını ifade dile getirmiştir.² Her ne kadar araştırmacı, dini bireyselleşme konusunda din sosyolojisi alanına önemli bir katkı sağlıyor olsa da, kendisinin de belirttiği gibi, çalışması bireyselleşmiş din ve dindarlık konusunun Bauman'ın görüşleri bağlamında ele alma gibi bir sınırlılığa sahiptir.

Kamile Oya Parker ve Selda İçin Akçalı (2012) tarafından gerçekleştirilen “Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması” adlı alan araştırmasında “dinin, geleneksellikten bireyselliğe doğru dönüşümünü gözlemlemeye yarayacak bir dinde bireyselleşme ölçeğinin geliştirilmesi” amaçlanmış ve kendilerini “Atatürk/Kemalistçi/Cumhuriyetçi, Muhafazakâr, Muhafazakâr-Milliyetçi” olarak ifade eden Üniversite öğrencilerinin dini bireyselleşme durumu incelenmiştir.

Farklı fakülte ve bölümlerde okuyan %46,2'si kadın, %53,6'sı erkek olan 522 üniversite öğrencisi üzerinde yapılan bu araştırma, 12 Maddeden oluşan ve yedili Likert yanıt tipi kategorisine sahip bir ölçek ile gerçekleştirilmiştir. Bu ölçek ile literatürde dini bireyselleşme ölçeğinin eksikliğinin tamamlanması amaçlanmıştır. Araştırma sonunda farklı siyasi görüş ve ideolojiye sahip öğrencilerin dini bireyselleşme biçimlerinin ayırt edici olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Dini bireyselleşme puanı Atatürk/Kemalist/Cumhuriyetçi grupta yüksekken Muhafazakâr, Muhafazakâr-Milliyetçi grupta en düşük olarak tespit edilmiştir.³

Konuyla alakalı ikinci doktora çalışması olan ve Sıddık Ağçoban (2020) “Üniversite Gençliği Üzerinde Dinsel Bireyselleşme” adıyla yaptığı çalışmada İslam'da bireyselleşme olgusu ele alınmıştır. İslam'da bireyselleşmeye kurumsal yaklaşımın amaçlandığı bu çalışmada, formel din eğitimi alanlarla almayanlar arasında bir kıyaslama yapılmış, formel din eğitimi alıp almama durumunun dini bireysellikler ortaya çıkarma hususunda bir ilişki olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

² bkz. Rukiye Kardeş, *Zygmunt Bauman'ın “Bireyselleşmiş Toplum” Kavramsallaştırması Işığında Bireyselleşmiş Din ve Dindarlık Değerlendirmesi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016).

³ bkz. Kamile Oya Parker-Selda İçin Akçalı, “Dinin Bireyselleşmesi: Üniversite Gençliği ile Bir Ölçek Çalışması”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/4 (2012).

Ağçoban, bireysel dindarlık ve kolektif dindarlık anlayışını daha çok sosyolojik açıdan incelemiştir. Bireysel dindarlık; bireyin kendi deneyim, kanaat ve değerleriyle Tanrı ve kutsal metinleri anlama çabası, kolektif dindarlık ise geleneksel, kurumsal ve cemaatsel dindarlığı ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Ayrıca çalışma teorik ve uygulamalı içeriğe sahiptir. İslam toplumları üzerinde bir çalışma yapılarak İslam'da yenilikçi fikir akımlarının ortaya çıkardığı tipolojilerin ele alındığı teorik çerçevenin anket ve saha çalışmasıyla somutlaştırılması amaçlamıştır.

Yazar sonuç bölümünde İlahiyat öğrencileri ile Fen Edebiyat öğrencilerinin tutumlarını karşılaştırmıştır. Buna göre İlahiyat öğrencilerinin çoğunluğunun;

- Dini kendileri dışında bir gerçeklik olarak algıladıkları,
- Geleneksel ve “modern selefî” bir görünüme sahip oldukları,
- Kur'an ve hadisleri belli bir ölçüde anlayabileceğini düşünmekle birlikte kaynakları bir bütün anlamak için dışarıdan bir desteğe ihtiyaç duydukları,
- Kur'an ve hadisleri anlamak için Arapça bilgisine gerek duydukları,
- Din değiştirme özgürlüğüne karşı çıktıkları,
- Tek gerçek hakikat inancına sahip oldukları,
- Allah'ın sevdiği bir kul olmada namaz, zekat, oruç gibi ibadetler gerekli gördükleri sonucuna ulaşılmıştır.

Diğer yandan Fen Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin çoğunluğunun ise;

- Dini daha çok kişisel ve öznel bir gerçeklik olarak gördükleri,
- Dinde daha çok postmodern bir yaklaşım benimsedikleri,
- Kur'an ve hadisleri anlamada dışarıdan bir destek yerine kendi yorumlarıyla anlamayı yeterli buldukları,
- Doğru dini bilgiye ulaşmada Türkçeyi yeterli buldukları,
- Müslümanların da din değiştirme konusunda özgür olduğunu vurguladıkları,
- Çoklu hakikat inancını benimsedikleri,
- Allah'ın sevdiği bir kul olmada namaz, zekât, oruç gibi ibadetleri gerekli görmedikleri tespit edilmiştir.

Ayrıca her iki grubun da kurumsal dine ve Diyanet'e karşı mesafeli olduğunu, Diyanet'in dinde doğru ve yanlış belirlemede tek yetkili olmadığını, dini kurum ve otoritelerin açıklamalarını aynen kabul etmek yerine akıl sürecinden geçirmenin doğru olduğunu ifade etmiştir.⁴

Ağçoban'ın çalışması hem İslam dini hem de Türkiye'deki dindarlık anlayışıyla ilgili olarak yapılan bir çalışma olması bakımından önemli olsa da yazarın da belirttiği gibi çalışma, Kırklareli'nde İlahiyat ve Fen Edebiyat fakültelerinde okuyan ve belli bir ekonomik düzeye sahip olan üniversite öğrencilerinin formel din eğitimi alıp almama durumuna bağlı olarak dini bireyselleşmeye etkileri ile sınırlıdır.

Ancak bu sınırlılığın rağmen Ağçoban'ın ulaştığı bu sonuçların bizim çalışmamız için önemli olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü kendilerini modern ve postmodern çizgiye yakın gören dindarların bireyselleşme eğilimleri çalışmamızda ortaya koyduğumuz tespitlerin geçerliliğini arttıran bir etkiye sahiptir.

Çalışmanın Önemi

Günümüzde modern değerleri önemseyen ve kendi kararlarını kendileri vermeyi tercih eden bireylerin sayısı gittikçe artmaktadır. Bunun etkileri yalnızca toplumsal hayatta değil, dini davranışları yerine getirme konusunda da görülmektedir. Geleneksel din anlayışının “sınırlandırıcı” biçimlerinin reddedildiği, bilim ve teknolojiye yaşanan gelişmelerin dinde alternatif yorumlara ulaşmayı kolaylaştırdığı durumlar, dini bireyselleşme kültürünü beslemekte; bireylerin dindarlık algısında değişime sebep olmaktadır.

Batı'nın yaşadığı tecrübeyle birebir aynı olmasa da Türkiye'de de modernleşme bireyin din hayatında değişimlere yol açmıştır. Bunun bir sonucu olarak da, Batılılaşma bağlamında yapılan modern reformlar, İslam dininin modern görünümünü benimseyen, kutsal metinleri modern zamanlara uygun olarak yorumlayan ve onun geleneksel anlayışını rasyonel tutumlarla aşmayı amaçlayan bir dini bireyselleşme kültürü ortaya çıkarmaya başlamıştır.

⁴ bkz. Sıddık Ağçoban, Üniversite Gençliği Üzerinde Dinsel Bireyselleşme (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

Yukarıda içeriklerinden ve sınırlılıklarından kısaca bahsedilen çalışmalarda da görüldüğü üzere son dönemde Türkiye’de, dini bireyselleşme meselesi önemli bir araştırma alanı olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Elinizde çalışma mezkur sınırlılıkları aşarak modernleşme bağlamında Tanzimat'tan günümüze Türkiye'de dindarlığın değişimi ve dönüşümünü anlama çabasının yanı sıra, Türkiye'de dini bireyselleşme kültürünü tarihsel açıdan incelemeyi, modernleşme bağlamında Tanzimat döneminden itibaren gerçekleştirilen reformların dindarlığın dönüşmesine dışsal (bireyselleştirme) ve içsel (bireyselleşme) etkileri bakımından sınıflandırmayı ve bu sınıflandırmaları bireysel dindarlıklarla ilişkilendirmeyi amaçlaması gibi özgün yanları vardır.

Çalışmanın Sınırlılıkları

Modernleşme, din ve bireyselleşme ilişkisi geniş bir araştırma alanıdır. Ele alınan konunun hakkının verilebilmesi için yapacağımız çalışmada bazı sınırlandırmalara gidilmesi gerekmektedir. Modernleşme konusu genel hatlarıyla ifade edilmekte, modernleşmenin külli etkilerinden ziyade daha çok bireyselleşmeyi öne çıkaran özelliklerine değinilmiştir. Diğer yandan Batı toplumsal tarihinde Rönesans, Reform ve Aydınlanma ile rasyonelleşme, sekülerleşme, şehirleşme, liberalleşme ve laiklik süreçlerinin de daha çok bireyselleşmeye katkı sağlayan yönleri ele alınmıştır.

Batı toplumu ve Türk toplumunda hem başlangıç hem de süreç açısından farklı şekilde tecrübe edilen modernleşmenin ele alınışında, onu kolaylaştıran rasyonelleşme, sekülerleşme, şehirleşme, liberalleşme ve laiklik süreçleri Batı ve Türk toplumunun kendilerine özgü kronolojileriyle takip edilmiştir. Türk modernleşmesi meselesi de siyaset, eğitim, hukuk, toplum ve ekonomi alanlarıyla sınırlandırılmış; bunlar, bu alanlardaki modernleşmenin bireyselleştirme ve bireyselleşmeye dini açıdan etkisi bağlamında ele alınmıştır.

Çalışma evreni olarak seçilen Türkiye'de çok farklı dinlere mensup insanlar bulunsa da, bireysel dindarlaşma meselesinin ele alınışı çoğunluğu oluşturan Müslümanlarla sınırlandırılmıştır. Dindarlığın daha geniş bir anlam kapasitesi olduğu ve algılama biçimine göre değişkenlik gösterdiği için Müslüman sıfatı yerine dindar sıfatı kullanılmıştır. Bu da çalışmada özne olarak modern bireyin özelliklerini yansıtan ve modern değerleri benimseyen dindar bireylerin dikkate alındığı anlamına gelmektedir.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi ya da belge tarama yöntemi kullanılmaktadır. Doküman analizi ya da belge tarama yöntemi, birincil ve ikincil kaynaklardan elde edilen kayıt ya da belgelerin incelenmesi, değerlendirilmesi ve yorumlanması olarak tanımlanmaktadır. Bu kaynaklar, basılı ya da elektronik materyalleri içermektedir.⁵

Doküman analizi iki şekilde yapılmaktadır. Bunlardan birincisi, “alanyazın” ya da “literatür taraması” olarak bilinen genel taramadır. Genel taramada kaynaklardan elde edilen verilerin konuyla ilgili olan kısmı sistemli bir şekilde toplanmaktadır. İkincisi, içerik çözümlemesidir. İçerik çözümlemesi; bir belgenin, metnin ya da kitabın belirli özelliklerini dikkate alarak yapılan verilerin daha çok sayısallaştırılmasına dayanan taramadır.⁶

Bu bağlamda çalışmada yer alan “birey, modern birey, bireyselleşme, dini bireyselleşme, bireysel dindarlık, İslam ve bireyselleşme, Türkiye’de bireysel dindarlık” gibi anahtar kelimeler birincil ve ikincil kaynaklar taranarak incelenmektedir. Daha sonra bu kavramlar Türkiye’de siyaset, eğitim, hukuk ve ekonomi alanlarında gerçekleştirilen modern reformlarla ilişkilendirilmekte, elde edilen veriler özgün başlıklar altında sistemli hale getirilerek yorumlanmaktadır.

⁵ Glenn A. Bowen, “Document Analysis as a Qualitative Research Method”, *Qualitative Research Journal* 9/2 (August 2009), 27.

⁶ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012), 183-184.

BÖLÜM 1: BİREY VE BİREYSELLEŞME: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tarihsel süreç içerisinde birey, tanımı ve konumu itibarıyla farklı şekillerde ele alınmaktadır. Modern öncesi birey, daha çok ahlaklılığı ile ön plana çıkan, toplumsallığa “sadık olması gereken bir üye” olarak görülen ve toplumdan ayrı düşünülmeyen bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Modern dönemden sonra ise, Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle, toplumsallıktan bağımsızlaşması, davranışlarında otonomlaşması, rasyonel tercihlere öncelik vermesi ve aktörleşmesi gereken bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Dolayısıyla modern dönemle birlikte “modern” sıfatını alan bireyin bireyselleşmeye daha yatkın olduğu düşünülmektedir.

Bu bölümde birey kavramının ne anlama geldiği, tarihsel süreç içerisinde hangi konulara sahip olduğu, modern bireyin özellikleri, bireyselliğin modern temelleri ve modern bireyin ayırt edici unsurları ele alınmaktadır.

1.1. Birey ve Bireyselleşme

Birey ve bireyselleşme kavramı, son dönemde sosyolojinin önemli konularından biridir. Modern ve postmodern dönemle birlikte toplum yaşamından bağımsızlaşarak kendi özgürlüğünü önemseyen, kendi inandığı doğruları yaşamak isteyen ve otonom bir varlık olmayı amaçlayan insanların varlığı gittikçe artmaktadır. Bireyselleşme olarak ifade edilen bu durum son dönemde sosyoloji ve din sosyolojisinin önemli konusu haline gelmektedir. İnsanların toplumsal yaşamdan bağımsızlaşmayı amaçlayarak gerçekleştirdiği davranışları sürekli hale gelmesi bir bireyselleşme durumunu ortaya çıkarmaktadır. Bu davranışları anlamlandırabilmek ve nedenlerini yorumlayabilmek için bireyin ne anlama geldiğini, bireyselleşmesini, tarihini ve ayırt edici özelliklerini ele almak önemli görülmektedir.

1.1.1. Birey Tanımları

İngilizce *individual*, Fransızca *individu*, Osmanlıca *fert* olarak ifade edilen birey kavramı, “toplulukta tek olarak alınan kimse veya şey”,⁷ “toplumda parçalara ayrılamayan en küçük birim, toplumda diğer insanlardan ayrı bir varlık”⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Bireycilik, Latince *indivisible* (bölünmez) anlamına gelen *individuus* kelimesinden türemektedir. Bireycilik kavramı için literatürde bulunan anlamların çoğu bir sınıf, zümre veya gruptan ayrılan tek, biricik ve farklı bir varlığın mevcudiyeti kastedilmektedir.⁹ Psikolog Elliot Turiel bireycilik kavramını “başkalarından kopma, uyumsuzluk, kendine güvenme, otoriteye saygısızlık, kişisel ihtiyaçlar, çıkarlar, zevkler peşinde koşma”¹⁰ olarak tanımlamaktadır.

Sosyolojide genel olarak “yalnızlık” ve “soyutlama” anlamında incelenen birey meselesi¹¹ Geç modern dönemin önemli sosyologlarından Ulrich Beck (ö.2015) tarafından “bireycilik-sistem (din, sekülerleşme, tüketim, aşk vb.)” ilişkisi perspektifinde yorumsamacı bir biçimde ele alınmaktadır.¹² Modernleşme bir sistem olarak düşünüldüğünde bireyciliği ortaya çıkaran ve onun popülerleşmesine katkı sağlayan birçok yöne sahiptir. Bu açıdan modern dönemde birey, kendine has niteliklerle toplumsal dinamikler karşısında her biri diğerinden bağımsız ve ayrı bir davranış tipi ortaya koyabilmektedir.

Siyaset bilimci ve sosyal teorisyen Steven Lukes birey anlayışını; toplumun yalnızca üyeleri için var olduğu, bireyin refahı ve özgürlüğünün önemsendiği fikrine dayandırmaktadır. Daha özel olarak ise birey, özgürlüğü önemsenen, kendi kendini yöneten ve kendi kendine yeten, sınırsız egoya sahip bir varlık¹³ olarak tanımlanmakta; toplumsal hedeflerden farklı olarak kişisel hedeflerine öncelik veren, kendini

⁷ Pars Tuğlacı, *Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Pars Yayınları, 1971), “birey”, 1/307.

⁸ Mehmet Süheyl Ünal, *Dinsel Bireycilik*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 41.

⁹ Anu Realo vd; “Three Components of Individualism”, *European Journal of Personality* 16 (Mayıs 2002), 167.

¹⁰ Elliot Turiel, *The Culture of Morality: Social Development, Context, and Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 49.

¹¹ Aysu Çuhacı, “Ulrich Beck’in Risk Toplumu Kuramı”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/14 (2007), 151.

¹² Mustafa Günerigök, “Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36, (2017), 228.

¹³ Steven Lukes, “The meanings of individualism”, *Journal of the History of Ideas* 32 (January-March 1971), 45.

toplumsallıktan bağımsız gören, toplumun diğer üyeleriyle yüzeysel biçimde ilişkiler kuran, tercihleri, hakları, ihtiyaçları ve diğer bireylerle rasyonel biçimli sözleşmelere bağlı olan¹⁴ bir varlık şeklinde tarif edilmektedir. Bu özellikler ona modern birey sıfatı kazandırmaktadır.

Birey üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında bireyin belli başlı temel özellikleri özerklik, bireysel sorumluluk, bireysel başarı, kendine güven, aynı fikirde olmadığı grup üyeleriyle yüzleşebilme cesareti, rekabet ve kişisel kader vurgusu, iç kontrol ve özdenetimlerinin yüksek olması, değerlerinin kişisel olması, özel alan ile kamusal alan arasında uyumu yakalamaya çalışması¹⁵ olarak sıralanmaktadır. Bu özellikler bireylerin grup içerisinde grubun diğer üyelerinden farklı bir statü ve role sahip olmayı amaçladığını göstermektedir.

Sosyal psikolog Geert Hofstede (ö.2020)'ye göre özbilinç, özerklik, duygusal bağımsızlık, bireysel inisiyatif, mahremiyet hakkı, finansal güvenlik, ihtiyaca özel dostluk ve evrenselcilik gibi değerlerle farklılaşan bireyler, kolektivist toplum tiplerinden farklı olarak "ben" bilincinin hakim olduğu bireyci toplumu¹⁶ oluşturmaktadır. Bireyci toplum, sözleşmeye dayalı ilişkilerle beslenen ve insanların bir davranış ortaya koymadan önce kâr-zarar hesabı yaptığı¹⁷ toplum tipini ifade etmektedir.

Sosyolog Alex Inkeles (ö.2010)'e göre birey; siyasal açıdan değişim ve deneyimlere açık olan, geçmişten çok geleceğe dönük, planlamayı ve örgütlenmeyi önemseyen, amaç ve hedeflerinin gerçekleşmesinde çevrenin yönlendirmesi ve egemenliğini reddederek çevreye egemen olmayı amaçlayan, davranışlarda kaderin etkisini kabul

¹⁴ Takeshi Hamamura- Karim Bettache- Yi Xu, "Individualism and Collectivism", *The SAGE Handbook of Personality and Individual Differences: Volume II*, ed. Virgil Zeigler-Hill-Todd K. Shackelford (Londra: SAGE, 2018), 365.

¹⁵ Harry C. Triandis, "Cross-cultural studies of individualism and collectivism", *Nebraska Symposium on Motivation, 1989: Cross-cultural perspectives*, ed. J. J. Berman (Lincoln: University of Nebraska Press, 1990), 41-133; Realo vd. "Three Components of Individualism", *European Journal of Personality* 16 (Mayıs 2002), 165.

¹⁶ Geert Hofstede, *Culture's consequences: International differences in work-related values* (Beverly Hills/Londra: Sage, 1980), as cited in Uichol Kim, *Individualism and Collectivism: A Psychological, Cultural and Ecological Analysis* (Copenhagen S: Nordic Institute of Asian Studies No. 21, 2001), 4.

¹⁷ Jai B. P. Sinha-Jyoti Verma, "Structure of collectivism", *Growth and progress in cross-cultural psychology*, ed. Çiğdem Kağıtçıbaşı (Lisse: Swets & Zeitlinger, 1987), 124.

etmeyen, bilim ve teknolojiye mutlak biçimde inanan¹⁸, eğitim ve teknik beceriye değer veren, kendini ekonomik olarak ilerletmek isteyen, aile, akraba ve dini grupların otoritesinden sıyrılarak yeni görüşlere açık niteliklere sahip olmanın modern insanı tanımlayan özellikler olduğunu belirtmektedir. İnsanların çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik dönemlerindeki sosyal deneyimlerin modern tutum ve değerleri teşvik etmede oldukça güçlü etkilere sahip olduğu, bu açıdan bireyin eğitim durumu ve imkânlarının modern tutum ve değerlerin benimsemesindeki önemine dikkat çekilmektedir.¹⁹ Bu açıdan eğitim ve kitle iletişim araçlarıyla sistematik olarak ortaya konulan ilkeler, geleneksel değerlerden ziyade modern değerleri önemseyen bir insan tipinin ortaya çıkmasına ve bir “bireyselleştirme” durumunun yaratılmasına imkân tanımaktadır.

1.1.2. Bireyselleşme/Bireyselleştirme

Bireyselleşme (*Individualization*), bireyin özel ihtiyaç ve koşullarına uyum sağlama²⁰, bir insanı diğerlerinden farklı kılan karakteristik özelliklerinin ortaya çıktığı süreç²¹ anlamlarına gelmektedir. Batı dillerinde *-tion* ekinin bir süreç ifade ettiği ve iki anlama geldiği bilinmektedir. Bu ek geldiği kelimelere “oluş” ve “olduruş” bildirir.²²

Bireyselleşme teorisinin temelleri “birinci ve ikinci modernite sosyolojilerine” dayanmaktadır. Birinci modernite sosyolojisine göre Karl Marx (ö.1883), Émile Durkheim (ö.1917), Georg Simmel (ö.1918) ve Max Weber (ö.1920) gibi klasik sosyologlar, bireyselleşmeyi “dini dogmalar ve toplumsal sınıflardan ayırılmış bireylerin” oluşturdukları bir yapı olarak tanımlamaktadır. Fakat bu bireyselleşme biçiminin endüstri toplumunda toplumsal yaşam ve cemiyet/topluluk tarafından yeni

¹⁸ Alex Inkeles, “The Modernization of Man”, *Modernization: the Dynamics of Growth*, ed. Myron Wainer (Washington: Voice of America Forum Series, 1977), 154-157; Mehmet Karataş, *Modernlik, Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlikler Evreni* (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 30.

¹⁹ Alex Inkeles-C. Montgomery Broaded-Zhongde Cao, “Causes and Consequences of Individual Modernity in China”, *The China Journal* 37 (January 1997), 33.

²⁰ Merriam-Webster.com Dictionary, “Individualize” (Erişim 3 Mart 2020).

²¹ Henry Pratt Fairchild, “individualization” *Dictionary of Sociology* (Ames: By Philosophical Library, 1944), 153.

²² Mehmet Tayfun Amman, “Küreselleşme Sürecindeki Dönüşümler Ekseninde Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Mesajı ve Hâlidî Geleneğin Önemi”, *Uluslararası Mevlana Hâlid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Erdal Baykan- Mehmet Keskin (Ankara: 2012), 140.

kolektif biçimlerle yeniden biçimlendirildiği²³ yani toplum ile var olan bir bireyselleşme biçiminin varlığı kabul edilmektedir. Geç/İkinci modernite olan günümüz modern toplumlarında ise bireyselliğin, birinci modernite ile kıyaslandığında, toplumdan bağımsızlaşan ve daha fazla özerkleşen bir bireyselleşme biçimiyle vâ r olduğu görülmektedir.²⁴

Bireysellik genel olarak iki farklı kategoride incelenmektedir. Birincisi, seçim yoluyla uygulanabilen, zevklerin ve tercihlerin değişkenliği olarak özetlenen “düşük işlevsel düzeyli bireysellik” (lower functional level individuality) çeşididir. Filozof ve dilbilimci Wilhelm Von Humboldt (ö.1835)’a göre bu bireysellik tipinde insanlar geleneksel kültür içerisinde kendilerine sunulan alternatifler arasından bireysel yaşamlarını tanımlayacak seçimlerde bulunur. Bireyler sunulan seçeneklerle meslek, eğlence ve basit zevkler gibi tercihlerle kendi benliklerinin tekilliğini ortaya koyar. Fakat dini ve kültürel bazı durumlarda seçim konusunda birtakım kısıtlamalar bulunur. Aynı kültür içerisinde farklı çevresel faktörlere maruz kalan bireylerin çeşitli yaşam deneyimleri elde etmesi, toplumun diğer üyelerinden farklı olarak bireyselliğini geliştirici katkıda bulunur. İkinci bireysellik tipi olan “yüksek işlevsel düzeyli bireysellik” (Higher functional level individuality), bireyin gelenek ve göreneklerden bağımsız olarak kendi özel davranış tarzını seçtiği bir modeli ifade etmektedir. John Stuart Mill (ö.1873)’e göre bireyselliğin daha yüksek seviyede uygulandığı bu modelde mutlak özgünlük ve “en iyisi” olmak için toplumsal uygulamalarda marjinal davranışlar gözlenir. Bununla birlikte “Düşük İşlevsel Düzeyli Bireysellik”te seçimler belirli kültürel gelenekler arasından tercih edildiği için toplumun tepki düzeyi “yüksek işlevsel düzeyli bireysellik”e göre daha azdır. Gelenek ve göreneklerden kopan bireyin toplumsal direnişlerle karşılaşması ve başkalarından eleştirisi alması daha açık görünmektedir.²⁵

Modern toplum, kendi hayatlarına anlam katmayı amaçlayan ve yaşamını bu amaç çerçevesinde inşa eden bireylere çeşitli misyonlar yüklemektedir. Bu misyonlarla

²³ Mads P. Soransen-Allan Christiansen, *Ulrich Beck: an Introduction to the Theory of Second Modernity and the Risk Society* (London: Routledge, 2013), 65-66., Günerigök, “Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik”, 230.

²⁴ Günerigök, “Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik”, 231.

²⁵ Heath Spong, “Individuality and Freedom: From Aesthetic individualism to a modern approach”, *Journal of Law&Liberty* 6/1 (February 2015), 54-60.

birlikte modern toplumda bireyselleşme, sosyolog Zygmunt Bauman (ö.2017)'in ifade ettiği gibi toplumun üyelerine bireyler olarak rol verildiği, bu üyelerin bir kerede gerçekleştirilen tanrısal yaratılıştan farklı olarak, her gün yeniden şekillendirilen ve “giderek bireyselleşen bireylere” dönüştüğü bir etkinlik biçimidir.²⁶ Bir diğer modern sosyolog Anthony Giddens'a göre modern çağın kendi dinamizmi “insanın özgürleşmesi” fikrini harekete geçirmekte, rasyonel anlama yönteminin sadece bilim ve teknikte değil, insanın toplumsal hayatında da uygulanmasıyla onun gelenek ve dinin dogmatik buyruklarından özgürleşmesinin önü açılmaktadır. “Özgürleşme politikası, geçmişin zincirlerinden kurtulma geleceği dönüştürecek bir tutumun yolunu açma, bazı bireyler ve grupları diğerlerinin otoritesinden kurtarma”²⁷ gibi ilkelerle insanların kendi hayatları üzerindeki kontrolünü arttırmayı amaçlamaktadır. Bu durum modernitenin sürekli dinamik kalmasını amaçladığı bir bireyselleşme biçimini beslediğinin göstermektedir.

Modernleşme ile sıkı bir ilişki içerisinde olan bireyselleşme ise bireylerin hayatlarında daha fazla özerklik ve bağımsızlık talep ettiği, geleneksel rol ve sınırlamalardan kurtulmanın amaçlandığı, özgür düşünce ve bilişsel esnekliğin vurgulandığı bir süreci ifade etmektedir. Bireysel ihtiyaçların karşılanması için önceden kabul edilmiş geleneksel rolleri reddederek yeni bir sorumluluk alan birey, bireysel özgürlüğe vurgu yapan modern değerleri benimseyerek geleneksel ilişki ve değerleri özel hayatının dışında tutmaktadır. Çünkü geleneksellik onlar için eskiyi, geçersizliği ve daha az güvenilir olanı temsil etmektedir. Aile, cemaat ya da toplumdan ayrı bir biçimde sorumluluk alabilen ve kendini ifade edebilme özgürlüğüne kavuşan birey, modernliğin bireyselleştirilmiş dünyasında birçok seçme olanağıyla birlikte toplumdan bağımsız hale gelmektedir.²⁸

Modernleşme, sosyo-ekonomik gelişmelere bağlı olarak bireysel özerklik, cinsiyet eşitliliği ve demokrasi gibi insanın özgürleşmesini destekleyen yeni bir toplum tipi ve

²⁶ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 23, 61.

²⁷ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 262-263.

²⁸ Robin Goodwin, *Changing Relations: Achieving Intimacy in a Time of Social Transition* (Newyork: Cambridge University Press, 2009), 33-35.

insanın bireyselleşme sürecine etki eden kültürel değişiklikler ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Giderek artan kültür değişiklikleri ile insanların ekonomik refah, eğitim ve bilgi seviyelerinin artması, etkileşimlerinin çeşitlenmesi onları entelektüel ve toplumsal açıdan daha bağımlı hale getirmektedir. Fakat bireylere yönelik artan özerklik vurgusuyla bu çeşitlilik, bir nesilden diğerine aktarım biçiminde ilerleyen geleneksel kültürün değişerek insanların ilk elden yaşam deneyimi elde etme özgürlüğüne fırsat vermektedir. Modern kültür, toplumsallıktan bireysel özgürlüğe, grup uyumundan insan çeşitliliğine ve devlet otoritesinden bireysel özerkliğe kaymaktadır.²⁹

Modern toplumla birlikte rasyonel düşünme, özgür seçim ve kendini gerçekleştirme hakkı gibi temel değerlere sahip olan birey, dini ve siyasi mutlak bir otoriteye bağımlı olmadan kendi seçimlerinden sorumluluğunu üstlenmektedir. Modern kültürün rasyonel, bireyci ve faydacı yönü, bireyin seçim ve refahı için sürekli çaba göstermesini tavsiye etmektedir.³⁰ “Modern insan” anlayışı bireyden kendi hayatında pasiflik, teslimiyet ve kaderciliği reddetmesi, sadece kendisinin değil, çevresinin de gidişatını değiştirmek için aktif çaba ortaya koymasını istemektedir. Böylece modern insan, “bilgili bir vatandaş” olarak geleneksel otorite kaynaklarından bağımsızlaşıp yeni deneyimlere ve yeniliklere açık olan bir pozisyonda tasvir edilmektedir.³¹

Modernleşme “akılcı bir toplumun yaratımı”dır. Bu toplum tipi akılcı, bireylerin isteklerini yerine getiren hizmet aracı, “insan doğasını sınırlandıran” dine karşı bir kurtuluş reçetesi olarak kullanılmaktadır. İnsanların ve nesnelere yönetiminde tek referans noktası akıldır. Bu yüzden modernlik; inançlar, gelenek ve görenek gibi geleneksel unsurların yok olmasını, bilim, teknoloji ve eğitim aracılığıyla kendi gerekliliğini zorunlu hale getiren bir akılcılaştırma politikasıdır. Birey, kendisini ve çevresini kuşatan, akılcı olmayan görüşlerden sıyrılarak merkeze Tanrı yerine akılcı koyan bir toplum örgütlenmesine katılmaya çağrılmaktadır. Çünkü bilimsel bir

²⁹ Ronald Inglehart-Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change and Democracy* (Newyork: Cambridge University Press, 2005), 2.

³⁰ Alberto Martinelli, *Global Modernization. Rethinking the Project of Modernity* (London: Sage, 2005), 17.

³¹ Alex Inkeles, “Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries”, *Ethos* 3/2 (Summer 1975), 328.

kanıtlamadan mahrum olan tüm inançlar, bireyin özgürlüğünü ve mutluluğunu sınırlandırmaktadır.³²

Modernlik, doğa ve toplum karşısında din kökenli ya da irrasyonel olan, yerel ve gelenek karşıtı bir tavırla tek tip birey anlayışını yansıtan bir bakış açısı gütmüştür. Akıl ve bilimin her şeyde referans kabul edildiği, insan otoritesinin her şeyden üstün olduğu yeni bir insan doğası tanımı aydınlanma felsefesinin sonucu olarak görülmüştür.³³ Aydınlanma, aklın gücüne olan inanç sayesinde insan zihninin dünyayı yönetecek evrensel ilkeleri ortaya çıkaracağını iddia etmiştir. Akıl insanı cehaletten ve bağımlılıktan kurtardığını iddia ederken toplumsal hayatta “rasyonelliğin” önderliği benimsenmiştir. Modern hayatta geleneksel miras ve hakim kültürün hegemonyası bireyin “yaratıcı akı” sayesinde aşılabileceği düşünülmüştür. Bireyin bu hegemonya karşısında varlığını koruması modernizmin temel problemlerinden biri sayılmıştır. Bu sayede insan tabiatı kendi kaderinin dizginlerini eline alıp akıyla olaylara etki edebileceği bir pozisyonda tasvir edilmiştir.³⁴

Modern toplum insanın aktif bir varlık tutumu kazanmasını ve onun “bireyselleşmesini” ister. İnsanı toplumdaki soyutlamamakla beraber, “sürünün bir üyesi değil, kendi başında ayakta durabilen bir birey” olmasını hedefler.³⁵ Ayrıca bireyselleşmede modern zaman ve farklılıklar karşısında bireysel ihtiyaç ve koşullara uygun tavırlar aldığı da ifade edilebilir. Böylece birey yaşadığı toplumdaki zihinsel anlamda kopmaz ve aktif bir varlık tutumu geliştirir. Kişi bu durumda toplumsal meselelerde çevresiyle etkileşim halinde olan ve kişisel düşüncesinin şekillenmesinde yine kendi tercihini ön plana çıkaran bir bakış açısıyla hareket eder. Burada birey, bireyselliğinden ödün vermemekle birlikte, toplumu önemser ve tercih konusunda toplumla beraber hareket etme zorunluluğunda olmadan kendi zihnine uygun tercihlerde bulunur.

Gelenekçilere göre din, gelenek ile yakın ilişkilidir. Geleneksel yaşamın toplumsal kodları dinin ilke ve prensipleriyle organize olmaktadır. Dinsel inançlar, günlük hayatın

³² Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, 4. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 23-27.

³³ Mehmet Akgül, “Modernlik, Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 182.

³⁴ Georg Simmel, “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, *Şehir ve Cemiyet*, haz. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 167.

³⁵ Ünal, *Dinsel Bireycilik*, . 41-42.

pratiklerini etkilerken insanların bu pratiklere adapte olmasını da sağlamaktadır. Dinsel söylemlerin “dogmatik düşünceler barındırması ve değişime ayak uyduramaması” nedeniyle gelenek ile modernlik arasında farklı söylemlerin ve çatışmaların yaşanmasına yol açtığı görülmektedir. Modernlik de gelenek ve dinin bu tutumundan dolayı onlardan ayrılıp özgürleşmeyi, bireysel tavırlar takınmayı öğütlemektedir.³⁶ Bireyden istekleri doğrultusunda kendi amaçlarına öncelik tanınmasını, geleneksel-dini otoritenin söylemlerinden kurtulup sorumluluk almasını ve bireyselci bir kimlik anlayışıyla hareket ederek kendi içinde oluşturduğu bireyci bir kültüre bağlanmasını istenmektedir.³⁷

Sosyolog Inkeles’e göre modern insanın karakteristik işareti içsel ve dışsal olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. İçsel kısımda bireyin özerkliği, bağımsızlığı, özgürlüğü gibi tutumları, değerleri ve duygular; dışsal kısımda şehirleşme, eğitim, kitle iletişim araçları, sanayileşme gibi bireyi dıştan etkileyen etmenler yer almaktadır.³⁸ Dolayısıyla modernleşmenin tüm süreçleri bir yandan öznenin içsel olarak bilinçli bir şekilde bireyselleştiği, diğer yandan dışsal faktörlerin etkisiyle bireyselleştirildiğini göstermektedir. Bireyselleşme hem süreç hem de çift anlamlı olması bakımından bireylerde zaman ve etki bakımından olan biten bir şey değil de sürekli dinamik olan bir durumu ifade etmektedir. Birçok tercih imkânının bulunduğu post-modernleşmenin kültürel çeşitliliğinde bireyselleşme ve bireyselleştirme daha görünür olmaktadır. Kültür her birey için farklı bir görünüme bürünürken din de inananlarının bireysel algılarıyla farklılaştırdığı bir sürece dönüşmektedir.

1.1.3. Birey Kavramının Kısa Tarihi

Birey kavramı tarihsel olarak Ortaçağ’dan önce ve sonra olmak üzere iki farklı şekilde ele alınmaktadır. Ortaçağ’dan önce Antik Yunan meclislerinde Sokrates (M.Ö. 399), Platon (M.Ö. 348/347) ve Aristoteles (M.Ö. 322), Ortaçağ’ın monarşik yönetimlerine karşı bireyciliğin bir tercih olarak sunulması gerektiğini belirtmektedir. Ortaçağ’ın

³⁶ Erkan Perşembe, “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (Haziran 2003), 163.

³⁷ Peter Wagner, “Modernitenin Krizleri: Tarihsel Bağlamlarda Siyasal Sosyoloji”, çev. Yücel Bulut, *Sosyal Teori ve Sosyoloji Klasikler ve Ötesi*, ed. Stephen P. Turner (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 116.

³⁸ Alex Inkeles, “Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries”, 327.

sonunda ise Rönesans ve Aydınlanma düşüncesinin sonucu olan Sanayi Devrimi'nin getirdiği yenilikler modern bilim, Fransız Devrimi, modern demokrasi ve kapitalizm gibi değerlerin doğmasına, Batı kültürünün bireyci çizgiye yönelmesine kaynaklık etmektedir.³⁹ Ortaçağ'dan önce birey, ahlaki eylemlere bağlılığı ölçüsünde ön plana çıkarken Ortaçağ'dan sonra modern düşüncenin gelişimiyle birlikte bireyin toplumdan ayrı bir özne olarak değerlendirildiği ve eylemlerinde daha özgür olmasının önemsendiği söylenebilir.

Klasik Hint ve Çin kaynaklarında ahlak sisteminin bireysel eylemlere kaynaklık teşkil ettiği düşüncesi yer alır. Hint felsefesinde bireye “karma” inancına bağlı olarak yalnızca eylemlerinden sorumlu olduğu ve kendi çabalarıyla ruhsal arınma yaşayabileceği bir “doğru yol” anlayışı benimsetilir. Bu yola uymak bireyin kendi tercihine bırakılırken bireyden kurtuluş gerçekleşebilmesi için “doğru yol” üzerine kurgulanan bir kimliğe sahip olması gerektiği öğütlenir. Konfüçyüs (M.Ö. 479) ve onun takipçisi Meng-Tzu (M.Ö. 289)'nun görüşleri temelinde şekillenen bireycilik anlayışa göre, insanların eşit olarak doğduğu dünyada yine kendi eylemleriyle ve iç dünyalarının bilgisiyle belirlediği üstün ahlaki davranışlar, ruhun özgürlüğü ve huzurunu sağlar. Dolayısıyla birey için kendi kaderini kendisinin tayin etmesi doğruluk, lütuf ve bilgelik gibi ahlaki niteliklere bağlı pratiklerle gerçekleşir.⁴⁰

“Kendini bil!” sloganına vurgu yapan Sokrates, erdem ve diğer bilgi biçimlerinin bir kişiye doğrudan öğretilmeyeceğini savunmuş, her bireyin neyin doğru olduğunu kendisinin keşfetmesi gerektiğini belirtmiştir. Diğer yandan Demokritos (M.Ö. 370), maddelerin atomik yapısından hareketle bireylerin her birinin ayrı karaktere sahip olduğunu ifade ederken, Protagoras (M.Ö. 411) ise insanı hem ahlaki hem de epistemolojik açıdan ele alarak onu erdemın kaynağını oluşturan bir varlık olarak değerlendirmiştir.⁴¹

Antik Yunan'da düşünürler, evrenin kökeni ve doğa yasaları üzerinde yoğunlaştığı için birey kavramıyla çok fazla ilgilenmemiştir. Özgürlük sadece “site”ye verilmiş, kendi

³⁹ Astok Natarajan, “Individualism and Collectivism: Reconciling the Values of Freedom & Equality”, *Cadmus* 4/5 (November 2021), 136.

⁴⁰ Cary J. Nederman, “Individualism”, *New Dictionary of the History of Ideas*, ed. Maryanne Cline Horowitz (Michigan: Thomson Gale, 2005), 1113-1114.

⁴¹ Cary J. Nederman, “Individualism”, 1114.

vatandaşlarına tanınmamıştır. Bu özgürlük biçimi de modernitenin özgürlük biçimine terstir. Çünkü modernitede özgürlük, modern bireyin devletin bir vatandaşı olmasından daha fazla anlam ifade eder. Roma Hukuku'nda ise bireyler özgür insanlar ve köleler (savaşta esir düşmüş insanlar ve onların soyları) şeklinde sınıflandırılmıştır. Sınıf içerisindeki üyeler kendi aralarında eşit sayılırken seçimleriyle hayatlarına yön verme ve özgürlük konusu sadece yurttaşlara tanınan bir hak olarak görülmüştür. Diğer yandan bir filozof Thomas Aquinas (ö. 1274), bireyin kendisine ait ve özgürce kullanacağı bir yaşamının olduğunu savunmakla birlikte bireyin kendi aklını ve özgürlüğünü kendisinin, toplumun ve devletin “ortak yarar”ını sağlayacak şekilde kullanması gerektiğini belirtmiştir. Ockhamlı William (ö. 1347) ise bireyciliği biraz daha modern anlayışa yaklaştırmıştır. Ona göre bireyler irade, özgürlük ve özerklik ile donatılmış varlıklardır. İnsan, dünyayı bu yetenekleriyle yorumlamaya elverişli olarak yaratılmıştır. İnsan yetenek ve akıl ile deneyimlediği dünyaya anlam veren, kendi tercih ve eylemlerinin sorumluluğunu alan bir varlık olarak tasvir edilmiştir.⁴²

1.2. Bireyselliğin Modern Temelleri

Modern anlamda bireyci kültürlerin ortaya çıkmasında rol oynayan en önemli gelişmeler Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketleridir. Modern toplumdaki bireyin ahlaki gelişmişliği ve eylemlerinde toplumsal faydayı gözetmesine vurgu yapılmıştır. Modern dönemle birlikte “biricik”liği vurgulanan bireyin, Rönesans ile yaratıcılığı, özerkliği ve özgürlüğü, Reform ile dini anlayışında öznelliği, Aydınlanma ile akılcılığı vurgulanarak modern bireyin ortaya çıkmasına fırsat sağlanmıştır.

1.2.1. Bireyselliğin Bilimsel Temeli: Rönesans

“Yeniden doğuş” anlamına gelen Rönesans’ın kökleri 1300’lü yıllarda İtalya’da Roma Katolik Hristiyan doktrinin etkisinin azalması, Yunanca ve Latince’ye ilginin yeniden artmasıyla başlamıştır. 1453 yılında İstanbul’un Türklerin eline geçmesiyle birçok akademisyen, basılı kitaplar ve el yazmalarıyla İtalya’ya kaçmış, bu durum Floransa ve Venedik gibi şehirlerde görsel sanatın canlanması ve matbaa ile birlikte Batı dünyasında düşünce biçimlerinin gelişmesini sağlamıştır. Yaratıcı yeteneklerin ortaya çıktığı,

⁴² Zeynep Özlem Üskül, *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış* (İstanbul: Büke Yayıncılık, 2003), 29-39.

sanatın hem açık hem de örtük biçimde birçok manevi, politik ve sosyal değerleri barındırdığı Rönesans; mimari, sanat, kültür, siyasal olaylar ve bilimsel yazılar, eleştirel düşünce ve hümanist bireycilik gibi temalarla ilişkilendirilmiştir.⁴³ Rönesans, bilimsel ve teknolojik ilerlemelere, Avrupa'nın dünyayı keşfetmesine, laiklik ile Protestanlık Reformuna, demokrasinin büyümesine, insan haklarının gelişmesine ve kadınların toplumdaki rolünün gelişmesine fırsat sağladığı için önemli görülmüştür.⁴⁴ Bununla birlikte Batı dünyasında sanatsal ve entelektüel açıdan yeni bir kültürün canlanışına ve modern bireyin ortaya çıkışına katkı sağlayan bir dönem başlamıştır.

Sanat ve kültür tarihçisi Jacob Burckhardt (ö.1897)'a göre Ortaçağ'da "insan bilincinin her iki yanı, yani dünyaya ve insanın kendi içine yönelmiş yanları, tıpkı ortak bir örtü altında, rüyada veya yarı uyanık bir haldeymiş gibi" tasvir edilmekteydi. Bu ruh hali içerisinde insan kendisini ırk, aile, din, parti vb. toplumsallık içerisinde tanımlıyordu. Bireyciliğin başlangıcı olarak kabul edilen Rönesans düşüncesi ile birlikte insan, düşünen, anlayan, sorgulayan ve bağımsızlaşan bir birey haline geldi. Kendini birey olarak tanımlayan ve bilincinin bağımsızlığına erişen insan, dünyaya dair anlamı objektiflikten sıyrarak kendi sübjektifliğiyle değerlendirme imkânı buldu.⁴⁵

XVI. yüzyılda başlayan bilimsel gelişmeler ile coğrafi keşifler doğa ve insana dair Ortaçağ'ın eski anlayışını değiştirirken insanın kendi anlamını bulduğu bir Rönesans dönemi başlamıştır. Rönesans'ın anlamını tarihçi Jules Michelet (ö. 1874) şöyle özetlemektedir:

"...gerçekte küçük ama önceki çağlardan çok bu çağın malı olan iki şeyi unutuyorlardı: Dünya'nın keşfi, insanın keşfi. XVI. yüzyıl, büyük ve doğal gelişmesi içinde, Colombo'dan, Copernic'ten Galileo'ya, yerin keşfinden göğün keşfine kadar uzanır. İnsan, bu yüzyılda kendi benliğini yeniden bulmuştur. Vesale ile Servet, insana yaşamın sırrını açıklarken, insan beri yandan Luther, Calvin, Dumoulin, Cujas, Rabelais, Montaigne, Shakespeare, Cervantes ile manevi varlığın sırlarına ermiştir. Doğanın esasını anlamaya çalışmış, adalete, mantığa dayanmaya

⁴³ Andrew Dickson, "Key Features of Renaissance culture". *British Library* (Erişim 03 Nisan 2022).

⁴⁴ Peter Gisbey, "What the Renaissance was and why it still matters: Renaissance Primer", *THES* 1/2 (June 2019), 10.

⁴⁵ Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, çev. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Meb Yayınları, 1974), 207-208.

başlamıştır. Kuşkucular inancı sağlamaya çalışmışlar ve içlerinden en cesuru kendi Emel Tapınağı'nın kapısına "İçeri girin ki, gerçek inanç kurulsun" tümcesini yazmıştır. Yeni inancın dayandığı temel, gerçekte, derindir; çünkü, yeniden ortaya çıkan Eskiçağ, kendisini duygu bakımından Yeniçağ'a benzetmekte, yeni yeni anlaşılmaya başlayan Doğu, bizim Batı'ya elini uzatmakta, nihayet zamanda ve mekânda insanlık ailesini oluşturan öğelerin mutlu kaynaşması başlamaktadır.⁴⁶

Rönesans düşüncesini Michelet (ö. 1874) icat ederken; Burckhardt (ö.1897), Rönesans dönemini İtalyan kültürüne mâl etmiştir. Michelet, Rönesans değerlerinin insanın özgürlüğü ve eşitliği, aklın üstünlüğü, siyasal ve dinsel tiranlığın reddedilmesi, insan onurunun yüceltilmesi gibi idealler taşıyan modern bir dünya yaratacağını ifade etmiştir. Burckhardt'a göre ise İtalya'nın siyasal yaşam özellikleri modern bireyselliğin ortaya çıkmasını sağlamıştır. 15. yüzyıldan önce insan kendi benliğini toplumsal bir aidiyet ile (ırk, halk, aile, parti) ifade ederken Rönesans ile birlikte 15. yüzyıldan sonra klasik değerlerin yeniden canlanması, bireysel yetenekler ile gelişen sanat biçiminin var olması ve kilise dinine karşı duyulan memnuniyetsizlik insanın "tinsel açıdan birey" haline gelmesine fırsat sağlamıştır. Artık bireyselliklerin ortaya çıktığı "Rönesans insanı" benliğinin toplumsal aidiyetlerden ayrıldığı bir görünüme kavuşmuştur.⁴⁷

Rönesans hareketi ilk olarak insanı ele almıştır. Hümanist bir yaklaşımın benimsendiği bu dönemde insan her şeyin merkezine konumlandırılmış, onun özgürlüğüne ve aklını kullanma cesaretinin serbestliğine dikkat çekilmiştir. Kilise ve diğer otoritelerin düşünce yapısına karşı çıkılarak insanı ilgilendiren her şeyin yine insanın kendi aklıyla yorumlanması gerektiği vurgulanmıştır. Kilisenin otoritesinden kurtulup bireysel özgürlüğe kavuşmak sanat, edebiyat ve din alanlarında bireyin kendi yeteneklerini keşfetmesini sağlamıştır. Bu dönemde insanın, anlamını dinde bulduğu, kilisenin "evrensel bir organizmanın renksiz bir üyesi" olarak tanımladığı Ortaçağ düşüncesinden ayrılışı vurgulanmıştır. Böylece Rönesans, Ortaçağ düşüncesinin klasik bilgi anlayışı ve toplulukçu fikrinin sorgulanmasına, doğa üstü kaynaklara ihtiyaç duymayan bir bilgi

⁴⁶ Jules Michelet, *Rönesans*, çev. Kazım Berker (İstanbul: Çağdaş Matbaacılık, 1998), 18.

⁴⁷ Jerry Brotton, *Rönesans*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2006), 19-21; Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, 207-214.

anlayışının oluşmasına, modern düşünce döneminin temellerinin atılmasına ve bireyselleşme çağının başlamasına fırsat sağlamıştır.⁴⁸

Ortaçağ boyunca siyasal, toplumsal ve ekonomik yapıların işlerliği dini bir otorite olan kilisenin gözetiminde yapılmıştır. Bu dönemde kilise güvenlikten üretime, ideolojiden toplumsal kurumların oluşumuna kadar Batı toplumunun maddi ve manevi kimliğinin oluşumunda etkin rol oynamıştır. Rönesans ile birlikte politik ve sivil örgütler, kurduğu yeni ilişki ağlarıyla ihtiyaçlara farklı bir siyaset üretemeyen kilisenin otoritesini sarsmıştır.⁴⁹ Bu durum dini ve felsefi metinlerin hümanist bir anlayışla eleştiriye tabii tutularak pasif bir varlık anlayışından uzaklaşılmasına ve kendine güvenen eleştirel bireylerin yetişmesini imkân tanımıştır. Böylece yeni keşfedilen yenilikler “dini devrim” olarak nitelenen Reformu hazırlamıştır.⁵⁰

Aydınlanma düşüncesinin önemli destekçilerinden filozof Descartes (ö.1650), gelenek ve otoriteye karşı insan aklının yüceliğini ortaya koymuştur. Descartes’e göre, siyasetin ve dinin akla tabi olması gerektiği, aklın her bireyde egemen olarak görüleceği bir dünyanın gerekliliği vurgulanmıştır. Tanrı tarafından yaratılan dünyanın her bireyin kendi aklını takip ederek keşfetme imkânını bulunabileceğini belirterek akıl ve irade ile oluşturulan bilimsel yasaların bireylerin doğaya hakim olma kabiliyetini arttıracığını belirtmiştir.⁵¹

Bir diğer filozof Thomas Hobbes (ö.1679), bireylerin kendilerini diğer insanlardan korumak için gerekli olan eylemlerin sorumluluğunu alma yetkisine sahip olduğunu “doğal özgürlük” ve “eşitlik” vurgusuyla açıklamıştır. Ona göre, insanlar doğa durumunda eşit olarak yaratılmıştır. İnsanların barışı korumak için “toplumsal sözleşme” ile oluşturdukları egemen bir güce ihtiyacı olduklarını, doğal özgürlüğün çatışmayı ortadan kaldıracak ve insanların bazı özgürlüklerinden feragat edecek bir devlet biçimi oluşturması gerektiğini ifade etmiştir. Böylece bireylerin mutlak

⁴⁸ Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 110-112, Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 13-14.

⁴⁹ İsmail Coşkun, “Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme” *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/6 (10 Ekim 2012), 61-62.

⁵⁰ Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 62.

⁵¹ L. Joseph Hebert, “Individualism and Intellectual Liberty in Tocqueville and Descartes”, *The Journal of Politics* 69/2 (May 2007), 529-533.

egemenlik altında “mülkiyet” haklarının ve seçim yapma özgürlüklerinin güvence altında olduğunu belirtmiştir.⁵² Hobbes, ortaya koyduğu toplum modelinde rekabetçi güce sahip olanların başkaları üzerinde güç kullanamayacağı, bilimsel ve rasyonel olarak oluşturulan “bireyleri korkutabilecek ortak bir gücün” varlığının onlar için gerekliliğini ortaya koymuştur.⁵³ Fakat Hobbes’un felsefesinde birey, özgürlüğü ve kendi iradesiyle oluşturduğu egemen otoriteye itaat arasında sıkışmıştır.

Rönesans’ın insan sorununu ele alıp bireye üstün değer atfetmesi dini alanda bireyselleşmeyi kolaylaştırmıştır. İnsanın yeniden keşfedilmesini amaçlayan Rönesans ile dinde yenilenmeyi hedefleyen Reform’u bir bütün içerisinde ele almak modern düşünce dönemini anlama açısından önemlidir. Dini otorite olarak kabul edilen kilisenin varlığı Rönesans ile birlikte dinin bireyselleşmesine doğru evrilen düşüncelerle sarsıntıya uğramıştır. Reform yanlıları, kutsal metinleri yorumlama ve uygulama konusunda kilisenin öğretilerine karşı çıkmıştır. Tanrı ile kul arasına herhangi bir aracı girmeden bireylerin zihinlerinin bir kilise işlevi görmesi bireysel dindarlığı somutlaştırmıştır.⁵⁴

1.2.2.Bireyselliğin Dini Temeli: Reform

Teolog Martin Luther (ö.1546)’in 1515’de Wittenberg Kilisesi’nin kapısına çaktığı 95 maddelik tartışma davetiyle başlayan Reform hareketi, korporatif, batıl inançlı ve kozmosantrik Ortaçağ toplumuna karşı “protesto”sunu ortaya koyarken bireyci ve insan merkezli bir dünya anlayışının oluşmasını sağlamıştır. 16. yüzyılda kültür ve toplum anlayışı değişmiş, bu değişimde Protestanlık, Hristiyanlık inancını yeniden yorumlama fırsatı yakalamıştır. Protestanlık, Ortaçağ “kilise merkezli” düşünceden “birey merkezli” düşünceye doğru dini deneyimin geçişini sağlayan bir kültürlenme biçimini doğurmuştur.⁵⁵

Katolik inancından kopmada ve Protestanlığın kurulmasında önemli rol oynayan Reform hareketi, öğretisel açıdan Batı toplumunu önemli ölçüde etkilemiştir. Reform

⁵² Nederman, “Individualism”, 1113-1115.

⁵³ C. B. Mac Pherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon Press: 1962), 42.

⁵⁴ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, 16-17.

⁵⁵ Hanz Gutierrez, “Protestantism and Contemporary Individualism-Dialoguing with Zygmunt Bauman”, *Spectrum* (Erişim 05 Nisan 2022).

sonrası Batı toplumunda eleştirel düşünce, devlete karşı sorumluluk, vatandaşlık bilinci, ekonomik gelişme ve bireyselleşme gibi kültürel gelişimi etkileyen durumlar ortaya çıkmıştır. Kutsal kitabın yorumunu bütün Hristiyan bireylere aşıl原因 Luther önderliğinde Reform hareketi, papanın otoritesine başkaldırma ve bireysel kurtuluş telkini ile modern toplumun dinamikleri olan sekülerleşme, liberalleşme, kapitalizm ve bireyselleşme gibi kavramların gelişmesine katkı sağlamıştır.⁵⁶

Reform hareketi hem bireysel hem de dini bir hareket olması açısından önemlidir. Ortaçağ dini düşüncenin bireyi kiliseye bağımlı kılması Luther’i bu düşünceye karşı tavır almaya ve dindeki anlayışı değiştirmeye sevk etmiştir. Luther; dinin bireysel vicdanlarda yeni bir anlayış bulacağını, dini yorumlamada eşitlikçi birey anlayışının din adamlarının ruhani otoritesini ortadan kaldıracığını belirtmiştir. Ona göre, kurumsal bir kilisenin öğretilerine karşı çıkarak bireyin Tanrı ile olan ilişkisini herhangi bir kişi ya da dini kuruma bağılı olmaksızın bireyin kendi aklı ve iradesiyle sağlamasının mümkün olabileceği vurgulanmıştır. Diğer yandan Fransız din reformcusu Jean Calvin (ö.1564), Tanrı’ya layık bir kul olabilmek için kurumsal olmasa da bir kilisenin ihtiyaç olduğuna işaret ederken Luther bu durum kiliseye değil, dinin (Hristiyanlık) kendisine bağılı olmakta mümkün görmüştür.⁵⁷ Calvin’de Tanrı’ya kul olma vazifesinin yerine getirilebilmesi için bir topluluğun gerekliliği vurgulanmaktadır. Fakat Luther’in tüm insanların eşit olduğu ve dinin herhangi bir din adamının tekelinden çıkıp bireyin vicdanında yaşaması gerektiği fikrinin bireysel dindarlığı kolaylaştırdığı söylenebilir.

Teolog Ernst Troeltsch (ö.1923) ve antropolog Louis Dumont (ö.1998)’a göre modern bireycilik kalıcı başarısını Rönesans düşüncesinden çok Hristiyan reformunda bulmuştur.⁵⁸ Çünkü Rönesans bireyselliği daha çok soylu kimseler üzerinde etkili olurken Protestan reformu toplumun büyük çoğunluğuna hitap etmiştir. “Bireyin koruyucu azizi” olarak nitelenen Luther, “Tanrı ile kişisel ilişki” olarak adlandırdığı düşüncenin temelinde liberal Protestanlığın DNA’sını oluşturmuş, hayal gücüne sahip olan herkesin kendi fikirlerinin “yargıcı” olabileceğini belirtmiştir.⁵⁹ Diğer yandan Batı modernizminin temellerini tek başına Reform hareketinden kaynaklanmadığı tartışması

⁵⁶ Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 13.

⁵⁷ Üskül, *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*, 40-42.

⁵⁸ Andreas Buss, “The Evolution of Western Individualism” *Religion* 30/1 (2000), 13.

⁵⁹ Richard Rex, “Martin Luther is Patron Saint of Individualism”, *The Spectator* (05 Nisan 2022).

bir yana, getirmiş olduğu demokratik anlayış ve araştırma özgürlüğü bireysel dindarlığın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Protestanlığın ırk, renk, cinsiyet gibi bazı temel konularda eşitlikçi bir tutum geliştirmesi ve toplumsal problemlerde bireysel temayülleri dikkate alması toplum içinde bireyin farkındalığına dikkat çekmiştir.⁶⁰ Luther'in özerklik vurgusu ile felsefeci Desiderius Erasmus (ö.1536)'un ahlaki hümanizminin birleşimi modern bireyciliğin gelişmesini sağlayan unsurlar olmuştur.⁶¹

İncilin yeni bir okuması temeline dayanan Protestanlık, dini ve siyasi otoritenin açıkça eleştirildiği reform teolojisiyle dış otoritelerin insanların iç dünyalarında söz sahibi olma fikrini sınırlamıştır. Protestanlık reformu bireyselliği iki açıdan pekiştirmiştir. Birincisi dindar ve dindar olmayan tüm insanları aynı zeminde buluşturmuş, bireylere Tanrı'yı kendi iç benliklerinde özgürce deneyimleme fırsatı sağlamıştır. İkincisi "bireysel bilincin" görünürlüğünü arttırırken "kilise merkezli" dindarlığın yerini bireye "fiili" bir nitelik kazandıran ve bireysel vicdanın merkeziliğine odaklanan "insan-merkezci" görüş kazandırmıştır.⁶²

Reform ile bireyin kendi öz kimliğinin farkındalığı vurgulanmıştır. Tanrı önünde birey, kurumsal bir desteğe ihtiyaç duymadan serbestçe düşünüp hareket edebildiği, bir çeşit "kendi kaderinin efendisi" (*master of its destiny*) olmuştur.⁶³ Rönesans'taki birikimle İncil metinlerine yeni bir hermenötik yaklaşım getiren Reform, alegorik düşünce biçiminin dışına çıkıp kutsal kitabı gerçek ve tarihsel bağlamıyla okuma fırsatı sağlamıştır. Bu durum, "doğa kitabı"na yeni bir yaklaşımı mümkün kılarak modern bilimsel düşüncenin gelişmesine imkân tanımıştır. Özellikle Püritenliğin eleştirel ruhu, bilim ve akıl üzerinde ısrarı, karakterin bağımsızlığı gibi unsurlarıyla bireylerde doğaya egemen olma, sosyal refahını geliştirme ve insanlık durumunu iyileştirme düşüncesi ortaya çıkmıştır.⁶⁴ Bu durum bireyleri teokratik kader öğretilerinin önceden belirlenme biçimine bir itiraz olarak kendi kaderine hükmetme özgürlüğünün bilincine

⁶⁰ Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 138-142.

⁶¹ Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2008), 139; Maureen Heath, *The Evolution of Individualism Through Christianity* (Washington: Georgetown University, Doktora Tezi, 2018), 189.

⁶² Gutierrez, "Protestantism and Contemporary Individualism-Dialoguing with Zygmunt Bauman".

⁶³ Martinelli, *Global Modernization: Rethinking the Project of Modernity*, 6.

⁶⁴ Peter N. Jordan, "Science and the Reformation: Historiographical Soundings", *Science & Christian Belief* 29/2 (October, 2017), 146-155.

ulaştırmıştır. Merkezileşmiş ve otoriterleşmiş dini kurum ve yapılara karşı Tanrı ile ilişkilerinde özgürlüğü vurgulanan “protestocu” bir dini kimlik yapısı ortaya çıkmıştır.

Tüm bu reform süreciyle bireysel dini özerkliğe izin verilerek kilise ve devletin modern ayrılığı için önemli bir adım atılmıştır. İncil, her bireyin biri beden diğeri ruhlar üzerinde (İki krallık) ayrı ayrı yargı yetkisine sahip olduğu biçiminde yorumlanmış; din bugün modern Batı’da içselleştirilen, öznelleştirilen ve bireysel tercih meselesi haline getirilen bir obje olmuştur. Bunda Luther’in bireysel vicdana yaptığı vurgunun sağladığı özerklik etkilidir.⁶⁵

Reformcuların iki sınıfa ayrıldığı belirtilir: Birincisi kurumları reforme ederek bireyin reformunu, ikincisi bireyi reforme ederek kurumların reformunu sağlama şeklindedir. 14 ve 15. yüzyılda İtalyan hümanistler ikinci türdeki reformu tercih etmiştir.⁶⁶ Böyle bir reform biçiminin doğurduğu dini çoğulculuk ile her birey, neye inanacağına kendisinin karar verdiği, kendi egemen otoritesini kurduğu ve bu hakların yasalarla korunması gerektiği vurgulanan din özgürlüğü anlayışı ortaya çıkmıştır.⁶⁷ Böylece insan reform ile kendi dini yaşamına düzen verebilme özgürlüğünü keşfetmiştir. Bir yandan modernite ile özgürlük ve özerklik kazanan insan, geleneksel ve dini kültürü dönüştürme fırsatı yakalarken diğeryandan modern bilim ile evrenin merkezi haline gelen insan, dini inançları modern değerlerle değerlendirme amacı gütmüştür.⁶⁸

1.2.3. Bireyselliğin Düşünsel Temeli: Aydınlanma Düşüncesi

Aydınlanma hareketi Amerika ve Avrupa’nın farklı bölgelerinde farklı etkisi olan, İngiliz ve Fransız devrimlerine etki etmiş bir süreci ifade etmektedir. Bu hareketin amacı, insanları “köleleştirici” etkiye sahip görünen geleneksel dini hurafe ve mitlerden kurtarıp “akıl” merkezli “yeni düzene” ya da “akıl dini”ne sokmak şeklinde ifade edilmektedir. İnsanlar için akla ve akıl düzenine dayanan bütün felsefi toplumsal projeler özünde “iyi” ve “özgürleştirici” olarak nitelenmektedir. Aydınlanma siyasal ve toplumsal sonuçları bakımından akıl merkezli bir modern toplumun şekillenmesinde rol

⁶⁵ Heath, *The Evolution of Individualism Through Christianity*, 193.

⁶⁶ Jill Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* (New York: Cambridge University Press, 2011), 119.

⁶⁷ Brad S. George, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 76.

⁶⁸ Heath, *The Evolution of Individualism Through Christianity*, 222-223.

oynamaktadır.⁶⁹ Aydınlanmanın tasvir ettiği birey hayatını anlamlandırırken “iyi” ve “kötü” olarak nitelediği ahlaki prensipleri belirlemede tek ölçüt olarak kendi aklını görmektedir. Böylece vahiy, inanç veya mit gibi dini kökenli bilgi türlerinin karşısına mantıksal tutarlılıkları kapsayan bir ölçüt çıkarmış olmaktadır. Dini inançlara da akılcı bakış açısıyla yaklaşan birey, kendi inancının doğruluğunu sadece akıl ve vicdan gibi doğal yeteneklerde aramaktadır.⁷⁰

Akıl ve bilimsel düşüncenin önem kazanmasıyla bireyi sınırlandırdığı düşünülen din, gelenek ve otorite gibi yapılar eleştiriye tabi tutulmuş, geleneksel toplum yapısı aklın yol göstericiliğiyle dönüşüme uğramıştır. Aydınlanma düşüncesinin bireye kendi üstün özelliklerini fark ettirmesi toplumsal yapıların birey temelli bir düzlemde şekillenmesine fırsat sağlamıştır.⁷¹ Akıl doğruyu bulmada tek ölçüt olarak değerlendirilirken din, otorite ve geleneğe yapılan eleştiriler bilimsel bir dairede temellenmiştir. Modern çağ ile birlikte doğal hukukun kutsallığını yitirmesi, hukukun kaynağını insan aklında temellendirmesi, pozitif bir bakış açısını esas alan modern tabii hukuk sisteminin toplumsal varlıklardan önce bireyleri önelemesi onyedinci yüzyılda bireysel özelliklerin öne çıkarıldığını göstermiştir.⁷² Bu konuda İngiliz filozof John Locke (ö.1704) da pozitif bakış açısıyla bireyin çevresini anlamlandırıdığını, toplumsal yaşama birey olma bilinciyle katıldığını⁷³, bireyin toplumdan ayrı çıkarlarının bulunduğunu ve her şeyden önce toplumun değerli bir üyesi olduğunu⁷⁴ belirtmiştir. Böylece modern toplum düzeninde birey siyasal, toplumsal, kültürel, ekonomik ve dini yapı alanlarında kendine bir konum belirlemeye başlamıştır.

İngiliz Aydınlanmasının önemli temsilcilerinden Locke, doğuştan getirilen fikirlerin ve ilkelerin bir değerinin olmadığını, bilginin ampirik şekilde elde edildiğini belirtmiştir. Bu açıdan iyi ve kötüyü ayıran, Tanrı tarafından verilen dini inanç formlarının (fitrat)

⁶⁹ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993), 11-13.

⁷⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 30-31.

⁷¹ Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity -The British, French, and American Enlightenments* (New York: Knopf, 2004), 151-152. Fatih Duman, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke* (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), 48.

⁷² Ayferi Göze, *Liberal Marksiste Faşist Nasyonal Sosyalist ve Sosyal Devlet* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980), 8-9; Üskül, *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*, 44.

⁷³ Mehmet Tefik Özcan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2001), 27. Üskül, *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*, 51.

⁷⁴ Jack Donnely, *Universal Human Rights in theory and practice*, (Ithaca: Cornell University Press, 2013), 114.

hiçbir değeri olmadığını, bireylerin yaşamlarını ve inançlarını aklın temelinde yeniden düzenlemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁵ Diğer yandan insanların eşitlik, özgürlük ve mülkiyet haklarına sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu haklar insanlara ahlakî bir temel sağlarken hayatta kalmak için ihtiyaç duyulan mülkiyet hakkının da yasalar tarafından korunan bir emek biçimi ve ilahi olarak verilen bu mülkiyetin bireylerin otorite üzerindeki mutlak hakkı olduğunu ortaya koymuştur. Locke, Hristiyan ayinlerinde bireysel vicdan özgürlüğüne vurgu yapmış, bir inananın dini ritüelleri yerine getirme konusunda bireysel tercih meselesine uygun davranması gerektiğini savunmuştur. Bütün bireylere Tanrı tarafından verilmiş bir özgürlüğün olduğunu ve bu özgürlüğünü bir başkasının otoritesi altına almasının mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Ona göre bireylerin fiziksel ve zihinsel yeteneklerini destekleyen ve rasyonel biçimde oluşturulan otorite, toplumsal haklardan ayrı olarak bulunan ve bu hakları koruyan bir oluşum olarak değerlendirilmiştir.⁷⁶ Filozof Max Stirner (ö.1856) da bireysel özgürlüğü, insanın davranışlarında başka kişilerden bağımsız olma durumu şeklinde ele almıştır. Ona göre insan, kendinden başka hiçbir insana karşı sorumluluk duymayan kişisel bir özgürlüğe sahiptir.⁷⁷

Alman filozof Immanuel Kant (ö.1804) Aydınlanmayı; insanların aklını cesaretli ve kararlı bir şekilde kullanarak “kendi suçuyla düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtuluş” olarak niteler.⁷⁸ Kant’ın bu tasviri bireylerin kendi akli melekelerini bağımsız ve özgür bir şekilde kullanarak bir kurum veya cemaatin görüşlerine bağımlılıktan kurtulma durumu şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim bireysel dindarlıkta kendi adına düşünüp karar verebilen ve bunun doğruluğundan şüphe duyulmayan davranışlar ön plandadır. Aydınlanmanın dini reddetme konusundan ziyade bireye öznel aklın önderliğinde karar vermeye cesaret ettirmesi, dinen doğru olsun ya da olmasın bireylerin kendi zihninde bir doğru din şemasının oluşmasına katkı sağlar. Dini öğretilerin “eski” yi temsil ettiği ya da gelenek halini aldığı iddiasından hareketle bu

⁷⁵ Daniel Carey, *Locke, Shaftesbury and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond* (Newyork: Cambridge University Press, 2005), 4.

⁷⁶ Nederman, “Individualism”, 1115.

⁷⁷ Max Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, çev. Selma Türkis Noyan (İstanbul: Kaos Yayınları, 2013), 136.

⁷⁸ Immanuel Kant, “*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt*”, çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı 11* (2000), 17.

öğretilere güncel bir yorum geliştirme ve sadece akıl dairesinde hüküm verme durumu ortaya çıkar.

Aydınlanma kavramının dindeki içeriği “Tanrının insanın içine doğması, insanın ermesi” gibi anlamlara gelir. İnsan kendi varlığının ve yeteneklerinin bilincinde olup mantığına ve doğasına uygun bir toplum düzeni kurmayı hedefler. Kant’ın da belirttiği gibi “Aydınlanmacı insan, bir başkasının kılavuzluğuna ihtiyaç duymadan aklını serbestçe kullanabilir.”⁷⁹ Aydınlanma düşüncesinin insanlara aklını kullandırma yetisini fark ettirmesi dindarların davranışlarına da etkisi olmuştur. İnsanın kendi yeteneklerini keşfetmesi, aklını ve mantığını kendi doğasına uygun olarak kullanması mensubu olduğu toplumdan farklı davranış ve düşünceler geliştirmesini sağlar. Birey dindarlık açısından Tanrı ile arasına herhangi bir aracı kabul etmez. Kendine yararlı gördüğü davranışları dinileştirir. Dinin akidelerini kendisi tecrübe etmek ister. Herhangi bir toplumsal olay veya durum karşısında bir dindarın nasıl davranması gerektiğini dini hükümleri kendi açısından yorumlayarak ulaştığı kararı mantık çerçevesi içinde açıklamaya çalışır. Sonucunda bireysel dindarlık eğilimi gösteren insan, dini kendi mantık alanına göre şekillendirip dini formlara kendi kişiliğine hitap eden öğeler katar ve bir dindarlık kültürü oluşturur.

Aydınlanma hareketinin yol açtığı bireysel ve toplumsal değişimler bilim ve inanç arasında bir çatışmanın olduğu tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Aydınlanmanın en ayırt edici noktalarından biri, insanların akıl ve bilim sayesinde kendini ve evrenin varlığını keşfedeceğine inanması olarak görülür. Akıl ve bilim karşısına inanç, vahiy, dogma, mit gibi dini temaları almış, insanlardan bir nevi seçim yapmasını istemiştir. Aydınlanma düşünürleri, akli ön plana çıkararak geleneksel otoritenin öğretilerini yıkacaklarına inanmıştır. Geleneksel dini otoritenin değer ve kurumlarının “akıldışı” oldukları ve bu durumun insan doğasına aykırı ilkeler barındırdığını iddia etmiştir. Aydınlanma sonucu ortaya çıkan modern dünya görüşü ve felsefesi, kapitalist bir anlayışa sebep olduğundan bazı çevrelerce eleştirilse de Aydınlanma hareketi geleneksel düzeni tartışmaya açması bakımından insanlık tarihi için önemli bir nokta

⁷⁹ Manfred Buhr-William Schroeder-Karlheinz Barck, *Aydınlanma Felsefesi*, der. Veysel Ataman (İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi, 2003), 9.

olarak değerlendirilmiştir.⁸⁰ Sonuçta birey İlk ve Ortaçağ'daki durumundan farklı bir konuma erişmiştir.

Akıl ve mantık temelli düşüncelerle bireyin daha fazla özgürlükçü, hoşgörülü ve hümanist olduğu varsayılırken salt akıl temelinde ortaya konan düşünceler ötekileştirici ve tekelleştirici bir tavra sebep olduğu gerekçesiyle İslam düşüncesi açısından eleştirilmektedir. Çünkü İslam düşüncesinin bilgi kaynakları akıl, nakil ve duyular ekseninde kabul görürken salt akıl üzerine yapılan değerlendirmelerin olay ve olguların anlamlandırılmasında yetersiz olduğuna işaret edilmektedir. Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi İslam düşüncesinde de metafizik bilginin kabulü esastır ve bu aklın sınırları dışındaki bir alanı kapsamaktadır. Dolayısıyla bir dindardan çevresinde meydana gelen olayları aklın sınırlarını aşan başka sebeplerin olabileceğini de göz ardı etmemesi istenmektedir.⁸¹ Bu açıdan Aydınlanma düşüncesinin bireye bakışı ile İslam düşüncesinin bireye bakışı arasında farklılık olduğu görülmektedir.

1.3. Bireyselliğin Ayırt Edici Unsurları

Modern düşüncede bireyi toplumdaki ayıran bazı temel özellikler bulunmaktadır. Bu özellikler ona “modern” bir görünüm kazandırırken aynı zamanda onu, kendi bilincinde, bir başkasından ayıran nitelikler barındırmaktadır. Bireye ilişkin ayırt edici temel unsurlar konusunda Steven Lukes'in ortaya koyduğu tipoloji, bireyselliğin ayırt edici yönlerini tespit etmede yardımcı olacaktır. Bunun yanında, çalışmanın gereği olarak, bu unsurların İslam dini ve düşüncesindeki karşılığı da ifade edilmeye çalışılacaktır.

1.3.1. İnsanın Yüceliği (The Dignity of Man)

İnsanın yüceliği ya da onuru fikri yaratıcının insana vermiş olduğu ruhun saygınlığını ifade eder. Yaratıcı karşısında herkes eşittir. İlk ve Ortaçağ düşüncesinde hakim olan “bireyin toplumu oluşturan herhangi bir parça olarak nitelenmesi” düşüncesi eleştirilir. Holistik yaklaşımların aksine birey bütün karşısında vazgeçilebilir bir varlık değildir. Onun varlığının yüceliği Tanrı'dan gelir. Tanrı ile arasında herhangi bir aracı olmadan iletişim kurması ve mevkisine saygı duyulması zorunludur. Filozof Jean-Jacques

⁸⁰ Buhr vd; *Aydınlanma Felsefesi*, 56-57.

⁸¹ Abdunasır Süt, “Özgürlük Bağlamında İslam Akli ile Batı Akli Üzerine”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırma Dergisi* 8/1 (Nisan 2016): 55-59.

Rousseau (ö.1778), “İnsan, başkalarının aracı olarak basitçe onlara hizmet edemeyecek kadar soyludur.” derken insan onurunun üstünlüğüne vurgu yapmaktadır.⁸²

İnsanlar özel ahlaki değerlere sahiptir. Aydınlanma düşüncesi, her modern bireyin eşit olarak tanınması yönünde yol gösterir. İnsan onuruna dair yapılan tanımlara bakıldığında Rönesans yazarı della Mirandola (ö.1494), bir insanın ahlaki değerinin kendi kaderini seçmesinde yattığını ifade etmiştir. Ona göre Tanrı insanı “özel bir yaratı” olarak meydana getirmiş ve şöyle demiştir: “Senin ellerine verdiğim özgür yargına uygun olarak, sen hiçbir şeyle sınırlı değilsin ve kendi doğanın sınırlarını kendin belirleyeceksin.”⁸³ Fransız düşünür Blaise Pascal (ö.1662)’a göre insan için düşünme yeteneği onun onuru için gerekli olan en temel öğedir. Bu açıdan insan düşünceden ibarettir ve ahlakını sahip olduğu öznel düşünce kapasitesi çerçevesinde oluşturmuştur. Locke (ö.1704), bireyin kendi öznelliğini tasavvur etme kapasitesinin onun onurlu bir varlık olarak ayırt edici özelliği olduğunu, “aklı sayesinde insanın bilinçli bir varlık olarak farklı zaman ve mekanlarda kendisini bir bütün olarak düşündüğünü, zihinsel eylemlerinin çoğunu gerçekleştirdiğini”⁸⁴ ifade etmiştir. Kant (ö.1804) ise rasyonel bir varlık olan insanın kendisi için verdiği ahlaki karardan başka bir yasaya uymadığı ve ahlaka uygun davrandığı ölçüde onurlu olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ Frederick Douglass (ö.1895)'a göre yücelik/üstünlük; insanların akıl yürütme kapasitesi (rasyonel kapasite), ahlaki anlama kapasitesi (ahlaki kapasite), nasıl davranacağını seçebilme kapasitesi (istemli kapasite), ve benliğini bir özne olarak geçmiş, şimdi ve gelecek ile bir bütün olarak kavrama kapasitesi (zamansal öznel kapasite) şeklinde sahip olduğu özel ahlaki değerler bütünü şeklinde tasvir edilmiştir.⁸⁶

Bireyler haklarını koruma, geliştirilme ve erdemli şekilde kullanma amacıyla haysiyetlerini/onurunu gösterebilecekleri bir yaşam alanına sahip olmayı istemektedir. Rönesans düşüncesinde insanın evrenin merkezine konumlanması ve Aydınlanma

⁸² Steven Lukes, *Individualism*, ed. Alan Ware (University of Oxford: ECPR Press, 2006), 51-53.

⁸³ Nicholas Buccola, “The Essential Dignity of Man as Man: Frederick Douglass on Human Dignity”, *American Political Thought* 4/2 (Spring 2015), 232.

⁸⁴ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding (1690)*, (Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1999), 247.

⁸⁵ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. and trans. Mary J. Gregor and Jens Timmermann (New York: Cambridge University Press; 1785/2012), 46; Buccola, “The Essential Dignity of Man as Man: Frederick Douglass on Human Dignity”, 233.

⁸⁶ Buccola, “The Essential Dignity of Man as Man: Frederick Douglass on Human Dignity”, 228-233.

düşüncesinde “özneleşmesi” ona üstün ve değerli bir konum kazandırmaktadır. Fakat Tanrı’nın insanı yaratmasındaki amacı ile insanın özgür iradesi arasındaki uyumunun ortaya çıkardığı sonuçlar birey için modern çağda bir konum krizi de yaratmaktadır. Mirandola (ö.1494)’ya göre dini açıdan birey özgür biçimde ortaya koyduğu iradeli davranışlarla Tanrı’nın gözünde meleklerden daha üstün ya da kendi varlığından daha aşağı konuma düşebilmektedir. Bu yüzden onurunu daha iyi ve daha yüksek varlık alanlarına taşımak için Tanrı’nın rızasına uygun çabalamak ve düşünmek zorunda olduğunu belirtmektedir.⁸⁷

İnsanın yüceliği fikrini farklı kültür ve dini geleneklerin kendi tarihsel tecrübesi içerisinde değerlendirmek gerekir. İslam dini özelinde insan “fitrat” ve “eylem” boyutuyla ele alınmaktadır. Kur’an insanın yüceliği ve değerini doğuştan getirdiği fitrata uygun davranarak ortaya koyduğu ahlaki eylemlerde arar. Ahlaki eylemlerin kaynağı olan fitrat değiştiği durumlarda insanın ortaya koyduğu davranışların niteliği de değişmektedir. Kur’an’da Rum Suresi 30. ayette “O halde sen hanif olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında bir değişme olmaz...” (Diyanet Meal) ayetiyle insandan iradesini Allah’a yönelmekten yana kullanması istenir. Dolayısıyla İslam’a göre insan, kendi yüceliğini günlük hayat içerisinde ortaya koyacağı fitrata uygun davranışlarla belirlemektedir.⁸⁸ İslam dininde insanın değeri eşref-i mahlukat (yaratılmışların en şerefli) olarak nitelenen sıfatla da ifade edilmektedir. İsrâ Suresi’nin 70. ayetinde “Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.” (Diyanet Meal) şeklindeki ifadelerle, insana verilen nimetlerle verilen değer arasındaki ilişki vurgulanmaktadır.

Batı geleneğinden farklı olarak İslami gelenekte insanın değeri, doğuştan getirilen bir hak olarak sürekli değişebilir görünümündedir. Kur’an’da insanın değeri statü ya da hiyerarşik bir düzene bağlı değildir. İnsanın yüceliğinin niteliği fitrat ile davranış arasındaki neden-sonuç ilişkisine bağlıdır. Fitrat kelimesiyle aynı tarzda değerlendirilen

⁸⁷ Marko Ursic, “Pico della Mirandola on the Dignity of Man and Some Contemporary Echoes of His Philosophy”, *Ljubljana University Press* 2/2 (December 2020), 60-62.

⁸⁸ Asim Duran, “İnsan Onuruna İlişkin Farklı Perspektifler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2 (Eylül 2018): 115.

bir kavram da “takva”dır. Hucurat suresi 13. ayette “...Gerçek şu ki, Allah katında en üstün olanınız, O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır...” (Diyanet Meal) ifadesiyle şan, şeref, onur gibi bireye ait üstün özellikler “takva”da yani insanın Allah’ın rızasını kazanacağı ahlaki eylemlerde aranmaktadır. İnsan takva ve fitrata dayalı ahlaki davranışlarla kendi yüceliğini korumakta, yaratıcı karşısında bu davranışların sonuçlarıyla kimliğini kazanmaktadır.⁸⁹

1.3.2. Özerlik/Otonomi (Autonomy)

Birey davranışlarını kendi belirler ve aracı ya da kendi dışında herhangi bir düşünceden sorumlu değildir. Toplumsal kurallar karşısında özerktir, niyetini kendi bilincinden hareketle şekillendirir, bağımsız ve akılcı kararlarla pratik sonuçlara ulaşır.⁹⁰ Kant (ö.1804) otonomi kavramını, insanın kendi iradesiyle aldığı kararlara uyması ve bu kararların sorumluluğunu alması şeklinde tanımlar. Kant’a göre özgür olan insan ahlaki davranışlar ortaya koyabilir. Özgürlük insana insan olduğu için doğuştan verilen bir haktır. Bu hak sayesinde insanlar kendi vicdanları ve pratik akıllarıyla “saf ahlak”larını ortaya koyabilir. Kutsal iradeye ihtiyaç kalmadan sorumluluğun kaynağını insan kendi iradesinde bulur.⁹¹ Bireye yönelik bu özerklik düşüncesi modern toplumda ona “biricik” olma durumu kazandırmıştır. Özellikle dini hüküm ve yorumlar karşısında özgürlük iradeden yana tavır almasını sağlamıştır.

Liberal demokratik devletler bireysel hak ve özgürlükler bağlamında bireylerin kendi kimliği ve kaderini tayin etmesine fırsat sağlayabilir. Bireyler dini inancında şüphe duyduğu ya da farklı bir yol benimsemek istediğinde vicdani ret hakkını kullanma konusunda özerktir. Böylece birey sahip olduğu din ve inancın bir parçası olduğundan yaşamını etkileyen kararlarını belirlemede bireysel iradesi önem arz eder. Bu açıdan özerklik ilkesi dini topluluğun üyeleri için herhangi bir dini hükme karşı çıkma ya da reform çağrısında bulunma gibi durumlarda bireyleri özgür kılma bakımından önemli görülmektedir.⁹²

⁸⁹ Duran, “İnsan Onuruna İlişkin Farklı Perspektifler”, 117.

⁹⁰ Lukes, *Individualism*, 55.

⁹¹ Üskül, *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*, 61-64.

⁹² Merilin Kiviorg, “Collective Religious Autonomy versus Individual Rights: A Challenge for the ECtHR?”, *Review of Central and East European Law* 39 (January 2014), 316-317.

Luther'in her bireyin kendi inancının temsilcisi ve kutsal kitabının yorumcusu olabileceğini belirtmesi din alanındaki özerkliğin yansımasıdır. Özellikle Rönesans dönemindeki hümanist yaklaşımlarla bireyin özerkliğine vurgu yapılmıştır. Filozof Baruch Spinoza (ö.1677) özgür insanı; kendi kaderini kendisi belirleyen, özgürlüğü sayesinde rahatça düşünüp etkili kararlar alabilen bir varlık olarak tanımlar. Bir diğer filozof Isaiah Berlin (Ö.1997) ise, bireyin kendi özerkliğini kaybedip toplumsal iradeye boyun eğdiğinde özgürlüğünü kaybeden bir “uşak” olduğunu belirtir. Bu açıdan liberal felsefede ondokuzuncu yüzyılda artan itaatkarlığın tehlikelerine karşı geleneğe boyun eğmemenin bireysel bir görev olduğu belirtilir.⁹³

İslam'da özerklik, bireyin özgürlüğünü serbest bir biçimde kullanması şeklinde ele alınmaktadır. Bireyin özerkliği/özgürlüğü inanç ve ifade özgürlüğü bağlamında farklı ayetlerle ifade edilmektedir. İnsanın özgür iradesiyle kendi inancını seçmesi (Kafirun Suresi, 6. ayet), farklı din ve düşünceye inanma konusunda zorlanmaması (Bakara Suresi, 256), iradesini dilediği yönde kullanması (Kehf Suresi, 29. ayet) inanç hürriyeti konusunda seçim yapma fırsatı sağlamaktadır. Mücadele Suresi'nin ilk ayetlerine konu olan, kocası tarafından haksız bir şekilde boşandığını iddia eden kadının Hz. Peygamber ile tartışması ve Hz. Peygamber'in sağlığındaiken ashabıyla sürekli istişare ve ictihad yapması İslam'ın ifade ve fikir özgürlüğüne verdiği önemi gösterir.⁹⁴

İslam düşüncesinde özgürlük kavramı teolojik ve ontolojik boyutuyla ele alınmaktadır. İslam dini âlimi Fahreddin er-Razi (ö.1210)'nin ifadesiyle teolojik boyutta insan, İslam bedeninin ve nefsinin esiri olmadan, onların isteklerine karşı koyabildiği ve yönetebildiği oranda özgürdür. Bu özgürlük biçimi bir çeşit nefis terbiyesi olarak nitelenmektedir. Bu nefis terbiyesi herhangi bir bilgi aracılığıyla öğretilemeyen, tamamen ahlaki pratiklerle elde edilen bir süreçtir. Birey bu süreçte bedeninin isteklerini asgari düzeyde karşılayıp aklını kullanması onu daha da özgür yapmaktadır. Çünkü insan akli sayesinde yaratıcıyı bilmekte, onun varlığını düşünerek ondan başkasının esaretine boyun eğmemektedir. Ontolojik boyutta ise İbn Rüşd, Farabi ve İbn Sina gibi İslam

⁹³ Lukes, *Individualism*, 55-58.

⁹⁴ Ziya Şen, “Kur'an'ı Kerim'in İnsana Sunduğu Haklar”, *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (Ocak 2014), 396-398.

filozofları her insanın özgür birey olduğuna inanması gerektiğini belirtmesi⁹⁵ İslam düşüncesinde bireysel akıl ve özgürlük arasında bir neden-sonuç ilişkisinin kurulmasına fırsat sağlayabilir.

Görüldüğü üzere modern düşünce ile İslam düşüncesinin özerk birey anlayışı arasında farklılık bulunmaktadır. İslam düşüncesinde birey seçim yapabilme açısından serbest bırakılsa da ortaya koyduğu davranış ile Allah'ı memnun etmesi beklenir. Modern düşüncede birey kendine karşı sorumlu iken İslam düşüncesinde bireyin Allah'a, kendisine ve çevresine karşı sorumlulukları vardır.

1.3.3. Mahremiyet/Özel Yaşam (Privacy)

Mahremiyet düşüncesi, bireyin rahatça hareket edebildiği, düşünce konusunda özgür davranabildiği, kendi kararları doğrultusunda kendi çıkarını gözetebildiği özel bir yaşam alanını ifade eder.⁹⁶ Siyaset ve kamu otoritesinden uzak olan bir düşünce ve eylem alanını ifade eden mahremiyet, bireyin kendi dünyasına ulaşmak için kendi kendine yeterli hale gelmesini sağlar. Filozof Zhuangzi (M.Ö. 286)'e göre, siyaset ve halkla ilişki içerisinde olmak bireyin bir tür “kafes (cage)” içerisinde yaşamasına ve mahremiyetinden uzak kalmasına neden olur. Mahremiyet, bu kafesten kurtularak yani siyaset ve halktan ayrı özel bir yaşam tarzı benimsenerek mümkün olur.⁹⁷ Dolayısıyla mahremiyet ile kişinin kendine ait olduğu bir “özel alan”ın yaratılma imkânından bahsedilmektedir.

Benliğin sınırlarını oluşturan ve benliğin etrafında başkaları tarafından erişilmesine fırsat verilmeyen bir alan olarak mahremiyet, bireysel eylem ile otorite arasında bir sınırın olabileceği bir durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla böyle bir alanın yaratılması toplum biçimine de belli sınırlar koymaktadır. Böylece mahremiyet hakkı iki türlü bireysellik durumu ortaya çıkarmaktadır. Birincisi rekabetçi bir dünyada ilerlemeye çalışan, liberal ve püriten söylemin “kendi kendini yetiştirmiş ekonomik adam” söylemine karşılık gelmektedir. Mahremiyetin sağladığı ekonomik özgürlük ile birey,

⁹⁵ Eyüp Şahin, “İslam Felsefesi Geleneğinde Özgürlük Düşüncesi Üzerine”, *Kelam Araştırmaları* 7/1 (Ocak 2009), 122-129.

⁹⁶ Steven Lukes, *Individualism*, 60.

⁹⁷ Xu Kepian, “A Different of Individualism in Zhuangzi”, *Springer Science+Business Media B. V.* 10 (Publismend Online: October 2011), 450.

herhangi bir otoritenin müdahalesi olmadan maddi kaderini kendisinin kontrol ettiğini hissetmeyi amaçlamaktadır. Materyalist bir imaj görüntüsünün verildiği bu bireysellik tipinde mevcut toplumsal düzene ve toplumun davranışları ödüllendirdiği bir kültüre bağımlılık esas alınmaktadır. İkincisi toplumdan tamamen uzaklaşan, çoğunluğun iyi yaşam tanımını reddeden, kendi fiziksel ve ahlaki yaşamını arayan bireyci tip yer almaktadır. Bu birey, tamamen materyalist imajın karşısında yer alıp fiziksel ve duygusal olarak toplumdan kopuk, yaşam boyu temel ihtiyaçları dışında başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kapitalist birikimden uzak, mahremiyeti, kendisini izole eden “kafes” olarak gören bir bireysellik imajı taşımaktadır. İlk birey tipi kendisine siyasi, dini ve ekonomik doktrinlerin karşılıklı etkileşimiyle yön bulan, dindar, çalışkan ve kendine güvenen bir imaj ortaya çıkarırken ikinci birey tipi Amerikan kültürünün rasyonel, politik ve ekonomik söylemini yansıtan, toplumdan ve toplumun yozlaştırıcı etkisinden izole olmuş, yalnızlığın erdeme dönüştürüldüğü bir “kovboy” görüntüsünü yansıtmaktadır.⁹⁸

ABD'li hukukçu Alan F. Westin (ö.2013) ve siber güvenlik uzmanı Simson Garfinkel'e göre mahremiyet, başkalarının bizim hakkımızda ne zaman ve ne kadar bilmeleri gerektiğini kontrol etmeyi içerir. Bireyin kendine ait olan şeylerin başkalarıyla paylaşımının bir sınırı vardır ve birey bu sınırı kendi belirler, kontrol altında tutar. David Flaherty'e göre ise bu tavır içerisinde olan bireyde bazen çevresindeki insanlardan kaçış, yalnızlık, samimiyetsizlik, anonimlik (*anonymity*-yaratıcısını bilmeme olarak da çevrilebilir), çekingenlik gibi farklı psikolojik kişilikler ortaya çıkarabilir.⁹⁹

Luther (ö.1546), kamusal ve özel alan tartışmalarının Reform ve Otuz Yıl Savaşları neticesinde ortaya çıktığını savunur. Ona göre vatandaşların kamu düzenini bozmaya yol açacak davranışlarda bulunmadığı sürece devletin dini inançlara müdahale etme hakkının olmayacağı, dinin kamu işlerinden soyut bir şekilde bir özel alanı temsil ettiği belirtilir. Bu liberal söylem, modern toplumda kamu/özel, politik/apolitik, devlet/din

⁹⁸Alice L. Hearst, “Rugged Individualism and The Right to Privacy”, *The Journal of the Ninth Judicial Circuit Historical Society* 3/2 (1990), 271-278.

⁹⁹Tobias K. Buckner - Bertram L. Knowles, *Privacy: Management, Legal Issues, and Security Aspects* (New York: Nova Science Publishers, 2012), 84-86.

veya kilise gibi ikili oluşumların yer aldığı bir toplum düzeninin oluşumuna yol açmaktadır.¹⁰⁰

Fıtrî olarak insanda var olan mahrem duygusu gelişimini ailede sürdürür. Aile bireyin sosyalleşmesini sağlayan ilk adımdır. Modern zamanın gelenek eleştirisinde aile değerlerinin aşınmaya uğraması mahremiyetin korunamaz hale gelmesine yol açmıştır. İslam'a göre mahremiyeti korumak, insan onurunu korumakla eşdeğerdir. "Mahrem" kelimesiyle aynı kökten gelen "hürmet" ve "muhterem" kelimeleri birlikte düşünüldüğünde mahremiyet, insanın özel yaşamına saygılı olmak şeklinde anlaşılmaktadır. Evlerin bir mahrem alanı kabul edilmesi, insanların birbirilerinin kusurlarını araştırmasının ayıp olarak nitelenmesi ve teşhirciliğin yasaklanması gibi durumlar İslam'ın insan için çizdiği mahrem sınırlarını kapsamaktadır. Fakat sosyal ağların yaygınlaşması bireylerin farklı kişilerle etkileşime girmesine yol açmaktadır. Değişen ve gelişen iletişim imkânlarıyla beraber bireyin mahremiyetini korumasının güçleştiği günümüz toplumunda özel yaşamın gizliliği ihlalleri tartışma konusu olmaktadır. Bu durum da ister istemez mahremiyet sınırlarının korunamamasına ve aileden alınan mahremiyet eğitiminin yozlaşmasına yol açmaktadır.¹⁰¹

1.3.4. Kendini Gerçekleştirme/Kendini Geliştirme (Self-Development)

Bireyler iç doğasının getirisi olarak kendi yeterliliklerini geliştirdiği, kendini diğer bireyler karşısında daha değerli gördüğü aşkın bir kişiliği sahiptir.¹⁰² Bu düşünce modern öncesi kadercî anlayışın terk edildiği, bireylerin kendi geleceğini kendilerinin belirlediği bir süreçtir. Birey, yeteneklerinin farkındadır ve bunun sınırlarını zorlamaya, kendini geliştirmeye yönelir.¹⁰³ Birey gelişim sürecinde iç ve dış etkenlerin yönlendirmesiyle davranışlarını şekillendirir. Kendini gerçekleştirme süreci bireyin kendisi, ailesi ve çevresiyle bağlantılı olabildiği gibi ait olduğu din ile de bağlantılıdır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Steffen Fühding, "Privacy and the Rise of the Modern State", *Method & Theory in the Study of Religion* 25/1 (January 2013), 118-119.

¹⁰¹ Yusuf Bahri Gündoğdu, "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/2 (Temmuz 2017), 389.

¹⁰² Lukes, *Individualism*, 67-72.

¹⁰³ Ünal, *Dinsel Bireycilik*, 58.

¹⁰⁴ Ali Ayten, "Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *M.*

Çoklu bakış açısına sahip bireyler, bir başkasının bakış açısını benimsemeyi de kabul etmektedir. Genel kültürün değerlerini ve bir başkasının gözünden çevrenin nasıl görüldüğünü hayal edebilmek tamamlanmış bir benlik görünümü kazandırmaktadır. “Zihin teorisi” olarak ifade edilen bu tutuma göre insanların davranışlarını tahmin etme ve açıklama eğiliminden hareketle başkalarının psikolojik durumunu ve bu durumların davranışları etkilediği göz önünde bulundurularak dünyayı başka insanların gözünden değerlendirme biçimi bireyin kendini geliştirmesi açısından önemli görülmektedir. Başkalarının beden dilini okuma, empati kurma gibi yeteneklerle inançlar, arzular, duygular ve niyetler konusunda çevreden bağımsız davranışlar sergileme eğilimi gösterilmektedir.¹⁰⁵ Özellikle ergenlik döneminde kimlik krizi yaşayan bireyler sahip olduğu yeteneklerin farkına vararak geçmiş deneyimleri ile gelecek planları arasında süreklilik arz eden bir benlik geliştirmeyi amaçlamaktadır. Meslek, ideoloji, din, siyasi tercih, genel dünya görüşü gibi konularda aileden bağımsız kararlar alabilme özgürlüğüne sahip olmaları¹⁰⁶ ve modern düşüncenin bireyselliği teşvik eden yönlendirmeleri gençlerin kimlik belirlemede önemli rol oynamaktadır.

Psikoterapist Carl Rogers (ö.1987)'a göre “kendini gerçekleştirme güdüsü, insan organizmasının kendi gizil gücünü en üst düzeyde gerçekleştirmek için sahip olduğu eğilimdir; belirli bir toplumsal çevrede organizmasını ve bütün kapasitelerini koruma ve geliştirme arayışıdır.” Kendini gerçekleştirme çabası içerisinde olan birey, geçmiş ve gelecek ile bağlantılı bir kimlik sürekliliğine sahip olmayı ve başarı, merak ve araştırma güdüleriyle de gelişmesini sürdürmeyi amaçlamaktadır.¹⁰⁷ Psikoanalist Erich Fromm (ö.1980) ise, bireyin kendisi olabilmesi hususunda ona iyiyi ve yapması gerektiğini gösteren şeyin akıl olduğunu söyler. Kendi gücü ve imkânlarını “iyi” olana ulaşmak için kullanarak varlığını korumayı ve sürdürmeyi amaçlar. Böylece kendi yararına olan şeyleri önceleyerek ve aklın gösterdiği yolda hareket ederek varlığını sürdürmek bireyi “erdem” kavramına ulaştırır. Otoriter ahlakın karşısında değerleri kendi menfaatine göre

Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (2005/2), 186-187.

¹⁰⁵Helen L. Gallagher - Christopher D. Frith, “Functional imaging of ‘theory of mind’”, *Trends in Cognitive Sciences* 7/2 (February 2003), 77.

¹⁰⁶Florida of University Notes (UF), “Chapter 3 Self-Development”, *Course Hero* (Erişim 18 Nisan 2022), 10-13.

¹⁰⁷ Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi*, (Ankara: İmge Kitapevi, 1995), 105.

belirleyen birey, otoritenin araçsallığından kurtularak kendi özgürlüğüne ulaşmaktadır.¹⁰⁸

Bir diğer psikolog Abraham Maslow (ö.1970)'un ihtiyaçlar hiyerarşisine göre ayrı seviyelerdeki ihtiyaçlarını karşılamayı hedefleyen bireyler, yeteneklerinin sınırlarını yakalama, başarı kapasitesini arttırma, bilgi birikimini geliştirme, manevi mutluluğunu sağlama ve kişisel gelişiminin derin anlamına ulaşma çabası içinde kendini gerçekleştirme yoluna girer. Tüm bunları yaparken diğer insanlara karşı bilgelik taslama, düşmanlık besleme, bencil güdüler taşıma gibi alt düzeydeki tutkuları terk edip daha üstün olan paylaşımcı olma, iyiye ve gerçeğe ulaşma, kendine ve başkalarına saygılı olma gibi insani duygular içerisinde olması gerekir. Bu durum dinlerin ve kendini gerçekleştiren insanın ortak hedefleridir.¹⁰⁹

Dinler, inanç sistemleriyle ortaya koyduğu idealler ve ulaşılmasını istediği değerler bağlamında bireylerin kendilerini geliştirmelerine fırsat tanır. Kendini geliştirmenin sadece bireyle sınırlı kalmaması, ulaştığı gerçek potansiyelle çevresine de faydalı olmasını ister. Hz. Peygamber “İki günü eşit olan ziyadadır.” hadisiyle bireye kendini sürekli geliştirmesini tavsiye eder. Birey, dinin kendisinden istediği ilkelere uygun seçimlerde bulunarak sorumluluk duygusunun gelişmesine, yaşanan değişimlere dini değerler gözetilerek ayak uydurmasını sağlar. Seçimler yaparak kendi kişiliğini oluşturan bireyler, aciz kaldıkları durumlarda örneğin; dua ritüeliyle yaratıcı ile iletişime geçerek eksikliklerinin farkına varır ve bunları gidermek için çaba harcar.¹¹⁰

İslam'a göre Allah'ın yeryüzünde halifesi olarak seçilen insan, sahip olduğu “hür şahsiyet”¹¹¹ ile dinamik bir yaşam biçimi ortaya koymakla ve İslam'ın kendisinden istediği hayata uygun biçimde kendi tabiatını düzenlemekle görevlendirilir. Modern hayatın değişimini yakalayan, yeteneklerini sorumlu olduğu dini kurallara uygun biçimde kullanan, düşünce, duygu ve karakterini geliştiren davranış biçimi ortaya

¹⁰⁸ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörük, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994), 38-39.

¹⁰⁹ Jim Greene, *Transpersonal psychology*, (MFA: Salem Press Encyclopedia of Health, 2018), Introduction. Ayten, “Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, 187.

¹¹⁰ Ayten, “Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, 187.

¹¹¹ Gülüşan Göcen- Ayşegül Konar, “Din Psikolojisi Açısından İnsan Olma Sürecinde Kendini Gerçekleştirme ve Din”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (Ocak 2014), 378.

koymakla sorumlu tutulur. İslam, bireye kendine gerçekleştirme konusunda dinin emirlerine uygun olduğu ölçüde özgürleşme ve bireyselleşme fırsatı tanır. Fakat bazı durumlarda gelişimini olumsuz etkilediği ve davranışlarını yönlendirdiğini düşündüğü dini kurallar bireyin öznel aklı ile yorumlanarak bireysel dini davranış biçimlerinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla bireyin kendini geliştirme biçimi inancını akıl ekseninde seçebileceği bir dindarlığın ortaya çıkmasına fırsat sağlamaktadır.

1.3.5. Soyut Birey (The Abstract Individual)

“Soyut birey” ile modern toplumda insanların kendilerini toplumdan ve diğer bireylerden soyutlaması, yalnızlaşması kastedilmektedir. Soyut bireyler, toplumdan bağımsız bir gerçekliği temsil ettiklerini, toplum oluşmadan önce var olan zorunlu öğeler olduklarını iddia ederler. İnsanların birbirlerine bağlı ve muhtaç oldukları geleneksel toplum tipinin aksine modern toplumda sanayileşme ve şehirleşme süreciyle birlikte bu bağların zayıfladığı görülmektedir.¹¹² Hintli yazar Awadh Kishore Saran (ö.2003), “modern insan projesi”nin kendi kendine yeten, kendi kendini yöneten, (the self-grounding) gelişiminin sınırsız bir potansiyeli olduğunun farkında olan bir birey anlayışı ortaya koyduğunu belirtir. Birey, ulaşmak istediği her türlü bilgi ekipmanına sahiptir ve evrende olan her şeyi evrensel bilgi birikimi aracılığıyla bilebilir. Fakat bu paradigma insanın eylemlerinin ve bilgisinin sınırlı olması sebebiyle modern bireyin krizine yol açmıştır. Fransız filozof Michel Foucault (ö.1984) ise bireyi, yönlendirilmiş güç ve bilgi teknikleriyle sürekli ve kalıcı olarak yönetilen nesne olarak görür. Modern düşünce tarzı insanları bireysel özneler olarak sınıflandırmıştır. Onu topluluk düşüncesinden ayırır ve bireyi kendi kimliğiyle özdeşleştirir.¹¹³

Amerikalı filozof John Rawls (ö.2002)’a göre soyut birey, “adalet duygusu” ve iyiyi “kavrama kapasitesi” olmak üzere iki ahlaki güce sahiptir.¹¹⁴ Rachel Haliburton’a göre ise, bireyler kendi varlıklarına dair “kim” ve “ne” olduğu gibi sorulara anlam inşa eden

¹¹² Steven Lukes, *Individualism*, 73-78. Ünal, *Dinsel Bireycilik*, 59.

¹¹³ Pradip Kumar Kose, “Abstract Individual, Concrete Person: Overcoming Individualism in the Sociology of D. P. Mukerji”, *Sociological Bulletin* 63/2, (May - August 2014), 185-205.

¹¹⁴ Erin Kelly (ed), *Justice as fairness: A restatement* (London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), 18-19.

varlıklardır. Her bireyin kendisi hakkında oluşturduğu hikayeleri vardır ve bu hikayeler bireye kimlik oluşturma ve ahlaki bir yaşam ortaya koyma açısından yardımcı olmaktadır.¹¹⁵ Bu hikayelerin oluşmasında liberal felsefeler bireye bireysel özgürlük sağlamak ve hayatları boyunca toplumdan farklı değer ve eylemler geliştirebilme imkânı sunmaktadır.¹¹⁶

Modern düşüncenin soyut birey tanımı noktasında İslam dini farklı görüşler ortaya koymaktadır. İslam'a göre birlikte yaşam insanın var olma gereğidir. Hucurat Suresi 13'te "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır." ayetinde insanlar farklı kimlik ve özelliklere sahip olsalar da bir birlikteliğin zorunluluğundan bahsedilmektedir. İnsanların farklı istekleri ve temayülleri onları toplumdan ayrı davranışlar sergilemesine neden olmakta, herhangi bir sınırlılığın olmaması karmaşaların ve hak ihlallerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. İslam, bireyin bu isteklerine bazı sınırlılıklar getirerek adalet, birlikte yaşama kültürü, kul hakkı gibi değerler silsilesiyle onun yaşamını kuşatmaktadır. Çünkü bir kişi veya grup mutlak özgürlük sahibi değildir. Bireyler, haklarını talep ettiğinde diğer bireylerin de kendi haklarının olduğunun farkında olmak zorundadır. Bu durum, yaşam kültürünün bir hukuka bağlı olduğunu gösterir. Dindarların da farklı gelenek, tercih ve anlayışın olduğu bir toplumda kendini bu durumdan soyutlayarak yaşam sürmesi pek olası değildir.¹¹⁷ Yukarıda da görüldüğü gibi modern düşüncenin soyutlanmış birey anlayışının ayrı bir krize yol açması post-modernler tarafından dile getirilmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz bireyi toplumdan ayıran temel özelliklerin bazı dindarlar üzerindeki yansımalarını yaşadığımız çevrede de görmek mümkündür. Bu özellikleri önemseyen dindar bireyler, ayet ve hadisleri özerk bir tutum ile bireysel akıl çerçevesinde yorumlamakta, "Bir şey sana uymuyorsa sen onu kendine uydur."

¹¹⁵ Rachel Haliburton, *Autonomy and the situated self: A challenge to bioethics* (Lanham, MD: Lexington Books, 2013), 136-137; Jesper Ahlina Marceta, "Constructing the Abstract Individual", *Erkenntnis: An International Journal of Scientific Philosophy* (October 2021), 6.

¹¹⁶ Marceta, "Constructing the Abstract Individual", 10.

¹¹⁷ Enver Arpa, "İslam'da Birlikte Yaşama Kültürü ve Günümüzde Müslüman Toplumlarında Zuhur Eden Şiddet", *Eski Yeni* / 34 (Bahar 2017), 46-47.

düşüncesiyle hareket edebilmektedir. Bu düşüncedeki dindar bireyler, bu fırsatı kendilerine modern düşüncenin hatta yeri geldiğinde İslam'ın verdiğini iddia etmektedir. Dayanak bulunan her düşünce iddia sahibini haklı çıkarmaktadır. Dolayısıyla yaptığımız çalışma Türkiye'de dini alanda bireyselleşme eğiliminin anlaşılması adına bir fikir verebilir. Bunun için modern düşüncenin yayılmasını kolaylaştıran rasyonelleşme, sekülerleşme, şehirleşme, liberalleşme ve laiklik süreçlerinin Türkiye'deki yansımaları ve bu durumun sonuçlarının dindarların bireyselleşme eğiliminde gelinen noktayı anlamımızı kolaylaştıracaktır.



BÖLÜM 2: DİN VE BİREY İLİŞKİLERİ

Modernlik ile gelenek arasındaki ilişki, bireyin yaşamını etkileyen bazı unsurlar barındırmaktadır. Meseleye modern çerçeveden bakıldığında gelenekselliğin “eski” olanı ifade ettiği, “sınırlandırıcı” yaşam biçimlerine sahip olduğu ve bireyleri zorunlu olarak “yönlendirme” işlevi yürüttüğü kanaati hakimdir. Modernleşme, geleneğin karşına “yeni” olanı ifade eden modernliği koyarken bireyi de bu anlayışla bilinçlendirmektedir. Gelenek ile dinin birbirini karşılıklı beslediği toplumlarda gelenekselliğe gösterilen tutumu dine karşı da görmek mümkündür. Dolayısıyla modern değerleri önemseyen bireyin dinde “eski” olarak nitelediği yorum ve uygulamaları reddettiği, kendi iradesiyle tercih ettiği modern bir din anlayışının imkânını aradığı söylenebilir.

Bu bölümde, dini açıdan bireyselleşmeye yol açan modernleşme araçları ele alınmıştır. Birbiriyle bağlantılı şekilde rasyonelleşme, sekülerleşme, şehirleşme, liberalleşme ve laiklik gibi olguların dini nasıl etkilediği ve din-birey ilişkisinde nasıl bir rol oynadığı ifade edilmiştir. Bu modernleşme araçlarının sıralaması toplumdan topluma farklılık arz ettiği için bu bölümde, Batı toplumunun modernleşme tecrübesi dikkate alınmıştır. Ayrıca dindarlık olgusu da daha çok bireysel açıdan vurgulanarak bazı bireysel dindarlık tipolojileri oluşturulmaya çalışılmıştır.

2.1. Modern Düşünce de Din ve Bireysellik İlişkisinin Temel Kavramları

Modern düşünce, bireyin toplumsal yaşamını etkilediği gibi din ile ilişkisinin şekillenmesine de önemli katkı sağlamaktadır. Modernleşmeyle birlikte her türlü değerlerin merkezine yerleştirilen ve geleneksel otoritelerden koparılarak “ben bilinci” kazandırılması amaçlanan bir varlık olarak birey, kendi dindar kimliğini belirleyen bir özne konumundadır. Bireyin dinsel kimliğini kendisinin inşa edebilmesinde modernleşme ve modernleşmeyi kolaylaştıran süreçlerin rolü önemlidir. Dolayısıyla hem modern birey anlayışını ortaya çıkaran hem de bireyin kendi kaderi üzerinde belirleyici rolünü arttıran bu süreçlerin dini açıdan bireyselleşmeye etkisini incelemeye ihtiyaç duyulmaktadır.

2.1.1. Rasyonelleşme

Aydınlanma felsefesinde “akıl ideası” insanın gelenek, otorite ya da metafizik güçler karşısında kendi kendine yeterliliğini ifade etmek için kullanılan yüceltilmiş önemli bir temel ölçüyü temsil etmektedir. Descartes (ö.1650), Kant (ö.1804) ve Hegel (ö.1831)’in aklın konumuna dair ortaya koyduğu düşünceler tarihsel bir süreç olarak modern Batı felsefesinin insan temelli inşasını oluşturmakta, insanın kendi akli ile karar verebilme yetisinin mümkünlüğüne işaret etmektedir. Kant, yukarıda gördüğümüz üzere, Aydınlanmayı “insanın başka birinin vesayetine maruz kalmadan idrak kabiliyetini kullanabilmesi, herhangi bir talimatın boyunduruğundan kurtulup karar ve cesaretinde özgür olabilmesi” şeklinde tanımlanmıştır.¹¹⁸

Aydınlanmanın bu ayırt edici özelliğiyle modern yaşam biçiminde kendi irade ve idrak kabiliyetine sahip olan, geleneksel otorite biçimlerinden soyutlanan, aklını özgür biçimde kullanmasıyla olgunluğa erişen “rasyonel bir insan” tipi tasvir edilmektedir. Bu açıdan Aydınlanmanın akılcılığı ile bir süreç olarak Rasyonelleşme kavramı ilişkilendirildiğinde felsefi ve bilişsel açıdan rasyonelliğin ve rasyonel davranışın; bireyin çevresini salt akıl ile algılayabilmesine, aklına duyduğu güvene, olayları ölçme, hesaplama ve denetleme ile çözebilmesi temeline dayandığı görülmektedir.¹¹⁹

Aydınlanma’nın ana teması olan batıl inanç ve cehaletten kurtulup “akıl çağı”na ulaşabilme arzusu bireyin özgürlüğüne ve aklına olan vurguyu kuvvetlendirmektedir. Rasyonel bir varlık olarak birey, kendi çıkarlarını en iyi tanıyan ve bu çıkarları gerçekleştirmek için yeteneklerini kullanması gereken bir nitelikte tanımlanmaktadır. Bu açıdan rasyonalist felsefe, dünyayı rasyonel bir yapı olarak değerlendiren, bu yapının insan akli ve eleştirel tutum ile çözülebileceğini iddia eden inancı ortaya koymaktadır. Bilgi, deneyimin aksine akılla elde edilen gelenek, görenek ve irrasyonel güdülerden ziyade aklın rehberliğinde ortaya çıkan süreci ifade etmektedir.¹²⁰

¹¹⁸ Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings On Politics, Peace and History: Immanuel Kant*, çev. David L. Colclasure, (New Haven and London: Yale University Press, 2006), 17.

¹¹⁹ Dadaşhan Celalettin Kavas, *Max Weber Sosyolojisi Işığında Modern Hukukun Rasyonel Temeli* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 30.

¹²⁰ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Ahmet Kemal Bayram (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 47-48.

Alman Sosyolog Weber (ö.1920), tarih felsefesinin en temel ögesi olarak gördüğü rasyonelleşmenin insanların tutum ve zihniyetlerinde birtakım değişikliklere yol açtığını belirterek bu değişikliğin derecesini olumsuz açıdan “dinin büyüünün ortadan kalkması”; olumlu açıdan ise fikirlerin sistemli, tutarlı ve doğaya uygunluğu ile ölçmektedir. Friedrich Schiller (ö.1805)’in “dünyanın tatsızlaşması” deyimini kullanan Weber için rasyonalizasyon; insanlık tarihine ahlaki mükemmellik ve teknolojik gelişmişlik sağlayan doğrusal bir “ilerleme” süreci olarak görülmektedir.¹²¹ Rasyonellik ile ölçme, hesaplama ve kontrol gibi uygulamalarla din alanındaki çelişkileri ortadan kaldırmayı amaçlayan büyü ve mucizeden yoksun¹²² modern seküler bir dünyanın varlığı esas alınmaktadır.

Batı uygarlığı özgüllüğünü rasyonellik eğiliminin hızlandığı ve toplumsal yaşamın birçok alanında genelleştiği dinamik bir süreçten almaktadır. Modern dönemde çok etkin rasyonelleşme eğilimi gösterilen iki alan bulunmaktadır: devletin ve hukukun gelişimi ile kapitalist iktisat. Çünkü rasyonelleşmenin dinamikliği ile bu iki alandan duygusallık ve gelenekler kaldırılmakta, yerine öngörü, hesap ve biçimcilik ile araçların amaçlara göre kendini sürekli geliştirdiği bir sistem getirilmektedir. Fakat bu değişim toplum ve birey yaşamı üzerinde entelektüelleştirici, düşünce ve davranışı teknikleştirici yönde kısıtlama da uygulamaktadır. Bürokrasiyi rasyonellik, rasyonelleşmeyi mekanikleşme ile özdeşleştiren Weber, ilişkilerin mekanikleşmesiyle rasyonelliğin bireylerin özgürlüğünü kısıtlayan bir yönünün de bulunduğunu belirtmektedir.¹²³

Rasyonelleşme, 16. yüzyıl sonundan itibaren erken modern çağın tarihsel bir gücü olarak toplumsal yaşam biçimlerini etkilemektedir. İlahi yasalardan farklı olarak doğa yasalarını bulmak için dinden özerk biçimde gelişen bilimin temel güdüsü olan rasyonelleşme, günlük hayatta “Tanrı’nın kovulması” ile insanlar için seküler bir yaşam oluşturulmaya yönelik işlevi bulunmaktadır.¹²⁴ Dini bir otoritenin bilgi üzerindeki kontrolü ve denetimine karşı çıkılarak dinden bağımsız, din ve gelenekselliğin getirdiği irrasyonel inançlardan soyutlanan doğal bir dünyanın var edilmesi amaçlanmaktadır.

¹²¹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taka Varla (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 94-95.

¹²² Paolo Parigi, *The Rationalization of Miracles* (Newyork: Cambridge University Press, 2012), 142.

¹²³ Laurent Fleury, *Max Weber*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2009), 45.

¹²⁴ Parigi, *The Rationalization of Miracles*, 57.

Weber'e göre birey bilincinin rasyonelleşmesi de dinin rasyonelleşmesinden kaynaklanmaktadır. Modern toplumların bilinç yapılarını şekillendiren kültürel rasyonelleşme, kaynağını dinsel geleneğin rasyonelleşmesinden alarak toplumun diğer bileşenlerine rasyonel ahlak yönelimlerini aktarmaktadır. Weber, kapitalizmin doğuşu sürecinde Püriten ahlakının kaynaklık ettiği değer-davranış eğilimlerinin kültürel rasyonelleşmeye bağlı olarak “yöntemli bir yaşam tarzı” ortaya koyduğunu belirtmektedir. Ruhsal kurtuluş arayışı içerisinde olan birey, irrasyonel olan büyü araçları ve ayinleri reddederek toplumun çoğunluğu tarafından benimsenmiş inançlardan sıyrılıp soyutlaşmaktadır. Luther'in meslek öğretimi düşüncesinden hareketle bu dünyada mesleki sorumluluklarını yerine getiren birey, Tanrı'nın itaatkar bir kulu olma rolünü benimsemektedir. “Dünyayı reddetme” davranışına karşı başarının bireysel kurtuluş sağlayacağı inancıyla bütün yaşam alanlarında özdenetim sahibi olma, rasyonel düşünme ve bireysel özerkliğe kavuşma amacı taşıyan bir yöntem izlemektedir. Böylece kaynağını din etiğinden alan rasyonel düşünme biçimleri, bir yandan bireylerin karakterinde sağlamlaşırken diğer yandan toplumun bazı kurum ve yapılarına karşı rasyonel bir tutum sergileyebilmektedir.¹²⁵

Dolayısıyla Batı kültüründe “büyünün bozulması” süreci ve “ilerleme” fikri, bireylerin günlük yaşamda teknik hesap ve araçlarla işlerini halledebileceği düşüncesini ortaya çıkardığı söylenebilir. Rasyonalizasyonun artması, modern bireyin sürekli öğrenebileceği inancının artması anlamına gelmektedir. Artık esrarengiz ve hesaplanamaz kabul edilen güçlerin karşısında düşünce, bilgi ve pratiklerin sürekli zenginleştiği hesaplanabilir denetimler yer almaktadır.¹²⁶ Bu açıdan rasyonalizmin mirası olarak bilimsel devrim ile ortaya çıkan bilgi anlayışı, bireylerin yaşadığı dünyayı kendince öznelleştirmesine yardımcı olmaktadır. Sonuç olarak rasyonelleşmeyle bireylerin kendi sorumluluklarını aldığı ve kaderlerini belirleme kapasitesine sahip bir varlık olarak geçmişin geleneksel anlayışından sıyrıldığı, rasyonel bilgi ve düşünce ile

¹²⁵ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 1/190-192.

¹²⁶ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 214.

her neslin kendinden önceki nesilden daha ileri gidebileceği tarihsel ve sosyal ilerlemenin mümkün olduğu vurgulanmaktadır.¹²⁷

2.1.2. Sekülerleşme

Latince “seaculum”, Fransızca “seculer”, İngilizce “secular”, şeklinde ifade edilen “seküler” kelimesi “çağ, dünya, bitmeyen zaman, sonu olmayan ya da sonsuza dek olan dünya” gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁸ Bu kelimedenden türeyen “seacularis” ya da “sekülere ait olan” şeklinde ifade edildiği üzere “dünya” kelimesine bağlı olarak “dini olanın dışında”, “dünyaya ait”, “dünyevî”, “kutsanmamış”, “profan” gibi anlamları çağrıştırmaktadır. Roma kültüründe dini hayatın dışındaki birçok alan bu kelime ile ifade edilmektedir. Dolayısıyla Hristiyanlık ile birlikte “seküler” kelimesi, “dini unsurlardan ayrı olan günlük yaşam tarzı”nı ifade etmek için kullanılmaktadır.¹²⁹

Sekülerleşme bir süreci ifade etse de farklı alanlarda kullanılmasından kaynaklanan bir tartışma alanı da içerir. Bu konuda Larry Shiner sekülerleşmenin altı anlamını ya da kullanımını ortaya koymaktadır. Birincisi, kabul gören dini sembollerin, doktrinlerin ve dini kurumların prestij ve önemini kaybetmesi, “dinin gerilemesi”; İkincisi, dünya hayatına meyiletme, ya da dünya hayatına uyum sağlama, “dünyevîleşme”; Üçüncüsü, toplumun dinden ayrılmasıyla dinin kendi alanına çekilmesi, dinin özel bir mesele haline gelmesi ve dinin tamamen içsel bir karakter kazanması, “toplumun dinden kopması”; Dördüncüsü, bir zamanlar dinî kökenli olan bilgi, davranış ve kurumların dinî olmayan, insanî biçimlere dönüşmesi; Beşincisi, insan ve doğanın rasyonel-nedensel açıklamanın nesnesi haline gelmesiyle “dünyanın kutsallığını kaybetmesi”; Altıncısı geleneksel değer ve uygulamalara bağlılığın terk edilerek tüm karar ve eylemlerin rasyonel bir temel üzerine kurulması, “kutsal toplumdan seküler topluma geçilmesi” şeklindedir.¹³⁰ Amerikalı sosyolog Jeffrey K. Hadden (ö.2003) sekülerleşmeyi, Rönesans ve Reform’dan sonra modernleşmenin etkisiyle dinin

¹²⁷ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 48.

¹²⁸ William H. Stawos Jr- Kevin J. Christiano, “Secularization Theory: The Course of a Concept”, *Sociology of Religion* 60/3 (Fall 1999), 211.

¹²⁹ Durmuş Hocalıoğlu, *Laisizm’den Milli Sekülerizm’e: Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1995), 88.

¹³⁰ Larry Shiner, “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (Autumn, 1967), 207-217. Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and comparative perspectives* (London: Routledge, 2001), 187.

zamanla özel alana çekilmesi; “kutsallığını kaybetmesi”; “dinin çöküş yaşaması”; “dinin gerilemesi”; Aydınlanma’ya bağlı olarak “dinin bilim karşısında kutsallığını kaybederek dönüşüme uğraması” şeklinde tanımlanmaktadır.¹³¹

Sekülerleşme kavramının hangi anlamı ifade ettiği araştırmacılar tarafından tartışıldığı kadar sosyal bilimcilerin bakış açısından dolayı da bu kavramın oluşum ve gelişim süreci farklı zamanlarla ilişkilendirilmektedir. Çalışmada modern birey ve onun dini davranışları incelendiği için sekülerleşmenin tarihini modernleşmeyi de etkileyen Rönesans ile başlatmak uygun görülmektedir. Çünkü Rönesans’ın başlangıcına kadar bulanık, belirsiz ve müphem bir yöneliş olan sekülerlik, Rönesans’tan sonra net bir bir hal almaya, bir “sonuç” haline dönüşmeye başlamakta, kısaca bilinçli bir harekete dönüşmektedir.¹³² Batı dünyasında modernleşme-sekülerleşme sürecini besleyip büyüten, temel faktörler olarak zikredilen, Rönesans, Reform, Protestanlık Hareketi, Coğrafi Keşifler, Aydınlanma düşüncesi, Din savaşları, sanayileşme, şehirleşme ve pozitif düşüncenin yaygınlaşması Hristiyanların dini anlama, algılama ve yaşama biçimlerini de önemli ölçüde etkilemiştir.¹³³

Ortaçağ’da Katolik teolojisi gereği “dinsel aklanma”, kiliseye bağlılık ve kilisenin uygun gördüğü davranış ve ibadetlerin yerine getirilmesine bağlanmıştır. Reform süreci bu teolojiyi redderek kilise otoritesini, iman konularını ve kutsal metin anlayışını değişikliğe uğratarak kilisenin temsil ettiği din ile dünyevi ilişkilerin yeniden anlamlandırmasına yol açmıştır. Luther (ö.1546)’in “Doksan Beş Tez” adlı manifestosunda “sadece imanla aklanma” söylemi, dinsel otoritenin kiliseden kutsal metinlere kaymasına neden olmuştur. Daha sonra Katolikler ile Protestanlar arasında imzalanan “sekülerleşme” teriminin ilk defa geçtiği Vestfalya Antlaşması’nda kilise topraklarının siyasi yöneticiler tarafından dünyevî kullanıma ayrılması, bir nevi kilise topraklarının “sekülerleştirilmesi”, sekülerleşme sürecinin teolojik temelini atılmasını sağlamıştır.¹³⁴ Bu antlaşma ile sekülerleşme din ve devlet ilişkilerinin birbirinden

¹³¹ Jeffrey K. Hadden, “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces* 65/3 (March 1987), 598.

¹³² Durmuş Hocalıoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e: Laiklik Sorununun Felsefi Çözümü*, 114.

¹³³ Asım Yapıcı, “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dini Hayat: Meta Analitik Bir Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2012), 3.

¹³⁴ Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, 232-235.

ayrılmasını ifade edecek şekilde siyasi anlamda kullanılmıştır. Fakat bir Protestan hareketi olarak ortaya çıkan sekülerleşme, kilise otoritesine karşı başkaldırıdan zamanla her türlü ruhani güce karşı çıkan ve dünyeviliği savunan bir ideolojiye dönüşmüştür. Protestan ülkelerde dinin dünya ile ilişkisi kesilerek dinin özelleştirilmesi, dinin bireysel hayata devredilip toplumsal hayat ile bağıını koparan ritüel ve inançlar kümesi haline getirilmesi amaçlanmıştır.¹³⁵

Reform hareketi, modern toplumu simgeleyen sekülerleşmeye farklı bir anlam yüklemiştir. Hristiyanlık düşüncesinde “Mesih’in dünya yaşamı ve beklentilerini göz ardı ederek, insanları yaklaşan Tanrı krallığını beklemeleri ve bu bekleme esnasında da dünyadan el çekmeyi” öğütleyen ifadelerle karşı Luther, Protestanlığın din ve dünyevi alanın ayırımına yaptığı vurgu ile kilisenin dünyevileşmesini yadırgadığını, Hristiyan bireylerin kilisenin otoritesinden kurtulmak için dünyevi yaşamda daha az kutsal ortam oluşturmalarının uygun olacağını savunmuştur.¹³⁶

Reform süreciyle birlikte aslında kilise ve devlet birbirinden kesin bir şekilde ayrılmamıştır. Weber (ö.1920)’in ifade ettiği gibi “reform”, kilise otoritesinin günlük yaşam üzerinden tamamen kaldırılması değil, var olan biçimin “farklı” bir anlama bürünmesidir.¹³⁷ Sekülerleşme insan bilincinde Aydınlanma düşüncesiyle zirveye ulaşmıştır. Aydınlanma düşüncesinde Descartes (ö.1650), dinî ve ahlakî doğruların kabulünde evrenselliğe ulaşmak için aklın tek başına yeterli olacağını ifade etmiştir. Modern düşüncenin kurucusu olan Descartes, insan aklına yaptığı vurgu ile insanın özgürlük ve kurtuluşunun Tanrı’dan bağımsız gelişebileceğini belirtmiş, Kartezyen düalizmiyle birbirinden ayrı olan madde ve ruh arasındaki ikiliğe vurgu yapmıştır. Böylece insan tabiatına ilişkin hakikatlerde dine atfı gereği duyulmamış, sekülerleşmeye zemin hazırlanmıştır. Aydınlanma düşüncesinde insan; bireyselliği ve bağımsızlığıyla ön plana çıkarılan bir varlık olarak tasavvur edilmiş, seküler bir tabana yerleştirilen Aydınlanmanın hümanizma ile de evrenselliği vurgulanmıştır. Bunun yanında insanın akıl ile ürettiği yeni bilgi, evrenselliği ve hakikati temsil eden modern/seküler bilimsel bilginin ölçütü olarak kabul edilmiştir. Aydınlanma

¹³⁵ Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 42-44.

¹³⁶ Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, 236-237.

¹³⁷ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, çev. Zeynep Arioba İstanbul: Hil Yayınları, 1985), 28, Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 25.

felsefesinde “insanın akli ile kendi gücünü ve özgürlüğünü göstermesi, yaşamından Tanrı’yı söküp atması”, seküler hayat tasavvuru sonucu kendini merkeze alan ve modern bir anlam kazanan bireyi doğurmuştur.¹³⁸

Sekülerleşme teorisi Aydınlanma ideolojisini yansıtmıştır. Modern dönemde dinin ortadan kalkması “ilerleme” fikri açısından olumlu görülmüştür. Bu açıdan bir teoriden ziyade tarafgir bir ideoloji olarak sekülerleşme, modern toplumda dinin geleceğini objektif açıdan değerlendirememiştir.¹³⁹ Ortaçağ’da her şeyin temeli olarak görülen Tanrı anlayışı, Aydınlanma ile birlikte yerini insan aklına bırakmıştır. Bu durum aynı zamanda pozitivist düşüncenin gelişimi olarak görülebilir. Pozitivist düşünce de Hristiyanlık dinine yeni bir yorum biçimi getirmiştir. Bunun bir sonucu olarak da akıl ve bilimin öncülüğünde gelişen seküler dünya anlayışında dinin yönlendirici ve biçimlendirici rolü zayıflamaya başlamıştır. 1800-1950 yılları arasında pozitivist anlayışın getirdiği Darwinizm, Marksizm, Freudizm ve Nihilizm gibi ideolojiler dini baskı altında tutarak dini “bilim, akıl ve mantık dışılık” kategorisinde değerlendirilmiştir.¹⁴⁰

Bu ideolojik bakış açısı sosyal bilimlere de nakledilmiştir. Sosyolojinin ilk dönemlerinde klasik sosyologlar sekülerleşmeye net bir şekilde vurgu yapmasa da rasyonelleşme kavramı üzerinden dinin modern dönemde zayıflayacağını belirtmiştir. Fransız sosyolog Auguste Comte (ö.1857) “üç hal yasası”nda pozitif dönemi teolojik ve metafizik bilgi içermeyen, sadece yasaların ve maddi dünyanın gerçekliği, geleneksel dinin yerini pozitivist gerçeklerle oluşturulmuş “insanlık dini”nin alacağı şeklinde tanımlamıştır. Weber, “dinin büyüünün ortadan kalkması” ile rasyonelleşen toplumun büyü ve mucizeden yoksun¹⁴¹ modern/seküler bir varlığa kavuşacağını ifade etmiştir. Weber sekülerleşmeyi, rasyonelleşen bilincin dinin büyü ve gizeminden sıyrılıp olayları akıl, yaratıcılık ve teknoloji sayesinde anlamlandırması, “rasyonelleşme- gözünü açma” süreci olarak görmüştür.¹⁴² Aynı şekilde Durkheim (ö.1917), ilkel dinlerin modern

¹³⁸ S. Nakib Attas, *Modern Çağ ve İslam Düşünüşünün Problemleri*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 63, Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 26-27.

¹³⁹ Ali Köse, *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Geri Dönüşü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 18.

¹⁴⁰ Asım Yapıcı, “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dini Hayat: Meta Analitik Bir Değerlendirme”, 3.

¹⁴¹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 94-95.

¹⁴² Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002), 100.

dönemde rasyonel ve bilimselliğin gelişimiyle birlikte önemini yitireceğini, Friedrich Engels (ö.1895), sosyalist devrimin dinin sonunu getireceğini, Marx (ö.1183), rasyonelleşme süreciyle dinin yok olacağını, Sigmund Freud (ö.1939), nevrotik illüzyon olarak bahsettiği dinden insanlığın en kısa sürede kurtulacağını belirtmiştir. Fakat 20. yüzyılın sonlarında “modern toplumda dinin sekülerleşme ile birlikte yok olacağı” tezi tartışılmaya başlanmıştır. Robert N. Bellah (ö.2013), Rodney Stark (ö.2022), David Martin (ö.2019), Grace Davie, Peter L. Berger (ö.2017) ve Jeffrey Hadden (ö.2003) gibi modern din sosyologları bu tartışmanın önde gelenleridir. 1990’lı yıllarda Berger, “sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız zannının oldukça yanlış olduğunu, bazı istisnaları hariç, dünyanın bugün alabildiğine dini bir dönem yaşadığını, sekülerleşme teorisinin özünün kabul edilemeyeceğini” belirtmiştir.¹⁴³

Modern din sosyologlarının sekülerleşmeye daha bütüncül açıdan yaklaştığı görülmektedir. Berger’e göre sekülerleşme, “toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci” ifade etmektedir. Bu süreç felsefe, edebiyat ve sanat gibi alanlarda dini içeriklerin kaybolması ve bilimin özerk ve seküler bir bakış açısıyla ilerlemesinde olduğu gibi kültürel ve düşünsel hayatın tamamında da görülebilmektedir. Aynı şekilde kültürün ve toplumun sekülerleşmesi bilincin sekülerleşmesi de beraberinde getirmektedir. Böylece Modern Batı, dünyayı ve yaşamı dine atıf yapmadan yorumlayarak gittikçe artan seküler bireyler üretmektedir.¹⁴⁴

Thomas Luckmann (ö.2016)’a göre, sekülerleşme ile birlikte toplumsal yapıların kurumsal bölümlenmesi ve “kutsal kosmos”un çözülmesi toplumda geleneksel ve dini değerlerin işlevini kaybetmesine neden olmuştur. Din ve geleneğin bıraktığı boşluğu artık dinden bağımsız rasyonalite tarafından meşrulaştırılan ideolojiler almıştır. Bu açıdan sekülerleşme, geleneksel ve kutsal değerlerin yerini rasyonalite ile kurulmuş özerk kurumsal “ideolojiler”e bıraktığı bir sürece dönüşmüştür.¹⁴⁵ Luckmann, modern dünyada din olgusuna “dinin geleneksel, resmî kurumsal modeli” ve “bireyde

¹⁴³ Peter L. Berger, “Secularism in Retreat”, *National Interest* (1996/1997), 5, Köse, 21. *Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Geri Dönüşü*, 11-18.

¹⁴⁴ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 197.

¹⁴⁵ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion In Modern Society*, (Newyork: The Macmillan Company, 1967), 101.

yoğunlaşan öznel anlam evreni” şeklinde iki alan üzerinden yaklaşmaktadır. Ona göre resmî dini temsil eden kurumlar (kilise vs.), dinin evrensel formunun yalnızca bir boyutunu oluşturmaktadır ve toplumsal şartların değişmesiyle de dinin bu resmî modeli meşruiyetini yitirmiş görünmektedir. Fakat bu resmî din modeli, evrensel bir din boyutunu temsil etmezler. Luckmann, modern dönemde dinin evrensel sosyal boyutu olarak gördüğü ve “Dünya Görüşü” adını verdiği yapıyla varlığını devam ettirdiğini ve dinin bireyselleştğini ifade etmektedir. Ona göre modern dönemde “Dünya Görüşü” bireye, “nesnel” ve ahlakî anlam evrenleri sağlar ve birey bu anlam evrenlerini sosyalleşmeyle içselleştirir. Bu “Dünya Görüşü” aslında dindir ve çeşitli açılardan bireyi aşar. Çünkü o, “herhangi bir organizmanın bilinç ve vicdanının bireyselleşmesini önceleyen bir gerçekliktir”. Fakat aynı zamanda bu “Dünya Görüşü” içselleştirildiğinde birey için öznel gerçeklik halini alır ve bireyin dünyadaki yönelimini ve davranışlarını belirleyen bir etki icra eder.¹⁴⁶

Bir diğer sosyolog Jose Casanova tek bir sekülerleşme tezi yerine; “seküler alanların dinsel kurum ve normlardan farklılaşması”, “dini inanç ve uygulamaların azalması” ve “dinin özel alana doğru bireyselleşmesi”¹⁴⁷ şeklinde birbiriyle bütünleşmeyen üç farklı sekülerleşme önermesinde bulunmuştur. Ona göre bu önermeler, birbirinden bağımsız olarak sorgulandığında ve ortak bir sonuca ulaştığında geçerliliğini sağlayabilir.¹⁴⁸ Casanova, klasik sekülerleşme tezlerinin toplumsal değişimle birlikte anlam kaybına uğradığını bu sebeple sekülerleşme tezlerinin tekrar revize edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü dinler modern dönemde;

“Özel ve kamusal alanlarda; sistem ve yaşam dünyası arasında; yasallık ve ahlak arasında; aile sivil toplum ve devlet arasında; uluslar, devletler, medeniyetler ve dünya sistemi arasında modern sınırları belirleme ve şekillendirme mücadelesine katılmak için kamusal ve politik mücadele alanına girmektedir.”¹⁴⁹

¹⁴⁶ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın Osman Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 90, 104-105.

¹⁴⁷ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 211.

¹⁴⁸ Grace Davie, “Avrupa: Kuralı Doğrulayan İstisna mı?”, çev. İhsan Toker, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman-İhsan Çapçioğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 291.

¹⁴⁹ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 6.

Bu açıdan dinlerin toplumsal alandan çekilmediği ve kamusal alanda görünür olmaya devam ettiği gerçeği dikkate alınarak elde edilecek sekülerleşme anlayışının, anlam karmaşasını ortadan kaldıracağını ifade etmiştir.

Sekülerleşmeyi modern anlamda en iyi yorumlayan sosyologlardan biri de Karel Dobbelaere'dir. O, sekülerleşmeyi toplumsal, kurumsal ve bireysel düzeyde ifade etmiştir. Toplumsal sekülerleşme, toplumdaki eğitim, ekonomi, siyaset ve hukuk gibi alt sistemlerin kendi özel işlevleri temelinde profesyonelleşmesi ve dinin giderek bu alanlarda etkisini kaybetmesi olarak açıklamıştır. Kurumsal sekülerleşme, kiliseye bağlılıkta, inanç ve ritüelleri yerine getirmede katılımın azalması, dini birlikteliğin yerini sosyal etkinlikler gibi dünyevi alana terk etmesi olarak ifade edilmektedir. Bireysel sekülerleşme ise her ne kadar kiliseye katılımında düşüş görülse de dinin bireyin özel alanında, vicdanında yer bulması, bireysel anlamda varlığını sürdürmesi anlamına gelmektedir.¹⁵⁰

Görüldüğü üzere modern dönemde klasik sosyologların iddia ettiği gibi din, toplumsal ve bireysel düzeyde ortadan kalkmamıştır. Fakat dini anlama ve yorumlama açısından değişim yaşandığı da bir gerçektir. Modernleşme ile birlikte sekülerleşme de toplum ve bireyin din anlayışını etkileyen bir pozisyona sahiptir. Tanrı'nın aşkınlaştırılması ve "dünyanın büyüünün bozulması" şeklinde görülen bu etki, bireyselleşmeyi önemli ölçüde arttırmıştır. İnsan, Tanrı'nın zatı karşısında önemli faaliyetleri yerine getiren seçkin ve biricik birey olarak görülmüştür. Sekülerleşme'nin bilinç düzeyine yansımaları (öznel dünyevîleşme), toplumsal-yapısal düzeyde (nesnel dünyevîleşme) karşılığını bulmuştur. Öznel olarak sokaktaki insan dini konularda kararsız bir durum sergilerken nesnel olarak bu durum aynı insanı bu kararsızlığına çözüm bulacak birçok dini ya da realite vasıtalarına sevk etmiştir. Bu açıdan 'çoğulculuk' denilen olgu, bilinç sekülerleşmesinin toplumsal-yapısal karşılığına denk gelmiştir.¹⁵¹

1960 ve 1970'li yılların klasik sekülerleşme tezinin sadece Kuzey Avrupa'ya odaklanmış dar bir çerçeveye sahip olduğu sosyologlar tarafından dile getirilmiştir. Günümüzde bu anlayışı doğrulayan birçok somut örnek mevcuttur. "Post-seküler toplum" teorisine göre

¹⁵⁰ Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, (Brussels: Peter Lang, 2004), 17-24.

¹⁵¹ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 215-225.

küreselleşmiş dünyada dinler hem demokratikleşmiş hem de insanların çeşitli dünyevi ihtiyaçlarını karşılayan bir metaya dönüşmüştür. Gelişen teknolojiyle birlikte geleneksel araçların rolleri azalmış ve dinlerin kutsal unsuru kelimelere dökülebilir hale gelmiştir. Bu aynı zamanda dinleri toplumda mantıksal normlar sağlayan, inanç ve dini yaşamla seküler kapitalizme uyumlu bir olgu haline getirmiştir. Günümüzde modern toplumlar, çok kültürlü ve çok dinli olma amacı taşır. Bu haliyle din, kamusal alanda görünürdür, kimliği tanımlar ve bu kimlik bir devletin sınırları içerisinde hapsedilemez. Bu anlayışa bağlı olarak dine olan ilginin yeniden canlanması, öznel ve duygusal bireyciliğin yükselişe geçmesi olarak düşünülebilir.¹⁵²

Bu gelişmelerin kısmen Müslüman toplumda da görüldüğü söylenebilir. Özellikle İslam dinini anlama ve yorumlama biçiminin değişmesinde ve İslam dininin geleneksel yorumlarının eleştirilmesinde önemli rol oynamıştır. Geleneksellik, modernlik ve bu iki yaşam biçimi arasında kalan düşüncelerin, dini nitelik ve nicelik açısından farklılaşan dindarlık biçimleri ortaya çıkardığı görülmüştür.¹⁵³

2.1.3. Şehirleşme

İnsanlığın ilerlemesinde önemli bir dönüm noktası olan Sanayi Devrimi 19. yüzyıl ve sonrasında toplumsal yaşamda hızlı bir değişimi beraberinde getirmiştir. Coğrafi keşiflerden sonra Batı ülkeleri üretim ve tüketimi arttıran, sermayenin rasyonel biçimde kullanılmasını amaçlayan ve ekonomik açıdan çıkarların kontrol edilmesi ve geliştirilmesine odaklanan kapitalist sistem ile burjuva ekseninde bir sermaye birikimine ulaşmıştır. Bilim ve teknikteki ilerleme ile sermayenin birleşmesi “yüksek üretim değerlerine nasıl ulaşırız?” modelinden hareketle diğer ülkelere karşı ekonomik bir üstünlük kurma girişimi sanayileşmeyi ortaya çıkarmıştır. Sanayi Devrimi ile Avrupa’daki mutlakiyetçi ve feodal düzen yerini rasyonel biçimde örgütlenmiş devlet bürokrasisine bırakmıştır. Bu dönemde liberal düşüncelerin ve burjuvazinin etkisi altında gelişen ulus-devlet biçiminin şekillendiği görülmüştür. Rönesans ve

¹⁵² Bryan S. Turner, “Post-Seküler Toplumda Din”, çev. Özcan Güngör, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 203-222.

¹⁵³ Asım Yapıcı, “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dini Hayat: Meta Analitik Bir Değerlendirme”, 4.

Aydınlanmanın uzantısı olan Sanayi Devrimi, modern bilgi ve bilimin bireyin hayatını dönüştürecek yeni tutum ve örgütlenmelerin önünü açmıştır.¹⁵⁴

Sanayi Devrimi'nin etkisiyle artan üretim ve makineleşme başta İngiltere olmak üzere Avrupa'nın birçok yerine yayılmıştır. Bu durum Avrupa şehir sistemini hem nicel hem de nitel boyutlarıyla etkilemiştir. Kırdan şehre göçün başlamasıyla birlikte nüfus bakımından artış gösteren şehirler hızlı bir büyüme gerçekleştirirken modern çağın şehirlerinde sanayileşmenin baskısı sonucu "Artık Sezar değil, para her şeydir."¹⁵⁵ anlayışıyla şehir yaşamını birçok yönüyle geleneksel kırsal yaşam zihniyetinden ayıran sürece girilmiştir.

Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Fransız Devrimi ile gelen laikliğin alt yapısını hazırlayan Sanayi Devrimi, gelişen bilgi ve değişen yeni dünya anlayışında insanları artık köye bağımlı olan ya da verilenle yetinen bir kitle olmaktan çıkarmıştır. Sanayileşme, feodal sistemden kurtardığı ekonomik yapıyı kapitalist sisteme dönüştürerek sanayi öncesi dönemde temel ihtiyaçların sağlanması ve güvenlik gibi durumlara odaklanan günlük yaşam biçimini ihtiyaçların farklılaştığı, üretim ve tüketimin çeşitlendiği yeni yaşam biçimlerine dönüştürmüştür. Üretim ve sağlık alanlarındaki gelişmelere bağlı olarak artan nüfusun köyden şehre ya da ülkeden ülkeye göç etmesiyle de şehirleşme olgusu ortaya çıkmıştır.¹⁵⁶

Şehirler nüfusunun büyüklüğüne, yoğunluğuna ve işlevselliğine göre farklı şekillerde tanımlanmıştır. Fakat şehirler bir yaşam tarzı olarak düşünülürse onların karakteristiğini ortaya koyabilmek için demografik, fiziksel ve ekonomik özellikler yanında heterojen toplulukları barındıran, geniş, yoğun ve kalıcı yerleşimler gerçekleştiren bireylerin yaşadığı sosyo-mekanlar olarak ifade etmek gerekir. Bu açıdan şehir her şeyden önce sosyolojik anlamda kırsaldan farklı olarak biçimlenen, kendine özgü karakteristik bir yaşam tarzına sahip bireylerin yaşadığı sosyo-mekan tiplemesi olarak görülmüştür. Şehirler, ekonomik, idari, ulaşım, iletişim, dini ve sosyal kurumlar ile sanayileşme paralelinde modern tüketiciyi yaratarak günlük hayatını eğlence mekanları, tiyatro,

¹⁵⁴ Ümüt Akagündüz, "Sanayi Devrimi ve Sanayileşme," *Uygarlık Tarihi*, ed. İsmail Güven (Ankara: Pegem Yayınları, 2016), 422.

¹⁵⁵ Mehmet Akif Özer, *Kent Ve...* (Ankara: Gazi Kitapevi, 2019), 9-10.

¹⁵⁶ Akagündüz, "Sanayi Devrimi ve Sanayileşme," 422-429.

konser salonları, sinemalar gibi kırsaldan farklı kültürel imkânlar içerisinde tüketim kimliğine sahip bireyler ortaya çıkarmıştır.¹⁵⁷

Toplumlar sanayi öncesi dönemden sanayi toplumuna dört aşamada geçtiği görülmektedir. Modern öncesi ya da ön sanayi toplumu olarak isimlendirilen birinci aşamada doğum-ölüm oranlarının yüksek olduğu, çocukların ev ekonomisine katkıda bulunduğu, sosyal güvenlikleri ebeveynlerin sağladığı, emeklilik ve tasarrufun olmadığı özellikler bulunmaktadır. İkinci aşamada nüfus hızla artarken, sağlık teknolojisinde yaşanan gelişmeler ile ölüm oranları azalmaktadır. Ayrıca tarımda istikrarlı ve verimli gıda temini ile kıtlık sorunu kısmi olarak çözülmekte, inşa edilen yeni şehirler ile ulaşılabilen imkânlar ve bireylerin sahip olduğu konumda iyileşmeler görülmektedir. Bu dönemde kırsaldan kente göç olgusu belirgin şekilde artmaktadır. Üçüncü aşamada doğum oranlarının bir önceki döneme göre azalması ile nüfus artışı düşmektedir. Bu dönemde yaşlı insan sayısı artarken genç nüfus çalışma alanında farklı fırsatlar elde etmektedir. Dördüncü aşamada ise doğum ve ölüm oranları sabit kalırken toplumda bilim, okuryazarlık ve istihdam olanaklarının gelişmiş seviyelere ulaştığı görülmektedir.¹⁵⁸

Heterojen bir yapı olarak şehir toplumunda gelenek, etnik, dini, sosyo-ekonomik ve eğitim düzeyi bakımından farklı olan insanlar bir arada yaşamaktadır. Uzmanlaşma sonucu sosyo-kültürel farkların artması sosyal kontrolleri azaltarak farklılıklara yönelik toleransın ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Dayanışma ve paylaşımın az olduğu şehir toplumu “anonim” ilişkilerin baskınlaştığı, herkesin birbirine yabancılaştığı, ilişkilerin rasyonel temeller üzerine kurulduğu bir ortama dönüşmektedir. Rekabet içerisinde gerçekleştirilen ilişkilerde bireyler kendi konumlarını şehrin kurallarına göre belirlemektedir.¹⁵⁹ Özellikle nüfusun kalabalık olduğu şehirlerde bireysel özellik, meslek ve kültürel yaşam çeşitliliği gibi farklılıkların da yoğun olduğu düşünüldüğünde şehir toplumunda birbirinden farklılaşan ama aynı zamanda da uzaklaşan bireylerin var olduğu görülmektedir.

¹⁵⁷ Louis Wirth, “Urbanism as a Way of Life”, *American Journal of Sociology* 44/1 (July 1938), 5-8.

¹⁵⁸ The Editors of Salem Press, *Population & Urbanization* (Ipswich, Massachusetts: Salem Press, 2017), 9-10.

¹⁵⁹ Celalettin Çelik, *Şehirleşme ve Din* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2002), 35.

Sosyolog Ferdinand Tönnies (ö.1936)'in kırsal hayat-şehir hayatı şeklinde sınıflandırdığı “gemeinschaft-gesellschaft” tipi örgütlenmeler sosyolojik açıdan bir topluluğun evrimi olarak karakterize edilmektedir. Kırsal hayatta sadakatin ve duygusal yakınlığa dayalı birincil ilişkilerin gelişmiş olduğu, daha çok din, gelenek, kültür ve aile bağlarının toplumsal yaşamı şekillendirdiği görülürken şehir hayatında bu ilişkilerin yerini rasyonel temellerle kurulan ikincil ilişkilere bıraktığı görülmektedir. Bürokratik örgütlenmelerin ve modern kurumların rasyonel organizasyonlarla bireyselliği merkeze aldığı ve özgürlüğün vurgulandığı şehir kültürü, avantajlarının yanında Durkheim'in de ifade ettiği gibi dayanışma bağlarının zayıfladığı ve bireylerin “anonim” krizi yaşadığı bir süreci de barındırmaktadır.¹⁶⁰

Değer, tutum ve davranış biçimlerinin kırsaldan farklılaştığı ve kendine özgü biçimleriyle yayılım gösterdiği şehir kültürü, endüstriyel faaliyetler tarafından tanımlanan üretim biçiminin modernizm temelinde belli değerler üzerinden mekana özgü bir organizasyon biçimi ortaya koymaktadır. Önceden dini, siyasi ve idari açıdan belirlenen şehrin toplumsal organizasyonları, kendi kendini yeniden üreten bir sosyal sistem aracılığıyla mekan ve toplum açısından farklılaşmış bir yapı arz etmektedir.¹⁶¹ Şehir, kendine özgü biçimiyle modernleşmenin tek düze kültür aktarımı bakımından işlevseldir. Modern ruh aracılığıyla geçmişin geleneksel değerlerinden hiçbir iz taşımadan bütün bir tarihin reddi olarak inşa edilirken kültürünün mantıksal açıdan tutarlı kurallarla belirlendiği modern bir zihin oluşturma amacı güttüğü görülmektedir.¹⁶²

Modern şehir toplumunun karmaşık ilişkilerinde bireyler, her biri kendine özgü farklı davranış biçimleri ortaya koyabilmektedir. Bu durum bir bireyin farklı etkileşim bağlamları üzerinden farklı benliklere sahip olduğunun göstergesidir. Kırsalın geleneksel kimliğine karşı şehir, kendine has bireysel bir kimlik yaratabilmek için farklı ortamların çeşitliliğinden kozmopolit bir yaşam biçimi sunmaktadır.¹⁶³ Kısacası kırsal

¹⁶⁰ Manuel Castells, *The Urban Question: A Marxist Approach*, çev. Alan Sheridan, (London: Edward Arnold Ltd, 1977), 75-76.

¹⁶¹ Gideon Sjoberg, *The preindustrial city: past and present* (Glencoe, Illionis.: The Free Press, 1960), 27-31.

¹⁶² Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 85-86.

¹⁶³ Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, 239.

sakin, tek tip, geleneksel yaşam koşullarında kendine özgü birey ortaya koyarken şehirlerin rasyonelliğe, uzmanlığa ve kozmopolitliliğe uygun benliklere sahip bireyler var ettiği görülmektedir. Rekabet, yenilik ve yaratıcılık bakımından farklılaşmaların olduğu şehir yaşamında birincil ilişkilerin zayıflamasına bağlı olarak bütünleşmiş toplum tipinden bireyselleşmiş toplum tipine doğru geçiş olmaktadır. Kırsalın geleneksel değerleri, hizmet açısından daha verimli olabileceği düşünülen modern şehrin kültürel değerleriyle yer değiştirerek bireylere yeni davranış biçimleri kazandırmaktadır.

2.1.4. Liberalleşme

Kökeni Aydınlanma düşüncesine dayanan liberalizm, monarşi, askeri, feodal, ruhban, cemaatçi vb. her türlü otorite biçimine karşı olan bir ideoloji biçimini ifade etmektedir. Bu karşıtlık birey ve grupların otoriter istekler karşısında direnmeleri ve haklarını korumaları üzerine tasarlanmaktadır. Kamusal alan ile özel alanın ayrılması, dini inanç ve davranışları ifade edebilme ve yerine getirebilme gibi durumlarda özgürce hareket edilebilmesini savunmaktadır.¹⁶⁴ Bireyi her türlü otorite biçiminden soyutlamayı amaçlayan liberalizmin temel hareket noktası, meşhur slogan *laissez faire* ile bireyleri ekonomi, din, düşünce, kültür ve özel hayatlarında serbest bırakma mantığı üzerine kurulmaktadır.¹⁶⁵ Bireyin önemini, özgürlüğünü ve tercihini önemseyen “liberal bireycilik” kavramı da bulunmaktadır.

Liberalizm; bir entelektüel ve siyasi gelenek biçimi olarak Locke (ö.1704), İskoç Aydınlanması ve Kant (ö.1804) şeklinde üç kaynaktan beslenmektedir: Anglo-Amerikan düşünce geleneğinde 17. yüzyılın sonlarında liberalizme katkı sunan Locke, bu düşünce geleneğini “siyasi liberalizm” üzerinden, başlangıçta doğa halinde yaşayan ve “doğal haklar” a sahip olan insanların aralarında anlaşarak devleti kurdukları varsayımından, hareketle temellendirmektedir. Ona göre, insanlar doğa halinden “uygar” bir topluma geçerken doğal haklarını korumayı amaçlamakta; devleti de bu hakları korumakla görevlendirmektedir. “Hayat, hürriyet ve “mülkiyet” şeklinde özetlediği bu haklar bireylerin vazgeçilmez değerleri olarak nitelenmekte, günümüzde

¹⁶⁴ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2005), 456.

¹⁶⁵ Ralp Raico, “Yirminci Yüzyılda Klasik Liberalizm”, çev. Mustafa Demirci *Liberal Düşünce*/28 (Güz, 2002), 135.

de liberal geleneğin tartışma çerçevesini oluşturmaktadır. İkinci olarak “İskoç Aydınlanması” akımının temsilcileri olan David Hume (ö.1776), Adam Smith (ö.1790) ve Adam Ferguson (ö.1816), liberalleşmeye “kendiliğinden düzen” ve “doğal özgürlük sistemi” kavramlarıyla katkı sağlamaktadır. Toplumda barış düzenini sağlayan şeyin ilahi kurallar değil, bireylerin soyut akıllarıyla tasarladıkları kurallar olduğu düşüncesiyle “kendiliğinden düzen” ve eylemleriyle hem kendinin hem de toplumun iyiliğine ve özgürlüğüne çalışan bireylerin ortaya koyduğu “doğal özgürlük sistemi”nin liberal düşünce geleneğine katkı sağladığını ifade etmektedir. Son olarak Kant, “kişilerin ahlaki bakımdan eşitliği”, “kişisel özerklik” ve evrensel adalet anlayışı vurgusu ile liberal geleneğe kaynaklı eden düşünceler ortaya koymaktadır.¹⁶⁶

Modern bir ideoloji olarak “Liberalizm” sözcüğü siyasi bir tasarı şeklinde kurgulanmaktadır. Bu tasarı, geniş ifade özgürlüğüne, bireysel, ekonomik ve dini açıdan geniş bir özgürlük alanına, geçmişten farklı olarak daha büyük bireysel özgürlük düşüncesine sahip olunmasına imkân veren toplumsal biçimi ifade etmektedir.¹⁶⁷ Liberalizme göre siyasi bir otorite biçimi olan devletin bireysel mahremiyet alanlarına saygı açısından karışmaması, tüm vatandaşlarının çıkarlarını eşit derecede savunması gerekmektedir. Politik, kültürel, toplumsal ve dini farklılıkların eşitliği baltalayabileceğinden bu değeri korumak için kültürel farklılıklara duyarlı bir sistem üzerinden kurumsallaşılması üzerinde durmaktadır. Katılımcı demokratik kurumlarıyla demokrasinin temelini oluşturan değerleri sürekli bir sosyal pratiğe yerleştiren bir kültür yaratılması ve sürdürülmesini istemektedir.¹⁶⁸

Liberalleşmenin klasik ve modern yorumu otorite biçimlerine bakış açısına göre farklılaşmaktadır. Klasik liberaller devletin her türlü müdahalesine karşı çıkarken, 19. yüzyılın sonlarında devletin ekonomiye müdahalesine olumlu bakan sosyal liberaller ya da modern liberaller “refah devlet”inden yana bir tavırla siyasi otoriteye geniş bir rol biçmektedir. Fakat her iki yorum biçiminin ortak noktası hem ahlaki hem de

¹⁶⁶ Mustafa Erdoğan, “Liberalizm ve Türkiye’deki Serüveni”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 24-25.

¹⁶⁷ Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 7-8.

¹⁶⁸ Alexa Zellentin, *Liberal Neutrality*, (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2012), 10 11.

metodolojik anlamda bireyci bir doktorini ifade etmektedir. Bireysellik ve bireysel özgürlük gibi unsurların en temel değer sayıldığı liberalizmde toplum, kendisini oluşturan bireylerden farklı bir amaca, varlığa ya da iradeye sahip görünmemektedir. Çünkü bireylerin her biri birbirinden farklılaşan özelliklere ve özerkliğe sahiptir. Özgürlüğün öznesi toplum, cemaat, ulus ya da grup değil, birey olarak insandır. Bu açıdan liberallere göre “özgür toplum”, özgür kurum ve bireylerden oluşan bir topluluğu ifade etmektedir.¹⁶⁹ 1970’lerden sonra klasik ve sosyalist liberal biçimlerine karşı olarak serbest piyasa ekonomisini savunan neo-liberalizm, bireylerin girişimci ruhunun teşvik edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır.

Bireysel özgürlüğü savunan liberal düşüncede bireyin şahsi önemi vurgulanmaktadır. Bireyler akıllı varlıklar olarak toplum içerisinde diğer bireylerle uyumlu olacak şekilde çok fazla özgürlüğü hak etmektedir. Klasik liberalizmde devlet sadece düzeni ve bireyin güvenliğini sağlamakla sınırlı tutulurken, modern liberalizmde devlet müdahalesi sayesinde bireyler, varlıklarını tehdit eden tehlikelere karşı korunmakta ve böylece özgürlüklerini genişletmektedir. Özgürlük kavramı klasik liberaller açısından bireyin üzerinde kısıtlama oluşturduğu için “negatif” biçimde görülürken, modern liberaller için bireysel gelişim ve kendi kendini geliştirme arasında köprü görevi görmektedir. Genel olarak liberal bakışta bireysel beceri, toplumda çok çalışma esasına göre statü belirleme, doğal hak teorileri ve faydacılık üzerine görüş belirtilmektedir.¹⁷⁰

Birçok çeşidi bulunmasına rağmen tamamen insanların bu dünyadaki davranışlarına göre tasarlanan liberal politikaların temelinde maddi refah, sınırlı devlet, akılcılık, bireyi toplumsal yapılardan üstün tutma, mülkiyet, piyasa ekonomisi ve özgürlük gibi değerler öncelenmektedir. Bireylerin maddi refahlarının yükselmesini gözetirken manevi ve metafizik yapılarla ilgilenmemektedir. Temel amacı sadece dış dünyadaki şeyler tarafından tatmin edilen arzuları gerçekleştirme vaatinde bulunmaktadır.¹⁷¹ “Metodolojik bireycilik” ilkesine dayanan liberallikte insanların koşullarının iyileştirilmesi, bireysel arzulara göre hareket etmesi, bireyin otoritelere karşı

¹⁶⁹ Mustafa Erdoğan, “Liberalizm ve Türkiye’deki Serüveni”, 27-28.

¹⁷⁰ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 35-36.

¹⁷¹ Ludwig Von Mises, *Liberalism: In the Classical Tradition*, çev. Ralph Raico (Newyork: Cobden Press, 1985), 18.

davranışlarında istediğini yapabilmesi ve bunun teşvik edilmesi üzerine düşünce üretilmektedir.¹⁷²

Bireylerin kendi koşullarını otorite kısıtlamalarından bağımsız şekilde iyileştirmesi ve eylemlerinin ahlakiliğinin rasyonelleştirilmesini Kant, kendi ahlak felsefesinde izah etmektedir. Liberalizmi rasyonel çerçeveden değerlendiren Kant, ahlakı “salt pratik akıl” ile açıklarken bireylerin ahlaki sorumluluklarını herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmadan “özerk” bir şekilde ortaya koyduğu davranışlarla belirlediğini ifade etmektedir. Ona göre yaratılmış dünyada insan bir amaçtır ve her şey insan tarafından araç olarak kullanılabilir. Bu açıdan insan özgürlüğünün özerkliği sayesinde akıl ile oluşturduğu ahlaki yasalarla hareket ederek kendi aklı dışında dayatılan hiçbir yasayı kabul etmeyerek bireysel isteklerine göre davranabileceğini ve ortaya koyduğu eylemler rasyonel bir niyetle belirlendiği için doğru kabul edileceğini belirtmektedir.¹⁷³

Liberalizmin modern temsilcilerinden siyaset felsefecisi John Rawls (ö.2002) da Kant’ı destekler şekilde rasyonellik ile ahlakilik arasında bağlantı kurmaktadır. Ona göre bir davranışın “iyi” olmasının ölçütü rasyonel niteliğe sahip olmasına bağlıdır. Ahlaklı bir birey, amaçları olan bir özneyi temsil etmektedir. Bir özne olarak bireyin temel tercihi, özgür ve eşit rasyonel bir varlık olarak koşulların elverdiği ölçüde kendi doğasını ifade edebileceği bir yaşam tarzını mümkün kılınmasında yatmaktadır.¹⁷⁴ Bunun için liberal düşüncede bireyler için uygun yaşam koşulları daha yüksek düzeyde arzunun benimsendiği bir yaşam biçimi üzerine kurgulanmaktadır.

2.1.5. Laiklik

Yunanca *laos* kökünden türemiş olan laik kelimesi Latince *laicus*, Fransızca *laic* şeklinde kullanılmış olup “bölünemeyen, bir bütün olarak kabul edilen milletin birliği” anlamına gelmektedir. Özgürlük ve eşitlik ilkesi üzerine kurulan bu birliğe göre bireyler herhangi bir dini görüş açısından topluma baskı yapamayan, toplumdan dışlanmayan, inancı benimseme ve reddetme özgürlüğüne sahip olan bir pozisyonda tasvir

¹⁷² Micheal J. Douma, “Introduction”, *What is Classical Liberal History?*, ed. Micheal J. Douma-Philips W. Magness, Lanham: Lexington Books, 2018), X.

¹⁷³ Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi vd. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 156.

¹⁷⁴ John Rawls, *A Theory Of Justice* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 491.

edilmektedir. Laiklik kavramı, toplum içerisinde bireylerin görüşlerini özgür bir şekilde ifade etmesini hukuki bir zemine oturtan, vicdan özgürlüğü kapsamında kendisine zorla bir şey dayatılmayan ve kendisinin de başkalarının özel hayatına müdahale etmeyip zorla bir şey dayatmadığı durumu ifade etmektedir.¹⁷⁵

Türkçeye *laiklik* olarak giren Fransızca *Laïcité* kavramı, Fransa'nın tarihsel durumuna özgü nedenlerle, özellikle Katolik kilisesinin ayrılık yasasına direnişi, dinin reddedilişi ile radikal bir karakter kazanmıştır. Laiklik kavramı Fransa'da dinin her türlü işaretinin kamusal alandan silinmesini amaçlayan ideolojik bir işleve bürünmüştür.¹⁷⁶ 1789 Fransız Devrimi'nden sonra insanların dine değil, devlete tapmalarını sağlamak ve dini devletin baskısından kurtarmak amacıyla gerçekleştirilen devrim ile din adamları ve ona yardım edenler çeşitli şekilde cezalandırılmıştır. Devrimden sonra kiliselerin yıkılması ve dini sembollerin yok edilmesiyle din adamları sahip oldukları haklarını kaybetmişler, dinin dünyevi işlerdeki hükümlülüğü geçerliliğini kaybetmiştir.¹⁷⁷

Batı'da "Laiklik" olarak bilinen kavram iki farklı şekilde tanınmaktadır. Latin kökenli ülkelerde (Akdeniz ülkeleri: İtalya, Fransa...) "laiklik", Protestan kültürünün hakim olduğu Germen, Anglo- Sakson kökenli ülkelerde (İngiltere, Almanya, ABD...) "sekülerlik" olarak bilinmektedir. "Laiklik" kavramı bir açıdan Latin/Katolik tarzı bir dünyeviliği, "sekülerlik" Protestan dünyeviliğini ifade etmektedir. "Laiklik" kavramından türeyen "laisizm" ise uygulandığı ülkelerde baskıcı bir devlet ideolojisi haline dönüşebilmektedir.¹⁷⁸

Laiklik en genel tanımıyla dini alanı temsil eden kilise ile dünyevi alanı temsil eden devlet arasındaki işlevsel ayrımı belirtmek için kullanılmaktadır. "Laik" kavramı Ortaçağ Kilise anlayışında Hristiyan olan fakat dini bir mesleği icra etmeyen halk için de kullanılmaktadır. Dini mesleği icra eden "ruhban sınıfı" dışında kalan halk ve idareciler laik sınıfına mensup sayılmaktadır. Luther (ö.1546), kilisenin kutsal alanı, görev ve otoritesini yeniden tanımlayarak kilisenin elinde olan dünyevi yetkileri laik

¹⁷⁵ Henri Pena Luiz, *Laiklik Nedir?*, çev. Ümran Derkut (İstanbul: Gendaş Yayınları, 2007), 20-22.

¹⁷⁶ Stephen M. Davis, *Rise of French Laïcité: French Secularism From the Reformation to the Twenty first Century* (Eugene/Oregon: Pickwick Publications, 2020), 1.

¹⁷⁷ Charles Leon Souvay, "The French Papal States during the Revolution", *The Catholic Historical Review* 8/4 (January 1923), 489; Volkan Ertit, "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik", *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/1 (Temmuz 2014), 109.

¹⁷⁸ Hocaoğlu, *Laisizmden Milli Sekülerizme*, 48-49.

sınıfı temsil eden idarecilere vermesiyle kavramın farklılaştığı görülmektedir. Laiklik ilkesi “din ve dünyevi işlerin birbirinden ayrışması” şeklinde Fransız tarzı ideolojik bir işleve sahipken Lutheran Protestanlık tanımıyla Tanrı’nın dünyevi işler ile sorumlu kıldığı laik siyasal idarecilerin Luther’in “iki krallık” doktrini ile tanrısal misyona kavuşması şekline evrilmektedir.¹⁷⁹

Aktörlerin uygulamalarıyla farklılaşan bir kavram olan laiklik; siyasi, sosyal ve kültürel gerçekliklere bağlı olarak liberal, otoriter, çatışmacı, çoğulcu ya da uzlaşmacı biçimde uygulanabilmektedir.¹⁸⁰ Devlet politikalarını biçimlendirmek için ideolojik mücadele haline dönüşen laikliğin uygulama şekillerine bakıldığında dinin kamusal alandan çıkarılarak özel alanla sınırlanmasına “dışlayıcı laiklik”, devletin dinin kamusal görünürlüğü karşısında tarafsız kalmasına “pasif laiklik” denilmektedir. Fransa ve Türkiye anayasalarında devletin kimliğinin “laik” olarak vurgulanmasına rağmen¹⁸¹ özellikle Türkiye’de laikliği uygulama biçiminin dönemsel olarak farklılaştığı görülmektedir. Siyasal aktörlerin bu farklılıkta önemli bir rolü bulunmaktadır. Diğer yandan Liberalist bir bakış açısıyla laiklik, dinin kamusal görünürlüğüne kısıtlanması değil, otoritenin bütün inanç ve değer sistemlerine karşı tarafsız kalmasını savunan bir anlayışı gerektirir. Bireyler arasındaki tartışmalı inanç ve değerlere otoritenin karışması baskıcı bir modeli ortaya çıkarır. Aslında liberalizm katı laiklik anlayışı temelinde otoritenin her türlü müdahalesini ifade eden laisizme karşıdır.¹⁸²

Dinin bireyselleşmesi laikleşmenin bir sonucu olarak görülmektedir. Çünkü laiklik dini bireysel bir tercih meselesi haline getirmektedir. Laik toplumlarda din, bir normlar sistemi olmaktan çıkarak sadece topluma ve bireye destek sağlayan bir sisteme dönüşmektedir. Bireyler dünyevi kuralları dini olandan soyutlayarak ya da dini karıştırmayarak rasyonel biçimde belirlemektedir. Yukarıda *laic* kelimesinin anlamında belirtildiği gibi din, din adamları için dünyayı kuşatan, hayatın kuralları ve anlamını belirleyen bir sistem olarak görülürken din adamları dışındaki bireyler için din, bir

¹⁷⁹ Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, 265-266.

¹⁸⁰ Jean Bauberot, *Dünyada Laiklik*, çev. Ertuğrul Cenk Gürcan (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), 15.

¹⁸¹ Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 14-15.

¹⁸² Mustafa Erdoğan, “İslam ve Liberalizm (2)”, *Liberal Düşünce Topluluğu* (Erişim 04 Ekim 2021).

kaynak ya da destek görevi gören aynı zamanda bireylerin kendine göre yorumladığı¹⁸³ bir sistemi ifade etmektedir.

Bireysel bir tercih haline gelen din, modern dönemde laiklik karşısında farklı şekilde konumlandırılmaktadır. Farklı kimlik ve yaşam stillerine sahip bireyler kendine özgü modern bir benlik inşa etme eğiliminde bireysel inanç, demokrasi, rasyonel ve bilimsel düşünce gibi temaları vurgulayarak dinin bu temalarla ortak noktasına vurgu yapmakta, modern yorum üzerinden laikliğin karakterine uygun biçimde “dinin bireyselleştirilmesi” söylemini dile getirmektedir. Bir açıdan bu durum yaşadığı dünya ve çevrenin dışında kalmamak amacıyla modern söylemleri benliğiyle uyumlu hale getirmenin refleksi olarak görülmektedir.¹⁸⁴ Modernlikle özdeşleştirilen laik toplum tipinde, geleneksel toplum tipinden farklı olarak, bireylere bakışın da farklılaştığı görülmektedir. Modern laik toplum tipi; kutsal bir otoriteden yoksun olarak kuralların ve değerlerin özerk olması, bireylerin faydalarına olan ölçülerin benimsenmesi, bireysel değerlere göre karar alabilmesi ve davranış özgürlüğü ortaya koyabilmesi, gelenek karşıtı olarak değişime açık olması¹⁸⁵ bakımından geleneksel toplum tipinden farklılaşmaktadır.

Dinin “toplumsal görünürlüğüne imkân tanıyan” ve “laik bir siyasi sistemde, dini konularda bireysel tercihlerin ve bunların şekillendirdiği yaşam tarzlarının devletin müdahalesi dışında”¹⁸⁶ olduğuna dair tespitler, bireysel dini inanç ve uygulamalara hukuki dayanak sağlamaktadır. Laikliği hukuksal bir hak olarak kabul eden bireylerde seküler hayat biçimi bireyin kendisinin belirlediği sınırlarla şekillenmektedir. Böylece dini inanç konusu laikliğin getirdiği kazanımlarla farklı yorum ve uygulamalara serbestlik tanıyan bir duruma dönüşmektedir. Başkalarının sınırını bilen ve kendi sınırlarına müdahaleyi kabul etmeyen bir hayat biçimiyle bireyler kendi inanç ve uygulamalarına saygı beklemektedir.¹⁸⁷ Bunun yanında liberallerin bir fikri, ideoloji olarak benimsemedikleri durumlar da ortaya çıkabilmektedir. Bunun için onların

¹⁸³ Jena Bauberot, *Dünyada Laiklik*, 121.

¹⁸⁴ K. Oya Paker, *Günlük Düşüncede Modernlik, Din ve Laiklik* (Ankara: Vadi Yayınları, 2005), 360-361.

¹⁸⁵ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul: Adam Yayınları, 1984), 26.

¹⁸⁶ Korkut Kanadoğlu, “Laiklik ve Din Özgürlüğü”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* /109 (2013), 356.

¹⁸⁷ Hasan Yücel Başdemir, “Optimum Değerler Olarak Laiklik ve Din Özgürlüğü”, *Liberal Düşünce*, 14/55 (Yaz 2009), 29.

“mezhep ve meşrepleri” değişkenlik gösterebilmekte, deist, dindar, akılcı olma gibi tipleri bulunabilmektedir. Liberalist bakışta belki ahlaki anlamda bir tutarlılık gösterilebilir fakat bu ahlak ilkeleri dinlerle zorunlu bir uzlaşma göstermek zorunda değildir.¹⁸⁸

Laikliğin pozitif kapsamında ifade edilen “her bireyin din ve vicdan özgürlüğünün güvencesi”¹⁸⁹ olduğuna dair vurgular, liberal düşünceye sahip bireylerin dinî ve ahlakî tercihlerini de şekillendirmektedir. Herhangi bir müdahaleye fırsat vermeden kendileri için uygun gördükleri yaşam tarzlarını belirlemede iradesini ortaya koyabilmekte, tercihlerine uygun davranabilmektedir. Birey, otonom bir varlık olarak kendi hayatını idare etmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda kendisi için uygun gördüğü yaşam tarzını seçerken de onuru ve özgürlüğünü gerekçe göstermektedir.¹⁹⁰ Dolayısıyla laikliğin liberal yorumunu esas alarak otoritelerin sınırlandırmalarını kabul etmemekte, kendine yeni bir alan yaratabilmektedir.

2.2. Dindarlık

Son yıllarda küresel ölçekli birçok araştırmaya konu olan dindarlık olgusu, toplumların geleceğini şekillendirmede üzerinde önemle durulan bir konu olarak görünmektedir. Birey ve toplum tarafından benimsenen din düşünce ve davranışları belirlemede, dünya görüşü ve hayatı anlamlandırmada önemli bir konuma sahiptir.

Öncelikle din ve dindarlık konusunu birbirinden ayırmak gerekmektedir. Din, “insanın Allah ile, hemcinsleriyle ve varlıkla ilişkisini düzenleyen ilahî kaynaklı öğretiler/değerler manzumesidir.” Dindarlık bir yandan “bu öğretilerin insan tarafından anlaşılan ve insan eliyle bireysel ve toplumsal hayata taşınan yönü.”¹⁹¹ diğer yandan ise, “kişinin öznel dünyasında mensubu olduğu dinin inanç esaslarına bağlı olarak ibadet ve ahlaki ilkelerine uygun yaşaması”¹⁹² anlamına gelmektedir.

¹⁸⁸ Mustafa Erdoğan, “İslam ve Liberalizm (2)”.

¹⁸⁹ Mustafa Bayram Mısır, “İfade Özgürlüğünün Güvencesi Olarak Laiklik”, *Prof. Dr. Metin Günday Armağanı* (Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları, 2020), 866.

¹⁹⁰ Bilal Sambur, “Din Özgürlüğü, Çoğulculuk ve Liberal Demokrasi”, *Liberal Düşünce* 16/63 (Yaz 2011), 8.

¹⁹¹ Mehmet Görmez, “Din ve Dindarlık”, *Diyanet Aylık Dergi* / 265 (Ocak 2013), 1.

¹⁹² Hüseyin Yılmaz, “Geleneksel Dindarlığın Değişimi”, *Diyanet Aylık Dergi* / 265 (Ocak 2013), 10.

Görüldüğü üzere dindarlığın genel anlamda “bireyselliği” çağrıştıran bir yönü bulunmaktadır. Zira dinin tanımında olduğu gibi dindarlıkta da sadece dini algılamada değil, aynı zamanda dini yorumlamada da farklılıklar görülmektedir.¹⁹³ Bu açıdan dindarlık, bireyden bireye değişen ve öznel bir dini yaşam biçimini yansıtan yönler barındırmaktadır. Dindarlık, en yalın haliyle “yaşanan din”¹⁹⁴, “dinin hayata geçirilerek bilfiil yaşanma biçimi”¹⁹⁵, “dinin hayata nüfuz derecesi”¹⁹⁶, “bir kişinin mensubu olduğu dine ait inanç, ibadet ve sembollere ilişkin kabul, yoğunlaşma ve meşgul olma derecesi”¹⁹⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. “Kişinin özel veya kamusal alanda dini kural ve ritüelleri uygulamasıyla kendini gösteren” dindarlık, bireyin yaşam tarzı ve dünya görüşüne bağlı olarak¹⁹⁸ değişen bir yapıya sahiptir. Bu açıdan dindarlık, “dindarın kutsal ile ilişkisini öznelştirdiği bir kulluk biçimini” de çağrıştırmaktadır.

Her insan yaratılış itibarıyla diğer insanlardan bilişsel, duyuşsal, kültürel, toplumsal vb. bakımdan farklı olduğu için aynı dini anlayışa sahip olması beklenemez. Bu durum dindarlığın hem bireyin özelliklerine hem de çevresel etkilere bağlı olarak dönüşen bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Modernleşme araçları olan rasyonelleşme, laiklik, sekülerleşme, şehirleşme ve liberalleşme dinleri etkilediği gibi bireyin din ile kurduğu ilişki biçimini de değiştirmektedir. Bu değişime bağlı olarak “dindarlık” anlayışının da farklılaşması toplumsal bir gerçekliği yansıtmaktadır.

Modernleşme süreci “geleneksel toplumların cemaat yapılarından sanayi toplumunun bireyselci ve çoğulcu düzenine, oradan da günümüzün bilgi toplumuna” geçişinde önemli rol oynadığı görülmektedir. Toplumun çok yönlü bu değişimi, insan ilişkilerinde olduğu gibi bireyin dini hayatını da farklılaştırmaktadır. Modern dönemde dindarlık, dini bilgi kaynaklarını çeşitlendirdiği ve bireyi birçok dini yorum alternatifleriyle karşı karşıya bıraktığı için geleneksel insanın dindarlık anlayışından daha farklı anlamlar

¹⁹³ Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Haziran 2009), 2.

¹⁹⁴ Ahmet Albayrak-Emine Kurt, “Türkiye’de Din Psikolojisi Tezlerinde Dindarlık Ölçekleri: Bibliyografik Bir Araştırma (1997-2019)”, *Bilimname XI* 2019/4 (2019), 140.

¹⁹⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları: 2010), 43.

¹⁹⁶ Mustafa Tekin, “Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Dindarlık Olgusu (Sempozyum TebliğVe Müzakereleri)*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Kurav Yayınları, 2004), 53.

¹⁹⁷ Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, 2.

¹⁹⁸ Vejdi Bilgin, “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Ocak 2003), 195.

içermektedir. Dindarlığa dair bu bireysel görünüm günümüz modern dünyasında daha fazla hissedilmektedir. Modern dini bireycilik açısından din, bireysel anlamlandırmalar ve arayışlarla şekillenmektedir.¹⁹⁹ Bu bireysel anlamlandırma ve arayışların meşrulaştırılmasına modernleşme kadar sekülerleşme de katkı sağlamaktadır.

Modern sosyolog Luckmann (ö.2016), sekülerleşmenin dinin işlevinde bir değişime etki etmediğini fakat “toplumsal alanların giderek özelleştiğini ve din kurumunun geleneksel alandan ayrıldığını” ifade etmektedir. Ona göre gelenekselleşen dini sistemlerin toplumsal yapılara anlam yüklemeye yetersiz olmasından dolayı din, dindarlar tarafından bireyselleşmekte ve belli bilinç alanlarında lokalleşmektedir.²⁰⁰ Sekülerleşmenin bu etkisi, dindarın çevresini yeterince anlamlandıramadığını düşündüğü geleneksel din anlayışlarına karşı kutsal ile ilişkisini geleneksel dindarlık biçimlerinden farklı yaşayan, dini yaşantısını ve dini ritüelleri kendi özgür iradesiyle düzenlemek isteyen bireysel dindarların varlığını meşrulaştırmaktadır. Böylece dindar birey, kendi özelliklerine uygun dindarlık biçimleri geliştirmekte ve dini yaşantısını bireysel dindarlık anlayışıyla yerine getirmektedir.

2.2.1. Bireysel Dindarlık Tipleri

Dindarlık; yaratıcı ile birey arasındaki ilişkiye bağlı olan ve bireyin anlama ve yorumlama biçimiyle farklılaşan bir yapıya sahiptir. Özellikle liberal anlayışa uygun olarak “her bireyin farklı özelliklere sahip olduğu” düşüncesi göz önüne alındığında modern dönemde bireyin dine dair inancının, aidiyetinin ve davranışının farklılaşacağı ve çeşitlik göstereceği söylenebilir. Bu açıdan dinde farklı anlam ve yorum biçimlerinin dindarlık anlayışını farklılaştıracağı ve birçok bireysel dindarlık biçimini ortaya çıkaracağı görülmektedir. Bu bireysel dindarlık biçimlerinin bazılarını aşağıda yer verilmektedir.

¹⁹⁹ Celaleddin Çelik, “Modern Dünyada Dindarlık”, *Diyanet Aylık Dergi* / 265 (Ocak 2013), 14.

²⁰⁰ Thomas Luckmann. *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution Person Und Weltanschauung* (Freiburg: Rombach, 1963), 21-30 akt; M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 28-29.

2.2.1.1. Deneyimsel Dindarlık

Bilginin doğasındaki değişimler toplum ve insan düşüncesinde değişimlere yol açar. Fransız sosyolog Comte (ö.1857)'un “üç hal yasası”nda ele aldığı süreçler insanın doğaya dair bilgi kaynaklarındaki değişimin nasıl bir sosyal evrime dönüştüğünü ortaya koymuştur. Teolojik dönemde toplumlar doğa hakkındaki bilgilerini dini referanslara dayandırmaktaydı. Teolojik dönemden pozitivist döneme geçişle birlikte doğa hakkındaki bilgilerin temel dayanağı gözlem ve deney olmuştur. Bu duruma Rönesans, Reform ve Aydınlanma düşüncelerinin sağladığı kültürel birikimin etkisi önemlidir. Batı toplumunun sahip olduğu pozitivist bakış açısı ve teknik bilgiler, kültürel ve ekonomik gelişmenin yanında dinin ve toplumsal yapıların değişimine de zemin hazırlamıştır.

19. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan bu ilerleme fikri, insani ve sosyal gerçekliklerin evrimine yol açmış, doğa ve toplumun sürekli gelişmesiyle insan bilgisinin de ilerleme yönünde bir değişimini mümkün kılabileceği anlaşılmıştır. Pozitivist anlayışta dini inançlar, ilkel ve batıl ile bağlantılı olduğu ölçüde modası geçmiş yaklaşımlar olarak değerlendirilmiştir. Çünkü pozitif ve deneysel bilim anlayışında bir bilginin mantıksal olarak gözlenmesi ve somut verilere dayanması esas alınmıştır. Bilim ve teknolojiye açık bir dünya anlayışı, bireyin kendisini geliştirmesine fırsat veren, günümüzde iletişim teknolojilerinin de sağlamış olduğu fırsatlarla herkesin kolaylıkla erişebileceği ve birey kendi görüntü, düşünce ve görüşlerini değiştirebileceği evrensel bir bilgi aktarım merkezi haline gelmiştir.²⁰¹

Bu gelişmeler öğrenme sürecinin merkezinde olan bireyi doğrudan etkilemektedir. Öğrenme modelleri, bireyin ilerleme ve gelişmesine katkı sağlayacak şekilde oluşturulmaktadır. Deneyimsel Öğrenme Modeli de bunlardan biridir. John Dewey (ö.1952), Kurt Lewin (ö.1947), Jean Piaget (ö.1980) ve David A. Kolb tarafından ortaya konulan bu öğrenme modelinde bireyler rasyonalist tutum ve bilişsel süreçlerle elde ettiği deneyimleri öznel bilgiye dönüştürmektedir. Lewin, “Eylem Araştırma ve Laboratuvarı Modeli”nde öğrenme sürecine ilişkin deneyim, gözlem (algı), biliş ve

²⁰¹ José María Vázquez García-Peñuela, “Religion and Individualism in Modernity. Reflections on the Occasion of a Pandemic”, *Academicus International Scientific Journal* / 22 (July 2020), s. 13-18.

davranış olmak üzere dört farklı aşamayı kapsayan bütüncül bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Birinci aşamada birey bir olay veya durum karşısında kendisinin etkin olduğu somut bir deneyim tecrübesi yaşamaktadır. Bu deneyim sürecinde birey yaptığı davranışla iç içedir ve yaşanan deneyimin kişisel tecrübeye dönüşmesinde önemli rol oynar. İkinci aşamada yapılan bu davranışın geçerliliği ve sonuçlarını analiz etmek amacıyla etrafındaki kişileri gözlemlemeye başlar. Gözlem esnasında birey somut deneyim sırasındaki davranışlarını “doğru” veya “yanlış” nitelendirmelerle değerlendirmektedir. Üçüncü aşamada gözlem sonucu elde edilen fikirler içselleştirilerek öznel bilgiye dönüşmektedir. Bu öznel bilgi dördüncü aşama olan davranışa dönüştürme sürecinde bireyin eylemlerine rehberlik etmektedir. Birey yaşantısı boyunca bu döngüyü hedefine ulaşmak için eylem amacı olarak kullanmaktadır.²⁰²

Kolb, öğrenmenin sürekli deneyime dayalı bir süreç olduğunu ifade etmektedir. Bu süreç bireyin karşılaştığı yeni bir bilgi ile sahip olduğu eski bilgi şemasını karşılaştırması, eski inanışlarını yeni bilgi karşısında “doğru ya da yanlış” şeklinde yorumlaması ve yeni öğrendiği bilgilerle oluşturduğu yeni bir bilgi şeması şeklinde devam etmektedir. Böylece bireyin sahip olduğu bilgi yanlış ise doğrusuyla değiştirilmekte veya yeniden oluşturulmaktadır. Kolb’un ortaya koyduğu düşüncede birey ile çevresi arasında etkileşimin de bireyin yeni deneyimler kazanmasında önemli rolü olduğu görülmektedir. Birey çevreden -özellikle eğitim aracılığıyla- edindiği bilgilerle öznel bir deneyim elde etmekte, problem çözme, analiz yapabilme, yaratıcı düşünebilme gibi üst düzey bilişsel özelliklerini geliştirmektedir. Bu süreç sonunda içsel bir deneyim kazanan birey, geleneksel eğitim metoduyla aktarılan bilgiden farklı olarak kendi iç dinamikleriyle oluşturduğu ve yorumladığı öznel bilgiye sahip olmaktadır.²⁰³ Neyin doğru ya da yanlış olduğunu belirten durum, sahip olunan bilginin eyleme pozitif yönde katkı sağlayıp sağlamadığıyla doğru orantılı olacak şekilde ölçülmektedir.

²⁰² David A. Kolb, *Experiential Learning Experience as The Source of Learning and Development* (New Jersey: Prentice Hall, 1984), 21-22.

²⁰³ Kolb, *Experiential Learning Experience as The Source of Learning and Development*, 26-38.

Deneyimsel öğrenme kuramında bireyin zihinsel olarak etkin bir rol oynadığı görülmektedir. Bilişsel açıdan “öğren, yeniden öğren.” sloganının benimsenmesi bilgi-davranış diyalektiğinin değişim ve dönüşümünü ortaya çıkarmaktadır. Bu durum sahip olunan geleneksel bilginin eleştirilmesi, yeniden düzenlenmesi ve elde edilen bilginin davranış şekline dönüşmesi sürecini ortaya çıkarmaktadır. Geleneksel bilgideki bu değişim dindarlık davranışını da etkilemektedir. Çünkü dindarlıkta dini emir veya uygulamaların bilgi temelli olduğu düşünüldüğünde ortaya konulan davranışta inanış biçimlerine şekil veren bu bilginin bireyin hayatı boyunca çeşitli faktörler tarafından değişime ve dönüşüme uğrayacağı göz önünde bulundurulmaktadır. Özellikle eğitim ve çevrenin bireyin deneyim kazanmasında etkin rol oynaması geleneksel olarak değerlendirilen dini bilginin zaman zaman eleştirilmesi durumunu ortaya çıkarmaktadır. Her davranış değişikliği de dindar için dini tutum ve inançlardaki değişimi beraberinde getirmektedir.

Dindarlık akıl ve kalp boyutları üzerinden değerlendirildiğinde akıl boyutunun daha çok eleştiriye, analize ve yeniden değerlendirmeye fırsat sağladığı görülür. Bireyselleşmenin ana temalarından biri olan aklın önceliği temelinde dindarlık göstergesi olan inanç ve davranışların geçerliliği yeniden yorumlamaya ihtiyaç duyabilir. Dindar için dine akılla bağlanmak kalp ile bağlanmaktan farklıdır. Dine akıl ile bağlanan birey, kalp ile duyulan “teslimiyet”i deneyimlemeden kabul etmeyebilir. Böylece dinin kendisinin fenomenolojik bilgi sosyolojisi açısından yorumlanması bireyin gündelik yaşamını anlamlı bir şekilde biçimlendirmesine fırsat sağlar.²⁰⁴ Metafizik bilgi kaynaklarının pratik bir deneyime imkân tanımadığı durumlarda bireylerin kendi dünya görüşlerini akıl temelinde oluşturmaları olasıdır. Özellikle pozitivist eğitim anlayışı bireylerin akıl öncülüğünde yeni bir dünya görüşü oluşturmalarına kaynaklık etmektedir.

Dine dair ilk bilgilerini aileden alan birey, etrafındaki olayları gözlemlerken değerlendirmelerini zihnindeki bilgi çerçevesinde yapmaktadır. Farklı görüşlere sahip grupların veya pozitivist eğitim anlayışının bireye farklı bakış açısı sunduğunda zihin, yeni bilgileri eskileriyle karşılaştırma ve mantıklı olanı bulma sürecine girmektedir. Tabii burada yeni bilgilerle karşılaşan birey, eski inançlarını hemen değiştirmek

²⁰⁴Adil Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslâm Araştırmaları Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 33.

istememekte ve kendi zihninde bazı çatışmalar yaşamaktadır. Fakat yeni bilgilerle eskilerin çeliştiğini fark eden birey eski bilgileri analiz etmeye, eleştirmeye ve yeni bilgilerle değiştirmeye meyledebilmektedir. Fakat modern toplumda bireyler, çelişkili anlam dünyaları ve deneyimlerle karşı karşıya kalarak bölünmüş bir bilince de sahip olabilmektedir. Kitle iletişim araçlarının ve şehir yaşamının etkisiyle geleneksel toplum yapılarından uzaklaşarak sosyolog Berger (ö. 2017)'in tabiriyle “kendini evinde hissetmeme” durumunun belirlediği modern yaşamda birey, sekülerleşme sonucu dinsel alternatiflerle karşılaşmaktadır. Böylece bireyin geleneksel yaşam biçiminde “doğru” olan şey, modern yaşam biçiminde “yanlış” olarak nitelenmektedir.²⁰⁵

Süreç sonunda geleneksel bilgiden ayrışan, bireyin kendi aklıyla yorumlayıp deneyimlediği yeni bir bilgi türü ortaya çıkmaktadır. Geleneksel dini bilginin fenomenlerini yani herkes tarafından kabul edilen bilginin aşılarak mevcut anlamları dışında derin anlamları aranmaktadır. Birey yeni bir olayla karşılaştığında zihinde var olan bilgiyle bağlantı kurulmakta, başka zihinlerin ürettiği anlamlar ile karşılaştırılmakta ve kendi deneyimleriyle başkasının deneyimleri arasında mantıklı olanı bulup yeni anlamlar yüklemektedir. Bu bakış açısı Muhyiddin İbnü'l Arabî (ö.1240), George Berkeley (ö.1753) ve Kant (ö.1804) gibi filozoflar tarafından “sezgisel öğrenme biçimi” olarak da tasvir edilmektedir.²⁰⁶

Alman filozof Wilhelm Dilthey (ö.1911)'e göre insan zihni, yeni anlam dünyasındaki paradigmasını oluştururken empirik malzemeye “bilen zihin-araştırmacı” pozisyonunda yaklaşmakta, farklı dünya görüşlerini anlayıcı yaklaşımla değerlendirmekte, bilgi elde etme amacıyla düşünsel dünyasını yeniden şekillendirmektedir.²⁰⁷ Özellikle ilk dini eğitimin verildiği döneme ait bilgilerin yeni bilgiler karşısında yanlışlığı test edildiğinde dindar birey bütün bilgilerini tekrar değerlendirmeye alabilir. Dindar birey yaşamı boyunca ilk dini eğitimi aldığı döneme ait olan geleneksel dini bilgilerin yanlışlığının farkına vardığı zaman bilgi elde etme

²⁰⁵ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 203; Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 46.

²⁰⁶ Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 27-28.

²⁰⁷ Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri: I*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002), 229; Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları*, 39.

aracı olarak kendi aklını tek geçerli olarak görebilmekte, deneyimlediği her yeni bilgiyi doğru bilgi olarak kabul edebilmektedir. Bu durumda aile veya dini gruplardan elde ettiği dini inanç ve davranışlar eleştiriye uğrayabilmektedir.

Eğitim sistemleri aracılığıyla aktarılan bireysel ve pozitivist yaklaşımlar, bilginin öğrenilmesi ve bir yaşam biçimi olarak sunulması açısından eğitimin açık ve gizil amaçları olarak değerlendirilmektedir. Eğitim, bir kültür oluşturur ve bunu çeşitli şekillerde öğrencilere aktarır. Aktarılan bilgiler de bireyin yaşam şeklini belirler. Bu şekilde elde edilen bilgiler toplumsal gerçekliklerin belirlenmesinde önemli görülmektedir. Böylece rasyonalist ve pozitivist anlayışlar temelinde aktarılan bilgiler bireylerin dine yeni anlamlar yükleyerek yeni dindarlık anlayışı oluşturmalarında belirleyici olur. Çünkü din ile bilimin maddeye bakışı farklıdır. Bu durum toplumsal olduğu kadar bilişsel düşünceleri de şekillendirmektedir.

“Çağdaş bilim, en başından beri nesnelere birbirinden bağımsız olarak meydana geldiğini onaylayan bir felsefeden doğmuş ve gelişmiştir. Bu felsefeye göre, var olan her şey, ezeli/ebedi madde içinde gizli olarak yatan bir ilerleme, bir gelişme ya da evrimdir. Bu bakış açısından dünya bağımsız, ebedi bir alemdir; kendi yasalarına göre gelişen, kendi kendini idare eden bir sistemdir. Allahın varlık ve gerçekliğinin inkarı bu felsefenin amaçları arasındadır. Başlıca metotları, duyu algısı ya da deneyimine dayanan, salt akla güvenmeye eğilim duyan felsefi rasyonalizm ile bir yanda akli kabul ederken daha çok duyu deneyimine dayanma eğilimi gösteren ve otorite ile sezgiyi bilgi kaynakları olarak reddeden seküler rasyonalizmdir. Her iki rasyonalizm şeklinin bakış açısına uygun olarak görülen gerçeklik anlayışı, gerçekliği, tek gerçeklik düzeyi olarak düşünülen tabiat alemiyle sınırlamaya dayanır. Bu tür sınırlamalar, pratik güçlerin ve bilgi melekeleriyle duyu yeteneklerinin fiziksel gerçeklik düzeyine indirgenmesinden kaynaklanır. Bu sistemde bilgi, ancak tabiat olaylarının düzeni ve onların ilişkileriyle ilgili olduğu oranda geçerlidir; ve araştırmanın amacı, aracılığıyla uzay ve zamandaki nesnelere ve olayların tamamının anlam kazandığı tabiatta olup bitenleri tanımlayıp sistemleştirmektir. Tabiat alemi, kökeni ve gerçekliği salt tabii güçlere

indirgenmek suretiyle manevi anlamından ya da sembolik yorumundan boşaltılmış, düpedüz naturalistik ve rasyonalist biçimde ele alınmıştır.²⁰⁸

Referans alınan bilginin kökenine bağlı olarak dindarların kendi tutum ve davranışlarını o yönde biçimlendirdiği söylenebilir.

Berger (ö.2017), toplumun temel diyalektik süreçlerinde bireysel bilincin gerçeklik deneyimi kazanmasındaki dinamiğine dikkat çekmektedir. İnsan biyolojik yapısı itibariyle hem fiziki hem de zihni faaliyetleriyle kendisini dışsallaştırmakta böylece toplumsal yapı olarak isimlendirilen nesnel gerçekliklerle bir beşeri dünya üretmektedir. Üretilen nesnel dünya insanın kendisine mal edilerek onu içselleştirip sosyalleşmesine katkı sağlamaktadır. Toplumun temel diyalektik süreçleri nesnelleştiği andan itibaren bireysel bilinç halini alarak birey tarafından deneyimlenmektedir. Örneğin; tek eşli evliliğin hakim olduğu toplumda birey tarafından çok eşli evlilik arzu edilse bile bilincinde bir nesnel gerçeklik barındırmadığı için imkânsız olarak algılanmaktadır.²⁰⁹ Dolayısıyla birey kendi zihninde doğru kabul edebileceği bir durumu toplumsal gerçeklikte karşılık bulamadığı için yanlış olarak değerlendirmekte fakat bir çifte kimlik yaşayabilmektedir. Zihnindeki bilgiye uygun bir toplumsal gerçeklik ile karşılaştığında bastırıldığı diğer kimliğini açığa vurma konusunda imkân bulabilmektedir.

Deneyimsel dindarlık sonuç olarak bireyselleşmeyi ortaya çıkarmaktadır. Çünkü deneyim imkânına sahip birey, geleneksel bilgi kalıplarına bağlı kalmadan herhangi bir grup veya cemaatin tekelinde olan bilgiyi değil, hayat boyu gelişim ve değişime imkân tanıyan açık bir profili benimsemektedir. Her görüşe açık olan, dogmatik düşüncelere sahip olmayan durum veya olayları üst düzey bilişsel açıdan değerlendirip karara bağlayan bir öğrenme sürecini yürütmektedir. Deneyimsel dindar için bilgi edinme süreci tek bir gruba ya da ideolojiye hitap eden değil, farklılığa ve gelişime açık bir kişilik özelliğini barındırmaktadır.

²⁰⁸ Seyyid Nakıb El Attas, “İslam ve Bilim” *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Düşünce Yayınları, 2007), 59-60.

²⁰⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 53; Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*, 52.

2.2.1.2. İdeolojik Bakışlı Dindarlık

İdeoloji kelimesinin farklı kullanım alanları olmasına rağmen terimin ilk kullanıcısı olan filozof Antoine Destutt de Tracy (ö.1836), deneysel olarak doğrulanabilir bir düşünce ve eylem idealleri ortaya koymak amacıyla hem fikir eleştirisi hem de fikir bilimini ifade eden ideoloji kelimesini ortaya atmaktadır. Kavramı tarihsel gelişim sürecinde değerlendiren bir diğer filozof Louis Althusser (ö.1990), ideolojiyi bireylerin gerçek dünya ile ilişkilerinde onların varoluşlarını simgeleyen düşünceler kümesi olarak ifade etmektedir. Ona göre ideoloji, bireylerin hayal dünyasında imgeledikleri düşünceleri gerçek dünyaya taşınması fikrinsel olarak ifade etmesi olarak da görülmektedir. İdeolojiler bireylerden önce vardır. Bireyler ideolojilerle karşılıklı bir ilişki içerisindedir. Onlar hem ideolojilerin taşıyıcılarıdır hem de onların bilinç ve iradeleri ideolojiler tarafından oluşturulmaktadır.²¹⁰ İdeolojiler bireylerin davranışlarına yön veren düşünceleri ifade etmektedir. Fikir davranıştan önce gelmekte, takınılan tutum ve inancın fikirlerle uyum sağlaması esas alınmaktadır.

Her toplumun veya dönemin ideolojisi olduğu gibi bireylerin de bir ilke, ülkü, değer ya da dava etrafında hareket ettikleri ideolojileri bulunmaktadır. Bu durum bireyin ideallerden taviz vermemesi, etrafında gelişen olayları da bu çerçevede değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır. Bir söylem veya inanç tarzı olarak benimsenmiş olan düşünceler sistemi, bir olay veya durum karşısında hareket noktası kabul edilerek ideolojik davranışa dönüşmektedir. Özgürlükçü söylem, bireysel seçimler, tek başına karar alabilme, şüpheli yaklaşım ve çoğulcu bakış gibi ideolojik duruşlarda bireyin öznelliği ön plana çıkmaktadır. Ortaya konulan davranışa bakılarak bireyin düşünce denklemi hakkında yorum yapılabilir. Zihne yerleşmiş olan bireyselleşmiş “ideolojik modlar”, din ve gelenek gibi temaların ortaya çıkardığı anlam zincirlerine öznel yeni anlamlar katmaktadır.

İdeolojiler, toplumsal grupların bir özelliği olmasına rağmen uygulamada bireyseldir. Onların taşıyıcısı ve yorumlayıcısı olarak bireysel eylemler ön plana çıkar. İdeolojiler bir dil sistemi olarak ifade edilirse bu dilin konuşmacısı bireylerdir. Grup üyeleri kişisel

²¹⁰ Michael Freeden, *Ideology: A Very Short Introduction* (Newyork: Oxford University Press, 2003), 5-29.

olarak günlük hayatta üyesi olduğu grubun ideolojisini onaylayabilir, benimseyebilir ya da reddedebilir.²¹¹ Diğer yandan herhangi bir dine mensup olan bireylerin ait olduğu topluluk da dini gruptan farklı olarak kendi öznel düşünceleriyle grup ideolojisinden farklılaşan fikirler belirtmesi mümkündür. Çünkü toplumsal grubun sahip olduğu inançlar bütün grup üyelerini kapsayacağı anlamına gelmemektedir. Bu durum ideolojinin grup aidiyetini saf dışı bırakabilecek bir yönünün de olduğuna işaret etmektedir.

Amerikalı sosyolog Edward Shils (ö.1995), ideolojileri inanç sistemleriyle aynı kalıplar içerisinde incelemektedir. Ona göre ideolojiler; insan ve topluma kainat içerisindeki yeri hakkında belirli bir inanç, ahlaki ve bilişsel davranış kalıpları sunmaktadır. Bilimsel olarak tanımlansın ya da tanımlanmasın ideolojiler belli bir görüş açısı sunduğu için insanlar, fikirlerinin meşruluğunu mevcut ideolojinin otoritesine dayandırmaktadır. Psikolog Erik Homburger Erikson (ö.1994) ise, özellikle gençlik çağının bir arayış ve deneyim içerisinde olduğundan ideolojilerin onlar için aradıklarına cevap sunduğunu ve hayatı anlamlandırmak için uygun koşullar yarattığını belirtmektedir. Dolayısıyla ideolojilerin insanlar için anlamı, yaşamı anlamlandıran bir “toplum haritası” sunmasında aranmaktadır. “Toplum haritası” denilen şey insanların diğer kişilerle ve kendine yakın gördüğü kişilerle paylaştıkları fikir kümeleridir. İnsanlar çevresiyle ilişkilerinde bu “harita”dan hareket ederler ve içinde yaşadıkları toplumun gereklerini yerine getirirler. Kuşaktan kuşağa aktarılır ve yeniden üretilirler.²¹² Diğer yandan toplumda neyin doğru ya da yanlış olduğu egemen sınıf ve güçler aracılığıyla bir dünya görüşü olarak aktarılmaktadır. Bu aktarma görevi aile ya da özellikle medya üzerinden din adamları, öğretmenler ve kanaat önderleri tarafından devamlı tekrarlanarak bireyin koşullanması sağlanmaktadır. Birey dünyaya gözünü açtığında dinlediği ninniden kundaklanma biçimine varıncaya kadar her şey ailede hakim olan ideolojinin izlerini taşımaktadır. Bunun bir sonucu olarak da birey için “başat kültür” halini alan bu ideolojinin günlük yaşamdan arkadaş ve okul çevresine kadar biçimlendirici etkisinin görüldüğü bir düzen karşımıza çıkmaktadır.²¹³

²¹¹ Teun A. Van Dijk, *Ideology: A Multidisciplinary Approach* (London: Sage Publications, 2000), 30.

²¹² Şerif Mardin, *İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 16-18.

²¹³ Cem Eroğul, *Birey Nedir? Öz Türkçe Bir Marksist Denemesi* (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 311.

İdeolojik bakışlılıkta din bağımlı değişken görevi görmektedir. Dindar bireyin sahip olduğu fikirler dinin algılanma biçimini de şekillendirmektedir. Dilthey (ö.1911), insan bilimlerinin fiziki bilimlerden farklı olarak içeriğinin olgular değil, anlamlar olduğunu belirtmektedir. İnsanı harekete geçiren, eylemini belirleyen şeyi içinde taşıdığı ve sosyal davranışına kılavuzluk ettiği anlam ve değerlerde aramak gerekmektedir.²¹⁴ İdeolojik bakışlı dindarlıkta din, bireyin sahip olduğu geleneksel ideoloji çerçevesinde şekillenmektedir. Dinin ortaya koyduğu bazı tutum ve inançlar “ideolojik modlar” karşısında yorum farklılığına ya da redde uğrayarak ideolojiye uygun bir davranış haline dönüşmektedir. Birey için yaşamın merkezinde sahip olduğu ideoloji bulunmaktadır. Dindarın tavırları bu çerçeveden şekillenmektedir. Bu davranış şekli zamanla içgüdüsel bir tavra dönüşmekte, fikir ve eylemlerinin mantıklı olduğunu çevresine göstermek için büyük bir çaba harcamaktadır.

İnsanlar toplum içerisinde elde ettiği bilgileri kendi “ideolojik gözlük”leriyle gerekçelendirmektedir. Zamanın değişmesiyle “gözlük”ler değişse de nihayetinde varılabilecek nokta öznel değerlendirmelerin olguları haline dönüşmektedir.²¹⁵ İdeolojik bakışlı dindarlıkta kutsallık dinden ideolojiye kaymakta, din zamanın ruhuna ayak uydurması gereken, çeşitli görüş açılarına olanak sağlayan bir gerçekliği temsil etmek zorunda kalmaktadır. Aksi halde birey bu gerçeklikleri öznel algılarıyla gerçekleştirme çabası içerisinde girmektedir. Çünkü ideolojiler merkeze dünyeviliği aldığı için evreni ya da toplumu normatif içerikli bir dille değerlendirerek yaşam için pratik sonuçlar ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Akılcı temelde sunulan anlayışların bireysel kurtuluşu imkân sağlayan anlamlar yüklenmesiyle²¹⁶ tercih edilen düşünce bireysel algılarla oluşturulmuş dini fikirler olmaktadır.

Modern seküler ideolojilerin de dinler gibi bireyleri mutlak hakikate ulaştırmak için bazı özel yolları bulunmaktadır. Aslında modernite ve dinlerin ortak noktaları, dünya mutluluğunu sağlamaya yöneliktir. Fakat bu mutluluğa ulaşmak için tek bir yolun seçilmesi zorunlu görülmez. Çünkü görecelilikte evrensel anlamda ne ahlak kuralları ne

²¹⁴ Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (London: Reutledge, 1961), 377-78; Mardin, *İdeoloji*, 48.

²¹⁵ Mardin, *İdeoloji*, 74-75.

²¹⁶ Jürgen Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 245.

de buyruklar vardır. Modern bireyler kurallara körü körüne bağlanarak değil, olayların derinlerinde yatan içsel anlamlara ulaşarak ideolojileriyle uyumlu bir yaşam yönünde ilerlemeyi amaçlamaktadır. Bunun için sahip olduğu geleneği yeniden düzenleyerek kendi karar verici mekanizmalarını harekete geçirmektedir. Advaita Vedanta'nın ifadesiyle;

“Yalnızca kendi hayatını yaşayabilirsin. Nerede ve nasıl bir insan olduğun tesadüfi değildir. Yapabildiğin kadarıyla kendi yolunu izle ya da Quaker ve pasifist George Fox'un bir askere dediği gibi, “Yapabildiğin müddetçe kılıcını kuşan”. Çünkü, er ya da geç, şu ya da bu biçimde seni kendine çeken bir hedef vardır. O zaman gelip çattığında, zekice düşüncelere hiç ihtiyacın olmayacak, bilinçaltı duygulanımlarını süzmen ya da emsal grubunun uzlaşımını izlemen gerekmeyecek. Doğru anda guru ortaya çıkar; zorunlu olarak bilge bir kişi olarak değil, belki de kritik kişisel bir olayla, bir kitap, bir sanat eseri ya da bir doğal manzarayla. (guru, kelimenin kitabi anlamında, karanlıktan (gu) ışığa (ru) demektir).”²¹⁷

Bu düşüncede iyi ve kötü olarak nitelenen davranışlar, bireyin kendi ideolojileri doğrultusunda belirlenmektedir.

Dini çevrelerde bu durum “dinden uzaklaştırma-dinsizleştirme” şeklinde algılanırken, diğer taraftan “ilerlemeci” bir bakış açısını temsil eden, modern insanın geleneksel olandan kurtuluşunu ve özgürleşmesini sağladığı düşünülmektedir.²¹⁸ Bu açıdan ideolojik dindarlık, bireylerin sahip olduğu dini birikimin kendi zihninde baskın olduğu düşünceye göre değişmektedir.

2.2.1.3. Entelektüel Dindarlık

Analitik düşünme becerisine sahip, fikir veya bilgi üreten kişi olarak tanımlanan “entelektüel” kelimesi tarihsel süreç içerisinde “aydın”, “mütefekkir”, “düşünür”, “münevver”, “filozof” gibi çağrışımlarla da ifade edilmektedir. Sabri Ülgener, entelektüelin rolünü kültür değişimine liderlik eden, değişimi popüler ve yaygın hale getiren, halkın sosyal ve politik tercihlerini etkileyen, kültür yaratan ve geliştiren kişi²¹⁹

²¹⁷ Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 298-299.

²¹⁸ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 160.

²¹⁹ Sabri Ülgener, “Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi*

olarak tanımlamaktadır. Entelektüel, bilgi ve kültür açısından toplumsal konuların yön tayinine dinamizm kazandıran kişi olarak tanımlanmaktadır. François Bourricaud (ö.1991)'un belirttiği gibi entelektüel, düşünce üretmede ve yaymada merkezi bir konumda yer almaktadır. Bu süreçte toplumsal durum veya sorun karşısındaki tutumuyla herkesin göremeyeceği değer ve bilgileri kendince yorumlayarak toplumu aydınlatma görevi üstlenmektedir.²²⁰

Entelektüellik yapısı itibariyle bireyselliğin özelliklerini taşımaktadır. Eleştirel düşünme, aklı ön planda tutma, bağımsızlığından ödün vermeme gibi kendine özgü tavırları olan bir kişiliğe sahiptir. Edward W. Said (ö.2003) entelektüeli herhangi bir baskı karşısında kendi bağımsızlığını koruyan ve her zaman hakikati söyleyen, herhangi bir grubun isteklerini değil, muhalif olmayı yeğleyen, belli çıkarları gözetmek yerine toplumda oluşmuş şablon düşünceleri sorgulayan, “her zaman sürüye uyup mevcut duruma hoşgörü göstermektense” yalnız kalmayı bilen²²¹ kişi olarak tanımlamaktadır. Bir açıdan, bu sıfatlar entelektüel dindar için din otoriteleri karşısında alması gereken tavırlara da işaret etmektedir.

Tanımlarda da görüldüğü üzere entelektüelin bağımsız bir duruşu vardır. Ayrıca muhalif yönü onu sürekli geleneksel yorumların karşısında durmaya sevk etmektedir. Entelektüellik ile dindarlık ilişkilendirildiğinde toplumda mevcut olan inanç ve tutumlardan farklı bir din yorumunun benimsenmesi düşünülmektedir. Entelektüellik doğası gereği bireysel hareket ettiğinden entelektüel dindarlık sonuç itibariyle birey temelli bakış üzerine kurulmuş bir din anlayışı ortaya koyar. Bu din anlayışının doğru veya yanlışlığı tartışılrsa da asıl üzerinde durulması gereken nokta entelektüel dindarın öznel yorumlarının ortaya çıkardığı farklı din anlayışı biçimidir.

İranlı sosyolog Ali Şeriati (ö.1977) *Dine Karşı Din* kitabında “tevhid dini”ni insanlığı tarih boyunca kendi kaderine razı eden anlayışı meşrulaştıran, onların sorumluluk bilincini yok eden, iradesini körelten, her türlü sınıfsal ve ırksal farklılıkları meşru gösteren “şirk dini” karşısındaki hak din olarak tanımlamaktadır. Tevhid dininin

Mecmuası 35/1-4 (1975), 9.

²²⁰ Massimo Borlandi vd; *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, çev. Bülent Arıbaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 238.

²²¹ Edward W. Said, *Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 4-18.

temelinde direniş ruhu, sürekli hareket bilinci, eleştiri kültürü, itiraz edebilen düşünce tarzının²²² bulunduğunu belirtmektedir. Bu karşılaştırmayla Şeriatî aslında entelektüel dindarın özelliklerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu tip dindarlıkta da ifade edildiği gibi klasik din anlayışlarına bir karşı duruş sergilenmektedir. Bu yüzden entelektüel olmakla entelektüel görünmenin sınırlarını çizmek entelektüel dindarlığı gruplandırma adına önemli görülmektedir. Entelektüel olmak itiraz hakkını yerinde kullanmayı gerektirir. Çünkü itiraz ederken yeni bir görüş ya da anlayışın ifade edilmesi önemlidir. Entelektüel olan bir dindar şüphe duyduğu dini bilginin asli kaynağına ulaşmayı hedeflerken aynı zamanda bilginin doğru veya yanlışlığını da kendi öznel yargılarıyla ortaya koyabilmektedir. Toplumda yeni bir değişim sunmayı amaçlar ve bunun için gerekli itici gücü kendisinde görür. Fakat entelektüel görünmede taklitçilik esastır. Entelektüel görünen dindarlarda genelde entelektüel olan asli grupların görüşleri esas alınır, durum ve olayları onlar gibi test ediyormuş havası verilir, söylemlerinde modern entelektüel tabirler sık kullanılır ve kendini o görüşlerin temsilcileriyle aynı gruba ait hisseder. Bu açıdan bakıldığında entelektüel dindarlığın kendi içerisinde ikilik oluşturan bir yapısının bulunduğu görülmektedir.

İtalyan düşünür Antonio Gramsci (ö.1937) de entelektüel kavramını “geleneksel entelektüeller” ve “organik entelektüeller” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Geleneksel entelektüeller ile nesilden nesile aynı şeyi yapmayı sürdüren idareciler, öğretmenler ve din adamlarının oluşturduğu grup kastedilmektedir. Onun asıl üzerinde durduğu organik entelektüeller arasında ise toplumun rızasını kazanan ve onları yönlendiren politika uzmanları ve kültür ya da hukuk oluşturucular bulunmaktadır. Gramsci, organik entelektüellerin sürekli hareket halinde olduğunu, eğitim ve imkânları verimli kullandığını ve insanların zihinlerini etkileyip değiştiren bir konumu temsil ettiğini belirtmektedir. Ona göre “Bütün insanlar entelektüeldir ama toplumda herkes entelektüel işlevi görmez.”²²³ diyerek entelektüel olmakla görünmenin pratikte ayrıştığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla entelektüel olmak organik entelektüellikle, entelektüel görünmek de geleneksel entelektüellikle özdeşleştirilebilir.

²²² Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (Ankara: FECR Yayınları, 2009), 48.

²²³ Antonio Gramsci, *Selection From The Prison Notebooks* ed. and çev. Quentin Hoare - Geoffrey Nowell Smith, (London: Lawrence&Wishart, 1971), 9; Said, *Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı*, 22.

Entelektüel için önemli olan bilgidir. Medya ve iletişim araçlarındaki gelişim ile birlikte toplumlar bilgiye daha kolay ulaşır hale gelmektedir. Bireyler küreselleşmenin çevreleyici etkisi ile internet ve diğer medya aygıtları üzerinden dünyanın başka bir yerinde üretilen öznel bilgilerden etkilenmektedir. Ekonomik, sosyal, kültürel, siyasi ve dini yapılar bilgi ve iletişim teknolojilerin aktarımıyla yeniden şekillenmektedir. Castells'in toplum teorisinde bilişim teknolojilerinin insan hayatının dokusu olduğunu, insan eylemlerinin iletişimden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca “performative” olarak ifade ettiği dilin sosyal gerçekliği etkileme gücünün²²⁴ entelektüelin dini söylem ve dindarlık davranışları üzerinde etkisinin olabilebileceğini ortaya koymaktadır.

Modern dönemde dini açıdan topluma önderlik edecek kişinin kim olacağı tartışması alim-entelektüel kavramları etrafında şekillenmektedir. Bir kesim İslam tarihindeki alim modelinin öncü olması gerektiğini belirtirken, bir başka kesim modern meydan okumalara entelektüellerin öncü olması savunanlar ise modern görünüme sahip bir profil olarak entelektüeli öncü kabul etmektedir. Çünkü dini kaynakları yeniden okuma ve yorumlama, gelenek ve sistem karşısında eleştirel tutum takınma, inanç ve tutumlarda anlam merkezli yaklaşımı benimseme, herhangi bir cemaat ya da dini gruba bağlılıktan ziyade yalnızlığı tercih etme²²⁵ gibi davranışlarla entelektüeller, otoriteden ayrışan ve bağımsız kararlar alabilen bir modeli temsil etmektedir.

Sekülerleşme, bazı modern insanların gözünde dinin meşrulaştırma özelliğini kaybettirdiğini düşündürmektedir. Artık sadece toplumsal alanda değil, aynı zamanda bireylerin günlük hayat alışkanlıklarında da bir “anlamsızlığın” olduğu düşünülmektedir. İnsanların özel hayatlarında karşılaştıkları sorunlara dini çözüm üretilmemesi onları, içinde buldukları bunalımdan çıkış yolunu dünyevileşmiş kurtuluş öğretilerine sevk etmektedir. Böylece insanların dünya görüşünü temsil etmeyen, diğer bir deyişle benliklerine “yabancılaşan” dini öğretilerin yerini toplumsal gerçeği insanî açıdan değerlendiren analitik düşünce biçimleri almaktadır.²²⁶ Bu açıdan modern hayatı anlamlandıran dünya görüşleri entelektüel birikimlerle sağlandığı ölçüde entelektüel kimliğin alim sıfatı önüne geçtiği görülmektedir. Entelektüellik günümüzde

²²⁴ Peter Lupac, *Beyond the Digital Divide: Contextualizing the Information Society*, (UK: Emerald Publishing Limited, 2018), 175-180.

²²⁵ Rüstem Budak, “Entelektüellik ve Dindarlık”, *Türkiye Yazarlar Birliği* (Erişim 24 Mart 2021).

²²⁶ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, 184-185.

bir nevi modern çağın sorunlarına çare bulan, tutum ve davranışlarıyla insanlara örnek olan kimliği temsil etmektedir.

53 katılımcı ile yapılan entellektüellik ile dindarlık arasındaki ilişki üzerine bir araştırmada bireyin entelektüel birikimlerinin onun inançlarını bazen güçlendirdiğini bazen zayıflattığını ortaya koymaktadır. Bu araştırmada dikkat çeken nokta bireylerin yola çıkmadan önce inançlarını güçlendirmek ya da şüphecî davranmak arasında takınmış olduğu önyargıdır. Başta belirtilmiş olan niyet eğer inancı güçlendirmek içinse dini inanç ile entelektüel birikim arasında bir çelişki görüldüğünde uyumsuzluğu ya görmekten gelmektedir ya da sahip olduğu dogmaları tekrardan düzenlemektedir. Fakat şüphecî bir yaklaşım içerisinde olan bireyler, dini inancı ile entelektüel birikimi arasında bir çelişki ile karşılaştığında dini inancında zayıflama ya da dini inancını reddetme davranışı gösterebilmektedir.²²⁷ Belirtildiği gibi sonuca etki eden sebep sürecin başındaki niyetten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bireylerin günlük hayatta karşılaştıkları bir duruma dini bir dayanak bulamadıklarında benzer durumlar karşısında da şüphecî tavırlarıyla ön plana çıkmaktadır.

2.2.1.4. Sonuç Odaklı Dindarlık

İnsanların günlük hayatta ortaya koyduğu davranışların belli bir amacı vardır. Hedefe ulaşmak için almış olduğu kararlar ve yapmış olduğu tercihler onların düşüncelerinin şekillenmesine yardımcı olur. Sonuç odaklı düşünen birey kendi çabasıyla ulaşacağı hedefin bir ödül meydana getirmesini bekler. Genellikle şirketler çalışanlarından sonuç odaklı düşünmesini ve ortaya çıkaracağı ürünün kalitesinin üst düzeyde olmasını ister. Böylece insanlar kendi yapacakları işlerin sonuca büyük etki edeceğinin farkındadır ve süreç boyunca hedefleri verimli bir sonuç elde etmek olur.

Modern zamanlarda küresel ekonomilerin ortaya koyduğu şartlar rekabetçi bir ortamın oluşmasına sebep olmuştur. Ekonomik refah için sürekli kazanmayı önceleyen bireyler günlük şartlarla mücadele azmini yüksek tutmak zorundadır. Sonuç odaklı düşünmede birey yeterliliklerinin ve yapabileceklerinin farkındadır, bunun için başarı güdüsünü o

²²⁷ Bkz. Mustafa Emre Çağlar, “Neden Entelektüelite İnancı Zayıflatır ve Bazen Onu Güçlendirir?”, *Humanities and Social Sciences communications*, (Eylül 2020), 1-31.

işin sonucunda alacağı verime odaklar. Hedefleri sonucun verimliliğine odaklandığı için ona ulaştıracak her yol mubah olarak görülür.

Modern düşünce, skolastik düşüncenin aksine insan aklının kendine kılavuzluk edebilecek kapasitede olduğunu iddia etmektedir. İnsanlar akli sayesinde etrafında olup biten etkinliklerin anlamına ulaşmayı hedeflemektedir. Bilimsel bilginin temel kabul edildiği modern zamanlarda insan aklının yaşanan olay ve olguları bu çerçevede değerlendirmesi dini açıdan kadercilik anlayışının sorgulanmasına sebep olmaktadır. Bu durumda bir dindar için kadercilik anlayışı yerini sonuçlarına etki edeceği iradeciliğe bırakmaktadır. Böylece insan, akli sayesinde eylemlerinin sonucuna etki etmekte, düşünce ve eylemlerinde bireysel davranışlarını ön plana çıkarmaktadır. Modern birey için kadercilik, insanın kendi özgürlüğünü esir altına alan bir durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla başarı için geleneksel bilginin yerini bireyin kendisinin etkide bulunabileceği bilgiye devretmesi gerekmektedir. Bu anlayış aslında başarının dindar için de gerekli olduğunu fark ettirerek buna sınır çizen dini inaçların düzenlenmesi anlayışını ortaya çıkmaktadır.

Modern düşünce bireyi kısıtlayan her türden fikri gelenek ya da dogma olarak değerlendirir. Birey kendi kendine yeten, kendini yönlendiren ve seçimlerinde aklını ön plana çıkaran bir pozisyonda yer almak zorundadır. Burada dindar bireyin herhangi bir eylemi yerine getirirken kendisine sınır koyduğunu düşündüğü din karşısında nasıl tavır alması gerekir? Mesela sosyal medyada daha fazla beğeni almak ya da paylaşımlar üzerinden para kazanmak için bazen mahremiyet konusu ihlal edilmektedir. Dinin sınır koyduğu mahremiyet konusunda dindar bireyin nasıl bir tavır takınması gerekecektir? Thomas Hobbes'a göre iyi veya kötü olarak nitelenen eylemler "Tanrısal odağın" dışında akılsal bir düzleme oturtulan düşüncelerle temsil edilmektedir. Bu değişimde insan tarafından düzenlenen akılcı düzende Tanrı müdahalesi dışarıda bırakılmaktadır.²²⁸ Modern düşüncede de sonuç odaklı dindar birey süreç sonunda kazanacağı şeyleri kaybetmemek için yapacağı eyleme mantıklı bir çözüm arayışı bulmaya çalışmaktadır. Böylece eylemin sonucunda kazanacağı şeyleri düşünerek dinin kısıtlayıcı etkileri karşısında kendi özgürlüğünü ön plana çıkarmaktadır.

²²⁸ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü* (Ankara: Dost Kitapevi, 1998), 104.

Bireyler her türden rekabetin mevcut olduğu ortamlarda kendi başarı veya başarısızlıklarını çeşitli değerlendirmelere tabi tutarlar. Birey psikolojisinin öne çıktığı bu tür değerlendirmelerde başarı faktörü dine bağlanabilir ve dindar için tatmin edici bir durum ortaya çıkabilir. Diğer taraftan başarısızlık durumu bireyi aşabilir ve çeşitli zorluklarla karşılaşabilir. Bireyin dayanma gücü ve zorlukları fırsata çevirme kabiliyeti, onun din ile olan münasebetini şekillendirmektedir. Örneğin yapmış olduğu duaların kabul olmaması, hayat problemlerinde çıkış yollarını dinde bulamaması gibi durumlar dini şüphelere ve suçlamalara yol açabilir. Başarı gösteren insanların daha fazla imkâna sahip olduklarına ve kendisinin bu imkânlardan yoksun olmasının mantıklı bir sebebinin bulunmayan birey, kendi aklı ile ulaşabileceği imkânları değerlendirmeye çalışır. Bu da dindarı daha çok kazanç sağlayabileceği alanlarda faaliyet göstermeye sevk edebilir.

Sonuç odaklı düşünen bir dindar başarı beklentisiyle çevresinden öğrendiği yöntemlerle dini düşünce ve davranışını şekillendirmektedir. Mesela dindar bir insan kendisine daha çok fayda sağlayan yatırım aracının getirisini önemserken onun dini uygunluğuna bakmayabilir. Ayrıca bir başkasının kaybetmesiyle çok fazla ilgilenmez. Kendisinin kazanması için diğerlerinin kaybetmesi önemli değildir. Özellikle ticari bir iş yaparken ürününü pazarlamada başkasını kandırmanın dini mahiyeti pek düşünülmez. Burada üründen elde edilen verimin azami ölçüde yüksek olmasına dikkat edilir. Bireyin elde ettiği kazanımlar üzerinde kullandığı taktikler artık karşılaştığı bütün durumlar için kullanılabilir. Fransız sosyolog Pierre Bourdieu (ö.2002) *habitus* kavramını aktörün durumlar karşısında kendi deneyimini yapılandıran zihinsel ve davranışsal pratikler olarak ifade ederken her pratiğin aslında kendi iç dinamiğini ürettiğini belirtir.²²⁹ Ona göre *habitus* özel bir düşünce tarzı olarak geçmiş tecrübelerden faydalanılan strateji üretme sürecidir. Bireyin davranışlarına mizaç ve eğilim kazandırmaktadır. Kişi geçmişte yaşadığı olaylardan kazandığı tecrübelerle ileriye dönük hamlelerini gerçekleştirir. Her yeni bir durum için farklı bir strateji üretilir.

²²⁹ C. C. Cuff - W. W. Shorrock - D. W. Francis, *Perspectivesin Sociology* (London: Roulledge, 1998), 325; Ümit Tatlıcan- Güney Çeğin, “Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği”, der. Güney Çeğin vd., *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Denemesi*, ed. Tanıl Bora-Kıvanç Koçak (İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2014), 316-317; Adem Palabıyık, “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde “Habitus”, “Sermaye” ve “Alan” Üzerine”, *Liberal Düşünce* 16/61-62 (Kış-Bahar 2011), 129.

Böylece içinde bulunduğu toplumsal koşullar karşısında farklı çözüm yollarını üreten şey *habitus*dur.²³⁰

Dini inançlar açısından *habitus* ise bireyin tüm söylem ve davranışlarının temelinde geçmiş tecrübelerinin ve içinde bulunduğu toplumun inançlarından izler taşıdığı ve birey tarafından önceden oluşturulan bazı kişisel şemalar topluluğu tarafından şekillendiği kabul edilmektedir. Bu anlamda dini inanç habitusu, bireyin sahip olduğu birikimle toplumsal alanlara katılması ve bu alanlardaki çeşitli aktör ve yapılarla etkileşime girerek dini inanışlarını oluşturma süreci olarak ifade edilmektedir.²³¹ Bireyler toplumsal bağlamda elde ettikleri fırsatlar ile sahip oldukları pozisyonları koruma eğilimi göstermektedir. Kendi konumlarını koruma ve geliştirme çabaları sürekli hareket halinde olmalarını sağlarken, birey kendi çıkarına olan inançların peşinde koşmakta ve dini inanç alanlarını buna göre belirlemektedir.²³²

Medya ve tüketim reklamcılığının beslediği günümüz toplumu, insanların yapabilecekleri her şeyi yapmasını isteyen bir kültür ortaya koymaktadır. Birey nezdinde kişisel olarak mükemmelliğe ulaşmak için çabalamanın önemli olduğu görülmektedir. Fakat kendisini zorlayan durumlarda her şeyi başarmasının aksine bireysel özgürlüğünü ön planda tutarak kolayca pes edebileceği durumların var olduğunu da bir seçenek olarak sunmaktadır. “Ya hep ya hiç” anlayışıyla mevcut durumdan en yüksek verim almanın önemi ve bireyi sıkıntıya sokacak hayal kırıklıklarına karşı da önleyici etkilerin olduğu görülmektedir. Bu durum, başarısızlık sonrası ortaya çıkan kimlik krizleri ve intiharların önüne geçmek için yapılan uygulamalar olarak görülmektedir. Hristiyanlıktaki günah duygusunu kabullenip itiraf etmek aslında bireylerin kendi başarısızlıklarıyla yüzleşmesini ve bireysel özgürlüğünü ön plana çıkarmayı amaçlamaktadır. Sonuçlarla yüzleşmek topluluk duygusunun

²³⁰ Palabıyık, “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde “Habitus”, “Sermaye” ve “Alan” Üzerine”, 129.

²³¹ Ali Baltacı, “Habitus: Dini İnanç Habitusunun Oluşumu Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (Eylül 2018), 9.

²³² Stephen R. Barley, “Careers, identities, and institutions: The legacy of the Chicago School of Sociology”, *Handbook of career theory*, ed. Michael B. Arthur vd. (Newyork: Cambridge University Press, 1989), 41–65, Baltacı, “Habitus: Dini İnanç Habitusunun Oluşumu Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, 10.

ötesinde bireysel mükemmellik çabalamayı gerektiren mücadele ruhunu ortaya koymaktadır.²³³

Eğitim düzeyi ve sosyo-ekonomik durumların gelişmesine bağlı olarak bireyler ürün-hizmet ilişkisinde maliyeti az, kârı çok olan tercihlerde bulunmaktadır. Alışveriş mantığı üzerine kurulan toplumsal ilişkiler temelinde bireyler amaçlarına ulaşmak için arz-talep dengelerini gözeten kurgulamalarla toplumsal hayatlarını şekillendirmektedir. Bu durum toplumsal hayatı açıklamada bireylerin yaptığı rasyonel seçimleri ifade etmek için kullanılan “Rasyonel Seçim Kuramı” ile adlandırılmaktadır. Bu teori “insanlar bir tercih yapmak durumunda kaldıklarında genellikle en iyi davranış tarzı olduğuna inandıkları şeyi seçerler.” ifadesiyle özetlenmektedir. İnsanlar seçim ve eylemlerinde rasyonel olarak davranırlar ve amaçlarına uygun olarak gördükleri her şeyi araç olarak kullanabilirler.²³⁴

Rasyonel Seçim Kuramı’nın din ile ilişkisi daha çok dini grupların kendi hizmetlerini bir çeşit “dini pazarlar” şeklinde sunarak üye kazanma amacıyla bir firma özelliği göstermesi üzerine dayansa da bireylerin özne olduğu ve sonuç odaklı düşünüp rasyonel tercihler yaptığı bir süreci yansıtmaktadır. Modern sosyologlar Rodney Stark (ö.2022) ve William S. Bainbridge’e göre din, ihtiyaçları karşılama ve ödülleri garanti altına alma girişimi olarak tanımlanmaktadır. Bireyler ihtiyaç duydukları ödülleri elde etmek için bazı maliyetleri göze almak zorundadır. Fakat maliyetin yüksek olduğu durumlarda kâr-zarar dengesi gözetilerek daha kârlı olacak işlere yönelmesi amaçlanmaktadır. Karşılanamayan ihtiyaçlar doğası gereği büyüeldir yani rasyonel olmayan yorumlardır.²³⁵ Bireyler de birtakım ihtiyaçlarını karşılamak için seküler bir mal alır gibi “müşteri” tavrı göstererek özellikle dini metin yorumlarında arzularına cevap veren en rasyonel tutumu tercih etmektedir.²³⁶ Hatta bazı durumlarda resmi din otoriteleri dini yönden yasak olan davranışı rasyonel göstermeye çalışarak bireylerin kârlı bir sonuç

²³³ Norman Tanner, *The Ages of Faith: Popular Religion in Late Medieval England and Western Europe*, (London: I. B. Tauris& Co Ltd, 2009), 177-178.

²³⁴ Ruth A. Wallace - Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz-M. Rahmi Ayas (İzmir: Punto Yayınları, 2004), 345; Mehmet Ali Kirman, “Rasyonel Seçim Kuramı”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* /22 (Aralık 2013), 70.

²³⁵ Rodney Stark-William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion* (New York: Peter Lang, 1987), 11, 41; Kirman, “Rasyonel Seçim Kuramı”, 75.

²³⁶ Kirman, “Rasyonel Seçim Kuramı”, 75.

elde etmesi için aracı olabilmektedir. Örneğin; diyanetin dinen faizin her türlüşünün haram olmasına rağmen TOKİ evleri için kredi çekilebileceğini meşru göstermesi gibi.

Dolayısıyla sonuç odaklı dindarlıkta iki farklı durum ortaya çıkmaktadır. Yapılan eylemlerin dine uygunluğu ve bireye uygunluğu. Dine uygunluk aranan durumlarda bireysel çıkarlar araç olarak görülmekte, klasik dindarlık denilen durum ortaya çıkmaktadır. Fakat bireysel uygunluğun ön plana çıkarıldığı durumlarda dine uygunluk belli bir yere kadar gözetilmektedir. Çünkü birey kendi dünyevi çıkarları için eylemlerini daha çok seküler açıdan temellendirmektedir. Dini bir metin ya da yorum bireyin fayda sağlayacağı bir işi sınırlıyorsa bu durumda dini hassasiyet göz ardı edilebilmektedir. Dindar bu durumda kendi akıl ve iradesine mantıklı gelen bir yorum yapabilmekte ya da yapılmış bir yorumu lehine kullanabilmektedir. Önemli olan süreç sonunda bireyin ilerlemesine, gelişmesine ve mutluluğunu sağlayacak araçların dine uygunluğundan ziyade bireye uygunluğu olmaktadır. Verimli bir sonuç için aklını kullanan, dine uygunluğu öteleyen, dinin aslında dünya mutluluğu için bir araç olduğu değerlendirmesi yapan modernliğin amaçladığı birey tipi ortaya çıkmaktadır.

2.2.1.5. Doktrinerliğe Karşı Dindarlık

Günümüzde bilginin anlaşılması ve öğretilmesi üzerine gelişim gösteren eğitim felsefeleri anlamlı öğrenmelere katkı sağlamaktadır. Modern bilim, ortaya koyduğu yöntem ile sorgulayıcı, eleştirel, kendi iç dinamiklerini kullanıp dünyayı daha anlamlı hale getirebilen bireyler yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Toplumlar yaşanan değişimler karşısında çağın ruhunu yakalayabilmek için geleneksel eğitim ve bilgi anlayışlarını sorgulamakta, özellikle fayda sağlayan eğitim felsefelerinin içselleştirilmesine önem vermektedir.

Fundamentalist düşünce olarak da ifade edilen Doktriner düşüncede farklı yorum biçimlerinin kabul görmeyişi ve tek bir doğru üzerinden bütün eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü anlayışı ifade etmektedir. Tanımına bakıldığında fundamentalizm; Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika'da ortaya çıkan Protestan kaynaklı dini bir akım olup "Dini alanda temel alınan mukaddes kitabın yalnızca metin anlamını göz önünde tutarak ilmi, felsefi veya tarihi hiçbir yorumu kabul etmeyen

görüŖü.”²³⁷ Ŗeklinde yorumlanmaktadır. Dolayısıyla bu düŖünce biçiminde farklı yorumlara yer verilmeyen, tek bir mezhep veya görüŖ etrafında dini yaŖayıŖ sunulan anlayıŖların hakim olduğu anlaŖılmaktadır.

Doktriner düŖüncede hakikat tek bir doğru üzerinden yürütüldüğu için alternatif bütün yorumlar batıl ya da yanlıŖ olarak değerlendirilmektedir. Her bilginin kiŖinin kendince yorumlanmasının reddedildiği, yorumun zaten daha önceden yapıldığı iddia edilmektedir. Dolayısıyla bu düŖüncede bilgi anlaŖılması gereken değil, baŖkaları tarafından ortaya konulduğu Ŗekliyle kabul edilmesi gereken bir Ŗeydir. Sonuçta ortaya ezberlenmesi ve taklit edilmesi gereken bir bilgi anlayıŖı çıkmaktadır.²³⁸ Fakat bugün insanlar öncekilerden farklı donanımlara ve farklılaŖmıŖ toplumsal yapılara sahiptir. Dinler, insan hayatının birçok noktasına kapsamlı bir Ŗekilde hitap ettiği için onu tekil bir gerçekliğe sıkıŖtırarak ifade etmek anlam dünyalarının daralmasına sebep olabilmektedir.²³⁹ Doktriner düŖünceye itiraz da bu noktadan gelmektedir. Çünkü böyle bir anlayıŖın insanın düŖünme potansiyeline olumsuz etkide bulunduğu ve yeteneklerini sınırladığı kanaati taŖımaktadır.

Devlet ve toplumların eğitim felsefeleri üzerindeki etkileri bireylerin algı ve anlayıŖlarını Ŗekillendirmektedir. Din devleti, laik devlet, demokratik devlet, komünist devlet gibi farklı devlet rejimlerinin dine ve dini öğretime karŖı yaklaŖımları eğitim sistemlerine de yansımakta ve nesilleri bu yöntemle yetiŖtirmektedir. Bu düŖünceyle Ŗekillenen bakıŖ açıları insan, bilgi ve din anlayıŖına yön vermektedir. Bu noktada din otoritelerine itiraz eden bireyler, dini bilginin kesin ve baskıcı bir tutumla aktarılmasına karŖı çıkararak din eğitimi ve öğretiminin daha esnek bir yapıda sunulmasını beklemektedir. Bireysel olarak daha özgürlükçü, mutlaklıktan ziyade bilimsel bilgi temelinde her insan tarafından anlaŖılan dini bilgi öğretimi yönteminden hareket

²³⁷ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2010), 394.

²³⁸ Hasan Meydan, “Doktriner DüŖünce ve Din Eğitimi: Anlamlı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/40 (Kasım 2016), 93.

²³⁹ Muhammed Ŗevki Aydın, “Eğitim Tarihi AraŖtırmaları Üzerine Notlar”, *Din Eğitimi AraŖtırmaları Dergisi* /5 (1998), 84.

edilmesi²⁴⁰ beklenmektedir. Çünkü istenilen şey birey yaşamında dini otoritenin yönlendirmesi değil, öznel düşünceyle oluşturulan yöntemlerin hakim olması esastır.

Avrupa toplumlarında din hakkında mı bilgi verileceği yoksa dinin bilginin mi öğretileneceği tartışmaları din eğitiminin hedefini oluşturmaktadır. Aslında böyle bir tartışma taklit ile tahkik kültürünü ayrıştıran bir eğitim anlayışıdır. Bu konuda üç yaklaşım ortaya konulmaktadır. İlk olarak Mezhebe dayalı din eğitimi yaklaşımı” (The confessional religious education approach) ile bireylerin tek bir inançtan yararlanarak dini uygulamalara katılması ve dini bir kültürle sosyalleşmesi amaçlanmaktadır. İkinci olarak “Din Çalışmaları Yaklaşımı” (The study-of-religions approach) birincinin aksine dini bilgiyi okul müfredatında olduğu gibi aktarmayı, bireyleri bilgi anlamında donatmayı ve bilgiyi iletenlerin öznelliğinden uzak nesnel bir tutum takındığı modeli ifade etmektedir. Üçüncü model olan Kapsayıcı ya da Fenomenolojik Yaklaşım’da (The inclusive approach) orta yolu temel alarak dini ve dini olmayan görüşleri tarafsız ve evrensel bir gerçeklikle, mezhepler ve dinler üstü bir tutumla anlatmayı savunmaktadır. Her üç yaklaşım da bugün Avrupa’nın dini eğitim anlayışını şekillendirmektedir. Fakat birinci yaklaşım, çok kültürlülük ve dini çoğulculuk eğilimi gösteren toplumlar tarafından eleştirilmekte,²⁴¹ bir anlamda taklitçi dini eğitim anlayışını ortaya koymaktadır Çünkü mezhebe dayalı öğretimler, çoğunluğun sahip olduğu dini anlayışın sevdirilip benimsenmesi amaçlanmaktadır. Bu durum da doktriner düşünceyi ortaya çıkaran sebeplerin başında yer aldığı, diğer iki temel yaklaşımda ise tahkiki süreci hareketlendiren tutumları barındırdığı kabul edilmektedir.

Din öğretiminde doktriner yaklaşımın eleştirilmesinin en önemli sebepleri arasında toplumun dini ve kültürel anlamda heterojenliğinin ve çok kültürlü yapısı göz ardı edilip mezhebe dayalı bir uygulama benimsemesi yatmaktadır. Farklı görüşlere sahip bireylere tek bir doğrunun kabul ettirilmesi yaklaşımına, kişilik hakları ve demokrasi ilkesi noktasında itiraz gelmektedir.²⁴² Çünkü böyle bir din öğretiminin dini grup ya da devlet

²⁴⁰ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 115-117.

²⁴¹ Kristina Stoeckl, “Knowledge about religion and religious knowledge in secular societies: introductory remarks to The future of religious education in Europe”, *The Future of Religious Education In Europe*, ed. Kristina Stoeckl-Olivier Roy (Florence: European University Institute, 2015), 1-6.

²⁴² Fatma Çapçioğlu, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi*” (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 23.

eliyle sunulması statik ve tek merkezci bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Herhangi bir mezhebin ya da dini cemaatin görüşünün temel alındığı din öğretimi yöntemi bireylerin özgür düşüncesini engellediği, doğruların tekelleştiği, kendilerine inanan sorgulamasız müritler yetiştirdiği, dini bir çeşit afyon gibi kullandıkları düşüncesiyle eleştirilmektedir. Dolayısıyla bu noktada yapılan eleştiriler dindarlık biçimlerinde bireysel ayrılırlara sebep olmaktadır.

Aynı şekilde ortaya konulan dini öğretilere “inanma” mecburiyetinin hissettirilmesi bireyi tercih hakkından yoksun bırakmaktadır. Çok kültürlü bir yapıya sahip toplumlarda inanç hürriyetini kısıtlamak bir huzursuzluk ortamı oluşturmaktadır. Böyle bir zorunluluğun benimsetilmeye çalışılması bireysel özgürlüğün zedelenmesine yol açmaktadır. Özellikle laik toplumlarda bu uygulamalara sadece inanmayanlar değil, o toplumun dinine inanan insanlar da itiraz etmektedir.²⁴³

Küreselleşme ve sekülerleşme karşısında geleneksel din öğretimine yapılan “dogmatik” olduğu eleştirileri kapsayıcı ya da fenomenolojik yaklaşımı benimseyen mezhep merkezli dinler üstü öğretimler aracılığıyla aşılabileceği düşünülmektedir. Çünkü günümüzde gençler, geleneksel din öğretiminin modern çağda sorunları cevaplayamadığını ve ihtiyaçları karşılayamadığını iddia etmektedir. İhtiyaçlar gözetilerek yapılacak olan yeni din öğretimi modelleri ile modern çağın sorunları farklı düşüncelere sahip insanların görüşleriyle aşılabileceği düşünülmektedir.²⁴⁴ Fenomenolojik yaklaşımla dinin evrensel esasları gözetilerek yapılan din öğretiminin bireyleri doktriner bakış açısından da uzaklaştıracağı düşünülmektedir.

Dinlerin kendi metaforik anlatımlarından dolayı dini metinlerin farklı anlaşılma durumu da tek biçimli düşünceye karşı çıkma pozisyonunu ortaya koymaktadır. Örneğin, dini metinlerin inanç, ibadet, ahlak, hukuk, metafizik ve akıl ile ilgili söylemleri anlamın ve yorumun çeşitlenmesini sağlamaktadır. Bu durumda yüksek İslam, halk İslam’ı, felsefi açıdan İslam, kalamî açıdan İslam, Hanefilik, Şiiilik gibi farklı oluşumların kültürel

²⁴³ John Shepherd, “İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe Dayalı Olmayan Yaklaşım)”, *I. Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988)* (Ankara: D. İ. B. Yayınları, 1991), 371; Yıldız Kızılabdullah - Tuğrul Yürük, “Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye’deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar* 11/32 (Eylül-Aralık 2008), 111-112.

²⁴⁴ Yıldız Kızılabdullah-Tuğrul Yürük, “Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye’deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 112.

eğilimler ve çoğulculuk gibi faktörlerle ortaya çıktığı bilinmektedir. İslam kültür tarihinde görülen bu çeşitlilik ve çoğulculuk İslam'ı farklı okuma, yaşama ve anlama tarzıyla oluşmaktadır.²⁴⁵ Bu çeşitliliğin temelinde aslında İslam'ın doğru bir yorumunu arama ve farklı yaşam biçimlerini İslam'a uygun hale getirme gayreti göze çarpmaktadır. İslam dininde Hıristiyanlıktan farklı olarak kutsal metinlerin doğru veya yanlışlığını tespit edebilecek yetkiyi elinde bulunduran bir Ruhban sınıfının olmadığı bilinmektedir. Ancak bu yetki herhangi bir kurum, toplum ya da dini gruplar tarafından kullanılmak istendiğinde birey tarafından tepkiyle karşılanmaktadır. Birey içinde bulunduğu durumdan çıkış yolunu kendi akılcı yöntemleriyle aşma yoluna girmekte, çözüm olumlu yönde geliştikçe bireyin dini kurum, cemaat ya da toplumu saf dışı bırakarak aklını tek yetkili merci olarak kabul ettiği görülmektedir.

Modern birey arayış içerisinde. Onun amacı *maneviyat* adını verdiği ruhun huzurunu sağlamak, bireyin kendi iç dünyasıyla barışık olduğu ve olumlu bir düşünce biçimi benimsemektir. Birey; bu arayış serüvenine engel olabilecek bütün araçları dışlamakta, dini tanımlamaları otoriter bir tavırla kullanarak kendisine belli kuralları dikte etmeye çalışan kilise benzeri yapılara da karşı durmaktadır.²⁴⁶ Sosyolog Wade Clark Roof (ö.2019)'un söylediği gibi:

“Ben dinin doktrin ve gelenek olduğunu, diz çökerek ibadet etmek olduğunu ve belirli davranışları dayattığını düşünüyorum. Spiritüellikse içsel bir duygudur; onu dünyanda, zihninde, sana nasıl uygun geliyorsa öyle algılayabilirsin... Bu parametreler yoktur onda. Ona tek bir şekilde inanmak zorunda değilsin. Bence spiritüellik insanın içine girip onu yükselten, daha iyi ve daha açık bir insan olmaya teşvik eden bir şey. Dinin bunu yaptığını düşünmüyorum. Din sana neyi ne zaman yapman gerektiğini, ne zaman diz çöküp ne zaman ayağa kalkman gerektiğini filan söylüyor. Bir sürü kural.”²⁴⁷

Din, keskin sınırları olan kurallar şeklinde tasvir edildiğinde manevi anlamda huzur arayışında olan bireyi farklı yöntemlere sevk etmektedir. Dini kendi anladığı şekliyle öznelendirerek bireysel bir inanma eğilimi gösterebilmektedir.

²⁴⁵ Ahmet Arslan, *İslam, Demokrasi ve Türkiye* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 103-104.

²⁴⁶ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009), 596.

²⁴⁷ Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 137, Taylor, *Seküler Çağ*, 596-597.

İletişim için muhattap alınan kitlenin özellikleri karşılıklı ilişki biçimini şekillendirmektedir. Günümüzde modern bireyin özelliklerini en iyi yansıtan nesil “Z kuşağı” şeklinde tanımlanmaktadır. Z kuşağı bireyselliğine ve özgürlüğüne düşkün, her türlü sınırlandırmayı reddeden, teknolojiyi çok iyi kullanan, özgüveni yüksek, çevrenin yönlendirmelerini reddederek kendi yolunu çizmeyi hedefleyen özelliklere sahiptir. Teknolojiyle iç içe olmalarından dolayı farklı düşüncelere kolay ulaşabilme imkânı bulurlar. Bu durum özgürlüklerini kısıtlayan geleneksel ya da dini düşüncelerin alternatifini bulmalarını kolaylaştırır. Dolayısıyla bu yaş grubundaki bireyler, düşüncelerine ket vuran doktriner fikirleri reddetmede zorluk yaşamaz. Dindar olarak bireyselleşmenin en açık biçimi bu kuşakta görülmektedir.

Toplumlarda din özgürlüğünü ortadan kaldıracak şekilde doktriner düşüncelerin dayatılması, bu düşüncelerin güncel sorunlara yeni çözüm ve yorumlar sunamaması, kutsal metinleri yorumlamanın tek bir otoritede bulunması gibi durumlar tepkisel olarak bireyselleşmeye yol açmaktadır. Her din kendi doktrinlerine sahiptir. Fakat bu doktrinleri anlayarak, içselleştirerek ve bireyin anlam dünyasıyla ilişkilendirerek anlatamamak bireylerde bir kopuş meydana getirmektedir. Ezberci eğitim sistemi yeni kuşaklara dini doktrinlerin oluşma süreçlerinin arka planında yer alan tecrübe, tespit, tartışma ve eylem gibi üst düzey bilişsel becerileri aktaramamaktadır. Bu durum doktrinlerin ardında yer alan derin anlamları tecrübe edememiş kuşakların öznel aklıyla kendi tecrübelerini yaşamalarına sebep olmaktadır.²⁴⁸ Küçük yaşlarda bilgi elde etme sürecinde pasif bir görev gören, aile ve çevrede taklitçi kültür ile şekillenen birey, özellikle genç yaşlardan itibaren değişen zaman ve mekanın şekillendirdiği bireye dönüşmektedir. Dünya görüşünü yetiştiği kültürden farklı olarak betimleyebilmekte, geçmişte öğrendiği bilgilere kolayca itiraz edebilmektedir. Doktriner düşünceler günlük yaşamda yeni yorum sunmadığı için birey tarafından bir reddedilişle karşılaşmış olmaktadır.

²⁴⁸ Meydan, “Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anamlı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme”, 96.

2.2.1.6. Seküler Ahlaklı Dindarlık

Dinler yapısı itibariyle inanç, ibadet ve ahlakı içine alan bir sistem barındırmaktadır. Bu üç yapı dine mensup dindarlar tarafından yerine getirilmesi gereken temel özellikler olarak görülmektedir. Bireyler inanç ile dine olan bağlılığını, ibadet ile bu bağlılığı pekiştirmeyi ve ahlak ile de inanç ve ibadetin gereklerini davranışa dönüştürmeyi amaçlamaktadır.

Ahlak kelimesinin birçok tanımı olmasına rağmen seküler tanımı bireyselleşmeyle ilişkili görülmektedir. Seküler ahlak denildiğinde dinin meşrulaştırdığı değer ve normları toplumsal ve bireysel hayatın dışında tutan, sadece dünya hayatının yaşanabilirliğini kabul ederek ahiret hayatını dışlayan, insan merkezli bir düşünme ve yaşama biçimiyle oluşturulan değerler, gelenek ve görenekler, davranış kuralları anlaşılmaktadır. Seküler ahlaklılıkta dinin işlevi seküler işleve dönüşmekte, bu dünyada sadece bireysel mutluluğu yaşama amacı güdülmektedir. Ahlak ilkeleri belirlenirken dünyevi hedefler dikkate alınmakta ve insanın kendi çıkarına dayalı bir ahlak sistemi oluşturulmaktadır. Sekülerleşmeyle ortaya çıkan dünyevi değerler bireylerin akıllarıyla ürettikleri bireysel kültürel değerlere dönüşmekte ve kutsallaştırmaktadır. Sonuç olarak birey inandığı gibi yaşamak yerine yaşadığı gibi inanmaktadır.²⁴⁹ Bu durum dünyevi ahlakın dini ahlaktan daha ön planda tutulduğu dindarlık tipini yansıtmaktadır.

Weber (ö.1920) sekülerleşmeyi, “rasyonelleşme-gözün açılması” olarak tanımlarken dinin gizeminin akıl ve teknoloji yoluyla çözülebileceğini ifade etmektedir. Artık “dinin büyüünün bozulması”yla günlük hayata dair problemlerin çözümü din adamlarında değil, problem alanına göre uzmanlaşmış ekonomistler, psikologlar, siyasetçiler, doktorlar tarafından çözülecektir.²⁵⁰ Bu açıdan yaratıcı tarafından emredilen ilahi emirli ahlakın yerini insanın kendi aklının kendisine verdiği doğru ile yanlış konusunda yargıda bulunmaya dair hüküm yürütebildiği rasyonalist ahlak kuralları almaktadır.

²⁴⁹ İbrahim Hakkı Aydın, “Seküler Ahlak Bağlamında Din Ahlak İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/35, (Haziran 2011), 9.

²⁵⁰ William H. Swatos-Kewin J. Christiano, “Secularization Theory: The Course of a Concept”, *Sociology of Religion* 60/3 (October 1999), 212. Ali Köse, *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 12-13.

Entelektüel reformcular akıl yoluyla doğruyu bulmada insan kapasitesinin yeterli olduğunu savunmaktadır.²⁵¹

Sanayileşme ve modernleşme ile birlikte geleneksel toplum ve kültür yapılarında meydana gelen değişimler dinin yapısında da birçok farklılaşmaya yol açmıştır. Bu farklılaşma, dinin eskisine nazaran aile, kültür, ekonomi, eğitim ve toplum üzerinde etkisini kaybetmesine sebep olmuştur. Sonuçta, din görev ve sorumluluk duygusundan ziyade, bireysel seçim ve vicdan meselesi haline gelerek özerk bir yapıya dönüşmüştür. Böylece birey, rasyonel seçimlerle oluşmuş seküler ahlak kuralları benimsemiş, olayları geleneksel yöntemlerin aksine bilimsel bir bakış açısıyla değerlendirme yoluna gitmiştir.²⁵²

Geleneksel toplum tipinden farklı olarak modern sanayi toplumunda yeni teknolojik gelişmelere bağlı olarak teknik bilgileri öğrenen birey, çevresini kendi ihtiyaçları ve arzularıyla düzenleme eğilimindedir. Bireyselliğin gelişmesiyle insanlar birbirine karşı yabancılaşmış, modern şehirlerde “yalnız kalabalıklar” oluşturarak atomize olmuştur. Bilimsel ilerleme ve rasyonelleşmeyle birlikte gelişen seküler anlayış, klasik dindarlık tipinin de farklılaşmasına yol açmıştır. Modern medeniyet akılcı ve eleştirel zihniyetin yayılmasına, geleneksel hayat anlayışlarının, dünya görüşlerinin, ahlak ve değer sistemlerinin, örf ve adetlerin değişip dönüşmesine yol açmıştır. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında şüphesiz modern ve laik eğitim, şehirleşme, sanayileşme, iletişim araçlarının yaygınlaşması gibi faktörler etkili olmuştur.²⁵³

Batılılaşma ve modernleşme süreciyle sekülerleşmenin evrensel bir hal aldığı gözükmektedir. Kapitalist-endüstriyel ekonomik faaliyetler, modern haberleşme araçları, din yanlısı ya da din karşıtı progandalar, turistik geziler gibi heterojen grup etkileşimleri seküler/dünyevi olguların evrenselleşmesine katkı sağlamaktadır. Sekülerleşme, toplumsal gerçeğin dayanağı olan dini tanımlamaların geçerliliğini de azaltmaktadır. İnsanlar anlam dünyalarını meşrulaştıran etkenleri kutsallıktan

²⁵¹ John L. Esposito, *Oxford İslam Sözlüğü*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 24.

²⁵² Malclom B. Hamilton, *Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London: Routledge, 2001), 188-189, Ali Bayer, *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 22.

²⁵³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 396-402.

arındırınca kendisini dini yönlendirmelere mecbur hissetmemekte, dindışı meşrulaştırmaların öneminin farkına varmaktadır. Böyle durumlar bilincin sekülerleşmesine yol açarak dini onaylamaların toplumsal otoritesini azaltmakta, eylemlerin bireysel tercihlere dönüşmesini beraberinde getirmektedir. Toplumsal gerçeklikte dindışı tercihlerin farkına varmak meşrulaştırma yollarına çeşitlilik kazandırmaktadır.²⁵⁴

Yönetimsel açıdan sunulan seküler paradigmlar, bireyin kendi kendini idare edebilecek seküler ahlaki değerleri öznel benliğinde içselleştirme fırsatını vermektedir. Bu açıdan Batılılaşma misyonu rasyonelliğin, etiğin ve estetiğin topluma aktarılmasını kolaylaştırarak seküler normlarla belirlenmiş yaşam biçimleri ortaya çıkarmaktadır. Daha çok kamusal alanda gözlemlenen, geleneksel ve dinsel kültürde yerleşmemiş ve klasik dindarlıkta tepki uyandıran kadın-erkek sosyalleşmesi, karma eğitim, flörtlülük gibi yeni yaşam formlarının geleneksel hayat biçimlerinin sekülerliğe kayışına işaret etmektedir.²⁵⁵

Şehirde yaşayanlar sahip olduğu imkânlardan dolayı seküler olgulara daha fazla maruz kalmaktadır. Geleneksel toplum tipinin cemaatçi karakteri sebebiyle birey kendine sunulan ahlaki normlara ve davranış modellerine uymak zorundaydı. Modern toplumun karmaşık yapısında sosyal kontrol genelde uzmanlaşmış kişi, grup veya kuruluşlar üzerinden yürütülmektedir. Modern toplumun karmaşık yapısında şehirler teknoloji, bilgi ve iletişim bakımından bireylere yeterli imkânı sunmaktadır.²⁵⁶ Fakat artık şehrin modern/seküler kültür desenleri geleneksel yaşamın hakim olduğu köylere iletişim araçları vasıtasıyla aktarımı bir çeşit kültürlenme durumunu da ortaya çıkarmaktadır.

Günümüzde köy kültürü ile şehir kültürü arasında modern farkındalık anlamında belirgin bir farkın kalmadığı görülmektedir. Özellikle değişim ve arayış içinde olan gençlerin eğitim ya da başka sebeplerle zamanının büyük çoğunluğunu şehirlerde geçirmesi ve burada edindikleri modern ve seküler kültürü geleneksel köy yaşamı içerisinde devam ettirmeleri kültürel aktarımı kolaylaştırmaktadır. Bir çeşit modern

²⁵⁴ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 226.

²⁵⁵ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, haz. Semih Sökmen (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 18-19.

²⁵⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, 397.

kültür taşıyıcısı olan gençlerin dünyevileşmeye daha çok eğilimli olduğu düşünüldüğünde ahlaki normlarını geleneksel olandan farklı kurgulayabilecekleri sonucuna varılmaktadır.

Gençler daha çok kendi ahlaki iç güdülerine göre hareket etmektedir. Onlar, kutsal olanı deneyimlemeyi, kendiliğinden olanı ve ruhsal derinliği, beden-ruh bütünlüğünü aramaktadır. Belli bir düzene hapsoldüğünü düşündükleri hayatlarında derin bir tatminsizlik ve tekdüzelik bu arayışını sebebi olarak görülmektedir. Bazı durumlarda modernitenin dışında kendileri için oluşturulan dünyaya karşı bir tepki olarak kendi yollarını çizmeyi ve kendi varlıklarının bilincine varmayı amaçlamaktadır. Bunun için modernliğin ahlaki düzeninin de ötesinde mantığın tek taraflı üstünlüğü reddedilerek bedensel hazların suçluluk hissinden kurtarıldığı²⁵⁷ ahlaki bir düzenin taraftarı da olmaktadır.

Bu açıdan gelenekselliğin ya da dinin bireyin özgürlüğünü sınırlandırdığı düşünülen uygulamaları post-modernliğin seçenek çoğulluğuyla aşılmaya çalışılmaktadır. “İyi hissettiren” durumlar birey için seküler kültür oluşturma yolunu kolaylaştırmaktadır. Böylece bireylerin algıları değişmekte, örneğin; geleneksel kültürde kutsal kabul edilen evlilik ve akrabalık ilişkileri seküler kültürde mevzuata dayalı ya da geçici ilişki biçimine evrilmektedir. Bu durum günümüz modern toplumunda dini ahlakın seküler ahlaka dönüşümünün göstergesi olarak değerlendirilmektedir.²⁵⁸

2.2.1.7. Kültürel Dindarlık

Dini bir kültür sistemi olarak ele alan antropolog Clifford Geertz (ö.2006)’e göre kültür, “sembollerle somutlaşmış alışkanlıkların tarihsel olarak taşındığı anlamlar kümesi, insanların hayatlarına etki eden tutumları tarihsel olarak aktardıkları ve geliştirdikleri sembolik kavramlar sistemi” olarak ifade edilmektedir.²⁵⁹ Dolayısıyla kültür denilen şey sembol, anlam ve kavramlarla kendini gösteren bir boyutu temsil etmektedir. Din ise kendisini daha çok semboller aracılığıyla gösterdiği için inanç, düşünce, davranış ve

²⁵⁷ Taylor, *Seküler Çağ*, 595.

²⁵⁸ Peñuela, “Religion and Individualism in Modernity. Reflections on the Occasion of a Pandemic”, 18-19.

²⁵⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Newyork: Basic Books, 1973), 89; Ejder Okumuş, *Din ve Kültür*, (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 15.

sembollerle toplumsal hayatta anlam bulmakta, nesillere aktarılmakta ve bireyin iç dünyasında derinleşip kalıcı hale gelmektedir.²⁶⁰ Kültür aynı zamanda gelenekselmiş bir yaşam biçimi de yansıtmaktadır. İnsanlar, aktarılan düşünceleri tortullaşmış alışkanlıklar haline dönüştürmektedir.

Modernleşme tabiatı gereği dindarlığı etkilemektedir. Modernitenin ürettiği kavramlar kendini yeniden inşa eden dindarın kültürüne katılarak yeni dindarlık formları ortaya çıkarmaktadır. Dindarların yaşamında var olan dinsel söylemler özellikle şehirleşme ve eğitim süreçleriyle yeni değer ve normlara dönüşerek din anlayışında bazı farklılıklara yol açmaktadır. İçselleştirilen modern kültür, geleneği tam olarak yok etmese de bir yandan geleneğin devam ettirilmesi diğer yandan değişime ayak uydurulması çabalarını doğurmaktadır.²⁶¹ Böylece dini davranışlar üzerinde oluşturulan modern algı düşüncenin sekülerleşmesine yol açmakta, günlük hayat biçimlerinde dinin kültürel şekilde devam etmesini sağlamaktadır. Antropolog Victor Turner (ö.1983), “Edinimsel Dönüşümlülük” adını verdiği kavramla bir sosyo-kültürel gruba ait bireyin hareketleri, ilişkileri, eylemleri, anlamları, kodları ve rolleri ait olduğu sosyal yapılardan, etik ve yasal kurallardan, diğer sosyal bileşenlerden etkilenerek kamusal benliklerini oluşturduğunu belirtmektedir.²⁶² Dolayısıyla din; modern yapı, norm ve değer gibi unsurların bireyin yaşamını kuşatması ve sekülerleşmenin farklılaştırıcı etkisiyle kamusal alanda toplumsallıktan ziyade daha çok kültürel bir görünüme kavuşmaktadır.

Kültürel dindarlıkta dini olanın anlamını kaybettiği ya da yeni anlamlara dönüştüğü davranış biçimleri görülmektedir. Dindar birey yaşamında farklı bir amaç için dinin sembollerini kullanarak farkında olmadan dini değerleri kültürelleştirilmektedir. Örneğin, kılık kıyafet gibi mahremi örtme amacıyla kullanılan tesettürün ve saç sakal gibi aslında dini bir amaç görünümü taşıyan şekillerin dini anlamlarından koparak moda haline dönüşmesi kültürel dindarlığı ortaya koyan davranışlar olarak görülmektedir. Temelde dini bir anlam taşıyan semboller aslında bir kültür ve moda formu haline dönüşmektedir.²⁶³ Modernliğin kültürel programıyla “Batılılaşmış insan” ile “medeni insan”ın eşitlenmesi bütün alışkanlıkların değişmesine sebep olmaktadır. Artık bundan

²⁶⁰ Okumuş, *Din ve Kültür*, 16.

²⁶¹ Necdet Subaşı, “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslamiyat* 5/4 (Aralık 2002), 35.

²⁶² Ayla Göl, “The Identity of Turkey: Muslim and secular”, *Third World Quarterly* 30/4 (2009), 804.

²⁶³ Faruk Beşer, “Kültürel Dindarlık da Olur mu?”, *Yenişafak* (24 Nisan 2021).

sonra yeme içme adabı, zevk, moda anlayışı ve dil kullanımı gibi durumlar özel ve kamusal alanda tekrar şekillenmektedir.²⁶⁴

Kültürel dindarlık en belirgin şekilde kendisini dil ile göstermektedir. Çünkü dil, içinde yaşanan toplumun kültürel özelliklerini söz ile bütünleştirerek görünür kılan bir unsurdur. Geertz tarafından “kültürel bagaj” olarak ifade edilen kavramla bireyler geleneksellik-modernlik, laik- seküler alanlardan edinmiş olduğu birikimleri dinsel nitelikli bilgiler haline getirmekte,²⁶⁵ ya da tam tersi dini olanı seküler bir davranış tarzına dönüştürmektedir. Sözlü kültür meşruiyetini gelenek ya da dinden bir parça taşıyarak oluşturulan düşüncelerin topluma sunulmasından almaktadır.²⁶⁶

Kültürel dindarlıkta din, bireysel anlamda bilinçli ya da bilinçsiz var olmaya devam etmektedir. Bu durum kendini daha çok sözlü kültür aracılığıyla göstermektedir. Birey herhangi dini bir davranışı yerine getirmede hassas davranmasa da örneğin, namaz kılmıyor olsa da “inşallah, maşallah, Allah razı olsun, Allah kabul etsin.” gibi dini ifadeleri günlük hayatında kullanabilmektedir. Bu ifadeler bireyin dindarlığı kültürel de olsa yaşadığına işaret olmaktadır. Kamusal alanda ve dini hassasiyetin yoğun olduğu çevrede birey, bir çatışma durumu yaşamamak için dini birlikteliği kültürel şekilde gösterebilmektedir.

²⁶⁴ Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 32.

²⁶⁵ Necdet Subaşı, “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, 17.

²⁶⁶ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözlü Teknolojikleşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 58.

BÖLÜM 3: TÜRKİYE’DE DİNİ BİREYSELLEŞMENİN TARİHSEL VE KAVRAMSAL ANALİZİ

Türkiye'nin modernleşme tecrübesi, süreç olarak, Batı toplumlarından farklılık gösterse de özellikle “Batılılaşma” amacıyla gerçekleştirilen reformların düşünce yapısında yol açtığı değişim, hemen hemen Batı toplumlarıyla benzer özelliklere sahiptir. Türk toplumunda modern değerleri benimseyen bireyler toplumdan bağımsız hareket etmenin, özgürleşmenin, ve modern bir kimliğe sahip olmanın imkânını aramıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında Türk modernleşmesine kaynaklı eden Batı kültürünün bireyselleşme amacı taşıyan açık ve örtük kazanımlarının etkisi büyüktür. Diğer yandan bu bireyselleşme biçiminin farklı dindarlık tiplerini ortaya çıkardığı da söylenebilir. Modern değerleri benimseyen bireyler, İslam dinine modern çerçeveden yaklaşmanın imkânını aramış; bu tutum onların dindarlıklarının dönüşmesinde önemli rol oynamıştır.

Bu bölümde modern düşüncenin yayılmasını kolaylaştıran araçların Türkiye'de tarihsel açıdan din-birey ilişkisine etkisi ele alınmakta; modern düşüncenin dönüştürdüğü dindarlık anlayışları, “bireyselleştirme” ve “bireyselleşme” bağlamında kavramsallaştırılmaktadır.

3.1. Türkiye’de Dini Bireyselleşme: Tarihsel Süreç

Temellerini modern düşünceden alan ve tarihsel olarak Türkiye'de farklı bir süreç gösteren rasyonelleşme, laiklik, şehirleşme, sekülerleşme, liberalleşme gibi araçlar bireyselleşmeyi kuvvetlendirici etkide bulunmuş ve modern dönemde din-birey ilişkisini yeniden şekillendirmiştir. Bu araçlar özellikle akıl temelli düşüncenin ve bilimselliğin önem kazanmasında, bireysel inançlara hukuki dayanak sağlanmasında, gelenekselliğin çözülmesinde ve dinin öznellesmesinde önemli rol oynamıştır. Türkiye'de de din-birey ilişkisini yeniden şekillendiren bu araçların etkileri Tanzimat'tan günümüze incelenmeye çalışılmıştır.

3.1.1. Türkiye’de Rasyonelleşme

Türkiye’de rasyonelleşmenin ilk izleri geleneksel Türk idari yapısının modern Batı değerleriyle restore edilmesinde görülmektedir. Batı karşısındaki askeri başarısızlık Osmanlı devletini askeri, siyasi, idari, kültürel ve dini alanlarda modernleşme çizgisine

uygun yenilikler yapmaya zorlamıştır. Öncelikle başarısızlığı askeri alanda yapılan yeniliklerle aşmayı hedefleyen devlet, daha sonra özellikle III. Selim döneminden itibaren diğer alanlarda yapılan reformlar, yapıların geleneksellikten rasyonelliğe doğru geçişini hızlandırmıştır.

15 ve 16. yüzyılda devletin bürokratik anlamda iş hacminin artması, iş bölümünün karmaşıklaşması ve çeşitlenmesi uzmanlaşmış insan gücü ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. 17 ve 18. yüzyılda Batı’da yaşanan gelişmelere bağlı olarak devletin karşılaştığı problemlere çözümler üretmesi beklenen nitelikli insan ihtiyacını klasik sistemde geleneksel tarzla yetiştirilen memur sınıfının karşılayamadığı görülmüştür. Avrupa ve diğer ülkeler hakkında haber alma kaynaklarının yetersizliği, ekonomik harcamaların çoğalması, devlet teşkilatının iç ve dış ilişkilerinde alanında uzmanlaşmış memurların görev alması gibi nedenler devletin köklü bir reforma ihtiyaç duyduğunu göstermiştir.²⁶⁷

Tanzimat dönemine kadar Osmanlı yönetici sınıfı üyeleri ile toplumsal gruplar arasında ilişki herhangi bir organik bağa dayanmayan ve toplumun üyelerinin padişaha karşı kişisel bağlılığı ifade “kul olma” anlayışıyla yürütülmüştür. Padişah, kendisine bağlı olan merkezi bürokratik mekanizma ile devleti yönetmiştir. Bürokratların Enderun’da aldığı eğitim padişaha olan itaatkarlıkta önemli bir rol oynamıştır.²⁶⁸ Tanzimat ya da diğer adıyla yeni örgütlenme biçimi askeri, siyasi, idari, kültürel, hukuki ve dini yapıların modernleşmeye doğru bir değişim yaşamasını sağlamıştır. Tanzimat reformlarındaki asıl amaç; eşit haklara ve devletle doğrudan ilişkiye sahip olan vatandaşın rasyonel, ilerlemeci ve kendi kendini idare eden modern hayat tarzına sahip medeniyet²⁶⁹ kurmak olmuştur. İnsanların kendi sorumluluklarının kurallara, yönetmeliklere ve yüksek konumdakilerin uyguladığı araçlara göre yerine getirildiği rasyonel bürokrasi sistemi, geleneksel toplumlarda lidere bağlılık usulüyle gerçekleştirilen görevlerden farklı olarak modern Batı toplumunun ortaya çıkardığı işlevle, görevlerde “verimliliği, hesaplanabilirliği, öngörülebilirliği ve insan yerine

²⁶⁷ bkz. Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* (İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2012), 20-30.

²⁶⁸ Seyfettin Aslan-Abdullah Yılmaz, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi”, *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2/1 (2001), 289.

²⁶⁹ Albert Hourani, “Modern Ortadoğu’nun Osmanlı Geçmişi”, haz. Kemal Karpat, *Osmanlı ve Dünya*, ed. Mustafa Armağan (İstanbul: Ufuk Kitap, 2006), 111,

insansız teknoloji ile insanlar üzerinde denetimi” arttırmayı²⁷⁰ amaçlamıştır. Bu durum, Osmanlı’da padişah otoritesine itaatlığı temsil eden geleneksel “kul” sisteminden sorumlulukların yerine getirilmesi amaçlanan, rasyonel ilişkilerin hakim olduğu hiyerarşiye geçişi öngörmüştür.

Tanzimat’ın getirdiği rasyonel zihniyete dayalı medeniyet anlayışı devletin geri kalmışlığını Batı kültürünün rasyonel sistemini uyarılama ile aşılacağını öngörmüştür. Devletin özellikle askeri ve idari yapılanmasında başlatılan reform çabaları -açık bir amaç taşımasa da- Türk toplum düzenini Batı medeniyetine benzeştirmeyi amaçlamıştır. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı’nın her alanda en iyi olduğu algısı zedelenirken zamanla Batı’nın üstünlüğü kabul edilmiş, değişim ihtiyacı hissedilen alanlarda değişime yönelik hamleler yapılmıştır. Bu durum bir zihniyet değişimine yol açarak birey tarafından Batı kültürünün sürekli beğenilmesinin, objektif ve rasyonel bulunmasının yolunu açmıştır. Tanzimat’ın attığı temeller üzerine yeniden inşa edilen Türkiye’nin kuruluş felsefesi de dahil olmak üzere olayları objektif bir şekilde gözlemleyen, devlet hayatından özel yaşama kadar her şeyi mistik veya ilahi bir sebep dışında arayan, kontrol idaresini kendinde gören, rasyonel zihniyete sahip bir insan modeli yetiştirmek amaçlanmıştır.²⁷¹

Eğitimin temeli modern değerler karşısında geri kaldığı düşünülen medreselerden Batılı tarzda açılan okullara evrilince yetiştirilen insan tipinin kimliğinde de değişimler meydana geldiği görülmüştür. Batı tarzı okullarda okuyan ve Batı’da eğitimine devam eden öğrenciler toplumun zihniyet değişimine öncülük etmiştir. Yeni düşüncelerin şekillendirdiği toplumda aktarılan değerler rasyonel kültürün beslenmesinde önemli rol oynamıştır. Artık değişimin yönü, temelini rönesans ve reformdan alan, modern Batı düşüncesine dayanan, rasyonalist, geleneksel otoritelerden bağımsız, gelişiminde özgür olan bireyler yetiştirmeye doğru evrilmiştir.

Rasyonel felsefenin temel parametresi olan pozitivizm akımı II. Abdülhamid dönemi aydınlar arasında devletin kurtuluşu ve toplumun dönüşümü için kurtuluş reçetesi olarak

²⁷⁰ George Ritzer, *Toplumun Mcdonaldlaşması*, çev. Şen Suer Kaya (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 47-50.

²⁷¹ Halil İnalçık, “Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi”, *Belleten Türk Tarih Kurumu* 52/204 (Kasım 1988), 988-990.

görülmüştür. Eğitim ve dünya görüşünde pozitif bilimlere hakim kılmak, Türk tarihinin yeni bir hayat görüşü açısından Batı'ya yöneldiği “Türk Aydınlanma Çağı”nı temsil etmiştir. Tanzimat döneminde pozitif bilimlere öncelik veren Rüştîye ve İdadi mekteplerinde laik eğitimle yetişen aydınlar, gelenekçilikten ziyade rasyonelliğin hakim olduğu bir “Türk Kültür Rönesansı Devrimi”ne öncülük etmiştir. Böylesi bir değişim isteğinde dinin de rasyonel ve pozitivist bakış açısına göre yorumlanarak modern düzene uyum sağlaması amaçlanmıştır. “Batıcı”ların dine yönelik temel düşünceleri şöyle ifade edilir;

“Din, halkın anladığı biçimde alındığı takdirde, birtakım hurafelere, İsrailiyyat denilen hikayelere körü körüne inanmak ister. Garpcılar’a göre, bu şekilde yorumlanan bir İslamiyet, çağdaş medeniyeti benimsemeye engeldir. Onlara göre, seçkinlerin dini ahlaktır, namaz ve niyazla Müslüman olunmaz. Onlar, hurafelerden arınmış “ilmi bir İslamiyet” önerisinde bulunurlar. Modern ilme inanan Müslüman, bilgisiz bir Müslüman’ dan yüz kere daha Müslüman’ dır. Garpcılar’ın bir diğer görüşü de şudur: İslam dini, 7. yüzyılda her şeyden önce bir çöl toplumu için kurallar getirmiş olup 20. yüzyılda bunlar ileri bir toplum ve yaşam tarzı için yeterli değildir. Selametın yolu, güçlü olmak, zengin olmak, ilim ve kültür sahibi olmakla mümkündür. Ekonomik refahı sağlayamayan bir toplum için günümüzde hayat hakkı yoktur. Garpcılar’ a göre, bize kadar gelen İslamiyet, modern uygarlığa ayak uyduramaz. Yeni bir ahlak, geleneksel İslamiyet’in yerini alacaktır. Başka bir deyişle, Batı’ daki Protestanlık gibi, İslamiyet’te de köklü bir reform gerekmektedir.”²⁷²

Bununla İslam’ın gelenekselleşen, klasikleşen anlayışından sıyrılıp rasyonel biçimde düzenlenmiş kurullarla yeniden anlaşılması talep edilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş felsefesinde de modern değerlerin örnek alınarak bu değerler temelinde rasyonel biçimde oluşturulmuş, toplumsal yapıların kurgulanması ve bu yapılara uygun zihniyet dönüşümlerinin yaşanması hedeflenmiştir. Avrupa kültürünün hareket noktası olan “bireyin üstünlüğü” prensibi modernleşme üzerinden “Türk hümanizması”nın doğuşuyla ilişkilendirilmiştir. Yeni Türkiye’de modern kültüre şekil veren rasyonel “ilim zihniyeti”nin bir dünya görüşü olarak bireylerin yaşantısına

²⁷² Halil İnalçık, *Osmanlı ve Modern Türkiye* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 180-182.

hakim olması amaçlanmıştır. Bu “ilim zihniyeti” objektifliğiyle gelenekçi düşünceyi zayıflatırken topluma değişim ve dinamik kazandırmayı amaçlamıştır. Evrensel bir ürün olarak değerlendirilen Batı medeniyetinin ilim, teknik, hukuk ve özgürlük gibi temel değerlerinin toplumların üretim ve refah seviyesini yükselttiği kabul edilmiştir. Çünkü Batı medeniyeti bütünüyle rasyonel ilişkilerden kurulu bir düzeni temsil ettiği²⁷³ için refah seviyesini arttırmada duygusallıktan ziyade akılcı hamlelere öncelik vermiştir.

1923'ten sonra toplum ve birey kimliğinin Batılılaşma ile yeni bir görünüme kavuştuğu görülmüştür. Kurulacak olan yeni düzende geleneksel yapı ve değerlerin yerini rasyonel biçimde kurgulanan kurumlar ve değerler almıştır. Bu kurumlar Osmanlı geleneksel kimliğinden tamamen farklılaşan, modern toplum ve bireysel kimlik üzerine temellendiren öğeleri barındırmıştır. Rasyonel ve pozitif düşünce temelinde şekillenen kurumların toplum ve bireyin düşünce biçimi üzerinde şekillendirici etkisi olduğu açıktır. Türk eğitim sisteminin modernleşmesi, üniversitelerin açılması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, Köy Enstitüleri ve Halk Evleri'nin açılması gibi uygulamalar yeni düzende modern değerlerin toplum ve bireye kazandırılmasını kolaylaştıran yenilikler olarak görülmüştür. Bunun yanında Osmanlı geleneksel toplum tipinden modernleşmenin bireyseli kimliğine geçiş, cemaatsel olarak önem taşıyan dini birlikteliğin rasyonel biçimde oluşturulmuş bireyseli yeni dindarlık biçimlerinin ortaya çıkışını kolaylaştırmıştır.

Cumhuriyet sonrası Türkiye'de “Genç Osmanlılar ile başlayan Jön Türkler, İkinci Meşrutiyet, İttihat ve Terakki” ile devam eden, Batılı bir ideoloji olan pozitivist düşünce temelinde bilim ve teknoloji aracılığıyla Batı'yı yakalamak ve “muasır medeniyetler” seviyesinde ilerlemek amaçlanmıştır. Pozitivizm kültürel düzeydeki sonuçlarına bakıldığında Comte (ö.1857)'ün üç hal yasasında belirttiği insanlığın sırasıyla geçmesi gereken teolojik, metafizik ve pozitif evreler Türkiye'nin rasyonel olarak örgütlenmesine katkı sağlamıştır. Pozitif anlayış doğrultusunda “düzen içerisinde ilerleme” amacıyla boş inançlara dayalı dinsel dünya yerine reforme olmuş, rasyonel

²⁷³ Halil İnalcık, “Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi”, 989-990.

kurallara dayalı yeni dini anlayış biçimlerinin benimsenmesi öngörülmüştür.²⁷⁴ Modern kültür üzerinden aktarılan rasyonel davranış biçimleri ile birey, inancını değişimin koşullarına uyarlayarak yaşamayı amaçlamıştır.

Rasyonel biçimde oluşturulmuş toplum tipinde, din ve geleneksel argümanların dışında refahı sağlayan, toplumu ileriye götüren ve değiştirebilen etkenlerin olabileceği anlaşılmıştır. Böylece birey, pozitif ve rasyonel bilgiye dayalı düzende günlük hayata dair problemlerin çözümünü yeni bir dünya görüşünde arama özgürlüğüne kavuşmuştur. Klasik Osmanlı'nın "kul" sistemiyle benzerlik gösteren, denetimin sadece otorite, din ya da geleneksel değerlerle idare edildiği "mekanik toplum" tipinden otorite, din ve gelenekselliğin dışında rasyonelliğe bağlı kurullarla ilerleyen "organik toplum" tipine geçiş bireyin iradesine de bir özgürlük kazandırmıştır. Bu özgürlük biçimi Cumhuriyet tarihi boyunca toplumda da benimsenen bir davranış biçimine dönüşmüştür. Çünkü Türkiye'de bireylerin büyük çoğunluğu rasyonel kurum, düşünce ve yapıları korumaya ve kendisine özgürlük sağlayan bu düzenin devamına gayret göstermiştir.

Modernleşen dünyada din gibi değer sistemlerinin insanları belirli bir amaç için en elverişli araçları seçmede muğlak ve genel bir yol göstericilik sağlayarak onları kaderleriyle baş başa bıraktığı düşünülmektedir. Weber (ö.1920)'in biçimsel akılcılık olarak ifade ettiği şey ise bireylere belirli bir amaç için en elverişli olan aracı bulma arayışında kurullar, yönetmelikler ve toplumsal yapılar tarafından önceden keşfedilip kurumsallaşan araçlar sunulmaktadır.²⁷⁵ Dolayısıyla modernleşme, dinden farklı olarak bireylere rasyonel tercihler yapabilecekleri bir ortam sağlamaktadır. Osmanlı'daki "itaat" kültürü özgürlük ve rasyonalite açısından değerlendirildiğinde "itaatkar birey" tipi ortaya çıkarmaktadır. Modern bilim ve teknolojinin sağladığı imkânlar ile seçme özgürlüğünün genişlemesi birey için anlamlı bir davranışa dönüşmektedir. Dolayısıyla farklı bir dindarlık ortaya koymak her şeyden önce özgürlüğü sağladığı için modern anlayışı temsil etmektedir.

Günümüz Türk toplumunda bireyler, bilgi ve anlayış sınırları içerisinde tercih ve zevklerini dikkate alarak rasyonel olanı seçmeyi amaçlamaktadır. Rasyonel seçim

²⁷⁴ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 222-224.

²⁷⁵ George Ritzer, *Toplumun Mcdonaldlaşması*, 48.

kuramını din sosyolojisine uygulayan ekonomist Laurence Lannaccone'ye göre “kar-zarar” mantığıyla dini ihtiyaçlarını gidermeyi amaçlayan bireyler, dini inançlara da bu açıdan bakmaktadır. Bireyler kendilerine uygun olan davranışı “fayda ve çıkar” ekseninde gözeterek tercihte bulunmakta, kendileriyle uyumlu olarak seçtikleri aksiyomları üretebilmektedir.²⁷⁶ Modern sosyologlar Rodney Stark (ö.2022) ve Roger Finke'ye göre bireyler, bu davranışlarını “öznel” akıllarına vurgu yaparak yerine getirmekte, eylemin rasyonelliği bireylerin dayandığı ve kabul ettiği “iyi sebepler” neticesinde belirlenmektedir.²⁷⁷ Seçimlere dayanmayan, Weber (ö.1920)'in belirttiği gibi “duygusal” eylem tarzıyla yerine getirilen davranışlar irrasyonel olarak kabul edilmekte, dinin bilinçli eylem alanı dışında olduğu için mantıksız görülmektedir. Weber'e göre birçok insan davranışı geleneksel ya da alışılmış davranış kategorisine girmektedir. Dini ritüeller de rutin bir şekilde yerine getirilmesi gereken alışkanlıklar kümesini barındırmaktadır. Fakat bireyler alışılmış uygulamaları bilinçli bir şekilde yerine getirirse bu davranışlar wertrational (değer-rasyonel) kategoriye girmektedir.²⁷⁸

3.1.2. Türkiye’de Laiklik

Laiklik, Batı karşısında ekonomik ve askeri yenilgiler alarak güç kaybeden Osmanlı Devleti'nin “koruma içgüdüsü”nün bir sonucu olarak Batılı kurumların taklit yoluyla alınması ile Türk toplumunun “Batılılaşma” sürecinin başlangıcı olarak görülmektedir. Bu açıdan laiklik, Türk Batılılaşması'nın hem tamamlayıcısı hem de sonucu şeklinde değerlendirilmektedir. Türkiye'nin örnek aldığı Batılı kurumlar, Batı tipi bir yaşam ve düşünce tarzı ile Türk toplumunu değiştirmeye başlamaktadır. Batı'nın kendi şartlarıyla yetiştirdiği değerlerle “dünyevilik” felsefesinin Türk toplumuna taşındığı görülmektedir.²⁷⁹

²⁷⁶ Laurence Robert Lannaccone, “Rational Choice: Framework for the scientific study of religion”, *Rational choice theory and religion: Summary and assessment*, ed. L. A. Young (Newyork: Routledge, 1997), 25-44.

²⁷⁷ Rodney Stark-Robert Finke, *Acts of Faith: Explaining the human side of religion* (Berkeley: University of California Press, 2000), 86. 87.

²⁷⁸ Max Weber, *Economy and society* (Newyork: Bedminster Prees, 1968), 25; Stephan Sharot, “Beyond Cristianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective”, *Sociology of Religion* 63/4 (Winter 2002), 430.

²⁷⁹ Hocaoğlu, *Laisizmden Milli Sekülerizme*, 148-149.

Lale Devri'nde matbaanın getirilişi ve Fransız modeli askeri okulların açılması Osmanlı devletinin siyasi, kültürel, toplumsal ve düşünsel hayatında önemli değişimlere sebep olmuştur. Matbaa ile birlikte dini olmayan kitapların basılması ve Batı'ya dair bilgilerle temas edilmeye başlanmasıyla -özellikle Fransız Devrimi'nin din farklarını ortadan kaldıran laik fikirleri- imparatorluğun kültürel değerlerini değiştiren birtakım reformların gerçekleştirilmesini sağlamıştır. 18 ve 19. yüzyıl Osmanlı siyasi hayatı Batılı değerlere uygun reform isteyen yenilikçiler ile geleneğe bağlı olan muhafazakârların mücadelesine sahne olmuştur.²⁸⁰

Osmanlı'da devlet ve toplum hayatında şer'i hukuktan çok, dünyevî otorite tarafından tasarlanan örf ve adetlerin hakim olduğu kabul edilse de, Osmanlı'yı "laik" olarak tasvir etmek zor görünmektedir. Bu durumun nedenleri, toplumun dini mensubiyet esasına göre ayrılması, vergilerin dini gruplara göre bölünmesi, hukuk ve eğitimin cemaat liderleri tarafından yürütülmesi ve devletin laik düzenden çok dini esaslara göre idare edilmesidir. 19. yüzyılın şartları içerisinde Osmanlı devletinin Tanzimat dönemindeki modernleşme çabaları ilk olarak askeri, hukuk ve ekonomik alandaki reformlarla gerçekleşmektedir. Fransız Ticaret Kanunu'nu ile birlikte faizin kabul edilmesi, ticari davalarda din-mezhep ayrımının ortadan kalkması ve Osmanlı hukukçusu Ahmet Cevdet Paşa (ö.1895) tarafından hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin hazırlanması modernleşmenin işaretleri olarak değerlendirilmektedir. Fakat diğer yandan Mecelle'de aile ve bireye dair konuların yer almaması, modern dünya koşullarının değerlerinden uzak bir görüntü ortaya koymaktadır.²⁸¹

Tanzimat reformları ile birlikte Osmanlı vatandaşlarının eşit olmasına ilişkin süreç başlamıştır. Bir Müslüman ile gayrimüslimin şahitliği eşit kabul edilirken eğitimin modernleştirilmesiyle dini okullar ile rekabet edebilecek Batı tarzı okulların varlığı sekülerleşmiş elit sınıfın oluşmasına imkân tanımıştır. Batının hakimiyetini engellemek amacıyla gerçekleştirilen reformlar Osmanlı'nın Müslüman vatandaşlarını halife-sultanlara bağlayan dini bağları zayıflatmış, modernleşme bağlamında Batı'ya benzenilmeye başlanmıştır. 19. yüzyılda "modernleşmeyi reddetmek yok olmaya mahkum olma; modernleşmeyi benimsemek ise içsel bir modernleşme sürecinin

²⁸⁰ Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, ed. Neval Akbıyık (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 93-94.

²⁸¹ İlber Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda* (İstanbul: Merkez Kitaplar, 2007), 136-142.

idaresine ilişkin bütün özerk kapasiteyi ve egemenliği hızla kaybetmek demektir.” Bu dönemde Osmanlı bir yandan devletin merkezine “Tanrı”yı yerleştirirken diğer yandan Batı tarzı modern sistemler ile modern evrenselciliğe ayak uydurmaya çalışmıştır. Bu ikilem 19. yüzyılın sonundan itibaren İslam’ın modernleştirilmesinin gerektiği tartışmalarına yol açmıştır.²⁸²

Bu dönemde Batı ile temasın önderlerinden Ali Suavi (ö.1878), Osmanlı aydınları içerisinde farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Suavi, dünyanın dini konularla idare edilmesinin mümkün olmadığını, devletin şariat ve edebiyatla değil, iktisat, coğrafya ve ahlak ile yönetilmesinin gerekliliğini ortaya koymuştur. İmam-ı Azam (ö.767)’a dayandırarak savunduğu ibadet dilinin ve namaz surelerinin Türkçeleştirilmesi meselesiyle o devirde hiç gündeme gelmeyen “laiklik” fikrini Osmanlı düşünce hayatında açık bir şekilde ifade etmiştir.²⁸³ Laiklik bağlamında hukuk, eğitim ve yönetim alanında Tanzimat ile ortaya konan uygulamalar çoğunlukla düalist bir yapı ortaya çıkarmıştır.

II. Meşrutiyet Türkiye’nin laikleşmesi açısından bir geçiş dönemi olarak görülmüştür. Bu dönemde çıkarılan kanun ve uygulamalar düalist yapıyı güçlendirmiştir. Sistemsel değişikliklerin etkileri İslamcı modernleşme taraftarlarının düşüncelerine de yansımıştır. Namık Kemal (ö.1888), Cemaleddin Efganî (ö.1897), Seyyid Ahmet Han (ö.1898) gibi İslamî düşünürler modernleşmeyi kolaylaştıracak unsurların İslam’ın içtihad sisteminde var olduğunu savunmuştur. Onlara göre her Müslüman günlük meselelerde bir içtihad ileri sürme hakkına sahiptir. İleri sürülen bu içtihad çoğunluk tarafından kabul edilirse “İslamî içtihad” sıfatını kazanır. Batı kökenli bütün yeniliklerin bu şekilde İslam’ın içtihad sistemi içerisinde değerlendirilmesi²⁸⁴ gerektiğini savunan bu düşünürler, söz konusu yaklaşımıyla bireysel din anlayışında seçme özgürlüğünün önemini ortaya koymuştur.

Cumhuriyet’in kurulmasından sonra “Fransız tipi laisizm” ve “Anglo-Sakson tipi Sekülerizm” grupları ortaya çıkmıştır. Birinci gruptakiler “Osmanlı Sekülerizmi’nin Sol Kanadı”nı oluşturmuş, taban olarak “Batıcı İntelijansiya”yı temsil etmiştir. Bu grup

²⁸² Bauberot, *Dünyada Laiklik*, 71-72.

²⁸³ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1994), 79.

²⁸⁴ Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, 143-144.

“devrimci” bir görünüme sahipken Türkiye’de toplumsal değişim ve gelişimin tepeden-taban yönelen “jakoben” tarzda reformlarla çözülebileceğini savunmuştur. İkinci gruptakileri ise devletin resmi dininin olması gerektiğini savunan “muhafazakâr”lar oluşturmuştur. Bu gruptakiler “liberal sağ” ve “İslamcı” şeklinde ayrılırken iki kesim de din ile barışık bir şekilde Türkiye’nin kendi şartlarına özgü bir sekülerliğin olması gerektiğini ortaya koymuştur. “Osmanlı Sekülerizmi’nin Sağ Kanadı” olarak nitelendirilen bu grup, taban olarak “Muhafazakâr-Modernist Osmanlı İntelijansiyası”na dayanırken “Batılılık-İslam” ve “Din-Devlet” ilişkilerinde daha ılımlı, din ile barışık bir laikleşme programını savunmuştur. Sonuç olarak kökenleri Osmanlı döneminde “Bâtıcı-Muhafazakâr” ayırımına dayanan bu durum günümüzde muhafazakârların tezinin sekülerliğe, batıcıların tezinin laikliğe evrilmesine yol açmıştır.²⁸⁵

Cumhuriyet döneminin din politikası laiklik ilkesi temelinde şekillenmiştir. Laiklik “dinsizlik” ya da “İslam’ın yıkılması” değil, dini devletten ayırarak siyasal, sosyal ve kültürel meselelerde din ve temsilcilerinin yetkilerini kısıtlamak, görev alanını sadece inanç ve ibadet konularıyla sınırlamak şeklinde tanımlanmıştır. Böylece İslam’a Batılı, çağdaş ve ulus-devlet modeline uygun biçimde modern ve milliyetçi bir görünüm kazandırılmak amaçlanmıştır. Yapılan reformların da bu amaç etrafında düzenlendiği söylenebilir. II. Mahmut döneminde bürokratlaşarak memurluğa dönüşen ulema sınıfı genel eğitimden sonra 1924 yılında kapatılan medreseler ile birlikte dini eğitimdeki kontrolünü de kaybetmiştir. İlk, orta, lise ve yüksekokullardaki dini eğitim devletin kontrolüne geçerken özellikle Ankara’da kurulan yeni ilahiyat fakültesi, Batılı ve laik bir Cumhuriyet biçimiyle modernleştirilmiş; bilimsel bir dini eğitim amaçlayan kuruma dönüştürülmüştür. 1928’de İslam dininde reform ve modernleşme sorununu incelemek üzere kurulan komisyonunun raporunda şu ifadeler yer almaktadır;

“Modern toplum görüşleri karşısında, böyle bir reformu, bunun için hazır olan zemin ne kadar büyük olursa olsun, mistik ve irrasyonel unsurların çalışmasından beklemek hemen hemen imkânsızdır. Dini hayat, ahlaki ve iktisadi hayat gibi, diğer

²⁸⁵ Hocaoğlu, *Laisizmden Milli Sekülerizme*, 223-224.

kurumlarla ahenkli olacak bir şekilde bilimsel esaslar üzerinde yeniden düzenlenmelidir.”²⁸⁶

Bu ifadelerle dinin de toplumsal hayatın gerekliliklerini karşılamak amacıyla modern değişim ve gelişimlere ayak uydurulması üzere düzenlenmesi tavsiye edilmiştir.

Türkiye’de 3 Mart 1924 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medrese, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi yenilikler, teokratik bir devlet kabul edilen Osmanlı’dan laik bir devlete geçiş açısından önemlidir. 1937’de laikliğin anayasada yer alması bu ilke temelinde dinin sosyo-kültürel ve kamusal alanda görünürlülüğünü azaltmaya yönelik hamle şeklinde değerlendirilebilir.²⁸⁷

Çok Partili hayata geçiş ile birlikte Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulanan “katı laiklik” anlayışının yumuşamaya başladığı görülmüştür. 1950-1960 yılları arasında DP Hükümeti, din ile ilişkilerinde önceki dönemden farklı bir yol izleyerek modern bir İslam anlayışını ön plana çıkarmayı amaçlamıştır. Özellikle dini eğitimin okullarda yeniden başlamasıyla dini etkinliklerin ve dindarların kendine olan güveni artmıştır. Dindarların camilere ve hacca gitmesi, Arapça yazılmış levhaların kamu binalarında yer alması, İslam ile ilgili bilimsel çalışmalara ve İmam-Hatip okullarına rağbet gösterilmesi, dini basın kuruluşlarının ortaya çıkması gibi yenilikler dini canlanmanın göstergesi olarak değerlendirilmiştir.²⁸⁸ DP hükümeti 1946 yılındaki tüzüğünde, laikliği devletin hiçbir dinle ilgisinin bulunmaması ve din hürriyetini temel insan haklarından saymıştır. Dinin siyasete alet edilmesine, devlet işlerine karıştırılmasına ve diğer dinlere karşı baskı aracı olarak kullanılmasına karşı çıkmıştır.²⁸⁹

1980 yılında anarşi, terör ve İslami hareketlerin yükselişi gerekçe gösterilerek toplumsal düzeni sağlamak amacıyla yapılan askeri darbe siyasi, toplumsal ve kültürel bazı değişimlerin yaşanmasına sebep olmuştur. Özellikle dine yeni bir rol biçilerek ılımlı bir İslam modeli ile aşırı ideolojilerin toplumsal kırılmalarını ortadan kaldırmak amaçlanmıştır. Türk-İslam sentezi ayrılıkçı, etnik ve radikal ideolojilerle mücadele

²⁸⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 408-410.

²⁸⁷ Bilal Sambur, “Türkiye’de Din Özgürlüğü, Laisizm ve Resmî İdeoloji”, *Liberal Düşünce* 14/55 (Yaz 2009), 45-46.

²⁸⁸ Bernard Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, çev. Hamdi Aydoğan-Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 17-23.

²⁸⁹ Demokrat Parti Programı 1946 (TBMM), “TBMM Kütüphanesi”, Madde 14 (Erişim 13 Mart 2022).

etmek için toplumu bir arada tutan “çimento” görevi görmüştür. 1980 sonrası neoliberal politikalar ve kültürel unsurlar homojen laiklik biçiminden çok çoğulcu yaşam biçimlerinin ve farklı kimliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.²⁹⁰ 1983 yılında iktidara gelen Turgut Özal (ö.1993) demokratikleşme, liberalleşme, kamusal alanda farklı kimliklerin görünürlülüğü ve “dayatmacı laikliğin” esnetilmesi gibi temel politikalarla muhafazakâr kesimi de modernleşmeye kattığı bir dönemi başlatmıştır. Bu dönemde Türkiye’nin küresel sisteme eklenmesi, muhafazakâr yaklaşım ve dini söylemlerle ön plana çıkan Özal, önceki dönemlerden farklı olarak zıt kimliklerle tanımlanan kavramları kendi bünyesinde birleştirmeye çalışmıştır. Özellikle İslami hareketlerde canlanmanın görüldüğü bu dönemde muhafazakâr siyasetçi ve bürokratların teşvik edilerek ekonomik ve sosyo-kültürel yaşamda daha fazla rol almalarına destek olunmuştur.²⁹¹ Özal sonrası dönem dinin motif olarak kullanıldığı, çağdaş İslami kimliklerin kamusal görünürlüğünün arttığı, İslami hareketlerin modernleşme biçimlerine katıldığı sosyo-kültürel ortama bürünmüştür.²⁹²

Başlangıçta modern ve geleneksel kültür arasında bir ayırmamayı hedefleyen Batılılaşma projesi, büyük şehirlere yapılan iç göç ile modern ve geleneksel kültürlerin bir arada yaşadığı duruma dönüşmüştür. Modern ve geleneksel kültürler arasında mesafe azaldıkça aralarında çatışma olma olasılığı artmıştır. 1990’lar İslam’ın kamusal alandan kaybolmadığı, İslam’ın sekülerleşmesinden ziyade siyasallaştığı, siyasal İslam ile seküler seçkinlerin çatıştığı bir dönemi temsil etmiştir.²⁹³ 1960-1970’lerde büyük şehirlere göç eden kesim, siyasi partiler açısından önemli bir oy potansiyeli olarak görülmüştür. 1990’larda sosyalist-komünist etkilere ve İran’ın “radikal İslam” tehlikesine karşı milliyetçiliği İslam ile harmanlamayı hedefleyen Refah Partisi, bu

²⁹⁰ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim democracy in Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2009), 43-50. Nurettin Nebati, “Çağdaş Eleştirel Kuramlar Bağlamında Laiklik Kavramına Bakış ve Türkiye’deki Evrimi”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/29 (Eylül 2020), 2125-2127.

²⁹¹ Nebati, “Çağdaş Eleştirel Kuramlar Bağlamında Laiklik Kavramına Bakış ve Türkiye’deki Evrimi”, 2126.

²⁹² Ersin Kalaycıoğlu, “1960 sonrası Türk politik hayatına bir bakış: Demokrasi neo-patrimonyalizm ve istikrar”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, ed. Ali Yaşar Sarıbay-Ersin Kalaycıoğlu (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 403; Nebati, “Çağdaş Eleştirel Kuramlar Bağlamında Laiklik Kavramına Bakış ve Türkiye’deki Evrimi”, 2127.

²⁹³ Ayşe Kadioğlu, “Republican epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s”, *The Muslim World* 88/1 (1998), 13.

kesimi kendine çekmeyi başarmıştır. Özellikle şehrin yoksulları ile “adil ekonomik düzen” söylemi üzerinden, dindarlar ile de “millilik” vurgusu üzerinden bağ kurmayı amaçlayan parti, komünizm ve kapitalizmin yararlı taraflarını almayı zararlı taraflarını dışlamayı vaat etmiştir. Bunun yanında demokrasi, ilerleme, özgürlük ve modernite kavramları Batı kaynaklı olduğu için “İslamî düzen”in düşmanı olarak görülmüş, İslami değerlere yaptığı vurgular ve kendine özgü adil ekonomi biçimiyle dindarlar üzerinde politik bir zemin kurmayı amaçlamıştır.²⁹⁴

“Postmodern darbe” olarak nitelendirilen 28 Şubat süreci ile Türkiye’de siyasi, sosyal, kültürel ve hukuki birçok değişim yaşanmıştır. “İrtica” faaliyetleri içerisinde olduğu değerlendirilen Refah ve Fazilet Partileri, laiklik ilkesine aykırı davranışları, tarikatlarla çok fazla münasebet içinde olduğu, TSK’ya “aşırı dinci” grupların yerleşmesine müsamaha gösterdiği gerekçesiyle²⁹⁵ kapatılmıştır.

2000’li yıllar İslamî camiada laiklik ve din tartışmalarının başka bir sürece evrildiği dönem olmuştur. 28 Şubat süreci politikaları, Milli Görüş Hareketi içerisinde “yenilikçiler” ve “gelenekçiler” şeklinde bir bölünmenin yaşanmasına yol açmış; bu bölünme, 2002 yılında kendilerini “Siyasal İslam”dan ayıran ve “muhafazakâr demokratlar” olarak tanımlayan Adalet ve Kalkınma Partisi’nin kurulmasıyla sonuçlanmıştır.²⁹⁶ İslami kesimin küreselleşme süreciyle yeni açılımlara yönelmesi ve 28 Şubat sürecinde karşılaştıkları baskı nedeniyle yaşadıkları dönüşüm farklı bir siyasal söylem geliştirmesini sağlamış; AB üyeliği, demokratikleşme ve pasif laikliğin desteklenmesi gibi konuları gündeme getirmiştir.²⁹⁷ Parti programında laikliğe dair söylemler dikkat çekicidir. Laikliğin; demokrasinin değişmez şartı, din ve vicdan özgürlüğünün güvencesi olarak görülmesi, din düşmanı ve dinin örselemesi şeklinde görülmesine karşı olunması, din ve inanç gruplarının ibadetlerini özgürce yapabilmesi, inançsız insanlar da dahil olmak üzere herkesin dini kanaatlerini özgürce açıklayabilmesi, dinin siyasi, toplumsal ve ekonomik çıkarlara alet edilmemesi, dini

²⁹⁴ Mustafa Bölükbaşı, “Milli Görüş’ten Muhafazakâr Demokrasiye: Türkiye’de 28 Şubat Sonrası İslami Elitlerin Dönüşümü”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 169-171.

²⁹⁵ Wikikaynak (Wikisource), “28 Şubat MGK Kararları” (Erişim 16 Mart 2022).

²⁹⁶ Nebati, “Çağdaş Eleştirel Kuramlar Bağlamında Laiklik Kavramına Bakış ve Türkiye’deki Evrimi”, 2130.

²⁹⁷ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, 178.

kullanarak farklı düşünen insanlar üzerinde baskı yapılmaması²⁹⁸ şeklinde tanımlamaların bu yıllarda din-laiklik tartışmalarının bir açıdan liberal söyleme evrildiğini göstermiştir.

1990’lardan sonra İslami muhafazakâr kesim, dışlayıcı laikliğe karşı yeni söylemler geliştirmiştir. Türkiye’de muhafazakârların, liberallerin ve diğer din temsilcilerinin de rahatsız olduğu dışlayıcı laiklik tipine karşı diğer dinlere daha hoşgörülü olan pasif laiklik biçiminin desteklendiği görülmüştür. Laikliğin devletin dinlere karşı tarafsız olması, siyasal ve toplumsal yapıların herhangi bir dini otorite tarafından kontrol edilmemesi şeklindeki biçimi Türkiye’de toplumsal ve hukuksal zemini olan bir olgudur.²⁹⁹ Dinin kamusal görünürlüğü azaltmak ya da dini otorite ile siyasal ve toplumsal yapıları kontrol altına almak gibi ideolojik hakimiyet biçimleri liberal bireylerin tepkilerine yol açmıştır. Bu durum günümüzde din özgürlüğü tartışmalarını başka bir boyuta taşımıştır.

Günümüzde “her bireyin din ve vicdan özgürlüğünün güvencesi”³⁰⁰ olduğuna dair yapılan vurgular liberal düşünceye sahip bireylerin dini ve ahlaki seçim tercihlerini şekillendirmektedir. Herhangi bir otoriter müdahaleye fırsat vermeden kendileri için uygun gördükleri yaşam tarzları konusunda iradesini ortaya koyabilmekte, tercihlerine uygun davranabilmektedir. Birey, otonom bir varlık olarak kendi hayatını idare etmeyi amaçlamaktadır. Bireyler kendileri için uygun olan yaşam tarzını seçip uygularken onurunu ve özgürlüğünü gerekçe göstermektedir.³⁰¹ Bir açıdan laikliğin liberal yorumu esas alınarak otoriteler tarafından kendisi için sınırlanan alanı kabul etmemekte, yaşam tarzlarına yeni alan yaratabilmektedir.

Anayasa Mahkemesi’nin 2012 yılında almış olduğu karar da laikliğin liberal bir yorumuna atıf yapılarak katı laiklik modeline bir alternatif olarak gösterilmiş, inançtaki farklı tutum ve davranışlara da bir dayanak olarak yorumlanmıştır. Liberal bir nitelik taşıyan kararda:

²⁹⁸ Adalet ve Kalkınma Partisi (Akp), “Parti Programı Temel Hak ve Özgürlükler” (Erişim 16 Mart 2023).

²⁹⁹ Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, 181-199.

³⁰⁰ Mısır, *İfade Özgürlüğünün Güvencesi Olarak Laiklik*, 866.

³⁰¹ Bilal Sambur, “Din Özgürlüğü, Çoğulculuk ve Liberal Demokrasi”, 8.

“Demokratik ve laik devletin temel amaçlarından biri, toplumsal çeşitliliği koruyarak, bireylerin sahip oldukları inançlarıyla barış içinde bir arada yaşayabilecekleri siyasal düzenleri inşa etmektir..., devlet-birey ilişkilerinde devletin, tüm din veya inanç gruplarının varlıklarını eşit şekilde kabul etmesini gerektirir... Çoğulculuk ise herkesin kendi kimliğiyle ve kendisi olarak toplumsal ve siyasal yaşama katılmasıyla mümkündür. Farklılıkların ve farklı olanların tanınmadığı ve tehditler karşısında korunmadığı bir yerde çoğulculuktan bahsedilemez. Çoğulcu toplumda devlet, bireylerin kendi dünya görüşlerinin ve inançlarının gereğine uygun olarak yaşamalarını sağlamakla yükümlüdür. Devlet, toplumda var olan görüşlerden veya yaşam tarzlarından birini “yanlış” kabul etme yetkisine sahip değildir. Bu bağlamda Anayasa’da yer alan sınırlama sebepleri bulunmadıkça, farklılıkların bir arada yaşatılması, çoğunluğun ya da azınlığın hoşuna gitmese de çoğulculuğun bir gereğidir.”³⁰²

ifadeleriyle laiklik anlayışında bir yumuşamanın işaretleri verilmiştir.

Bireyler tarafından “Resmi din” ideolojisiyle devletin belli inanç ve uygulamaları topluma empoze etmesine duyulan tepki kadar dini grupların sınırları belirlenmiş din yorumları da liberal laiklik anlayışına aykırı bulunmaktadır. “Resmi din” ideolojisinden kaçış ile birlikte manevi anlamda kendisini daha huzurlu hissetmeyi amaçladığı dini grup, tarikat ya da cemaatlere bağımlı hale gelmek bireysel hürriyet açısından liberal din özgürlüğüne de aykırı bulunmaktadır. Çünkü liberal anlayışta kurum ve yapılar karşısında üstün olan birey, başkalarının özgürlük alanını ihlal etmediği sürece yaşam tarzını kendisi belirleyebilmektedir. Dini grup, tarikat ya da cemaatlerin bireylere kendi anlayışlarını takip etmeye zorlamaları kendi görüşlerinin değersiz olduğunu hissini vermekte, bu tavır ile dışlayıcı laiklik arasında bir farklılık görmemektedir.

Liberal bakış laiklik-din ilişkisini ılımlaştırdığı kadar laiklik çerçevesinden başka bir görüş de dinin modernleşmeye yaklaştığı şeklindedir. Buna göre din birey hayatında önemli bir role sahiptir. O halde dinin modern bir tarzda devlet tarafından karşılanması gereken bir olgu olduğu düşünülür. Yani dinin modern zaman ve değerlere uygun bir şekilde düzeltilmesi, ılımlılaştırılması kısaca konu komşuya gösterilebilir hale

³⁰² Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi (Anayasa), “Anayasa Mahkemesi’nin 53. YıldönümündeYaptığı Açış Konuşması” (Erişim 03 Ekim 2021).

getirilmesi istenir.³⁰³ Bu durum modern din algısının bireysel tezahürlere açık hale gelmesini kolaylaştırır. Böylece birey, din anlayışında rasyonelliğini koruyarak denetimini kendisinin sağladığı bir dini inanç edinmeyi amaçlamaktadır. Son dönemde din ile laiklik arasında ilişkinin, dinin modern tüketiciliğin içine karışmasıyla kaybolmaya başladığı söylenebilir. Bu durumda dini değerler (kutsal), öznel ve bireysel düzlemde canlılığını korumaya devam edecek görünmektedir.³⁰⁴

3.1.3. Türkiye’de Şehirleşme

Şehir ve şehirleşme kavramının birçok tanımı bulunmaktadır. Bu tanımlar dönemsel nitelikli olduğu kadar içerikten kaynaklanan farklılıklarla da ifade edilmektedir. 1960’lı yıllarda yapılan şehirleşme tanımları “demografik” nitelikli olurken günümüzde demografik tanımların yanı sıra toplumsal ve ekonomik yapıdaki değişim ve gelişmeleri de kapsayan nitelikler içermektedir. Şehirleşmeyi çalışma ile uyumlu olacak şekilde “temelinde köyden şehire göç bulunan ve bu göçlerle köy-şehir nüfusu dengesinin şehirler lehine değiştiği, buna bağlı olarak şehir sayısının ve büyüklüğünün arttığı ve bireyler üzerinde şehire özgü davranış değişikliklerine yol açabilme potansiyeli taşıyan bir değişim süreci”³⁰⁵ olarak tanımlamak uygun görünmektedir.

Türkiye’nin toplumsal yapısı ve değişim süreci nüfusun özellikleri ve şehirleşme sürecine bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Nüfusun coğrafi ve toplumsal hareketliliği bağımlı değişken olarak incelendiğinde şehirleşme olgusu toplumsal değişimin sonuçlarından biri olmaktadır. Şehirlere göç eden insanların nitelikleri, Türk toplumunun geleceğini şekillendiren en önemli parçalardan biri olduğu görülmektedir. Bu açıdan da şehirleşmenin, sanayileşme ve demokratikleşme sürecinin bir sonucu olarak kendisinden sonraki toplumsal yapı ve değişimleri belirlemede önemli bir rol oynadığı söylenebilir.³⁰⁶

Osmanlı döneminde şehirleşme hareketlerinin olmaması iki sebebe bağlanmaktadır. Birincisi şehirleşmenin sanayileşmeye bağlı olarak ortaya çıktığı düşünülürse Osmanlı

³⁰³ Ahmet Arslan, “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”, *Liberal Düşünce* 1/1 (Kış 1996), 71.

³⁰⁴ Turner, “Post-Seküler Toplumda Din”, 219-222.

³⁰⁵ Ahmet Mutlu-Hakan Reyhan-Hasan Hüseyin Doğan, *Kentleşme* (Ankara: Palme Yayıncılık, 2016), 32.

³⁰⁶ Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000’li Yıllarda Türkiye’nin Toplumsal Yapısı* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2013), 521.

sanayileşmesinin etkilerinin geç tarihlerde görülmesi; ikincisi şehirleşme adına yapılan bütün yeniliklerin “İstanbul” ile sınırlı olması ve diğer yerlerde şehirselleşme ve yeniliklerin pek yapılmamasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Türkiye’de şehirleşme sürecini sağlıklı değerlendirebilmek için Cumhuriyet dönemi şehirleşme sürecine bakmak gerekmektedir.³⁰⁷

Türkiye’de Cumhuriyet dönemi modern şehirleşme hareketleri sosyo-politik açıdan dört döneme ayrılmaktadır. 1923-1950 yıllarını kapsayan Cumhuriyet’in ilk yıllarında nüfus artış oranının düşük olması sebebiyle düşük şehirleşme döneminin yaşandığı görülmektedir. 1950 öncesinde güçlü bir şehirleşme hareketinin olmaması önemli bir özellik olarak değerlendirilmektedir. 1935’te %23,5 olan şehir nüfusu 1950’de %25’e yükselmiştir. Bu artış da köyden şehre olan göç ile değil, şehirlerin kendi iç dinamikleriyle (doğum gibi) gerçekleşmiştir. Bu dönemde Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki şartlar, nüfus artış hızını engellemiş, bu durum da şehri demografik açıdan etkilemiştir.³⁰⁸

Cumhuriyet sonrası dönem, ulus-devlet inşasının mekansal boyutlar üzerinde güçlü bir şekilde görüldüğü süreci temsil etmektedir. Bu dönemde şehirler, modern ulus-devlet mantığına uygun bir şekilde yeniden kodlanan ideal bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulusal sınırlar içerisinde devlet, modern öncesi devletten farklı olarak vatandaşlarını belli bir mekana kodlayan, onların giyim kuşamını, toplumsal davranış ölçülerini düzenleyip kurumsallaştıran bir yönetim sergilemektedir. Bu dönemde şehirselleşme yeniliklerinin devlet bürokrasisi ve onun çevresinde konumlanan orta sınıf seçkinler aracılığıyla yürütüldüğü görülmektedir. Bir “Türk kimliği” üzerinden kültürel bir devrim olarak kurgulanan modern şehir projeleri, Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde geleneksel yapı ve çevrelerin değerlerine yabancı kaldığı, projenin karşılığını sadece orta sınıf seçkinlerde bulduğu bir durumu yansıtmaktadır.³⁰⁹

³⁰⁷ Mutlu-Reyhan-Doğan, *Kentleşme*, 32.

³⁰⁸ Şevket Işık, “Türkiye’de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri”, *Ege Coğrafya Dergisi* 14/1-2 (Haziran 2005), 60-61.

³⁰⁹ H. Tarık Şengül, “Türkiye’nin Kentleşme Deneyiminin Dönemlenmesi”, *1920’den Günümüze Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişim*, der. Faruk Alpkaya-Bülent Kuru (Ankara: Phoenix Yayınları, 5. Baskı, 2019), 418-424

1950-1980 yılları arasında Türkiye’de şehirleşmenin arttığı görülmüştür. 1950’lerde %25 olan şehirleşme oranı 1980’lerde %43,9’a yükselmiştir. Şehirleşmenin bir önceki döneme göre çok hızlı gerçekleştiği bu dönem için hızlanmayı arttırıcı birçok etkenin olduğu görülmüştür. Köyden şehirlere gerçekleştirilen iç göç ülkenin toplam nüfus oranında şehirlerin payının yükselmesini sağlamıştır. Şehir nüfusundaki artıştaki büyük payı bu durum oluşturmuştur.³¹⁰

Sosyal ve ekonomik yapıdaki değişimler şehirleşme nüfusunu arttıran bir başka etken olarak görülmüştür. Bir önceki dönemde nüfusun büyük çoğunluğunun yaşadığı köylerde tarımsal alanda yaşanan makineleşmenin etkisiyle insan gücünün yerini tarım aletleri almıştır. Bu durum iç göçlerin yaşanmasına, yerel pazarlar ve sınırlı bir üretim biçiminin görüldüğü köy yaşamından ulusal ve uluslararası üretim yapmayı hedefleyen ekonomik yapının değiştiği şehirlere göçü hızlandırmıştır.³¹¹

Tıp teknolojisindeki değişimler ile birlikte yüksek olan ölüm hızlarının düşmesi de genelde nüfusun özelde ise şehir nüfusunu arttırıcı bir etken olarak görülmüştür. Kırsal kesime nazaran tıbbi imkânların şehirlerde daha çok olması şehirleşme oranını arttırmıştır. Türkiye’de bu dönemde ulaşımın gelişmesinin şehirleşmeyi hızlandırmada önemli bir etken olmuştur. Ulaşım araçlarına bağlı olarak gelişen karayolları, köylerde yaşam ve ekonomik zorluklarla baş etmeye çalışan insanlar için iş imkânının çok olduğu şehirlerin çekiciliğini arttırmıştır. Kitle iletişim araçlarının ilerlemesiyle de bu imkânlardan haberdar olan insanlar fırsatları değerlendirmek için şehirlere göç etmiştir. Bunun yanında Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren sanayileşme, ulaşım, eğitim ve refah gibi etkenlerle demokrasi, insan hakları, çok partili hayata geçiş ile birlikte değişen ekonomik politikalar ve liberal söylemler şehirleşmeyi arttıran diğer önemli faktör arasında yer almıştır.³¹²

1960-1980 yılları arasında bir yandan şehir nüfusu artarken diğer yandan birçok yerleşim yeri şehir statüsü kazanmıştır. Şehirlerin sunduğu imkânlar ile insanlar,

³¹⁰ bkz. Ahmet İçduygu-İbrahim Sirkeci, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde Göç Hareketleri”, *75. Yılda Köylerden Şehirlere*, ed. Oya Baydar (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), ss. 249-268; Işık, “Türkiye’de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri”, 62.

³¹¹ bkz. İlhan Tekeli, “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Kentsel Gelişme ve Kent Planlaması”, *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*, ed. Yıldız Sey (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), s. 1-24; Işık, “Türkiye’de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri”, 62.

³¹² Çelik, *Şehirleşme ve Din*, 108.

şehirlerin çekici gücü karşısında iç göçü hızlandırıcı bir süreç izlemiştir. 1970-1980 yılları arasında Türkiye'nin içinde bulunduğu toplumsal ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak yavaşlayan şehirleşme hareketleri özellikle 1980-85 yılları arasında, Cumhuriyet tarihinin en yüksek şehirleşme oranının gerçekleştiği ve şehir nüfusunun köy nüfusunu geçtiği bir dönem olmuştur.³¹³ 1961-1966 yılları arasında çalışmak için yurtdışına giden işçiler döndüklerinde orada edindikleri yaşam tecrübelerine yakın bir eğilimle yaşam seviyelerini düzenlemiştir. Kazandıkları bilgi ve görgüyü çevrelere aktararak Türkiye'de toplumsal değişimi ve modernleşmeyi hızlandırıcı etkide bulunmuşlardır.³¹⁴

Türkiye'de tarihsel açıdan modern değerlerin aktarımı kitle iletişim araçlarından önce "gurbetçi, şehirli ve köylü" arasındaki etkileşimle gerçekleşmiştir. Türkiye ile bağlı bulunan ya da yurda kesin dönüş yapan "gurbetçiler" edindikleri maddi ve manevi her türlü değeri yakın akrabalarına aktararak Türk toplumunun değişimine katkıda bulunan bir işlev görmüştür. Bunun yanında "şehirli" birey, köye gittiğinde ya da akrabaları, tanıdıkları yanına geldiğinde şehrin kendine özgü değerlerini "köylü" insana aktararak onun şehir değerlerini içselleştirmesine katkıda bulunmuştur. Her iki durum da, geleneksel değerlerin modern değerler karşısında zayıflamasına ve sonraki nesillere aktarımında anlamını kaybetmesine sebep olmuştur.

1980 sonrası dönemde ise serbest piyasa koşullarının küresel süreçlerin etkisiyle sanayi bölgelerinin şehir merkezlerini geliştirici etkisi görülmektedir. Birçok iş kolunun oluşması, kamu ve özel hizmet kurumlarının şehir merkezlerinde konumlanması ve konut alanlarının farklılaşması (gecekonudan apartman ve sitelere) şehirleşmeyi arttırıcı unsurlar olarak değerlendirmektedir.³¹⁵ Ayrıca şehir yaşamında iş olanaklarının ve yüksek ücretlerin, kültürel değerlerin, hizmet ve eğitim kalitesinin gelişmişliği köylerdeki insanlara bir çekicilik sunmaktadır.³¹⁶

Yerleşme biçimlerinin boyutları Türkiye'de şehirleşmenin tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak görülürken ilerleyen süreçte konut tiplerindeki farklılaşmalar toplumun

³¹³ Işık, "Türkiye'de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri", 64.

³¹⁴ Özer Ozankaya, *Toplumbilim* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 266.

³¹⁵ Ensar Yılmaz- Salih Çitçi, "Kentlerin Ortaya Çıkışı ve Sosyo- Politik Açından Türkiye'de Kentleşme Dönemleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/35 (Eylül 2011), 256-262; Nasır Niray, "Tarih Süreci İçerisinde Kentleşme Olgusu", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* /9 (Aralık 2002), 12; Işık, "Türkiye'de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri", 60-66.

³¹⁶ Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, 553.

cemaatçi biçiminden bireyselliğe yöneldiğine dair ipucu vermektedir. Bu süreçte, başlarda toplumsal bir sorun olarak değerlendirilen daha sonraları Türkiye’de toplumsal yapı değişimine sebep olan yerleşme biçimlerinden “gecekondulaşma” karşımıza çıkmaktadır. Şehirlere göç eden ve buradaki barınma gereksinimini meşru yollardan sağlayamayan nüfus, Türkiye tarihinde “hukuk dışı konut edinme” anlamında “gecekondu” denilen yapının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Köylerden şehirlere göç eden insanlar, devlet ya da özel mülk üzerinde kendine konut yaparak barınma ihtiyacını gidermeyi amaçlamıştır. Zamanla plansız ve programsız şehirleşme sonucu yeni yapılaşma alanlarında lüks yapıların arasında kalan gecekondu, üst gelir grubuyla etkileşim içerisinde olmuştur. Üst gelir grubundakiler için güvenli “siteler” yapılırken gecekonduya yaşayan düşük gelir gruplarında akrabalık, hemşerilik gibi bağların hakim olduğu bir yapının sürdürüldüğü görülmüştür.³¹⁷

Köylerden farklı olarak şehirlerin kendine özgü toplumsal-ekonomik özellikleri ve sorunları bulunmaktadır. Köylerde birinci dereceden yüz yüze ilişkiler, şehirlerde karmaşık ilişkilere dönüşmektedir. Şehirler toplumsal çatışmaların, örgütlenmelerin ve farklılaşmanın belirginleştiği alanları temsil etmektedir. Güçlü iletişim bağlantılarıyla haber alışverişinin hızlı olduğu, inanç, değer ve davranışların hızla yön değiştirdiği durumlar ortaya çıkmaktadır.³¹⁸ Geleneksel değerlerin modern değerlerle yer değiştirmesini kolaylaştıran şehir yaşamında bireylerin kimliği de dönüşüme uğrayarak farklılaşmaktadır.

Gecekondu genellikle büyükşehirlerin çevrelerine konuşlanmıştır. Şehre yeni gelen aileler, akrabalarının olduğu bölgelerde yoğunlaşarak şehre uyum sürecini atlarmayı amaçlamıştır. Geçimini sağlayacak bir iş bulduktan sonra yaşam koşullarının daha elverişli olduğu bölgelere göç etmeyi hedefleyen gecekondu halkının mevcut toplumsal tabakasından daha üst tabakaya doğru geçiş için bütün olanakları kullandığı söylenebilir.³¹⁹ Şehre göç ettikleri ilk yıllarda geleneksel değerlerden kopamayan aynı zamanda şehirde yeni bir sosyal ilişki ağı kurarak şehrin değerlerine uyum sağlamaya çalışan insanlar hem mekansal hem de değer bakımından bir geçiş süreci yaşamıştır.

³¹⁷ Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000’li Yıllarda Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, 563-564.

³¹⁸ İnan Özer, “Türkiye’de Kent, Kentleşme ve Kentsel Değişme”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, ed. Mehmet Zencirkıran (Bursa: Dora Yayınları, 6. Baskı, 2017), 253.

³¹⁹ Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000’li Yıllarda Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, 570-571.

Şehirde kalış sürecine bağlı olarak zamanla kırsal değerlerin dışlandığı, şehrin kendine özgü tutum ve davranışların içselleştiği görülmüştür.³²⁰

Kendilerine ait geleneksel kültürleriyle mahalle havası taşıyan mekanlara sahip gecekondular ailelerine tepki, modernleşme sürecinde elde edilen kazanımların kaybedileceği endişesi taşıyan kesimden gelmiştir. “Türk ailesi” modeline uymadığı düşünülen gecekondular aile tipinin çözülmesi gereken bir sorun olarak görülmüştür. Gecekondular mahallerindeki sosyal ve kültürel dinamikler, kültürel seçkinlerin Batılı idealleriyle çeliştiği için kültürel yozlaşmaya yol açtığı düşünülmüştür.³²¹ “Gecekondular ailelerinin” geleneksel değerleri bir yandan dönüştürülmeye zorlanırken diğer yandan gecekondular kesimi yaşam kalitelerini iyileştirmek için şehrin yerleşik nüfusuna benzemeye çalışan taleplerde bulunmuştur. Tapu ve planlama gibi şehrin dönüşümünden paylarını almak isterken 1960’lı yıllarda toplumsal dönüşümün temel dinamiğini üstlenmiştir.³²²

Akrabalık ve hemşerilik gibi bağlarla şehrin karmaşıklığını toplumsal bir bütünleşme ile aşmayı amaçlayan hemşerilik anlayışı şehre önceden gelenlerin sonrakilere aktardığı tecrübeler sonucu bireylerin yabancılaşmasını engelleyen bir süreç olarak görülmüştür. Fakat şehrin modern hayatı geleneksel bağları ve değerleri yozlaştırarak toplumda yabancılaşmaya yol açmıştır. Geleneksel toplumda bireyler birbiriyle sıkı ilişki içerisinde olduğu bir cemaat tipini temsil ederken modern toplum toplumsal bağların çözülmesine bağlı olarak bireylerin atomlaşmasına sebep olmuştur. Türkiye’de hemşerilik ilişkisi ne geleneksel ne de modern anlamda değerlendirilmeyen, kendine özgü bağlara sahip bir yapıyı üretmiştir. Hemşerilik, geleneksel bağlar ve karşılıklı güven ile şehirleşme sürecinde gelişen, Türk toplumuna özgü bir dayanışma biçimini ortaya koyarken şehirleşme sürecinde geleneksel bağlar tekrardan üretilerek ilişkilerde rasyonel bir tavır alma biçimi şeklinde ilerlemiştir.³²³

³²⁰ Tansı Şenyapılı, *Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1978), 66, Çelik, *Şehirleşme ve Din*, 110.

³²¹ Ahmet Murat Aytaç, “Türkiye’de Ailenin Tarihsel Dönüşümü: 1923-2010”, *1920’den Günümüze Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişim*, der. Faruk Alpkaya-Bülent Kuru (Ankara: Phoenix Yayınları, 5. Baskı, 2019), 313.

³²² Şengül, “Türkiye’nin Kentleşme Deneyiminin Dönemlenmesi”, 430.

³²³ Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 114; Zeynel Abidin Kılınç-Bünyamin Bezci, “Kentleşme, Gecekondular ve

Gecekondulaşma biçimi ile aynı zamanda “Taşra İslam’ı” da şehirlere taşınmıştır. Şehir merkezlerinin etrafında kümelenen taşralılar yeni bir dini kültürel oluşumla “Halk İslam’ı”nı şehir hayatında farklı tonlarda yaşamaya başlamıştır.³²⁴ Halk dindarlığı geleneksel yönü ağır basan boyutuyla kutsallığa, türbelere, mitolojiye oldukça önem veren bir yaşam tarzı ve kültürü geliştirmiştir. Zamanla Türk toplumunda şehirleşme ile birlikte şehir merkezlerinde eğitim görmüş bireylerin din anlayışının halk dindarlığından entelektüel ya da kitabî dindarlığa doğru kaydığı görülmüştür. Entelektüel dindarlık halk dindarlığına nazaran dini yaşayış açısından daha rasyonel bir işleve sahiptir. Modern Türkiye’de şehirlerde eğitim düzeyinin yükselmesi ve sosyo-kültürel şartların iyileşmesi toplumda farklı bir dindarlık anlayışının ortaya çıkmasına imkân vermiştir. Çünkü geleneksel değerleri dışlayan, aidiyet gruplarını çeşitlendiren, kontrolü kendinde bulunduran ve modern değerlere uyum sağlayan insanlar toplumsal hayatını kültürel çeşitlilik içerisinde sürdürdüğü için böyle bir din anlayışı geliştirdiği söylenebilir.³²⁵

Şehir, köyden göç eden insanlara kimlik ve tarihlerini yeniden keşfetme ve geleneklerini yeniden konumlama fırsatı sağlamıştır. Köy hayatından daha hareketli olan şehir hayatı, sosyal hareketlilik ve düşünsel yoğunluğu ile geleneksel bağları çözmüş, yeni yaşam biçimlerinin üretilmesini ve değer alanının dönüşmesini sağlamıştır. Şehirlerde yaşayanlar buradaki kültürel değerleri, davranış ve tutumları benimsemeye zorlanmıştır. Farklı gruplar arasındaki etkileşim ve rasyonel yapıların varlığı geleneksel cemaat inancının terk edildiği bireysel yaşam biçimlerini doğurmuştur. Yukarı tabakaya doğru hareket eden bireyler için cemaat ilişkileri ve dini pratikleri yerine getirme isteği zayıflamış,³²⁶ ait olduğu akraba ve hemşerilik bağları aşınmaya başlamıştır.

Şehirleşme ile akrabalık ve hemşerilik bağlarının çözülmesi kadar geleneksel aile tipinin de değiştirdiği de söylenebilir. Geleneksel toplumda değer aktarımının merkezinde yer alan aile, şehirleşme ile birlikte bu görevini modern kurumlara devretmiştir. Bu durum otoritede gevşeme, geniş aile yapısının bozulması, genç aile üyelerinin tek başına bağımsız bir eve çıkması gibi yönelimlere yol açmıştır. Artık ilk göç zamanlarından

Hemşerilik”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 6/2 (Temmuz 2014), 338-339.

³²⁴ Necdet Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1999), 32-33.

³²⁵ Günay, *Din Sosyolojisi*, 598-599.

³²⁶ Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 99-100.

farklı olarak akraba ve hemşerilere yakın oturma tutumu yerini farklı yerlerde konut edinme hatta aynı aile içerisindeki üyelerin bağımsız daireler edinmesini beraberinde getirmiştir. Öte yandan apartman ve site içerisindeki çekirdek aileler, kendilerini toplumdan ayrı tutan bir anlayış ile modern değer ve alışkanlıklarını sürdürdüğü görülmüştür.³²⁷

Cumhuriyet dönemi hukuk reformları bir bütün olarak değerlendirildiğinde aile ilişkilerinin üç boyut temelinde dönüştürülmesinin amaçlandığı görülmektedir. Birincisi bireylerin ulus devlet ile, dinsel ya da etnik cemaatler olarak değil, kendi kimlikleriyle ve modern yurttaşlık anlayışlarıyla ilişki kurmasının istenmesi, bunun için de uluslaşan modern çekirdek ailenin geliştirilmesi. İkincisi 1980 sonrası kadın kavramının modernleşme sürecine uygun bir şekilde yeniden tanımlanması. Üçüncüsü günümüzde etkisi görülen aile ilişkilerinde odak noktanın yaşlılardan çocuklara kaydırılması.³²⁸

Bu durumun şehirlerin köken itibariyle sanayileşme ve modernleşmenin dinamiklerini kendi içinde barındırmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Türkiye’de özellikle 2000’lerden sonra modern sanayi ve onu takip eden örgütlenmiş hizmetler şehirlerde yeni bir yapı oluşturmuştur. Bu özellikteki modern şehirler, bireye doğal ve toplumsal çevresini anlayıp açıklayabilme, onu bilinçli olarak düzenleyebilme ve bilgi sağlayarak doğal ve toplumsal çevresine egemen olabilme yetisi kazandırmayı amaçlamaktadır.³²⁹

Böylece kendi yeterliliğinin farkına varan birey, geleneksel aile tipinin otoriter yönlendirmelerinden sıyrılarak dini değerlerini modern şehrin kurallarına göre düzenleyebilme özgürlüğüne kavuşmaktadır.

Ulus-devlet mantığına uygun stratejiler ve mekansal işbölümünün hakim olduğu 1980 yılına kadar şehirleşme süreci, yerel yönetimler arasında tamamlayıcı bir ilişki türü şeklinde yürütüldüğü görülmektedir. 1980’lerden sonra dışa açık büyüme ve neo-liberal uygulamalarla başlayan küreselleşme süreciyle mekansal işbölümü, ulusal düzeyden küresel düzeye kaymaktadır. Bununla birlikte devletin bazı şehirlerden çekerek yerini özelleştirmeye bırakması da bir istihdam sorunu yaratarak insanların diğer büyük şehirlere göç etmesine neden olmaktadır. Bu süreçte şehirler, birbirini tamamlamak

³²⁷ Çelik, *Şehirleşme ve Din*, 116.

³²⁸ Aytaç, “Türkiye’de Ailenin Tarihsel Dönüşümü: 1923-2010”, 307.

³²⁹ Ozankaya, *Toplumbilim*, 321.

yerine rekabetçi mantığa uygun bir işleyle mekansal dönüşümlerini sağlamaya çalışmaktadır. Bu dönemin en önemli özelliklerinden biri, kapitalist birikim süreçlerinin etkisine bağlı olarak sermayenin şehirlerde birikmesinin bir sonucu olarak bilincin de şehirleşmesine, kimliklerin dağınıklaşmasına ve toplulukların çözülmesine neden olduğu görülmektedir.³³⁰

Türkiye’de 2000’li yıllardan itibaren hükümet politikalarının destekleriyle gelişen şehirleşme olgusu, sunduğu imkânların yanında büyükşehirlerde artan göç ile şehir planlamalarının kamu hizmeti ve diğer olanaklar bakımından nüfusun isteklerini karşılayacak yeterlilikte olmamasından dolayı çeşitli toplumsal sorunların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu sonucun temelinde sanayileşme ile şehirleşme arasında bir uyumun olmaması yatmaktadır. Büyükşehirlerde hızla artan nüfusun doğru orantılı olarak işsizlik oranını artırıcı bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.³³¹

Sürecin toplumsal alana yansıyan çelişkilerine yönelik birçok görünüm bulunmaktadır. “Şehrin bir ucunda öğle yemeğini McDonalds’ta geçiştiren, Paris parfümü kullanan, Japon arabasına binen, işyerinde atriumda serinleyen” bireyler yer alırken, diğer ucunda “naylon çadırlara sığınmış aileler, çöplerden ekmek toplayan, araba camı silen, kağıt mendil ve sakız satan, dilenen çocuklar” görülebilmektedir.³³² Bu durum Türkiye’de mekansal farklılıkla tüketim alışkanlıkları, yaşam formları ve davranışlarıyla birbirinden farklılaşan bireyleri ortaya çıkarmaktadır.

Mekansal boyutlardaki farklılıklar tüketim odaklı bir süreci hızlandırmaktadır. Şehir dokusunun yeniden inşası yaşam tarzında değişiklikleri ve bireysel tercihlerin çeşitlenmesini sağlamaktadır. Sanat ve eğlence yerlerinin imarı, otellerin ve şirket ofislerinin inşası, modern ve “marka” olan alışveriş zincirlerinin şehir merkezlerinde konumlanması toplumun yeniden biçimlenişinde ileri kapitalist mantığın rol oynadığını göstermektedir.³³³ Değişen mekan ve toplum yapısı, sınıf dönüşümünün yaşanmasına, her türlü ideolojinin tüketim ve hizmet kalitesi açısından değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

³³⁰ Şengül, “Türkiye’nin Kentleşme Deneyiminin Dönemlenmesi”, 438-450.

³³¹ Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000’li Yıllarda Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, 561.

³³² Mutlu vd; *Kentleşme*, 105.

³³³ Neil Smith- Peter Williams, *Kentin Mutenalaştırılması*, çev. Melike Uzun (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), 14.

Üniversite eğitiminin özerk ve otonom bireyler oluşturmayı amaçlayan ideali de şehirleşmenin getirileri olarak değerlendirilmektedir. Modern birey tipi aslında üniversite gençliğinde somutluk kazanmaktadır. Özerk ve akılcı bireyler kendi kaderlerini kendileri çizmek istemekte, “sadık” ve “itaatkar” bireyler olmayacağı gerçeğiyle “68 kuşağı”ndaki gibi gençlik bilinciyle bunu ortaya koyduğu görülmektedir.³³⁴ Gençlik muhalefetinin toplumsal açılma noktası olarak görülen gecekondulu mahalleleri, yerleşik şehirlielerin sahip olduğu haklarla eşit haklar talep etmeleri ve toplumsal eşitsizliğin ortadan kaldırılmasına dair istekleri 1970’li yıllarda ikinci kuşak gecekondulu neslinde karşılığını bulduğu görülmektedir.³³⁵ Günümüzde yeni konut alanlarında zengin muhafazakâr sınıfın kendini mahallelerden soyutlayarak birçok sosyal imkâna sahip bulunan sitelerde kendi kendine yetecek bir yaşam alanı ve modernleşen tüketim alışkanlığı oluşturarak hayatlarını farklılaştırdığı görülmektedir. Şehirleşmenin dindar kesimin geleneksel değerlerinin çözülmesini tıpkı gençlik hareketlerinin toplumsal zeminini gecekondulu ailelerinin ikinci kuşağında bulduğu gibi (modern haklar konusunda eşit olmak) 2000 sonrası doğan muhafazakâr kesimin çocuklarında görmek mümkündür.

Yeni kültürel değerlerin aktarımında önemli bir rol oynayan kitle iletişim araçları genç bireyler üzerinde şehir yaşamının farklılığını ve tüketimini aşılacaktır. Genç bireyler günümüzde dışarı çıkmadan da kitle iletişim araçları vasıtasıyla modern değerleri içselleştirmekte, kendine özgü düşünüş biçimleriyle tutum ve davranışa dönüştürmektedir. Mekanın farklılaşması bireysel dini inanç ve değerlerin toplumsal baskısını azaltmaktadır. Köylere nazaran şehirlerde dini inanç ve davranışlardaki farklılaşmalar “mahalle baskısı” gibi yönlendirici otoritelerden yoksun bir şekilde kişisel tercihlere göre şekillenmektedir. Bireyin kendini yönlendirmesiyle dini hayatında yer alması gereken bir olgu, zayıflayan geleneksel kontrollerden özgürleşerek yerine getirilip getirilmemesi konusunda kişisel tercihe dönüşmektedir.

Her yerde olduğu gibi günümüzde Türkiye’inde de modern şehir yaşamında aşırı tüketime teşvik eden reklamcılık sektörü kullanılmaktadır. Bireylerin tüketmeyi istemeleri ve daha çok tüketmelerini amaçlayan reklamcılıkta bireyler moda, heves ve

³³⁴ Aytaç, “Türkiye’de Ailenin Tarihsel Dönüşümü: 1923-2010”, 315.

³³⁵ Şengül, “Türkiye’nin Kentleşme Deneyiminin Dönemlenmesi”, 433.

alışkanlıklarla baskı altına alınmaktadır. İnançlarla, gelenek ve göreneklerle reddedilen israf ya da aşırı tüketim, reklamlarla bireylere yerine getirilmesi gereken bir ödev bilinci aşılacaktır.³³⁶ Tüketime odaklı şehir yaşamında maddi unsurların tercih edilebilir oluşuna dair tavır manevi unsurları algılama biçimine de transfer edilmektedir. Bireyler alışveriş mantığına uygun belli kriterler üzerinden dini hayatında fayda sağlayacak şeyleri kategorize ederek yerine getirmeye çalışmaktadır. Kırsalda önemli bir toplumsal bütünleşme biçimi olan akraba ziyaretleri, cemaatle namaz kılma, bayram ziyaretleri, cenaze taziyeleri gibi dini uygulamalar modern şehir hayatında birey açısından yozlaşarak anlamını kaybetmektedir.

3.1.4. Türkiye’de Sekülerleşme

Toplumların değişim süreci kendine özgü dinamiklerle ilişkilidir. Modernleşmenin yaşam biçimlerini farklılaştırması da toplumların bu dinamiklerle etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı’da bireylerin zihinsel dünyasının sekülerleşmesi bir modernleşme çabası olan Tanzimat Fermanı ile mümkün olmuştur. Devlet kendi bekası için bazı pragmatist tutumlar geliştirirken Batılı tarzda gerçekleştirilen askeri, toplumsal, kültür ve eğitim alanındaki yenilikler örtük olarak sekülerliğin toplumsal ve bireysel düzeyde yerleşmesini sağlamıştır. Bu açıdan sekülerleşmenin “dinin referans olmaktan çıkarılması”, “özel alana çekilmesi” ve “bir projeksiyon olma özelliğini kaybetme süreci”³³⁷ gibi işlevlerinin, Tanzimat fermanının ilanından itibaren özellikle modernliği benimseyen kesim üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

Osmanlı Devleti son dönemlerinde Batı ile etkileşim sonucu askeri, siyasi ve toplumsal değişim ve dönüşümlere maruz kalmış, bu alanlardaki farklılıkların Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş felsefesine de etki edecek şekilde geliştiği görülmüştür. Batılılaşma ekseninde yaşanan değişim ve dönüşümler Müslüman Türk toplumunda dinin toplumsal ve bireysel düzeyde yaşayış farklılıkları ortaya çıkarmıştır. Evrensel kabul edilen Batı değerleriyle modernleşme çabaları içerisinde olan Osmanlı Devleti’nde süreç, Batı değerlerinin öncelenmesine, yerel ve kültürel özelliğin ikinci

³³⁶ Ozankaya, *Toplumbilim*, 348.

³³⁷ Mustafa Tekin, “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, *İnsan&Toplum Dergisi* 2/4 (Aralık 2012), 189.

plana atılmasına sebep olmuştur. Modernleşmenin temeli sayılan rasyonalizm, pozitivizm ve sekülerizmin Müslüman Türk toplumunda siyasal, toplumsal ve dini hayatta özellikle Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilkeleri ve devrimlerinin sekülerleşmeyi teşvik edici bir kimlik kazandırmaya yönelik adımlar olduğu şeklinde değerlendirilmiştir.³³⁸

18. yüzyılda matbaa ve askeri tekniklerin, 19. yüzyılda Batı tarzında yapılan idari ve hukuki reformların, Fransız devriminin idealleri olan “vatanseverlik, milliyetçilik, sekülerizm ve demokrasi” gibi Batının modern/seküler kimlikli medeniyeti geleneksel İslam'ın sarsılmasına neden olmuştur. İslam toplumunun Batılılaştırılması ve modernleştirilmesine geleneksel kurumların ve klasik medeniyet anlayışında bazı değişimlere sebep olurken toplumsal açıdan modern değer ve yaşam tarzlarının daha hızlı benimsendiği bir sürece girilmiştir.³³⁹ Bu değişimlerle birlikte Türkiye’de sekülerleşme, modernleşme sürecine bağlı olarak bireylerin düşünme biçimini etkileyen kültürel bir sektör olarak görev almıştır. Bireylerin dünya görüşünü şekillendirmede bir din olarak İslam'ın mı yoksa bir yaşam biçimi olarak sekülerliğin mi öncelenmesi gerektiği sorusu çatışma ortamı yaratmıştır.

Batılılaşma ve modernleşme sürecini takiben Türk toplumunda sekülerleşme, laiklik ile bağlantılı değerlendirilmiştir. Fakat laiklik daha çok siyasi anlamda “din ve devlet işlerinin ayrılması” şeklinde değerlendirilirken sekülerleşme gündelik yaşamda dinin görünürlüğünün, toplumsal yaşamda etkisinin azaltılması, “dinin kamusal alandan özel alana doğru kayması” şeklinde düşünülebilir. Cumhuriyet'in ilanından sonra yapılan devrimler ile laiklik kurumsallaşırken bu sürecin etkileri toplumsal yaşamda sekülerliğin daha görünür kılınmasını sağlamıştır. Türkiye’de laikliğin kurumsallaşma sürecinde devletin laik bir temele oturtulmasına bağlı olarak yapılan reformlar yaşamın diğer alanlarındaki yenilikler ile birlikte günlük hayatın sekülerleşmesini kolaylaştırmıştır. 1928 yılında yapılan Harf Inkılabı yeni Türk devletinin İslam'ın yazılı kültürü ile olan bağını çözmüş, dini kişisel bir olgu haline getirmiştir. Bunun yanında İslam politik, ahlaki ve yasal düzenlemelerdeki yetkisini laik devlete devretmiş, devletin

³³⁸ Yapıcı, “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dini Hayat: Meta Analitik Bir Değerlendirme”, 4.

³³⁹ Uriel Heyd, “Modern Türkiye’de İslam'ın Yeniden Dirilişi”, *Türkiye’de İslam ve Laiklik*, ed. Davut Dursun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 166-167.

ve devlete bağı kurumların toplumu eğitim aracılığıyla şekillendirdiği bir durum oluşmuştur.³⁴⁰

Cumhuriyet'in 1920'li yıllarında dine dair gerçekleştirilen reformların, Türk toplumunda "geleneğe köle" kılan bağları zayıflatmayı ve özgür bireyler yetiştirmeyi amaçladığı söylenebilir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan bu reformlar ile dinin bireysel alana itilmesinin amaçlanmasına karşın bu süreç özellikle kırsal kesim üzerinde pek karşılığını bulamamıştır. Bunun sebepleri arasında kırsal kesimin şehir nüfusuna göre fazla olması, kırsal nüfusun muhafazakârlığı, tutuculuğu ve amaçlanan reformların kırsala tam anlamıyla ulaşamaması sayılabilir. Ayrıca İslam'ın sadece bir inanç biçimi olarak değil, toplumsal birçok işlevi yerine getirmesi³⁴¹ dindarların bu dönemde tutuculuğunu daha çok arttırmıştır. 1950'lerden sonra İslam'ın Türk toplumunda canlılık göstermesi de bu duruma kanıt olarak gösterilebilir. Fakat sekülerleşme muhafazakâr kesim üzerinde şehirleşme süreciyle birlikte etkili olmaya başlamıştır.

Daha çok laiklik üzerinden yapılan bazı politik uygulamalar Türk toplumunda sekülerleşmenin ana karakterini devlet eliyle gerçekleştirmenin amaçladığını göstermiştir. Batılı yaşam tarzı ile uyumlu olacak şekilde günlük yaşam biçiminin idari, hukuk ve eğitim sistemi aracılığıyla ortaya konan bazı politikalar sekülerliği garanti altına alan hamleler olarak değerlendirilmiştir. Tanzimat'tan beri savunulan rasyonalist, pozitivist ve materyalist dünya görüşleri Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nakledilerek Türk toplum yapısının dini içeriklerden arındırılması³⁴² ve bu yapıların dinden bağımsız modern ahlaki unsurlar ile temellendirilmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Türk-ulus devlet inşası sürecinde sekülerizm, ulusal bir kültürün homojenleştirilmesi amacıyla Türk anayasasında sekülerlik devlet ideoloji olarak önemli bir rol oynamıştır. Çok dinli ve etnisiteli bir imparatorluğun dağılmasıyla modern milliyetçiliğin güvencesi olan sekülerizm Türkiye'de Avrupa'nın siyasal, etnik, dinsel ve bireysel hakların

³⁴⁰ Joachim Ritter, *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupahlaşma*, çev. Ayça Sabuncuoğlu (İstanbul: Afa Yayınları, 1994), 53; Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak* (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998), 155.

³⁴¹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 219.

³⁴² Mustafa Gündüz, *Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*, (Ankara: Lotus Yayınları, 2010), 63.

demokratik ve çoğulcu bir şekilde tanımlanmasına uyum sağlamak amacıyla “cumhuriyetçi yurttaşlık” tanımları üzerinden çeşitli reformlara tabi olmuştur.³⁴³

Türkiye’de sekülerleşme iki boyutta gerçekleşmektedir: Birincisi Osmanlı’nın son dönemlerinden 1980’lere kadar devletin hukuk, eğitim, kültür ve sosyal enstrümanlarla gerçekleştirdiği ve gündelik hayatın modern değerlerle uyumuna yönelik “dönüştürme” girişimi, İkincisi özellikle 2003’den sonra Türkiye’de toplumun da katılım gösterdiği “gönüllü dönüşüm” şeklindedir. Son dönem sekülerleşme biçimlerine bakıldığında günlük yaşamda geçmişe kıyasla İslamî kimliğe ait “hamd, basiret, âkil, kâmil, feyz” gibi kelimelerin kullanımının azalması, “Selamun Aleyküm” yerine “merhaba, günaydın, tünaydın” gibi kelimelerin tercih edilmesi, kanaatkarlığın azalarak tüketim toplumu alışkanlıklarının yayılması, “türbe, mezar” gibi yerlerin kutsallığı vurgulanarak özellikle kadınlara bu yerlere girerken başörtüsü takması için uyarı yapılması bu yerlerin dışındaki mekanların “kutsaldışı” sayılması, artan refah düzeyine bağlı olarak hayatın maddi öğelerle doldurulması gibi örnekler dil, zihin, ibadet ve hayatın hedeflerinde sekülerliğin arttığını gösteren işaretler olmaktadır.³⁴⁴

Küreselleşmenin etkisi altında çekiciliğini arttıran modern proje, seküler bir temel üzerine inşa edilmiştir. Bu çekicilik bireyi kutsal olandan beşeri olana daha çok yönettiren dindar kimlikler küreselleşmenin çeşitliliği içerisinde kendi yaşam biçimlerini yeni görünümlele değiştirmiştir. 1980’lerden önce dindarlar kapitalizmi eleştirirken günümüzde şehirleşmenin de etkisiyle değişen tüketim alışkanlıklarına bağlı olarak modern dünyanın seküler imajlarının içselleştirildiği görülmüştür. Özellikle dindar gençler için marka, flört, başörtü ve sakal biçimlerinin geçmişten farklı olarak önemsenen bir yaşam biçimi olmuş,³⁴⁵ bu da bireyselleşerek değişen yeni dindar kimliklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

1980 sonrası Türkiye’de küresel dünyaya entegre olma çabasının başlamasıyla toplumda kolay yoldan lüks bir yaşam elde etmeye çalışma, statü açısından üstte olma amacıyla bireyler her yöntemi “mübah” görmeye başlamıştır. Pahalı ve marka ürünlere özenen, çevresine yabancılaşmış, toplumsal sorunlardan habersiz bir birey tipi

³⁴³ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, 16, 86.

³⁴⁴ Tekin, “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, 191-196.

³⁴⁵ Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 185-186.

yetiştir. Tüketimi önceleyen, tükettikçe statüsünün yükseldiğini benimseyen bu birey tipi bilgiye ulaşma gibi zahmetli işler yerine üretmeyen, düşünmekten kaçınan birey tipine bürünmüştür. Artık geleneksel değerleriyle düşünme ve kanaat ederek şükretme anlayışının kaybolduğu toplumda “tüketerek yükselmek” farklılığın en önemli ayırt edici özelliği olmuştur.³⁴⁶

Kapitalist sistem bireylere bir üretici olarak değil, bir tüketici olarak ihtiyaç duymaktadır. Rekabetçi kapitalizmde bireyi değerli kılan şey, tasarruf ve yatırımcı olması değil, tüketen bir varlık olmasıdır. Dinin ahlaki değerleri tüketim toplumunda kendi mantığına bürünmektedir. “Ne kadar tüketirsen toplumda o kadar saygınlığın olur.”, “Alın, verin ekonomiye can verin.” gibi tüketime yönlendiren sloganlarla bireyden alışveriş özgürlüğünü koruması bir zorunluluk olarak dayatılmaktadır. Bu durum diğergamlık gibi dini değerlerin tüketim kültürünün safına geçmesini³⁴⁷ ve gittikçe sekülerleşen bir anlayışın ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Ekonomideki bu anlayış, 1980’lerden sonra Türkiye’de muhafazakâr yaşam biçiminin kültürel ve yapısal değişiklik yaşamasına sebep olmuştur. Muhafazakâr toplumun tüketim toplumuna entegre olmaya başlamasıyla metalar onlar için bir ihtiyaçtan çok sosyal statülere ve kültürel değerlere dönüşmüştür. Bununla birlikte dini değerler tüketim değerleriyle bağdaştırılmaya, hayatı estetikleştirilen bir nesneye dönüşmüştür. Hac ve Umre gibi ibadetler postmodern yaşam tarzına uygun bir stilde turistik gezi gibi algılanırken içselleştirilen bu davranışlar sürekli hale getirilerek onlar için bir “habitus” anlayışına kavuşmuştur.³⁴⁸ Modern liberal sistemler dini demokratikleştirip modern dünya ile uyumlu ve açıklanabilir bir sistem haline getirmiştir. Bu “açıklanabilirlik” dini pazarlarda hizmet sunan ticari ürün ve servis olarak tarif edilebilir.³⁴⁹

Ekonomik refahın gelişmesi, şehirleşme, bilgi alanı ve sosyal ilişkilerin çeşitlenmesiyle Türk toplumunun din anlayışında yeni ve bireysel yorumlar gelişmiştir. Özellikle gençler üzerinde etkili olan popüler kültürün yansımalarına bakıldığında onların din

³⁴⁶ Mustafa Sever, “1980 Sonrası Türkiye’de Kültürel ve Toplumsal Değişme”, *Uluslararası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Kasım 2019), 5-6.

³⁴⁷ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı- Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008), 98-99.

³⁴⁸ İsmail Demirezen, “Türkiye’de Muhafazakâr Kesimin Değişen Hayat Tarzı”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2016), 548-549.

³⁴⁹ Turner, “Post-Seküler Toplumda Din”, 213.

görevlisi olmayı değil, daha seküler meslekleri tercih etmesi değişen din anlayışına işaret olarak gösterilmiştir.³⁵⁰ 28 Şubat sürecinden sonra imam-hatip okullarına getirilen katsayı problemiyle birlikte bir kısım dindar kesim, çocuklarını bu okullara verme konusunda çekinceli davranmıştır. Katsayı probleminden dolayı çocuklarının üniversite ve meslek hayalini sekteye uğratmamak için “dünyalık” kaygılar sebebiyle tercihlerinin farklı yönde olduğu görülmüştür. Önceden Türkiye’de dini bir meslek sahibi olmak toplumda saygı gören ve rağbet edilen bir durumdu. Fakat bugün imam-Hatip okullarında okuyan öğrencilerin kazandıkları bölümlere bakıldığında tıp, hukuk, mühendislik, diş hekimi gibi toplumda saygı gören meslekler olduğu görülmektedir. 28 Şubat’ta özgürlüklerinin kısıtlandığını düşünen dindar kesim, “Ben yaşamadım, çocuğum yaşasın.” düşüncesiyle çocuklarını dini değerleri gözetme noktasında zorlamadığı görülmektedir.³⁵¹ Diğer yandan öğrencilerin tercihi kadar imam-hatip okullarının kendi amaçlarına dışında dini olmayan mesleklere yönlendirdiklerini göstermektedir. Öğrenciler kadar bu okullar da dini mesleklerin çok popüler olmadığını farkına varmıştır. Dini kaygılar yerine “dünyevi” kaygıların öncelenmesi de dindar kesimin sekülerleşmesi ve bireysel refahını düşünmesi şeklinde değerlendirilebilir.

Weber (ö.1920)’e göre modernleşme hem yatay hem de dikey hareketliliği meydana getirirken merkez ile kenar arasındaki duvarları yıkar ve kenardaki insanları merkeze taşır. Merkeze taşınan insanlar elit bir statüye kavuşur. Bu durum Türkiye’de şehirleşme ile net bir şekilde görülmüştür. Şehirlere göç ve kırsalın şehirleşmesi ile dindar kesim yeni bir hayat tarzına kavuşmuştur. Artık orta sınıf dindar kesimin müzikli eğlence yerlerini tercih etmesi, kıyafet ve tesettürlerini moda uydurması, kafelerde zaman geçirmesi, tesettürlü bir kadının daha modern, kişilikli, mücadeleci ve feminist tavırlar sergileyebilmesi yeni bir hayat tarzının geliştiğinin göstergeleri olmuştur.³⁵² Bu durum yatay modernleşme yoluyla dindar kesimin sekülerleştiğine işaret olarak düşünülebilir.

Bunun yanında ibadet oranı ve inançlı kişi sayısının azalması, evlilik dışı cinsel birlikteliğin artması, LGBT oluşumlarına karşı toplumsal hoşgörüde artış olması,

³⁵⁰ Taha Akyol, *Modernleşme Sürecinde Türban* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008), 170.

³⁵¹ Ali Osman Karaoğlu, “Fast and Ridiculous: Müslümanların Sekülerleşme Serüveni”, *Timetürk* (Erişim 23 Ağustos 2022).

³⁵² Akyol, *Modernleşme Sürecinde Türban*, 21.

doğüstü inançlara duyulan bağlılığın azalması, İslam'ın toplumsal saygınlığını kaybetmeye başlaması, tartışmalarda İslam'ın daha az referans gösterilmesi, medya dilinde İslami unsurlara çok az yer verilmesi gibi durumlar Türk toplumunda dini dönüşümün yaşandığına işaret olarak gösterilmektedir.³⁵³ Rasyonelleşen ve sıradanlaşan algı biçimleri dindarın kimliğini evrenselleştirmektedir. Sekürleşme, herhangi bir olay karşısında dindarın tepkisindeki önceliği dini hassasiyetten çok bireysel hassasiyetleri gözetmeye dönüştürmektedir.

Günümüz Türkiye'sinde seküler ahlak biçiminin açık bir şekilde benimsendiğinin gerekçeleri olarak özgürlükleri, bireysel tercihleri, ekonomide çıkar ilişkilerini, laik ve demokratik değerleri önceleyen birey tipinin ortaya çıkmasıdır. Geleneksel toplumun “dindar birey” yetiştirme hedefinin yerini sekülerleşmenin etkisiyle “dünyevi birey” almaktadır. Toplumsal ilişkilerde dürüstlük, yardımseverlik, kanaatkarlık, cömertlik gibi dini değerler yozlaşarak faydacı, daha çok mal biriktirme gayreti, “cin fikirli” ve bireyci gibi seküler ahlaklı davranışları benimseyen zihniyete dönüşmektedir.³⁵⁴ Refah seviyesinin arttığı dindar kesimde her türlü dünyevi imkâna ulaşma gayreti görülebilmektedir. Zenginleşen dindarlar ahiret temelli ideolojilerini dünyevi temelli ideallerle değiştirerek sekülerliğin zihinsel boyutunu yaşamaktadır. Bu durum seküler karakteri içselleştirmiş ve seküler ahlaklı dindarlığı rasyonelleştirmiş birey modelinin ortaya çıkmasını kolaylaştırmaktadır.

3.1.5. Türkiye’de Liberalleşme

Batı kökenli bir ideoloji biçimi olan liberalizmin Türkiye’deki tarihsel geçmişi Osmanlı Devleti’nin son dönemlerine rastlamaktadır. Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilali’nden sonra kapitalist ekonomik biçimin Avrupa ülkelerinde egemen olmaya başlaması Osmanlı devleti için siyasi, ekonomik, kültürel, hukuki ve toplumsal alanlarda yaşanacak olan değişimlerin habercisi olmaktadır. Bu noktada Avrupa’daki Türk elçilikleri yaşanan değişimleri devlete aktarması bakımından önemli bir görev

³⁵³ Volkan Ertit, “Türkiye’nin Sekülerleşme Pratiği”, *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. Mehmet Ali Kırman-Volkan Ertit (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 271.

³⁵⁴ Behçet Batur, “Sekülerleşme Türkiye’de”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015), 566.

görmektedir. Bu durum III. Selim döneminde Osmanlı Devleti'nin liberal düşüncelerden haberdar olduğuna işaret olarak düşünebilir.

Osmanlı merkezi otoritesinin yetki alanını sınırlayan bazı reformlar liberal düşüncenin ilk adımları olarak değerlendirilmektedir. Bununla ilgili 1808 yılında âyanlar ile imzalanan Sened-i İttifak'ın anayasal düzen ve demokrasi tarihi açısından Türk toplumunda liberalleşmenin temel felsefelerinden “mülkiyet” fikri konusunda bilinçlenmenin önemini göstermektedir. 1838 yılında İngiliz- Osmanlı Ticaret Sözleşmesi'nin getirdiği bazı uygulamalar Türk ekonomisinin kapitalist zihniyetle karşılaşmasına ve piyasa ekonomisi anlayışında liberal bir konjektörün kurulmasına zemin hazırlamaktadır. Bunun yanında 1839 yılında yayınlanan Tanzimat Fermanı ile hukuki düzenlemelerin devlet tarafından güvence altına alınması, devletin ve toplumun batılılaşma tezi üzerinden bazı değişimlerle karşılaşması “sınırlı devlet”, “özgürlük”, “demokrasi” gibi değerleri ortaya koyarak liberal reformların sürekliliğini sağlayan en önemli adım olarak görülmektedir.

Osmanlı Devleti Tanzimatla birlikte liberal biçimde devlet yapısı kurmayı amaçlarken bir yandan çok uluslu yapısını diğer yandan bireysel değerleri korumayı amaçlamıştır. Tanzimat dönemi düşünce hayatına etki eden Tercüme Odalarında yetişen Mustafa Reşid Paşa (ö.1856), Sadık Rıfat Paşa (ö.1857) ve Fuat Paşa (ö.1868) gibi devlet adamları yazılarıyla Avrupa'daki liberal fikirleri Osmanlı toplumuna tanıtmayı amaçlamıştır. Bu dönemde liberal devlet anlayışı ve liberal ekonomi fikri bireylerden başlayarak topluma uzanan bir gelişimle kurgulanmıştır. 1858 Arazi Kanunnamesi ile müsadere sisteminin kaldırılması ve özel mülkiyet hakkının tanınması, bankacılık sisteminin kurulması, özel teşebbüsün teşvik edilmesi, özel şirketlerin kurulması, yabancı sermayenin ülkeye getirilmesi ile sanayinin devletten bireylere kaydırılması gibi uygulamalar ekonomik anlamda atılan liberal adımlar olarak değerlendirilmiştir. Bu noktada İbrahim Şinasi, akıl, kanun ve devlet görevleri ile ilgili yazılarında toplum çıkarını koruyan bir devlet biçiminin kurulmasının gerekliliğine işaret etmiş, ekonomik anlamda hür teşebbüs ve özel tasarrufun önemine değinmiştir.³⁵⁵

³⁵⁵ Mehmet Seyitdanlıoğlu, “Türkiye’de Liberal Düşüncenin Doğuşu ve Gelişimi”, *Liberal Düşünce* /2 (Bahar 1996), 106-108.

Tanzimat döneminde muhalefet kültürünün oluşması açısından da önemli gelişmeler yaşanmıştır. Namık Kemal (ö.1888) ve Ziya Paşa (ö.1880) liderliğinde kurulan Yeni Osmanlılar Hareketi, sınırlı bir devlet biçiminin olması gerektiğini savunarak meşrutiyet modeline işaret etmiştir. Tanzimattaki bu liberal gelişme, siyasi alanda parlamenter bir yönetim biçiminin kurulmasına zemin hazırlamıştır. 1876'da ilan edilen I. Meşrutiyet ile birlikte ilk anayasa olan Kanun-i Esasi, Osmanlı'nın meşrutiyet yönetimine geçmesinde önemli rol oynamıştır. Bu dönemde yeni bir muhalefet hareketi olarak ortaya çıkan Jön Türkler ortaya koyduğu düşünceler ile 1908 yılında II. Meşrutiyet ile yeni bir anayasalı parlamenter sistemin oluşmasına zemin hazırlamıştır. II. Meşrutiyet dönemi Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık ve Liberalizm gibi ideolojik fikirlerin öne çıktığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan fikir adamları liberal düşünce açısından önemli fikirler ortaya koymuştur.³⁵⁶

Osmanlı'da liberal fikirleriyle ön plana çıkan ve Le Play Okulu'nun görüşlerini benimseyen Prens Sabahattin (ö.1948), devletin içinde bulunduğu durumdan kurtuluşu toplumcu/kamucu yapıdan bireyci yapıya geçmesinde görmüştür. Bunun çaresi olarak da eğitim sisteminin değiştirilmesine işaret etmiştir. Ona göre “devlet ya da aile koltuk değneklerine” dayalı tüketici memur tipi yerine bireysel girişimciliğe dayalı üretici aydın tipinin yetiştirilmesinin³⁵⁷ önemli olduğu vurgulanmıştır. Prens Sabahattin'in Le Play Okulu aracılığıyla Osmanlı-Türk toplumsal ve siyasi tartışmalarında bireyin önemini vurguladığı ve bu vurgularda sosyoloji kuramlarını kullandığı görülmüştür. O, toplumun sorunlarına çözüm ararken bunu İslam ile bağdaştıracak biçimde işlemiş,³⁵⁸ bu tarzıyla liberal düşünceler çerçevesinde toplumun dini ve kültürel birikimini bütünleştirmeyi amaçlamıştır. Sonuç olarak bu şekilde yetiştirilen bireylerin, Türkiye'nin kurtuluşunu sağlayabileceğini belirtmiştir.

Osmanlı Devleti'nden siyasi, toplumsal ve ekonomik anlamda daha farklı bir formatta kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında liberal fikirlerin daha çok ekonomik alanda görülmüştür. Yapılan yeniliklerin dıştan çok içe yönelindiği 1920'li yıllarda

³⁵⁶ Seyitdanlıoğlu, “Türkiye’de Liberal Düşüncenin Doğuşu ve Gelişimi”, 108-109.

³⁵⁷ Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, çev. Muzaffer Sencer (İstanbul: Elif Yayınları, 1965), 12.

³⁵⁸ Hilmi Ozan Özavcı, “Düşünce Tarihi Merkezinden: Türkiye’de Liberalizm”, *Türk Liberalizminin Eleştirisi*, ed. Cansu Özge Özmen (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011), 145.

öncelikli amaç siyasal rejimin ve Cumhuriyetin sağlam temeller üzerine kurulmasına gayret edilmiştir. 1923-1931 yılları arasında ekonomik ve toplumsal stratejinin belirlenmesi için iktisad kongrelerinde özel sektöre dayalı politikalar izlenmeye çalışılmış, hukuk, eğitim ve gündelik yaşamla ilgili yeniliklerin hayata geçirilmesi amaçlanmıştır. Fakat 1929 yılında kapitalist dünyayı etkileyen Amerikan Buhranı'nın Türkiye'de de hissedilmesi, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasıyla amaçlanan demokrasi denemesinin başarısız olması ve yaşanan diğer iç olaylar 1930'lu yıllarda devlet- birey ilişkisinin devletin müdahaleci politikaları üzerinden şekillenmesine yol açmıştır.³⁵⁹

İkinci Dünya Savaşı sonrasında liberalleşme ve demokrasi gibi değerlerin siyasi alanda daha çok vurgulandığı bir sürece girilmiştir. Seçim sisteminin değiştirilmesi, üniversitelere özerklik verilmesi ve antidemokratik kanunların kaldırılması gibi konuların tartışıldığı ortamda 1946 yılında kurulan Demokrat Parti, çok partili hayata geçiş açısından önemli bir gelişme olarak görülmüştür. Partinin kuruluş programında; insan hak ve özgürlüğünün güvenceye alınması, antidemokratik hükümlerin ve baskıların kaldırılması, millet denetiminin sağlanması, özel dernek kurma özgürlüğünün sağlanması, özel kuruluşların desteklenmesi gibi liberal konular yer almıştır.³⁶⁰ Bu muhalif söylemler karşılığını bulmuş, siyasi ve toplumsal anlamda bazı değişimler yaşanmıştır. İktidar Partisi CHP, muhalefet partisi DP ile yarışabilme adına devletçilik ilkesi ile birlikte laikliğin de “liberalleştirilmesine” karar vermiştir. Diğer yandan ilahiyat fakültelerinin açılması, okullara din dersinin konulması ve bazı türbelerin ziyarete açılması da değişimlere örnek olarak gösterilebilir.³⁶¹ Liberal anlayış çerçevesinde parti programını şekillendiren DP, 1954 yılında iktidara geldikten sonra yargıç ve profesörlerin erken emekli edilmesi, memurların siyasi haklarının kısıtlanması, bazı memurların işten çıkarılması ve basına yönelik kısıtlayıcı tedbirlerin alınması³⁶² gibi uygulamaları nedeniyle eleştirilmiştir. DP'nin demokrasi ve liberalliğe

³⁵⁹ Temuçin Faik Ertan, *Atatürk Döneminde Devletçilik- Liberalizm Tartışmaları*, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2010), 11-12.

³⁶⁰ Cem Eroğul, *Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi* (Ankara: İmge Yayınları, 1990), 11-13.

³⁶¹ Müçteba Anğ vd; “Din-Devlet İlişkileri/Laiklik”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* 3 ed. Müçteba Anğ vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 575.

³⁶² Sedef Bulut, “Üçüncü Dönem Demokrat Parti İktidarı (1957-1960) Siyasi Baskılar ve Tahkikat Komisyonu”, *Gazi Akademi Bakış* 2/4 (Yaz 2009), 127.

aykırı tavırlarına parti içinde tepki gösteren bazı gruplar Hürriyet Partisi'ni kurmuş; bu parti siyasetin ve toplumsal yaşamın anayasal güvence altında özgürleştiği liberal-demokratik bir program sunmayı amaçlamıştır. DP'nin politikalarına karşı kurulan Hürriyet Partisi'nin amaçlarına bakıldığında Türkiye'de genelde liberalliğin özelde özgürlüğün toplum ve birey tarafından önemsenen bir mesele olduğuna işaret olarak kabul edilebilir.

1960 Anayasası'nda bireysel hak ve özgürlüklere getirilen bazı yaklaşımlarda liberal politikaların amaçlandığı görülmüştür. Bireylerin ırk, cinsiyet, din ve felsefi inanç bakımından kanun önünde eşit sayılması, herkesin maddi ve manevi açıdan kendi yaşam biçimini geliştirme hakkına sahip olması, kişi dokunulmazlığı ve özgürlüğünün vurgulanması, özel hayatın gizliliği, mülkiyet dokunulmazlığı, haberleşme özgürlüğü gibi konulara³⁶³ yapılan vurgular, liberal anlayışın bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. 1971 yılında çıkarılan bir yasa ile temel hak ve özgürlüklerin “kamu düzeni”, “genel ahlak”, “milli güvenlik” ve “devletin milleti ve ülkesi ile bütünlüğü” gibi nedenlerden dolayı kısıtlandığı görülmüştür.³⁶⁴

1980 sonrası Türkiye'de etkili olan Amerikan merkezci küresel politikalar, hem neo-liberal politikaların yükselmesine hem de “yeni” kimliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Neo-liberal ekonomik politikalar kapitalist mantık üzerinden özellikle toplumsal sınıf ve ulus-devlet gibi birliktelikleri çözmeyi amaçlamıştır. Kültürel kimlik söylemlerinin önemli olduğu bu yıllarda toplumsal çatışmaların önüne geçmek amacıyla Türk toplumunu bir arada tutacak ideolojinin “İslam” olduğu vurgulanmıştır. Bu yüzden Amerika'nın Batı ile İslam arasında uzlaşmayı sağlamak için Türkiye'yi ılımlı İslam'ın öznesi olarak görmesi³⁶⁵ Türk modernliği ve İslam anlayışına yeni bir bakış açısı getirmiştir.

12 Eylül askeri rejimin baskıcı anayasal düzenlemelerine karşı 1980'li yıllarda “serbest piyasa” odaklı politikalar geliştirilmiştir. 1990'lı yıllarda geçmişe göre daha demokratik

³⁶³ Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi (Anayasa), “1961 Anayasası” (Erişim 12 Mart 2023).

³⁶⁴ Fikret Toksöz, “Dernekler”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, haz. Müçteba Anğ vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 372.

³⁶⁵ İbrahim Kaya, “İslam ve Modernlik Arasındaki İlişki: Çoğul Yorumlar ve Çoğul Deneyimler”, der. Ayşen Uysal, *Siyasal İslam ve Liberalizm*, ed. Ayşe Duru Sarıcı (İzmir: Yakın Kitapevi Yayınları, 2009), 142-143.

ortamın geliştiği Türkiye’de toplumsal muhalefet yeniden canlanırken 2000’li yıllarda kamu ekonomisi ulusal pazar odaklı sermaye birikimi terk edilmiş, küreselleşen sermaye birikimine, neo-liberalizme geçilmiştir. Bu değişim toplumsal alanda “İslamcı” olarak nitelenen bir dindar burjuva sınıfı yaratmıştır. Daha önceki laik burjuvaziden farklı bir kültürel oluşumu simgeleyen İslamcı burjuvazi kendini 1970’li yıllarda dindarların Batı karşıtı ideolojisinden soyutlayarak dünya piyasasının sermaye hareketlerine ve faiz kazançlarına açık olan, AB ile bütünleşen, ABD ve NATO’nun stratejik ortağı olmayı garipsemeyen ve “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlanan bir pozisyona bürünmüştür.³⁶⁶ 1980’lere kadar devletin resmi ideolojisinden memnun olmayan muhafazakâr kesim, bu ideolojilerin esnetilmesi çerçevesinde liberal politikaları destekleyici tutumlarda bulunmuştur. Bu tarihten itibaren anayasal güvence çerçevesinde dini yaşam konusunda bazı esnemelerin olduğu görülmüştür.³⁶⁷

28 Şubat 1997 yılında kılık-kıyafet konusunda özellikle türbanın okullarda yasaklanmasına dair yaşanan tartışmalar dindar kesim üzerinde olumlu ve olumsuz birçok değişime sebep olmuştur. Eğitimlerinden mahrum olduğunu düşünen bu kesimin gerçekleştirdiği protestolarda “özne” olarak kendi haklarını korumaya çalışması belki o zamana kadar gösteremediği protesto kültürünü benimsediklerini göstermiştir. Eylemin aktörü olarak bu değişim ilerleyen yıllarda dindarların kendi haklarını arama ya da toplumda daha fazla görünür olabilmesi açısından 28 Şubat sürecinin örtük bir kazanımı olarak düşünülebilir.

Modernleşmenin en önemli yürütücülerinden biri olan liberalleşme, geleneksel toplumun cemaat yapısından farklı olarak bireyi kendini keşfettiği, farklılaştırdığı ve önemsediği bir tipe dönüştürmüştür. Böylece din, geleneksel toplumda ortak bir kimlik vurgusu iken liberalleşmenin etkisiyle modern toplumda bireysel tercih meselesi haline gelmiştir. Artan yorum çeşitliliği ile birlikte öznel bir hale dönüşen din, grup aidiyetlerinin azalmasına, bireyin seküler bir hayat tarzı ile “kendin oku kendin yaşa” felsefesini içselleştirmesine yol açmıştır. Şehirleşme de bir liberalleşme biçimi üreterek

³⁶⁶ Neşecan Balkan-Erol Balkan-Ahmet Öncü, *Neo-Liberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP* (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 12-13.

³⁶⁷ Sinan Ateş, “12 Eylül 1980 Darbesi ile 28 Şubat 1997 Darbesi arasında Din- Siyaset İlişkileri ve Din Eğitimi Politikaları”, *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi* 6/13 (Mayıs 2018), 592.

bireyleşen kimlik ve yaşam biçimleriyle farklı din anlayışlarının geliştirilmesini kolaylaştırmıştır.³⁶⁸

Bireyin önemli bir özne haline geldiği modern dönemde ahlak da liberalleşme ile bağımsızlığa kavuşur. Akıllı bir varlık olarak insan, duyguları yerine akli ile hareket ettiğinde kendi ahlaki yasalarını rasyonel ilkelere göre oluşturma özgürlüğüne sahiptir. Modern birey “iyi”nin ne olduğunu dinin duygusal yönlendirmesiyle değil, kendi “öz”ündeki akılcı ölçülerle belirler. Burada temel nokta insan aklıdır. İnsan akli dinin emirlerini reddedebilir, geçerli bulduğunda onu uygulayabilir ya da kendine göre değişiklik yapabilir. Bu noktada dindarlık ile ahlaklılık birbirinden farklılaşır. Dindarlık duygusal biçimde “mutlak otorite”ye tabii iken liberalleşmenin bağımsızlaştırdığı ahlaklılıkta rasyonellik temel alınır.³⁶⁹ Bu açıdan Türkiye’de din olarak İslam ile liberallik bireyi farklı açılardan besleyebilmektedir. Fakat yönlendirme ölçüsünü birey kendisi karar verdiği için ahlaki açıdan farklılıklar(neyin iyi ya da kötü olduğu) ortaya çıkabilmektedir.

İnsanı özgür ve onurlu bir varlık olarak gören liberalizmde dini ve manevi açıdan herkesin farklı olabileceği kabul edilmektedir. Çoğulcu toplum anlayışıyla bir Müslüman kendi ihtiyaçlarının çözümünü özgürce yerine getiren, yeni görüş ve inanç tercihlerinde bulunabilen, herhangi bir otoritenin müdahalesine kabul etmeyen profilde tasvir edilmektedir. Bu açıdan Türkiye’de dini metinlerin doktriner yorumlarına karşı çıkma, İslami kültür birikimini modern ihtiyaçlara göre yorumlama, fıkıh anlayışını güncel duruma göre yeniden değerlendirme, geçmişi değil geleceği hedefleme anlayışına atıf yapan bir “Liberal İslam” yorumu önemsenmektedir.³⁷⁰ İslam’ın klasik yorumları aşamaması durumunda günümüz Türk toplumunda görüldüğü gibi bireylerin kendi belirlediği liberal dini davranışlar ortaya koyması kaçınılmaz olmaktadır.

Bu açıdan Türkiye’nin ekonomik liberalleşmesiyle ortaya çıkan dini yaşayış ve kültüründeki değişimler, dini değerlerin bir tüketim malzemesine dönüşmesine imkân tanımaktadır. Dindarlar için bir statü ve değer ifade eden metaların bir ihtiyaçtan çok bir

³⁶⁸ Behçet Batur, “Türkiye Modernleşme, Din ve Din Adamlığı”, *Turkish Studies* 10/10 (Yaz 2015) 194-196.

³⁶⁹ Max Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, çev. Selma Türkis Noyan (İstanbul: Kaos Yayınları, 2013), s. 68-69.

³⁷⁰ Bilal Sambur, “Liberalizm ve İslam”, *Eski Yeni* /15 (Sonbahar 2009), 31-32.

hayat tarzını yansıtan görünümüne kavuştuğu görülmektedir. Liberal politikalarla alım gücünün artması ve gümrük tarifelerinin düşmesi lüks tüketim mallarına ulaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Tüketim toplumuna entegre olan muhafazakârın zihninde “metaların kültürleşmesi” ve “işaret değeri” ile birlikte tesettür, hac ve umre gibi dini bir değeri ifade eden durumlar ikinci plana düşerek gerçek anlamını kaybetmeye başlamaktadır.³⁷¹

Günümüzde dindarların liberalizm algıları ile dini değerleri arasındaki ilişki onların tutum ve davranışlarını da şekillendirmektedir. Atilla Yayla, liberallik ile dindarlık arasındaki ilişkiyi liberalizmin iki farklı türü üzerinden tanımlamaktadır. Ona göre, kendi yararına olan işlerde liberal tezleri savunan fakat kendi yararına olmayan işlerde özgürlük fikirlerine karşı çıkan “sekteryen liberallik” anlayışıyla dindarlar namaz kılma konusunda kendisine baskı yapıldığında din özgürlüğünün ihlal edildiğini düşünürken kendi hayatında yer almayan düşünce ya da davranışları örneğin, başkalarının kılık-kıyafet seçimini dini değerlere göre değerlendirebilmektedir. Bu tutumda olan dindarlar özgürlük fikrine değil, kendi çıkarına uymayan özgürlüğün tezahürlerine karşı çıkmaktadır. Diğer yandan dönemin şartlarında liberal değerler yükselme trendindeyse “bütün dünya buraya gidiyor, çağdaşlık budur, o halde biz de bu değerleri savunalım” anlayışına sahip düşünceler “konjoktürel liberallik” olarak ifade edilmektedir. Bir Müslüman “konjoktürel liberal” anlayışı benimsediğinde o dönemde bireysellik ya da serbest piyasa ekonomisi popüler olduğunda bunun dine uygunluğundan ziyade dönemin şartlarına uygunluğu temel alınmakta, savunmasını buna göre yapmaktadır.³⁷² Görüldüğü üzere bireylerin özel hayatların farklılaşması birbirinden ayrı dini özgürlük biçimlerinin ortaya çıkmasını kolaylaştırmaktadır.

3.2. Türkiye’de Dini Bireyselleşmenin Kavramsal Temelleri

Türkiye’de bireylerin dini açıdan bireyselleşmesine katkı sağlayan modernleşme araçlarının nihayetinde bireylerde modern bir bilinci ortaya çıkardığı söylenebilir. Bu modern bilinç, konum olarak bireyi bir başkasından farklılaştırırken düşünce yapısı

³⁷¹ İsmail Demirezen, “Türkiye’de Muhafazakâr Kesimin Değişen Hayat Tarzı”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2016), 548-552.

³⁷² Atilla Yayla, “Atilla Yayla ile liberalizm, demokrasi, liberaller, islamcılar ve Türkiye üzerine söyleşi”, *Eski Yeni*/15 (Sonbahar 2009), 48-49.

olarak da modernliğe uygun davranışlar ortaya koymasına ve dindarlık anlayışını dönüştürmesine fırsat sağlamaktadır. Aşağıda, modern bilincin oluşmasında etkili olan dışsal ve içsel faktörler, ilgili başlıklar bağlamında, bireyin değişen dindarlık algısıyla ilişkilendirilmektedir.

3.2.1. Bireyin Bireyselleştirilmesi

Türkiye’de Tanzimat ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında siyaset, eğitim, hukuk ve ekonomi alanlarında devlet ya da elit sınıf aracılığıyla gerçekleştirilen modernleşme çabaları, dışsal bir etkiye sahip olduğu için “bireyin bireyselleştirilmesi”ni kolaylaştıran bir süreç olarak görülmektedir. Bu iki dönemde de modern değerlerin topluma aktarılması ve benimsetilmeye çalışılmasıyla ortaya çıkan ve Tanzimat döneminde “Yeni Muhafazakâr Aydın”; Cumhuriyet döneminde “Modern İnsan” olarak kavramsallaştırdığımız birey tiplerinin ve özellikle Türkiye’de üniversitelerin bireyin zihninin rasyonelleşmesinde etkili olduğu eğitim anlayışının, İslam dinini modern çerçeveden değerlendiren tutumlar geliştirdiği söylenebilir.

3.2.1.1. Yeni Muhafazakâr Aydın Tipi

Değişim, kendi içerisinde bir sürekliliğe sahip olan ve taşıdığı dinamizmle toplumların geleceğini şekillendiren bir süreci barındırır. Değişimin yönü “geleneksel”den “modern”e dönüştüğünde toplumsal bir örgütlenme biçimi olan “cemaat” tipinin de “cemiyet” tipine evrildiği, bu dönüşümün sonuçlarının toplumsal, kültürel ve dini davranışları farklılaştırdığı gözlemlenebilir. Bu değişim sürecine bağlı olarak Türkiye’de kültür ve medeniyetin farklılaşmasına sebep olan iki önemli durumun yaşandığı gözlemlenmektedir. Bunlardan birincisi: Geleneksel kültüre sahip Türk toplumunun İslam dini ile tanışması sonucu yaşanan değişimler; ikincisi modernleşme çabalarına bağlı olarak modern medeniyet ile kurulan temas sonucu yaşananlar.³⁷³ Bu değişimlerden ikincisinin dini bireyselleşmeye daha çok imkân tanıdığı düşünülmektedir.

³⁷³ Ünver Günay- A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları/12, 1999), 9-12.

Yeni bir dünya anlayışı geliştiren modernleşme, işlevsizleşen ve anlamı tartışılır hale gelen geleneksel yapıların değişimini sağladığı kadar bu geleneksel yapıları “ötekileştiren” kurumsal yapı ve zihniyet biçimleri de geliştirmektedir. Modern kültürün temel felsefesinde “sürekli ilerleme” fikri hakim olduğu için modern değerlerin benimsendiği reform hareketlerinde gelenekten farklı kültürel kodların toplumda görünürlüğü de artmaktadır. Osmanlı devletinin ilk modernleşme çabaları, geleneksel kültürün bazı biçimlerini korumanın yanında, modern değerlerin devlet ve topluma bir “ilerleme” sağlayacak hamleler olarak da görülmektedir.

Osmanlı Devleti’nde yaşanan askeri yenilgilerin sebebi, Batılı devletlerin subay ve askerlerinin almış oldukları modern eğitime bağlandığı için modernleşme bağlamında ilk reform, askeri okullar açılarak yapılmıştır.³⁷⁴ İlerleyen süreçte modernleşme reformlarından tam verim alınabilmesi için topyekün bir “Batılılaşma” düşüncesi temelinde idari, hukuki, siyasi ve toplumsal alanların da Batı kültürü ekseninde modernleşmesi ihtiyacı doğmuştur. Modernleşmeye dair bu eğilim, az gelişmiş ya da gelişmekte olan toplumların, kendilerini gelişmiş ülkelerden ayıran boşluğu ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba³⁷⁵ olarak değerlendirilebilir.

Batı toplumlarının modernleşmesinde önemli bir rolü bulunan bilgi ve tekniğin Osmanlı toplumuna aktarılması geleneksel eğitim anlayışının değişmesini, modern dünya görüşünün Batı tarzı okullar aracılığıyla topluma aktarılmasını ve toplumun modern bir kimlik kazanmasını kolaylaştırmıştır.³⁷⁶ Böylece Tanzimat’tan itibaren kültür ve medeniyet değişimine yol açan modernleşme³⁷⁷ nihai olarak geleneksel yapılara karşı “yeni olanın sürekliliğini teşvik eden bir zihniyet” biçimini ortaya çıkarmıştır.

Bu zihniyet değişimine yol açan asıl etkenin modernleşmenin “cevheri” sayılan bilimsel bilgi olduğu kabul edilmektedir. Bilimsel bilginin özellikle modernleşme amacı taşıyan toplumlarda bütün etkinliklerin ve yaşam alanının merkezinde yer alması amaçlanmaktadır. Modern toplumların bu tutumu, kültürel açıdan bazı değişmelere yol

³⁷⁴ Mehmet Okur, “Milli Mücadele ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Milli ve Modern bir Eğitim Oluşturma Çabaları”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/1, (2005), 200.

³⁷⁵ Martinelli, *Global Modernization: rethinking the project of modernity*, 26.

³⁷⁶ Mehmet Aysoy, *Batılı Bilgi ve Teknik Transferi Açısından Osmanlı Modernleşmesi* (Sakarya: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 81-82.

³⁷⁷ Günay- Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, 9-12.

açacağı gibi din ve inanç sistemlerini, seküler yapıya dönüştürmekte ve bunun sonucu olarak toplumsal yapıların bütün alanlarını birbirinden özerkleştirmektedir. Böylece bilim; din, ahlak ve ideoloji gibi normatif biçimde toplumu düzenleyen bir işlev üstlenmektedir.³⁷⁸

Toplum düzenleme işlevi temelinde bilim, eğitim üzerinden insanlığa modern değer ve normlar kazandırmaktadır. Tanzimat döneminde Batılı tarzda gerçekleştirilen eğitimin toplumda modernleşmenin benimsenmesinde böyle bir katkısı olduğu görülmektedir. Akıl, bilim ve deneyin merkeze alındığı modern bilgi anlayışıyla toplumun modernleştirilmesi, din de dahil bütün bilgi birikiminin yeniden yorumlama ve anlama çabasını geliştirdiği söylenebilir.

Türkiye’de eğitim, Tanzimat öncesi “geleneksel” ve Tanzimat sonrası “modern” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. “Modern” şeklinde nitelenen eğitim, Batılılaşmayı esas alan bir niteliğe sahiptir. Modern eğitim, laik ve seküler anlayış çerçevesinde günlük yaşamın ihtiyaçlarını ve geleceğe yönelik planları dikkate alarak üretmeyi amaçlayan bir karakteri temsil ettiği için geleneksellikten farklı olarak değişime³⁷⁹ ve rasyonelleşmenin özü olan akla vurgu yapar. Bireye akli ile doğayı kontrol etme ve kendi değerlerini seçebilme fırsatı sağlar. Tanzimat döneminde, modern eğitim bu “ideolojik” işleviyle bir yandan bireyselleştirmeye imkân tanırken diğer yandan bireylerin günlük hayata dair problemlerini bilimsel açıdan çözebilme imkânı sağladığı görülmektedir.

Eğitime dair modernleşme ihtiyacını, askeri açıdan yaşanan başarısızlıklar kadar, Osmanlı’da geleneksel eğitimin taşıyıcısı olan medreselerin içinde bulunduğu durum da etkilemiştir. Bu dönemde medrese eğitimi, ders programında pozitif bilimlere yer vermemesi, inanç bakımından rasyonel yaklaşımı daha az benimsediği düşünülen Eşar’î ekolünü benimsemesi ve taklikçiliği esas alan ezbere dayalı eğitimi yansıtması³⁸⁰ hususunda eleştiriye uğramıştır. Bununla birlikte toplumun dini ritüellerinin Sünni-

³⁷⁸ Kadir Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 33-37.

³⁷⁹ Mustafa Gündüz, *Osmanlı Mirası Cumhuriyet’in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*, (Ankara: Lotus Yayınevi, 2010), 102.

³⁸⁰ Ahmet Cihan, “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat, Personel Çeşitliliği ve Sosyal Mobilizasyon”, ed. Ejder Okumuş vd; *Osmanlı Devleti’nde Eğitim Hukuk ve Modernleşme*, (İstanbul: ARK Kitapları, 2006), 36-38.

Hanefi dinsel kimlik üzerinden yapılandırıldığı Osmanlı klasik döneminde Müslümanlar, ilkokul seviyesinde olan sıbyan mekteplerinde İslam'ın ilke ve kurallarını öğrenerek eğitimlerini tamamlamış, daha sonra eğitimlerine medreselerde devam ederek öğretmen, kadı veya müftü statüsünde mezun olup ulema sınıfına katılmıştır.³⁸¹ Modernleşme öncesi dönemde sıbyan mektebi ve medreselerin ağırlıklı olarak dini temelli eğitim programından mezun olan öğretmenlerin toplumun modern anlamda siyasal, toplumsal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılaması amaçlansa da³⁸² bu durum istenilen düzeyde gerçekleşmemiştir.

Medreselerin modern açıdan yetersiz olduğuna dair bir durumun ortaya çıkması ve Batı ile bilgi alışverişinin artması Osmanlı eğitim sisteminde modern değişimin imkânını doğurmuştur.³⁸³ Bu dönemde medreselerin varlığı devam etmekle birlikte Batı tarzı modern eğitime de önem verilmiştir. Modern eğitim, bireylerin akıl ve özgür düşüncesini ön planda tutan, “yenilik” ve “orjinalliği” esas alan, “terakki” ve “hürriyet” fikirlerini vurgulayan tarzda gelişmiştir.³⁸⁴ “Yenilikçi” ve “yaratıcı” bir toplum oluşturma amacıyla gerçekleştirilmesi hedeflenen eğitim reformlarının nihai olarak modern değerler noktasında bir bilinçlenme sağladığı söylenebilir.

1857’da kurulan “Meclisi-i Mearif-i Umumiyye” teşkilatı bahsedilen bu bilinçlenme durumuna önemli bir katkı sağlamıştır. Bu kurumun özellikle eğitime dair bütün yetki ve sorumlulukları bünyesine almasıyla dinin ve İlmiye sınıfının otoritesinden sıyrılan eğitim, seküler bir anlayışa kavuşma imkânı yakalamıştır.³⁸⁵ Aynı yılda kurulan “Mekatib-i Umûmiyye Nezareti” ise eğitim kademelerini İlmiye sınıfından alarak kendi bünyesine katmış böylece laik eğitimin ve tevhidi tedrisatın yolunu açmıştır.³⁸⁶ Bununla birlikte 1856 yılında kurulan “Meclis-i Muhtelit-i Maârif”in reform projesinde üç kademeli eğitim olan Mahalle mektepleri, Rüştîye ve Yüksekokul'un ilk kademelerinde

³⁸¹ Selçuk Akşin Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, *Savaşın Barışa: 150. Yıl dönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşmaları (1853-1856)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Merkezi, 2007), 62.

³⁸² A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1982), 58-65, Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, 63

³⁸³ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984), 30.

³⁸⁴ Mehmet Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 336.

³⁸⁵ Hasan Ali Koçer, *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1992), 5-15. Ejder Okumuş, *Din ve Kültür*, (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 308.

³⁸⁶ Okumuş, *Din ve Kültür*, 309.

dinsel ağırlıklı eğitimin resmi dili cemaatin dili iken yüksek kademede eğitimin uzmanlık alanın dili ile verilmesi³⁸⁷ ilkökul seviyesinde öğrenilen dini bilgilerin yüksekokul seviyesine gelindiğinde pozitif bakış açısıyla yorumlanarak eleştirilmesinin yolunu açmıştır.

Osmanlı toplumunun ve düşünce dünyasının sekülerleşmesinde Encümen-i Daniş, Tercüme Odaları, Batılı tarzda açılan Mühendishane, Harbiye ve Tıbbiye gibi okullar da etkin bir rol oynamıştır.³⁸⁸ Laik ve modern bir devlet için gerekli olan meslek gruplarının yetiştirilmesini sağlamak amacıyla açılan bu okullarda yetişen bireyler, medrese ulemasının siyaset, hukuk ve eğitimdeki otoritesini zayıflatmıştır.³⁸⁹ Encümen-i Daniş, Arapça öğretim yapan ve dini eğitim ağırlıklı medreselere karşı çağdaş medeniyeti esas alan ve Türkçe öğretimi ile dinde yeni bir kültür anlayışını ortaya çıkaran tutumlar geliştirmiştir.³⁹⁰ Diğer yandan Tıbbiye'de okutulan materyalist ve pozitivist temelli ders kitapları, laik ve pozitivist bakış açısına sahip bireylerin yetişmesine zemin hazırlamıştır.³⁹¹ Ayrıca bu okullar, Osmanlı toplumuna Batılı düşüncenin girmesini sağlayan büyük eğitim kanalları olmuştur. Fransızca eğitimin yapıldığı bu okullarda öğrencilerin yeni bir düşünce dünyasıyla tanışmasının, matematik, fen, coğrafya ve politika gibi bilgileri öğrenip geliştirmesinin önü açılmıştır. Bu dönemde öğrenilen terimler, Batılı düşünce temelinde şekillendiği için, Batılılaşmayı da kolaylaştırmıştır. Bu okullarda alınan eğitim, Cumhuriyet sonrası dönemde yönetici-zümre arasında Batılı eğitim görenler ile geleneksel medrese eğitimi alanlar arasındaki farklılığı açık bir şekilde ortaya koymuştur.³⁹²

Eğitimde bu değişimler yaşanırken elit sınıf olarak nitelenen Tanzimatçı devlet adamları hem eğitimde modernleşme ihtiyacının gerekliliğini ortaya koymada hem de modern değerleri topluma aktarmada önemli rol üstlenmiştir. Elit sınıfın eğitimde

³⁸⁷ Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)*, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993), 247-248; Somel, "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler", 73.

³⁸⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 254; Okumuş, *Din ve Kültür*, 313.

³⁸⁹ Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 40.

³⁹⁰ Kaplan, "Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi", 342.

³⁹¹ Okumuş, *Din ve Kültür*, 313.

³⁹² Roderic Davison, "Osmanlı Türkiyesi'nde Batılı Eğitim", çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu, ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 469-470.

modernleşmeye dair tutumu Maârif-i Umûmiyye Nizâmnâmesi”nde geçen şu pasajda ifade edilmiştir: “Tarif ve beyândan âzâde olduğu üzere umrân-ı âlemin menha-ı âslisi fûnun ve maârif olub ân-be-ân semt-i kemâle mâil nevi insânın medeniyetce müstaid olduğu terakkiyâtı istihsâl edebilmesi ve hiref ve sanâye müteallik ihtirâât ve tesisât-ı nâfiâyı meydâna getürmesi ilm ü marifete mevküfdür.”³⁹³ burada ifadelerde dünya mutluluğunun ve insanlığın medeniyet bakımından ilerlemesinin bilim ve fen temele alınarak mümkün olacağı, bilime dair buluşların da *ilm ü marifet* ile gerçekleşebileceği vurgulanmıştır. *İlm ü marifet* ifadesinden ne anlaşılması gerektiği metnin başka bir yerinde şu şekilde ifade edilmiştir:

“Çünkü ilm ü marifet hiref ve sanâyiin ihdâna ve hiref ve sanâyi dahî cemiyet-i beşeriyeye ihtiyâcat-ı zarûriyyeyi teshil edecek bunca vesâit ve âsar-ı nâfiânın ihtirâna medâr ü delil olduğundan dâire-i medeniyete dâhil olan milel ve akvâmın hazâin-i servet-i âlemden hissedâr olmaları terhiyyet-i insâniyyenin esbâb-ı mükemmelesini istihsâl etmelerinden neş’et eylediği bedihi’üs-sübut olan hâlâtdandır.”³⁹⁴

Görülebileceği üzere *ilm ü marifet* ile bilim, fen, sanat ve imar hizmetlerini geliştirmek için gerekli olan araçların temininin sağlanması, bununla bireyler yetiştirerek çağdaş medeniyetin bir parçası olacak milletler meydana getirilmesi kastedilmiştir. Aslında *ilm ü marifet* ile burada “seküler bir eğitim aktarımı” görevi görmüştür. Çünkü nizamnamede ilk defa dinden ve öteki dünyadan söz edilmeden laik bir Osmanlı eğitim anlayışının gerekliliği ortaya konulmuştur.³⁹⁵

Tanzimat dönemi eğitim modernleşmesinin toplum ve bireylerde modern bilincin oluşmasında ve geleneksel bilgi anlayışının değişmesinde önemli rolü bulunmaktadır. Eğitimdeki yeniliklerin süreç içerisinde bir kültürel değişim meydana getirdiği ve bu durumun da toplumsal değişime yol açtığı görülmektedir. Bu süreçte bir yandan kurumların modernleşmesi diğer yandan toplumun modern değerlerle tanışması sağlanmaktadır.

³⁹³ Mahmut Cevâd, *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1338), 102-103; akt. Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, 78- 80.

³⁹⁴ Cevâd, *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*, 102-103; akt. Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, 78- 80.

³⁹⁵ Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, 78- 80.

Tanzimat döneminde laiklik, sekülerleşme ve pozitivist düşünce modern eğitim anlayışını etkilemiştir. Tanzimat dönemi, laikliğe benzer kurumların oluşturulmaya başlandığı yeni bir sistem biçimi olarak önceki dönemlerden farklılaşmıştır. Bu dönemde yapılan reformlar, ileride siyasal bir sistem dönüşecek olan laikliğe zemin hazırlamıştır. Devlet, meşruiyetini dinden almakla birlikte din, kurumlar üzerinde sahip olduğu merkezi ağırlığını kaybetmeye başlamıştır. Din-devlet ilişkilerinde yaşanan bu gevşeme, siyasal açıdan “yarı dini-yarı laik” görünüme sahip kimliklerin ortaya çıkmasını sağlamış,³⁹⁶ bu durum toplumsal ve bireysel açıdan seküler bir bilincin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Sekülerleşme; “gündelik yaşamda dinin görünürlüğünün ve etkisinin azalması, azaltılması, dinin kamusal alandan özel alana doğru kayması” şeklinde ifade edilen³⁹⁷ anlayışın aksine dünyevî işler dinin ilgi alanına giren bir mesele olarak görülmüş, Kur’an’a aklın rehberliğinde yaklaşım tarzı esas alınarak İslam’ın doğru yorumuna yaklaşılması amaçlanmıştır.

Batı’da gelişen ve temelini Aydınlanma düşüncesinden alan pozitivist anlayış da gelenekselliğe dayanak sağlayan dine karşı “insan aklını öne çıkarma” ve “Tanrı merkezli evren anlayışından insan merkezli bir evren anlayışının” oluşmasında etkili olmuştur. Pozitivist düşünceye göre, insan bilgisinin ulaşamayacağı ve evrende “sır” olarak kalan hiçbir bilgi yoktur. İnsan “kendi kaderinin efendisi” olarak aklın rehberliğinde geleneksel değer, kurum ve yapıların “sınırlandırmalarından” kurtularak “ilerleme”yi sağlayabilir. Batı toplumu pozitivistliğe bağlı olarak bu değişimi yaşarken İslam dünyası önce Batı’nın bu anlayışını reddetmiş, daha sonra modernist çevreler, “kendilerinin dışında fenomenal bir gerçeklik olarak kabul edilen” Batı’nın “ilim” ve “fen” alanlarındaki gelişmişliğini temel alarak İslam’ın da pozitivist bir anlayışla yeniden üretilmesi gerektiğine inanmıştır. Bu pozitivist anlayış, İslam’ın bilimsel

³⁹⁶ Ejder Okumuş, “Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (Şubat, 2005), 12.

³⁹⁷ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and comparative perspectives*, (London: Routledge, 2001), 187; Jeffrey K. Hadden, “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces*, 65/3, (March 1987), 598; Joachim Ritter, *Avrupa’nın Sorunu Olarak Avrupalılaştırma*, çev. Ayça Sabuncuoğlu, (İstanbul: Afa Yayınları, 1994), 53; Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998), 155.

üretimini teşvik eden referanslarıyla da pekiştirilmiştir.³⁹⁸ Böylece insan aklına vurgu yapan özelliğiyle pozitivist düşünce biçimi, problemlerin çözümünde geleneksel bilgi anlayışına bir alternatif sağladığı görülmüştür. Fakat problemlere dair dini yorumlar modern değerlere yaklaştıkça içeriğinin seküler nitelik taşıması kaçınılmaz olmuştur.³⁹⁹

Türk modernleşmesinde modern bir bilinç oluşmasını sağlayan bu süreçlerin topluma aktarılması ve toplumca benimsenmesi modern eğitim aracılığıyla olmuştur. Geleneksel bilgi anlayışından farklı olarak özünde laik, seküler ve pozitivist bir anlayışla inşa edilen modern eğitim, Osmanlı toplumunda bilim ve aydınlanma yanlısı modern bir intelligentsia'nın doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁴⁰⁰ Modern eğitim anlayışının ortaya çıkardığı bu insan tipinin dine bakışı da farklılaşmıştır. Batı'da ve modern okullarda eğitim gören kesim, rasyonel medeniyet zihniyetine uygun olarak "İslam Etiği Esasları"nı modern değerler çerçevesinde yeniden yorumlama çabasına girişmiş⁴⁰¹, bu anlayış çerçevesinde İslam dini seküler ihtiyaçlara da cevap verecek şekilde modern bireyin kendi bakış açısına göre dindarlığını dönüştürdüğü yeni anlamlara tabii tutulmuştur.

Günlük hayatta "giyim, ev eşyası, evlerin stili, paranın kullanımı, insanlar arası ilişkiler" gibi Batı kültürünü yansıtan öğelerin yer alması⁴⁰² toplumda benimsenmeye başlayan modernleşmenin işaretleri sayılmıştır. Artık ihtiyaçlar farklılaşmış ve yaşam biçimleri çeşitlenmiştir. Yeni bir toplum kurma girişimine dair yapılan yeniliklerin getirdiği farklı yaşam biçimleri, İslam'ı anlama ve yaşama biçiminde de yeni anlayışlar geliştirmiştir. Osmanlı toplumunda kuruluşundan itibaren İslam dini özel ve kamusal hayatın temelini oluşturan fonksiyonlar yürütmüş, İslam dininin belirlediği inanç ve normlara uygun olarak devletin işleyişi ve toplumun düzeni sağlanmaya çalışılmıştır. Siyasal açıdan "İslam Padişahı", askeri açıdan "Asâkir-i İslam", toplumsal açıdan "müslim-gayrîmüslim" ayrımı, hukuki açıdan "İslam şeriatı" gibi nitelendirmeler İslam

³⁹⁸ Mehmet Akgül, "Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma: Bir Arka Plan Çözümülemesi", *Makalat*, 1, (1999), 60-61.

³⁹⁹ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, (Konya: Çizgi Kitapevi, 1999), 240; Kadir Gürler, *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 59.

⁴⁰⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 101.

⁴⁰¹ Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, çev. Elçin Gen- Burak Bozluolcay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 59.

⁴⁰² Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 15-16.

ile ne kadar iç içe olunduğunun en somut örnekleridir.⁴⁰³ Toplumda böyle bir fonksiyona sahip olan İslam'ı topyekün pasifize etmek kolay değildir. Zaten Tanzimat modernleşmesi de bu amacı taşımamıştır. Fakat Tanzimat döneminde problemlerin çözümünü modern yeniliklerde aramanın, ister istemez, değerlerin modernleşmesine imkân tanıdığı görülmüştür. Nurettin Topçu (ö.1975)'nin da belirttiği gibi Batı'nın teknik ve ilminin taklit edilmesinin aynı kökte temellenen Batı ahlakının da aktarılmasını imkân tanımış, bu da kendi değerlerini modernleştirme çabasına giren bir neslin yetişmesini kolaylaştırmıştır.⁴⁰⁴

Batılı tarzda modern eğitim alan ve modern değerleri önemseyen bu neslin İslam'ı yeniden yorumlama çabaları da modernist bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Bu tarz bir modernleşme anlayışıyla İslam dini, bireylerin kendi yeterliliğine bağlı olarak yorumlayabilen bir din haline dönüşmektedir. Onlara göre, geleneksel din anlayışı, modern toplumsal gerçekliklerden uzaktır. İslam dinini çağın gereklerine göre yeniden düzenlemek ve asli şekline döndürebilmek için “içten içe” bir yaklaşım yerine “dıştan içe” bir yaklaşımın benimsenmesi zorunlu görülmektedir. Bunun için Batı'nın ilim ve tekniğinin temel alınarak Batı'daki din reformuna uygun bir vizyon geliştirilmesi gerekmektedir.⁴⁰⁵

İslam'a modernist yaklaşımı yansıtan en önemli tutum, geleneksel anlayışta sıkça görülen, “dünyaya küskünlük” ve “dünyadan kaçış” gibi yaşam tarzlarını değiştirme çabalarıdır. Dünyevîliğin önünde bir engel olarak değerlendirilen bu anlayışın İslam dinine mâl edilmesi dindar modernist kesim tarafından tasvip edilmemiştir. Onlar, geleneksel İslam anlayışına karşı toplumsal ilerleme ve gelişmenin temeli sayılan modern bilimleri ve felsefeyi savunmuş, modern bilimler ile İslam'ın “hikmet” anlayışını özdeşleştirmiş, böylece modern bilim ve felsefeye İslamî açıdan meşruiyet kazandırmıştır. Bilim ve felsefe temelinde İslam dininin yorumlandığı bu modern yaklaşım, doğal olarak dünyevîleşmeyi de kaçınılmaz kılmıştır. Bu tutum aynı zamanda

⁴⁰³ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıatlı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993), 12-13.

⁴⁰⁴ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 20.

⁴⁰⁵ Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 246-247.

modern bilim ve felsefeye mesafeli duran geleneksel dindarların tutumlarının yumuşatılmasında önemli bir işlev görmüştür.⁴⁰⁶

Bu dönemde dini anlamada akla yapılan vurgu, modern İslam anlayışının ayırt edici bir özelliği olarak görülmüştür. Tanzimat dönemi edebiyatçılarından İbrahim Şinâî (ö.1871) de bir beytinde “Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım.” şeklinde ifadesiyle tevhid inancına ulaşmanın akıl ile mümkün olduğunu vurgulanmıştır. Diğer yandan bir başka beytinde: “Kitapsız görülür sun’-ı sâni-i ezeli, tutar hayâtını şâhid vücud-ı Hakk’a darîr.” diyerek insanın Allah’ın varlığına ulaşmada kitap ya da başka bir delile ihtiyacı olmadığını bunun akıl ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁰⁷ Bu durum, İngiliz sosyolog Paul Heelas’ın da belirttiği gibi, modernleşmenin tanıdığı imkânlar çerçevesinde dini alanın kuralsızlaştırılarak geleneksel din anlayışının ötesinde “dini-seküler” bir yaşam kültürünün oluşmasına ve dinin büyük ölçüde “özgürleşen özne”nin elinde şekillenmesine⁴⁰⁸ fırsat sağlayan tutumlar geliştirmiştir.

İslam’ın doktriner boyutu, modernist yaklaşımla, rasyonel gerekçelerle açıklanan bilgi meselesi haline dönüşmüştür. Özellikle namaz, oruç ve zekat gibi dini pratikler dünyevî ihtiyaçları karşılayan, bireysel ve toplumsal mutluluğu sağlayan ibadetler olarak yorumlanmıştır. Ayrıca kandil kutlamaları ve türbe ziyaretleri gibi geleneksel din anlayışında önemli görülen uygulamalar bid'at boyutunda değerlendirilmiştir. Müslümanlar için asıl kurtuluşun, bilimsel söylemler ve modern gerçekliklerle oluşturulmuş modern bir İslam anlayışında olduğu belirtilmiştir.⁴⁰⁹

Geleneksel din anlayışında önemli bir yer tutan “Cihat” ve “İslam Birliği” gibi kavramlar dini bağlamından kopararak modern bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bu bakışı modern bir eğitim alan Yeni Osmanlıların tutumlarında görmek mümkündür. Özellikle bu kavramların gerçekleştirilmesinde “saldırgan” bir tutum sergilenmesi gerektiğine dair yorumların yerine bireyin modern bir özelliği olan “kendi kendine

⁴⁰⁶ Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e: Laiklik Sorununun Felsefî Çözümlemesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1995), 203-215.

⁴⁰⁷ Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, 340.

⁴⁰⁸ Paul Heelas, “Introduction: on differentiation and dedifferentiation”, *Religion, Modernity and Postmodernity*, ed. Paul Heelas, (Oxford: Blackwell, 1998), 5; Dominika Motak, “Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism”, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 21, (January 2009), 132.

⁴⁰⁹ Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 242-245.

gelişme” prensibine odaklanmaları onları muhafazakâr görüşlerden ayırmıştır. Onlara göre, “Kitap sayfalarında İslam birliğinin bir prensibini bulmanın, aynı gayenin tahakkukunda kılıç kullanmaktan daha iyi bir yol olduğu”⁴¹⁰ belirtilmiştir. Bu tutum, geleneksel din anlayışlarından farklı olarak, toplumun İslam dinini modern açıdan değerlendirebilmesini kolaylaştırmıştır.

Görüldüğü üzere İslam dininin temel esaslarını rasyonelleştirme çabaları, dindarlığı bireyselleştiren bir tutum olarak değerlendirilebilir. Tanzimat döneminde bu tutumun, İslam dinini rasyonel paradigmalara yaklaştıran ve “Yeni Muhafazakâr Aydın” olarak tipleştirilen bir sınıfta vücut bulduğu görülmektedir. “Yeni Muhafazakâr Aydın” açısından İslam dini, günlük yaşamda modern değerle uyumlu, otoritelere “saygı” ve itaat” anlayışından farklı olarak bireyselleşmiş ahlaki kuralları meşrulaştırıcı⁴¹¹ bir işleve sahiptir. Bu durum, modern bireyin özellikleri bağlamında dindarlığın bireyselleşmesine işaret olarak görülebilir.

Batı Avrupa’da yaşanan çok boyutlu değişimin en önemli sonuçlarından biri yeni birey tipini meydana getirmesi ve bu birey tipinin, başta eğitim olmak üzere, modernleşen diğer kurumlar aracılığıyla şekillenmesidir. Modern birey, akli sayesinde her türlü sorunları çözebilecek ve hayatını kolaylaştırabilecek yetkinliğe sahiptir. Onun akıl ile ulaştığı ve bilim halini aldığı bilgi, denetlenebilme, hesaplanabilme ve ölçülebilme gibi özellikler sayesinde geleneksel bilgidен farklılaşmıştır. Bu bilgi anlayışı Batı dışı toplumların “taklit” yoluyla benimsedikleri modernleşme biçiminde bir fetiş halini alarak kutsallaştırılmıştır.⁴¹²

Modern toplumlarda birey toplumun merkezinde bir “aktör” konumunda bulunur. Konumu gereği bireyden özerk olması, öznelleşmesi ve kendi kararlarını alabilen tutumlar geliştirmesi beklenir.⁴¹³ Birey bu tutumları yerine getirerek modern birey halini

⁴¹⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 73.

⁴¹¹ Robert N. Bellah vd; *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*, (Berkeley: University of California Press, 1985), 222, Adam B. Cohen- Peter C. Hill, “Religion as Culture: Religious Individualism and Collectivism Among American Catholics, Jews, and Protestants”, *Journal of Personality*, 75/4, (August 2007), 711.

⁴¹² Mustafa Gündüz, “Modern Eğitimin Doğuşu ve Alternatif Eğitim Paradigmaları”, *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Eğitim Felsefesi Özel Sayısı 1, (2013), 73.

⁴¹³ bkz. John O’Brien, “Individualism as a Discursive Strategy of Action: Autonomy, Agency, and Reflexivity among Religious Americans”. *Sociological Theory*, 33 /2, (2015), 173–199; Ariadne Drizen vd; “Negotiating a contested identity: Religious individualism among Muslim youth in a super-diverse

alır ve onu çevreleyen sosyolojik, psikolojik, ekonomik, siyasal, kültürel ve dinsel çevreler ne kadar genişlerse davranışlarındaki bireysel tutumlar da o derece artış gösterir.⁴¹⁴ Çünkü böyle bir durumda alternatif alanların çeşitliliği artmakta ve geleneksel anlayışa zoraki bağlılık ortadan kalkmaktadır. Mesele dini açıdan değerlendirildiğinde modern birey, yaratıcı ile ilişkisini kendisinin karar vereceği kurallarla belirler ve yeterliliği ölçüsünde yeni bir dini yorum geliştirir. Bu tutum dini bireyselleşmenin en açık göstergesidir.

Tanzimat döneminde modern ideoloji ve kültürünü benimseyen, modernleşmenin bütün alanlarda gerçekleşmesinin gerekliliğini ortaya koyan ve bu anlayışı topluma da aktarmayı amaçlayan “Yeni Aydın”, geleneksel bilgi anlayışını büyük ölçüde eleştirmiştir. Dönemin edebiyatçılarından Şinasi “Yeni Aydın” tipinin maddi iktidar’a karşı eleştirel, sınırlandırıcı ve aydınlatıcı, Tanzimat öncesi “ulema” ya da “veli” tipinden farklı olarak, manevi gücünü yaratıcıdan değil, kendi benliğinde bulunan “akıl, hürriyet ve vicdan” duygusundan alması gerektiğini vurgulamıştır.⁴¹⁵

“Yeni Aydın” anlayışıyla bağlantılı olarak İslamî referansları dikkate alan, modernleşmenin gerekliliğine inanan “Yeni muhafazakâr Aydın” modeli de geleneksel İslam anlayışını eleştiren ve İslam dininde yeni yorum biçimleri ortaya koymayı amaçlayan tutumlar geliştirmiştir. Yukarıda bahsedildiği gibi, modern bilince sahip olan “Aydın” kesimin, İslam’ın inanç ve ibadet gibi temel esaslarını modern değerlerle sentezlemeyi amaçlayan tutumları, dinin bireysel yorumuna en somut örnek olarak gösterilebilir. Hem modernliğin gerekliliğine inanması hem de öznel din yorumları ortaya koyması bakımından “Yeni muhafazakâr Aydın”, Tanzimat döneminde dini bireyselleşmenin temsilcisi olmaktadır.

Osmanlı’da Ulema’nın yerini alan ve modern eğitimden geçmiş aydınlar siyasette, kültürde ve dinde modern değerlerle uyumlu bir seçkin kültür oluşturmayı hedeflediği görülmektedir.⁴¹⁶ Bu durum merkezden çevreye doğru ilerleyen modernleşme biçiminin bir gereğidir. Böyle bir modernleşme biçiminde merkez ile çevre arasında köprü görevi

city”, *International Journal of Intercultural Relations*, 82, (2021), 27.

⁴¹⁴ George Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 232; Günerigök, “Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik”, 228.

⁴¹⁵ Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, 337.

⁴¹⁶ Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, 47-62.

gören bir gruba ihtiyaç vardır. Tanzimat döneminde bu görevi Aydın sınıfının üstlendiği görülmektedir. Bu dönemde dindar aydınlar, hem merkez ile çevre arasında bir köprü görevi görmekte hem de İslam dininin modernleşme bağlamında yeniden anlamlandırması gerektiğini ortaya koymaktadır.

“Yeni muhafazakâr Aydın” sınıfı, modern değerleri benimsemenin yanında bu değerleri topluma aktarma noktasında önemli bir işlev de üstlenmiştir. Batı kültürünün Aydınlanmacı yeni devlet anlayışı, insan hakları, hürriyet ve eşitlik gibi ideolojileri çeşitli reformlarla topluma aktarılmıştır. Vatandaş ve devlet ilişkilerinin bireysel ve insanî değerler üzere temellendiği Tanzimat Fermanı “onur”, “hürriyet”, “eleştiri hakkı”, “özgür düşünce” gibi ideolojilerin vatandaşlık hakları kapsamında değerlendirildiği, devlet ile birey arasında bu hakların gözetilerek ilişki kurulması gerektiğinin vurgulandığı⁴¹⁷ modern bir bildiri görevi görmüştür. Ferman, toplumun devlete karşı sorumluluklarını hatırlatan bir amaç taşısa da liberal değerlere yapılan vurgu, bireye düşünce özgürlüğü noktasında bir bilinç kazandırmıştır. Kazandırılan bu bilinçte Mustafa Reşit Paşa’nın fermanı ilan ederken topluma “özgürlüğü teşvik eden devletimiz” şeklinde seslenmesinin rolü kadar, modern okullarda eğitim almış Genç Osmanlılar’ın insan, aile ve toplum ile ilgili liberal ve seküler değerleri paylaşmasının da rolü büyüktür.⁴¹⁸

Tanzimat Fermanı’nda geçen liberal vurgularla birlikte seküler değerlerin topluma aktarılması evin ve giyim tarzının batılılaşmasına, yaşamın ve ilişki tarzlarının farklılaşarak gelenekselliğin arasına katılmasına ve günlük hayatın dönüşmesine fırsat sağlamıştır.⁴¹⁹ Böylece modern yaşam tarzı, mutluluğa yol açan amaç ve araçlara rehberlik ederek belli kalıplar üreten bir biçim aldıktan sonra birey için kutsal alana dahil edilmiştir.⁴²⁰ Alman sosyolog Georg Simmel (ö.1918)’in belirttiği gibi bu durum “bireyselliği uyandırılan kitle toplumunun duyarlılığının çiçek açması” şeklinde ifade edilebilir.⁴²¹ Tanzimat modernleşmesi öznel bilinci uyandırarak kendi iradesinin farkına

⁴¹⁷ Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, 338.

⁴¹⁸ Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, 16-21.

⁴¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 42.

⁴²⁰ Motak, “Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism”, 136.

⁴²¹ Edward Shils, “Mass Society and Its Culture”, *Culture for the Millions*, ed. Norman Jacobs, (Boston: Beacon, 1967), 3; Motak, “Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism”, 136.

varan bir birey tipi olarak “Yeni Muhafazakâr Aydın”ı ortaya çıkarmış, “Yeni Muhafazakâr Aydın” bu tutumunu din anlayışında da göstererek inanç, ibadet ve ahlakını modernliğin gerekliliğiyle sürekli geliştiren, güncelleyen ve rasyonel argümanlarla destekleyen⁴²² bir karaktere bürümüştür.

Bu tarz modernleşme biçimi, toplumsal olduğu kadar zihinsel anlamda da “Batılılaşma”yı hızlandırmıştır. Günlük yaşamında bireyselleşen insan giyim-kuşam, moda, mimari ve müzik gibi sosyo-kültürel alanlarını modern yaşam anlayışına benzetmeyi amaçlamıştır.⁴²³ Toplumsal kuralların ve modanın yüzeysel de olsa değişime uğradığı, eşyadan kılık kıyafete, eğlence tarzlarından vakit geçirilen sosyal mekanlara kadar Avrupaî yaşam kurallarının hakim olduğu Osmanlı toplumunda, özellikle şehirlerde, geleneksel yaşam formları da yozlaşmaya başlamıştır.⁴²⁴ Batı uygarlığı ile artan ilişkilerin çağın gereklerine göre düzenlenerek hukuki açıdan kanunlaştırılması “çağdaşlaşmanın özü” olarak nitelendirilirken bu durum, değer belirlemede din ve geleneğin yerine rasyonel ve evrensel kuralların ölçüt olarak alınmasına ve toplumda din ve geleneğin otoritesinin kırılmasına neden olmuştur.⁴²⁵

Bu duruma sekülerleşme eğilimlerinin de yol açtığı söylenebilir. Sekülerleşme, Batı Avrupa’da geleneksel dini otoritelerin ve geleneksel bilgi ile temellenen inanç, ibadet ve ahlakın reddedilmesini mümkün hale getirdiği gibi⁴²⁶ Tanzimat döneminde modernleşmeyle birlikte dini olanla seküler olanın iç içe geçtiği, kurtuluşun bir yanda dini canlanmada diğer yanda modern değerlerde arandığı düalist bir zihinsel süreci ortaya çıkardığı görülmektedir.⁴²⁷ Bu zihinsel bölünmeyi İranlı düşünür Daryush Shayegan (ö.2018) şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Her hareket ayine dönüştü, her söylem Tanrı kelamının kutsanmasına. Bunu, yaşam tarzımızla öylesine mükemmelce bütünleştirmiştik ki özel alan ile ilahi alanı ayırt edememeye başlamıştık. Böylece bizim, ilahi alanın tuzağına düşmemiz kadar

⁴²² Dorothea Olkowski, “The Myth of Individual”, *Dialogue & Universalism*, 3-4/1 (March 2005), 9.

⁴²³ İlbeyi Özer, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Yaşam ve Moda*, (İstanbul: Truva Yayınları, 2009), 24.

⁴²⁴ Fatma Barbarosoğlu, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 111; Özer, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Yaşam ve Moda*, 25.

⁴²⁵ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 221.

⁴²⁶ bkz. Karel Dobbelaere, “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, *Sociology of Religion*, 60/ 3, (1999), 229–247.

⁴²⁷ İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 69.

ilahi alan da bizim muamelelerimizin kurbanı oldu... Din aklın oyununa gelmektedir. Batının karşısına dikileyim derken kendisi batılılaşmakta; dünyayı manevileştireyim derken kendisi kutsallıktan uzaklaşmakta ve tarihi reddedeyim derken bütünüyle tarihe gömülmektedir.⁴²⁸

Bu durum sosyolog Bauman (ö.2017)'in “akışkan modernite” kavramıyla ilişkilendirildiğinde bu dönem, modern zamanla birlikte gelenekle taşlaşan her şeyin eridiği ve buharlaştığı⁴²⁹ bir dünyanın varlığına işaret etmektedir. Modern kültür ile İslam kültürünün sentezlenerek yapılması amaçlanan reformlar, birbirleriyle uyumlu sosyal kurumlar geliştiremese⁴³⁰ de böyle bir kültür sentezi, İslam'ın geleneksel yorumunun reddedilip modern anlamlar arayan “Yeni Muhafazakâr Aydın” tipini ortaya çıkarması adına önemli görülmektedir.

Geleneksel din anlayışına karşı modern bilgi temelinde elde edilen dini yorumlar, modernleşmenin bireysel karakterini taşır. Modern olmak, bireyin toplumsal karakterini şekillendiren ve geleneksel mirastan kurtulmayı gerektiren bir tutum geliştirebilir.⁴³¹ İslam dinine yapılan modern yorumlarda görüleceği üzere, modern olmayı amaçlayan birey, geleneksel mirasa temel sağlayan din gibi kutsal yapıları “kişisel tercih” meselesine dönüştürerek dinin “öznelleşmesine” imkân tanımaktadır. Dini bireyselleşme olarak değerlendirilen bu durum, dinin belirli kavram ve uygulamalarına bireysel değerlerin aktarıldığı ve dinde kişisel yorumların vurgulandığı bir biçime dönüşmektedir.⁴³² Eğitimin modernleşmesi, bir yandan geleneksel yapıların birey üzerindeki etkisini kırarken diğer yandan bireyi din ve dünya kurma girişiminde bir aktör olma pozisyonuna kavuşturmaktadır.⁴³³ Bir aktör olarak “Yeni Muhafazakâr Aydın” da modernliğin dinamikliğiyle klasikleşen, gelenekselleşen ve tek bir doğru olarak kabul

⁴²⁸ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), s. 21-87; Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, 69.

⁴²⁹ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*. (Cambridge: Polity Press, 2006), 3-6.

⁴³⁰ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 119.

⁴³¹ Zygmunt Bauman, *Bireyselleştirilmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 178.

⁴³² bkz. Peter J. Hemming-Nicola Madge, “Researching children, youth and religion: identity, complexity and agency”, *Childhood*, 19/1, (2012), 38-51; Ariadne Drizen vd; Negotiating a contested identity: Religious individualism among Muslim youth in a super-diverse city”, 28.

⁴³³ Ulrich Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. trn. Rodney Livingstone, (Cambridge: Polity Press, 2010), 136; Günerigök, “Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik”, 234.

edilen anlayışları reddederek dinin yeni anlam inşasında modern/seküler ideolojilere uygun din yorumları ve farklı dindarlık anlayışı ortaya koyabilmektedir.

Görüleceği üzere Tanzimat döneminde modern, seküler, liberal ve laik değerlerin eğitim üzerinden topluma ve bireylere aktarıldığı, böylece bireylerin İslam'da modern bir anlayış geliştirmesinin kolaylaştırıldığı söylenebilir. Çağın gereklerine uygun yeni bir toplum kurma amacıyla gerçekleştirilen reformlar, arka planda İslam dininde de çağın gereklerine uygun yorumlar geliştirilmesini sağlamıştır. Özellikle modern eğitim üzerinden aktarılan değerler, “Yeni Muhafazakâr Aydın” olarak nitelenen bir sınıfa ortaya çıkarmış ve bu sınıfın İslam dinini yeniden anlama ve yorumlama açısından topluma örnek olan bir anlayışı temsil ettiği görülmüştür.

3.2.1.2. Modern İnsan Modeli

Türkiye’de, Tanzimat döneminde başlayan modernleşme çabalarının Batı’nın kültürel unsurlarının aktarılmasına bağlı olarak Türk toplumunda bir kültürel değişim yarattığı söylenebilir. Her ne kadar Osmanlı aydınları, “Batının ilim ve fennini alma, değerlerini reddetme” niyetiyle “kültür değişimine uğramadan kültür unsurlarının aktarılması” noktasında bir modernleşme çabası gösterse de bu durumun Osmanlı toplumunda modern bir bilinç yarattığı görülmüştür. Bu modern bilinci Cumhuriyet dönemi modernleşme çabalarında “Türk milletinin içinde bulunduğu medeniyet dairesini değiştirme” amacıyla gerçekleştirilen inkılaplarda görmek mümkündür. Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde Batı’nın ilim, fen ve değerlerinin medeniyet açısından bir bütünlük arz ettiğinin farkına varılmasından dolayı modernleşmeden verim alınabilmesi için Batılı kültürün topyekün benimsenmesinin gerekliliği ortaya konulmuştur.⁴³⁴

Cumhuriyet devrimleri köklerini Tanzimat reformlarından almıştır. Tanzimat’ta “geri kalmışlık psikolojisi”ni aşmayı hedefleyen reformlar, modernleşme adına tam bir verim sağlamasa da Cumhuriyet rejiminin topyekün bir yenileşme isteğini beslediği söylenebilir. Batı dışındaki toplumların “Batılılaşma” yönünde bir değişimine uygun

⁴³⁴ Fatma Acun, “Değişme ve Süreklilik: Osmanlı’nın Torunları Cumhuriyet’in Çocukları”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, ed. Mehmet Zencirkıran (Bursa: Dora Yayıncılık, 3. Baskı, 2012). 55.

olarak geleneksellikten modernliğe doğru seyreden modernleşme çabaları⁴³⁵, işlevsizleşen ve varlığı tartışılır hale gelen geleneksel yapılara karşı modern zihniyet biçimleri de geliştirmiştir. Modern değerlerin topluma aktarılması ve topluma, Cumhuriyet inkılaplarına kaynaklık eden, modern değerlerin benimsetilmesiyle ortaya çıkan bu zihniyet biçimlerinin gelişmesinde eğitim önemli bir görev üstlenmiştir. 19. yüzyılda ABD, İngiltere, Fransa gibi ülkelerde olduğu gibi, Cumhuriyet'in ilk yıllarında da eğitim, modernizasyonu sağlamak, modern toplum oluşturmak ve yeni bir vatandaş tipi geliştirmek için bir araç olarak kullanılmıştır.⁴³⁶

“Kendini aşan bir nesil yetiştirme” projesi Tanzimat ve Cumhuriyet dönemi için ortak amaçtır.⁴³⁷ Fakat eğitim yoluyla “yeni bir nesil yetiştirme” politikası Cumhuriyet'in ilk yıllarında daha sıkı bir şekilde benimsenmiştir. Türk sosyolog Şerif Mardin (ö.2017), “İslam medeniyetinde, devlet ve cemaat karşısında kişi onurunun davranış meşrulaştırıcısı olarak değerini” yitirdiğini belirtmiştir. Fakat Atatürk (ö.1938)'ün Batının temel değerleriyle bağlantılı olan “kişi onuru”na yaptığı vurgu, “kişinin kendi başına, toplumda bir meşruiyet kaynağı oluşturabileceğini” fikrini meşrulaştırmıştır.⁴³⁸ Fransız vatandaşlık modelinin örnek alınarak eğitimde yapılan reformlar, Türk toplumunu sekülerist bir nitelikte inşa etmede önemli bir rol üstlenirken⁴³⁹ eğitimin de “laik” ve “milli” bir hedef temelinde bireyi, geleneksel cemaat anlayışından sıyrarak özgürleştirme ve modernleştirme amacı taşıdığı görülmüştür.⁴⁴⁰

Bu açıdan Batı'nın eğitim modelleri örnek alınarak yapılan reformların modern insanın ortaya çıkmasında önemli bir işlev üstlendiği söylenebilir. Uzun süre Milli Eğitim Bakanlığı yapan Hasan Ali Yücel (ö.1961), İsmet İnönü (ö.1973)'nün ifade ettiği şekliyle, Tevhid-i Tedrisat'ı, maziye bağlanan düşünüş tarzının yıkılıp, modern kültürün kurulması hareketi”⁴⁴¹ olarak belirtmiştir. Dolayısıyla eğitimde ikiliği ortadan kaldıran Tevhid-i Tedrisat kanunundan sonra Cumhuriyet devrimlerini halka ulaştırmayı

⁴³⁵ Fahrettin Altun, “Modernleşme”, *Tübitak Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları*, (Erişim 03 Aralık 2022).

⁴³⁶ Gündüz, *Osmanlı Mirası, Cumhuriyet'in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*, 54; Nur Senter, *Türkiye'nin Sosyal Yapısı* (İstanbul: Filiz Kitapevi, 1994), 216-217.

⁴³⁷ Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*, 217-219.

⁴³⁸ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler IV* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 20.

⁴³⁹ Gündüz, *Osmanlı Mirası, Cumhuriyet'in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*, 56.

⁴⁴⁰ Fatma Acun, “Değişme ve Süreklilik: Osmanlı'nın Torunları Cumhuriyet'in Çocukları”, 57.

⁴⁴¹ Hasan Ali Yücel, *Türkiye'de Ortaöğretim*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 25.

amaçlayan İmam-Hatip mektepleri, Köy muallim mektepleri, Millet mektepleri, Halk mektepleri ve üniversiteler gibi oluşumlar laik-bilimsel, pragmatist ve hümanist bir yaklaşım temelinde modern bilgi, beceri ve değerleri yansıtan bir birey profili oluşturmayı hedeflemiştir. Eğitime bakışıyla ilgili yaptığı bir konuşmada Atatürk: “Kısacası çocuklarımızı artık düşüncelerini... açıkça söylemeye, içten inandıklarını savunmaya, buna karşılık da başkalarının samimi düşüncelerine saygı göstermeye alıştırmalıyız.”⁴⁴² diyerek Cumhuriyet rejiminin insan profilini özgür, eleştirel, bireyci ve farklı düşüncelere saygılı bir yaklaşımla tasvir etmiştir.⁴⁴³

Eğitimin işlevi üzerinden yetiştirilmesi amaçlanan insana dair bu tanım, modern insanın özellikleriyle uyumlu görülmektedir. Modern insanın genel özelliklerine bakıldığında kaderciliği reddeden, kendi hayatının ve çevresinin gidişatına yön veren, “bilgili bir vatandaş” olarak geleneksel otorite kaynaklarından bağımsızlaşan ve yeniliklere açık olan bir karaktere sahiptir.⁴⁴⁴ Bu açıdan Cumhuriyet’in ilk yıllarında eğitimden “insanların sağlıklı ve daha rahat yaşayabilmesi, hayatlarını kazanabilmesi ve üretici olmaları için bilgiler edinmelerini ve yetenekler kazanmalarını sağlamak ve tam anlamıyla modern, ilerici ve demokratik devletin birer vatandaşı olmalarını temin etmek”⁴⁴⁵ gibi görevleri yerine getirmesi beklenmektedir. Eğitimde modernleşmenin önemsendiği bu dönemde, yetiştirilmesi amaçlanan modern insandan “ilmî ve insanî düşüncelerde mesafe almış milletlerin ahlâkını örnek alması gerektiği”⁴⁴⁶ vurgulanmaktadır.

Yeni bir vatandaş modeli olarak yetiştirilmesi amaçlanan modern insanın din ile ilişkisinin eğitimdeki laik ve seküler paradigmalara bağlı olarak şekillenmiştir. İslam dininin bilimsel araştırma konusu olarak “İslam Araştırmaları Kurulu” aracılığıyla ele alınması meselesi, gerçekleştirilememiş bir tasarı olarak kalsa da, Cumhuriyet

⁴⁴² Hasan Rıza Soyak, *Doğumundan Cumhuriyetin İlanına Kadar Fotoğraflarla Atatürk ve Atatürk'ün Hususiyetleri* (İstanbul: Hayat Yayınları, 1966), 78; Güzver Yıldırım, “Cumhuriyet Döneminde Eğitim ve Eğitim Kurumları”, *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi* 29/2 (Şubat 2016), 8.

⁴⁴³ Yıldırım, “Cumhuriyet Döneminde Eğitim ve Eğitim Kurumları”, 6-8.

⁴⁴⁴ Inkeles, “Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries”, 328.

⁴⁴⁵ David M. Ment, “Education, Nation-Building and Modernization after World War 1: American Ideas for the Peace Conference”, *Paedagogica Historica* 41/1-2 (2005), 170; Gündüz, *Osmanlı Mirası, Cumhuriyet'in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*, 54-55.

⁴⁴⁶ Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 416.

döneminde nasıl bir İslam anlayışının geliştirileceği konusunda bilgi verebilir. Bu kurulda ele alınacak olan İslam ile Batı felsefesi ilişkisi, modern içtihat ve tefsir bilginlerinin yetiştirilerek İslamî öğretilerin modern bilimlere göre yeniden yorumlanması⁴⁴⁷ gibi hususlar akıl ve modern değerler temelinde yeni bir din anlayışının geliştirilmeye çalışıldığını göstermiştir. “Devletin dini denetim altına alması” şeklinde laikliğin, “dinin kamusal alanda görünümünden ziyade özel alana havale eden bir kimlik” geliştirme şeklinde sekülerliğin yönetim, hukuk ve eğitim aracılığıyla teminat altına alınmasının amaçlandığı politikalarla⁴⁴⁸ İslam’ın modernist görünümünün imkânı aranmıştır. Çünkü modernleşme açısından din, bireylerin özel alanına ilişkin bir değer olarak tanımlanmıştır. Bireyin kendi alanı içinde seçtiği inancı takip etmesi onun doğal hakları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Modernist düşüncede her birey “kendi kutsal gölgeğini” seçme hakkına sahiptir. Bu açıdan dine rehberlik eden modern devletin bireylerin “kutsal gölgeliklerini” inşa etmesinde özgür oldukları güvencesini sunması gerekir. Dini özgürlük ve hoşgörü meselesi devletin yasal kontrolü altında oldukça, rekabet halindeki din ve inançlar arasındaki şiddet ve çatışma engellenmiş olur.⁴⁴⁹ Mecliste laiklik ile ilgili yaptığı bir konuşmada Dahiliye milletvekili Şükrü Kaya (ö.1959), dinin devlet işlerine, maddi hayata ve dünya işlerine müdahale etmemesi ve dinin vicdanlarda kalması gerektiğini belirterek⁴⁵⁰ modern düşüncenin dine yaklaşımına uygun bir tavır benimsemiştir. Modern devlet idealinin görüldüğü Cumhuriyet döneminde bu durumun bireylere dini hayatlarının gelenek ve kurumların “yozlaşan” değerlerinden uzak bireysel bir din inşa etme fırsatı sağladığı şeklinde değerlendirilebilir.

Geleneğe ve geleneksel İslam anlayışına bir sınır çekilip yeni ve modern olanın benimsetilmesi dini bireyselleşmeyi kolaylaştıran bir etkidir. Çünkü dini bireyselleşmenin bir özelliği gelenekle aynı fikirde olmamak ve herkesin kendi

⁴⁴⁷ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 533.

⁴⁴⁸ Jenny B. White, “Çağdaş Türkiye’de İslam ve Siyaset”, çev. Zuhul Bilgin *Türkiye Tarihi: Modern Dünya’da Türkiye 1839-2010*, ed. Reşit Kasaba (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 4/379-380.

⁴⁴⁹ Shahid M. Shahidullah - Shyamal K. Das, “Modernity and Global Issues and Challenges of Religious Liberty and Tolerance: The Case of South Asia (India, Pakistan, and Bangladesh)”, *Modernity, modernization, and globalization: issues and challenges of the 21st century*, ed. Shahid M. Shahidullah (Hauppauge, New York: Nova Science Publishers, 2019), 212-213.

⁴⁵⁰ T. B. M. M. Zabıt Ceridesi, Devre: 5, İçtima: 2 Cilt: 16, 60-61; İbrahim Turan, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Din Eğitimi Politikaları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 274.

düşüncesinin doğru olduğu kanaatine sahip olmaktır. Modernleşme ile birlikte dinin toplumsal kontrolünün zayıfladığı görülürken herkesin kendi inancını seçmede özgür olduğu ve hiç kimsenin bir başkasının fikirlerine karışamayacağı düşüncesi hakimdir. Bu açıdan modern değerleri benimseyen birey, seçimlerinde, geçmiş ile bugünü ayırarak, geleneksel din anlayışından bilinçli bir şekilde kopuş gösterebilir.⁴⁵¹ Modern insan irade, öznellik ve yaratıcılığı ile ön plana çıkarak yeni bir değer kazanmıştır.⁴⁵² Bu açıdan modern insanın dindarlık anlayışı da, bireyci ve entelektüalist bakış açısına uygun modern dini davranış biçimleri ortaya koyan, bireysel vicdanlarda yaşanan, gündelik hayatta başkalarına karşı kişisel bir ayrıcalık oluşturmayan, siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik vb. yapılardan ayrı tutulması gereken bir biçim şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁵³ Cumhuriyet döneminde eğitim aracılığıyla modern bir insan oluşturma politikası bir ideoloji şeklinde ilerlemiştir.

Eğitimin hem ideolojik hem de eyleme dönük fonksiyonundan yararlanılarak bireye temel eğitimin yanında modern düşünme biçimi ve modern bir bakış kazandırılması amaçlanmıştır. Kurumların modernleştirilmesi üzerinden bireyin modernleştirilmesinin amaçlandığı bu dönemde modern kültürel kodların topluma aktarımı öğretmen, ders kitapları ve öğretim programları aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Aktarılan modern değerler, yaşam biçimlerinin bireyselleşmesini sağlarken modern bir bilincin kazanılmasını da kolaylaştırmıştır.⁴⁵⁴ Bunun yanında Osmanlı modernleşmesinin “İslamcılık” ideolojisinden farklı olarak Cumhuriyet modernleşmesinde bireyin kimliği ulus-devlet ideolojisiyle pekiştirilmiştir. Ulus-devlet ideolojisinin benimsenmesi “ümmeçilik” anlayışının aksine Türk milletinin kendi kaderini tayin edebilmesi ve özerkleşmesine imkân tanımıştır. Böylece coğrafi özerkleşme beraberinde dini özerkleşmeyi de tartışılır hale getirmiştir. Modern değerleri benimseyen modernist

⁴⁵¹ Friedrich Schweitzer, “Dini Bireyselleşme: Hoşgörü Eğitimine Karşı Meydan Okumalar”, çev. Recep Kaymakcan- Tuncay Aksöz, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/16 (Aralık 2007), 166.

⁴⁵² Shahidullah, “Modernity, Religion and the Church and State Separation Doctrine: Issues and Challenges of Modernization and the Culture War in America”, 26-27.

⁴⁵³ Elisabeth Özdalga, *Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu: Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), 21-40.

⁴⁵⁴ Fahrettin Korkmaz, *Eğitim ve İdeoloji* (İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2019), 12-13.

çevreler, İslam'ı yeniden yorumlamanın gerekliliğini ortaya koymuş, devletin modernleştirilmesini de İslamî ilkeler açısından haklı kılmaya çalışmıştır.⁴⁵⁵

Seküler otoriteler, yeni bir toplum kurma girişiminde, tamamen olmasa da, bazı yönlerden dini unsurları bünyesinde barındırır.⁴⁵⁶ Ziya Gökalp (ö.1924)'e göre toplumun ümmet halinden millet haline geçişin hukukun modernleşmesiyle mümkün olacağı, bu modernleşme biçiminin de “kökten bir laiklik ile değil, modern hukuk ile İslam hukukunun uyuştukları noktalara göre düzenlenmesi” gerektiği belirtilmiştir.⁴⁵⁷ Bu anlayış devlet yönetiminin laik olmasına rağmen anayasanın, din özgürlüğü konusunda İslam ilkelerine dayanan hükümler içermesini sağlamıştır. İslam'ın insanın Allah'a karşı görevini yerine getirmede bireysel özgürlüğe yaptığı vurgu ile anayasanın 71 ve 72. maddelerinde din özgürlüğünün insan hakları kapsamında ele alınması anayasa ile İslam hukukunun uygunluğunu ortaya koymuştur.⁴⁵⁸

Bu durum modern insanın kendi dini anlayışını İslam'ın özgürlük söylemi ile laikliğin dini serbestliğinde meşrulaştırımını kolaylaştırmaktadır. Modern insanın Allah'a karşı kulluk görevinin sınırlarını kendi gerekçelerine uygun olarak belirlemesi, özgürlüğünü kullanma biçimine bir serbestlik sağlamaktadır. Yani birey kendi inandığı doğruların Allah'a en iyi kulluk biçimi olduğunu düşündüğünde davranışlarını kimsenin otoritesine bırakmadan özgürce yerine getirebilmede sadece kendi iradesini tek yetkili görebilmektedir. Bu anlayışa özellikle liberal laiklik de katkı sunmaktadır. “Bireyin din ve vicdan ölçüsünün güvencesi”⁴⁵⁹ olarak liberal laiklik, herhangi bir otoriteye imkân vermeden dini ve ahlaki davranışların seçiminde bireyi tek yetkili kılmaktadır.⁴⁶⁰ Modern insan, kendi inancının gereğini yerine getirirken başkalarının inançlarını nasıl yaşadığını fazla umursamadan “laik-dindar” bir tutum sergileyebilmektedir.

Yeni nesilde milli bir karakter oluşturulması amaçlanan din ve ahlak eğitiminin zamanla hümanist kültürü hakim kılmayı amaçlayan bir eğitim anlayışına dönüştüğü

⁴⁵⁵ Haldun Gökalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 33-34.

⁴⁵⁶ Taylor, *Seküler Çağ*, 104.

⁴⁵⁷ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 331.

⁴⁵⁸ Arnold Joseph Toynbee, *Türkiye I: Bir Devletin Yeniden Doğuşu*, çev. Kasım Yargıcı (İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1999), 109.

⁴⁵⁹ Mısır, *İfade Özgürlüğünün Güvencesi Olarak Laiklik*, 866.

⁴⁶⁰ Sambur, “Din Özgürlüğü, Çoğulculuk ve Liberal Demokrasi”, 8.

görülmüştür. Özellikle İsmet İnönü (ö.1973) döneminde milli ahlakın hümanist-laik değerlerle⁴⁶¹ temellenmesi rasyonel biçimde uzmanlaşmış kişilerce yetiştirilen ve kültürel, ahlaki ve dini gelişimini evrensel değerlere uyarlamayı amaçlayan yeniliklerle modern insanın oluşumuna katkı sağlanmıştır. Bu açıdan Köy Enstitüleri, bu katkıyı sağlamada önemli bir görev üstlenmiştir. Donanım ve kabiliyet açısından birçok beceriye sahip olacak şekilde yetiştirilen öğretmenlerin mesleki-teknik bakımdan uzmanlaşmış bireyler yetiştirmesi amaçlanmıştır.⁴⁶² Böylece birey eğitim ve kamu hizmetleriyle varoluşsal güvenliği sağlayarak ekonomik refaha ulaşmayı hedeflerken⁴⁶³ geleneksel dini inançlar karşısında seküler/rasyonel değerleri önceleyen, özerkliğiyle kendi yaşamının yol gösterici ilkelerini vurgulayan bir karakter kazanması amaçlanmıştır.⁴⁶⁴ Diğer yandan laik kurumlarda yetişen öğretmenlerin din eğitiminde laiklik prensibini gözetmesi⁴⁶⁵ de yetiştirilen modern insanın dini tutumunu etkilemede önemli görülmüştür. Liberal değerler ve laiklik ilkesi temelinde bireysel özgürlük arttıkça “yönlendirici” din anlayışlarının bireyin yaşamındaki etkinliği azalmıştır.

Türkiye'nin eğitimde ABD modelini benimsemesi de şehir dindarlığın ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Türk eğitim sistemini reform etme amacıyla Türkiye'ye gelen Amerikalı eğitimci Prof. Dr. Kate Wolferd, eğitim müfredatlarında köy yerine şehirlerin temele alınarak hazırlanmasının önemine işaret etmiştir. Ayrıca bu dönemde eğitimin bütün kitlelere hitap edecek şekilde uygulanmasını amaçlayan politikalar⁴⁶⁶ modern şehir yaşamının köylere ulaşmasını sağlayarak köyden kente göçün hızlanmasına katkı sağlamış, bir açıdan bireyin şehir kültüründe modernleşmesinin önünü açmıştır. Şehre göç eden insanlar yaşamlarını düzenlemek ve çevresine uyum sağlamak için modern

⁴⁶¹ Erol Güngör, “Cumhuriyet Devrinde Türkiye'nin Kültür Politikası”, *Türk Milli Eğitiminin Dünü Bugünü ve Geleceği 1* (İstanbul: Ülkü Bir Yayınları, 1979), 11; Orhan Türkdoğan, *Değişme Kültür ve Sosyal Çözülme* (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 1988), 14-15; Safiye Kesgin, “Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (Nisan 2011), 215-216.

⁴⁶² Yıldırım, “Cumhuriyet Döneminde Eğitim ve Eğitim Kurumları”, 9.

⁴⁶³ Ronald Inglehart - Wayne E. Baker, “Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values”, *American Sociological Review*, 65/1 (February 2000), 19-51.

⁴⁶⁴ Kodai Kusano - Waleed Ahmad Jami, “Selected anomalies or overlooked variability? Modernization is associated with secularization in countries with high historical wealth but is associated with increasing religiosity in post-communist or Christian-minority countries”, *Current Research in Ecological and Social Psychology* /3 (2022), 2.

⁴⁶⁵ Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Din Eğitimi*, 418.

⁴⁶⁶ Yıldırım, “Cumhuriyet Döneminde Eğitim ve Eğitim Kurumları”, 9-12

kurum ve bireylerle etkileşiminde yeni durumlarla karşılaşmıştır. Din ya da gelenek ile düzenlenen ilişkiler şehrin karışık yaşamında zamanla ya değiştirilmiş ya da yozlaşmıştır. Sosyolog Karl Mannheim (ö.1947)'e göre geleneksel yaşamda neden-sonuç içerisinde yönetilen ilişkiler, şehirlerde modern kurumsal yapıların rasyonel kurallı ilişkilerine dönüşmüştür. Böylece gelenekselliğin rastgele ilişkisi rasyonel planlamaların yapıldığı ve bireylere yeni düşünce kalıpları kazandırdığı bir görünüme bürünmüştür.⁴⁶⁷ Durkheim (ö.1917), Tönnies (ö.1936) ve Simmel (ö.1918) gibi sosyologlar, şehir yaşamının insan ilişkilerini çeşitlendirdiğini ve piyasaya dayalı kişilerarası alışverişlerin bireysel mahremiyetin ötesine taşındığını belirtmiştir. Onlara göre sözleşmeye dayalı ilişkiler bireyin sıkı sıkıya bağlı olduğu geleneksel ya da dini grupların baskısını azaltarak bireyin dış otoriteye olan bağımlılığını minimize etmiştir. Böylece özerkliğin, iradenin, özsaygının ve kendini ifade etmenin teşvik edildiği bir sosyal sermaye üretme eğilimi gözlemlenmiştir.⁴⁶⁸ Şehirleşme, modern liberal değerler çerçevesinde farklı İslam yorumlarının oluşmasına imkân tanımıştır. Zaman ve mekan anlayışı bakımından modernleşen insan, bir yandan ilişki biçiminin değiştirirken diğer yandan İslam'ın tarihselliğini aşmaya ve İslam'ı modernlik bağlamda tekrar yorumlamaya çalışmıştır. Bu durumda sosyal aktörlerin anlam dünyalarına bağlı olarak bir çok İslam yorumunun ortaya çıkması ile bir bireyselleşme eğiliminden söz edilebilir.⁴⁶⁹

Bir küreselleşme biçimi olarak evrensel değerlerin eğitim müfredatında yer alması ve bu değerlerin benimsenmesine bağlı olarak din anlayışlarının farklılaşması geleneksel-dini kültürün değişimine zemin hazırladığı görülmektedir. Modernleşme ve sekülerleşme, bireysel özgürlük taleplerini arttırırken aynı zamanda kurumsal aidiyetleri zayıflatarak bireysel dindarlıkların ön plana çıkmasını sağlamaktadır.⁴⁷⁰ Muhalefet kültürü ve düşünce özgürlüğünün gelişmesi kimlik, tanınma ve farklılıkları ortaya koyma fırsatı

⁴⁶⁷ Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, (London: Routledge, 1951), 152-153; Hans Bloklund, *Modernization and Its Political Consequences: Weber, Mannheim, and Schumpeter*, çev. Nancy Smyth Van Weesep (New Haven and London: Yale University Press, 2006), 85.

⁴⁶⁸ İngelhart-Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy*, 163.

⁴⁶⁹ İbrahim Kaya, "İslam ve Modernlik Arasında İlişki: Çoğul Yorumlar ve Çoğul Deneyimler", *Siyasal İslam ve Liberalizm: Endonezya, İran, Mısır, Tunus, Türkiye*, der. Ayşen Uysal (İstanbul: Yakın Kitapevi Yayınları, 2009), 135.

⁴⁷⁰ Muhammed Şevki Aydın- Cemil Osmanoğlu, "Kültürlerarası Din Eğitimi", *din eğitimi el kitabı*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 241-242.

sağlamaktadır. Birey, tercihleriyle toplumda daha fazla görünme imkânına sahip olurken⁴⁷¹ din de bireyin tercihlerine göre bu parametreler bağlamında değerlendirilmektedir. Yani birey modern değerlerle kendini tanımlıyorsa bu değerlere uygun biçimde dini değerleri eleştirmekte ve dönüştürmektedir.

Bu durum din anlayışında “farklılaşma”ya yol açan sekülerleşmenin bir yönü olarak değerlendirilebilir. Önceleri kilise tarafından yerine getirilen eğitim ve “hıfzıssıhha” gibi hizmetlerin farklı alanlara dahil olmalarına bağlı olarak bu hizmetlerin kendi normları, kuralları ve kurumları olan uzman kuruluşlar tarafından verilmesi⁴⁷² insan davranışını ve bilincini etkilemiştir. Türkiye’de de dini eğitim, geleneksel cemaat ya da tarikatların tekelden kurtularak rasyonelliği önemseyen modern eğitim kurumları aracılığıyla verilmesi bireylerin din anlayışında birtakım değişikliklere yol açmıştır. Böylece bireylerin din özgürlüğüne ve iradesine bir “sınırlama” getirdiği düşünülen geleneksel din anlayışlarında bir çözülme meydana gelmiştir. Bu açıdan Türkiye’de küresel değerleri ve bireyselliği önemseyen, liberal eğilimleri yansıtan, dinin kamusal alanda modern görünümünü kolaylaştıran politikalar eğitim aracılığıyla bireylere aktarılırken kendi kaynağını üreten ve bilgiyi rekabet odaklı kullanan bireylerin yetiştirilmesi amaçlanan bu politikalarla⁴⁷³ İslam’ın modern ve postmodern yorum biçimlerinin geliştirilmesine fırsat sağlanmıştır. Türkiye’de bu politikaları önemseyen modern insan için İslam, modernleşmeye direniş göstermeyen ve modern değerlere göre yorumlanan bir olguya dönüşmüştür. Modern/küresel değerleri kendi dini kimliği içinde eriterek ve modernite içinde kalarak tercihleriyle “varoluş” bilincini ortaya koyduğu görülmüştür.

Tanzimat dönemi’nden başlayarak Cumhuriyet’in ilk yıllarında devam eden modernleşme çabalarında “ilerleme” amacıyla bilime yüklenen anlamın siyasal, sosyal, kültürel ve ideolojik süreçlerle bütünleşerek bir “Batılılaşma” serüvenine dönüştüğü görülmektedir. Batılılaşmanın epistemolojik boyutunu pozitivism oluşturmaktadır. Modern eğitimle aktarılan ve modern bilimin zihinlerde “kesinliğini” ve “yanılmazlığını” ortaya koyan pozitivist anlayışın İslam’ı, geleneksel düşünce ve

⁴⁷¹ Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi: Kavramlar, Kuramlar ve Kurumlar* (İstanbul: agora kitaplığı, 2010), 183.

⁴⁷² Charles Taylor, *Seküler Çağ*, 500.

⁴⁷³ Yıldırım, “Cumhuriyet Döneminde Eğitim ve Eğitim Kurumları”, 21-23.

inançlardan farklı olarak, inanç, ibadet ve ahlak gibi temel esaslarında rasyonelleşmesine imkân tanıdığı, dinin insan aklını aşan yorumlarını saf dışı bırakarak modern bir dini teoloji inşa etmeye yardımcı olduğu söylenebilir.⁴⁷⁴

Bireyin zihninde modernliğin “ilerleme” fikri ile irtibatlandırılması inanç ve değer dünyasında bir dönüşüm sağlamaktadır. Artık “kadercilik” anlayışı yerini özgürce karar verebileceği “tercih”lere bırakmaktadır.⁴⁷⁵ Bu dönüşüm, bireyin yaşamını ilgilendiren alanlarda sürekli tekrarlanmaktadır. Çünkü geleneksel yaşam biçiminden farklı olarak modern insanın önünde farklı davranışları yerine getirebileceği ve farklı dünya görüşlerini seçebileceği bir alan vardır. Sosyo-kültürel ortamın niteliği bireyin ilgi ve yeteneklerini modern değerler bağlamında geliştirmeyi hedeflemesi de önemlidir. Çünkü sosyo-kültürel ortam değerlerin alt yapısını oluşturmakta, değerler de sosyo-kültürel ortamdan beslenerek gelişmektedir. Bir değerler sistemi olarak İslam, bireylerin ihtiyaçlarına bağlı olarak sosyo-kültürel ortamdan etkilenerek farklılaşabilmektedir. Bu açıdan modern değerlere uyum arttıkça dindarlık tiplerinde farklılaşmalar olabilmektedir.⁴⁷⁶ Cumhuriyet modernleşmesinde modern insanın karakterinin eğitim gibi dışsal bir etkiyle bireyselleştirilmesinin amaçlandığı ve eğitimin bireyselleştirici işlevinin değer önceliğini etkilediği düşünüldüğünde modern insan, modern değerleri önceleyen ve bu modern değerler bağlamında inanç biçimini bireyselleştiren bir varlığı temsil etmektedir.

3.2.1.3. Zihnin Rasyonelleştirilmesi: Üniversiteler

Temelde bilimsel tutum geliştiren ve sorgulayan bireyler yetiştirmeyi amaçlayan üniversiteler, Aydınlanma ve modernite düşüncesinin bir getirisi olarak, akıl merkezli ve bireyi temele alan bilimsel faaliyetler yürütülmesi⁴⁷⁷ üzerine faaliyetler sürdürmektedir. Üniversiteler, liberalleştirici politikaları ile akran sosyalleşmesini nispeten kolaylaştırarak ve bireye kendi kendine seçim yapabilme özgürlüğüne fırsat

⁴⁷⁴ Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 136-169.

⁴⁷⁵ Ünal, *Dinsel Bireycilik*, 145-149.

⁴⁷⁶ Mustafa Arslan, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, *Sosyo-Dini Farklılaşma ve İslam: Sosyolojik ve Antropolojik Perspektifler*, der. Mustafa Arslan (Ankara: *Eski Yeni Yayınları*, 2013), 191-192.

⁴⁷⁷ Alex Collinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 35.

sağlayarak⁴⁷⁸ bireyselleşmeyi arttıran etkide bulunan eğitim kurumlarıdır. Bununla birlikte aileden ayrı bir mekanda, genellikle şehir merkezlerinde, geleneksel yaşam biçimlerinden uzak olmasıyla da bireysel özgürlüğün en çok ön plana çıktığı eğitim kademesi olarak görülmektedir.

Üniversite hayatı bireyin olgunlaştığı, entelektüel ve sosyal ortamlardan edindiği bilgilerle dine yönelik sorgulamalarının arttığı ve dini kimliğin büyük oranda belirginleştiği dönemi temsil etmektedir. Kimlik kavramına dikkat çeken psikolog Erikson (ö.1994) ergenlik dönemini, bireyselliğin ve bir benlik kimliğinin oluştuğu dönem olarak tanımlamaktadır. Bu dönemde bireyin çeşitli sosyal rollere katılarak elde ettiği deneyim, yetenek, beceri ve fırsatlarla ideolojik değerlerinin temeli atılmaktadır. Psiko-sosyal açıdan karmaşık olan bu dönemde birey, alternatif rollerin ve kimliklerin farkında olarak kendi sosyal konumunu ve kimliğini yapılandırma fırsatı yakalamaktadır.⁴⁷⁹ Erikson'un kimlik hakkındaki teorisini geliştiren psikolog James E. Marcia'ya göre gençler yaşamsal deneyimlerle din, sosyal ilişkiler ve yaşam tarzı gibi konularda aktif bir arama ve keşfetme sürecindedir. Özellikle kimlikle ilgili kriz yaşanan bu dönemde bireyin endişe ve şüphe durumları artmakta, herhangi bir otoriteye bağlı kalmadan araştırdığı, deneyimlediği, bir öznel imaja sahip olduğu, esnek ve bağımsız bir kişilik geliştirmektedir.⁴⁸⁰ Böylece bir kimlik arayışı içerisinde olan genç birey, keşfettiği yeni bilgilerle geleneksel değerleri "eleştirme, şüphe duyma, yeni tercihlere yönelme, dine ilgisiz olma" gibi durumlar yaşayabilmektedir.⁴⁸¹

Modernliğin ortaya çıktığı Batı toplumunda "bilim ortamı" sıfatıyla kültür değişimlerine etki eden üniversitelerin⁴⁸² toplumun rasyonelleşmesine kurumsal açıdan katkıda bulunduğu görülmektedir. Üniversite, çevresinde denetim kurmak için bilimsel bilgiye

⁴⁷⁸ Ralph Scott, "Does university make you more liberal? Estimating the within-individual effects of higher education on political values", *Electoral Studies* /77 (Haziran 2022), 1.

⁴⁷⁹ Erik H. Erikson, *Identity, youth, and crisis* (New York: W. W. Norton, 1968); akt. Kaveri Subrahmanyam - David Smahel, *Digital Youth: The Role of Media in Development* (Newyork: Springer, 2011), 60.

⁴⁸⁰ James E. Marcia, "Development and validation of ego-identity status", *Journal of Personality and Social Psychology* 3/5 (1966), 551-558; Subrahmanyam - Smahel, *Digital Youth: The Role of Media in Development*, 60-61.

⁴⁸¹ Hasan Meydan-Sare Aydın, "Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 303.

⁴⁸² Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2001), 1/192-193.

daha fazla ihtiyaç hisseden⁴⁸³ bireye bu ortamı sağlamakta, bireyin amacına ulaşmak için bilimsel bilgiyi araç olarak kullanmasına rehberlik etmektedir. Aklın merkeze alındığı ve modern entelektüel çerçevede her şeyin yeniden tanımlandığı bu süreçte geleneksel inanç biçimleri, üniversitelerin sağladığı bilimsel veriler ışığında tekrar değerlendirilmektedir. Bir kültürel değişim süreci olarak rasyonelleşmenin Türkiye’de de kurumlar aracılığıyla gerçekleştirildiği kabul edilirken bu görevi üstlenen üniversiteler, toplumu rasyonelleştirdiği gibi bir yandan da sekülerleştirmektedir. Bu durum eğitim alanından uzaklaştırılan dinin, toplumsal alanını daraltıcı ve meşruluğunu zayıflatıcı etkide bulunmaktadır.⁴⁸⁴

Rasyonelleşmeyi “dünyanın büyüünün bozulması” olarak tanımlayan Weber (ö.1920), rasyonelleşmenin bireylerin kar-zarar hesabı yaptığı, kurumların bürokratik açıdan örgütlendiği ve gerçekliğin gizemli ve büyü güçlerden arındığı⁴⁸⁵ bir sürecin başlamasına da yardımcı olduğunu belirtmiştir. Çünkü rasyonel bir eylem; eylemden önce hesabın yapıldığı, bireyin bilinçli olarak kendi amacını yerine getirirken seçimde bulunabildiği bir süreçtir.⁴⁸⁶ Dolayısıyla bürokratik açıdan rasyonel bir şekilde örgütlenen modern kurumların işleyişi toplum ve bireyin algılayış biçimini etkileyebilir. Bu açıdan geleneksel toplum düzenini modern endüstriyel topluma dönüşmesinde etkili olan rasyonel kurumlar, bir kişi olarak bireyi “değiştirebilir” hale getirmiş olduğu gibi bürokratik olarak örgütlenen kurumların “akılcı” normları da modern toplumun bir özelliği olarak “bireycilik” denilen anlayışın gelişmesine katkı sağlamıştır.⁴⁸⁷ Bir kurum özelliği taşıyan, bilim ve teknik açıdan modernliğin önemli bir paydaşı olan ve geleceğin toplumunu inşa etmeyi amaçlayan üniversitelerin bireylere yeni bir dünya görüşü kazandırmada etkili olduğu söylenebilir. Türkiye’de de üniversitelerin bu amaç etrafında şekillendiği görülmüştür.

⁴⁸³ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 11-12.

⁴⁸⁴ Batur, “Sekülerleşme Türkiye’de”, 567.

⁴⁸⁵ Kenneth D. Allan, *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World* (Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2005), 151.

⁴⁸⁶ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 126.

⁴⁸⁷ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: The Macmillan Company, 1967), 95-98.

Türkiye’de üniversite kurulmasına ilişkin çalışmalar, Tanzimat döneminde başlamıştır. Bu dönemde Mühendishane, Tıphane ve Mülkiye gibi Avrupa modeli örnek alınarak açılan yüksekokullardan, öğretim araç-gereçlerin ve akademik kadroların eksik olması nedeniyle, tam olarak verim alınamamıştır. 1845 yılında Sadrazam Sait Paşa (ö.1863)’nın çabalarıyla “Darülfunun” adı verilen bir eğitim kurumunun açılması uygun görülmüştür. Darülfunun’un kurulmasındaki amaçlar genellikle devlete daha iyi hizmet edebilecek memur yetiştirmek ve Avrupa’nın Osmanlı’dan beklediği eğitim reformlarını gerçekleştirecek atılımları sağlamaktır.⁴⁸⁸ II. Abdülhamit döneminde “Darülfunun-ı Şahane” adını alan bu kurum meşrutiyetin ilanında sonra “İstanbul Darülfunun” ismiyle faaliyet göstermeye başlamıştır. 1933 yılına kadar varlığını sürdüren bu kurumun kuruluş amaçları arasında “medreselerin dışında dini gelenek ve etkilerden uzak modern bir üniversite eğitimi vermek” ibaresi de yer almıştır.⁴⁸⁹ Tevhid-i Tedrisat kanunu ile medreselerin kapatılıp eğitim-öğretimde birliğin sağlanmasıyla Darülfunun, yükseköğretimde pozitif bilimleri önceleyen tek eğitim kurumu olarak işlev görmüştür. Medreselerin dini eğitim alanında bıraktığı boşluğu ise Darülfunun’a bağlı olarak açılan ilahiyat fakültesi tamamlamaya çalışmıştır.⁴⁹⁰

Mustafa Kemal Atatürk, eğitimde kaliteyi arttırmak amacıyla modern bilimin taşıyıcısı olarak gördüğü üniversitelerin varlığına büyük önem vermiştir. Bilimsel gelişmişlik ile milli bağımsızlığı eşit önemde gören Atatürk, Türkiye’de üniversitelerin modern bir kültür taşıyıcılığı üstlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bunun için Osmanlı’dan miras kalan “İstanbul Darülfun’un”un yapı ve işleyişinin çağdaş bir anlayıştan uzak olduğu değerlendirmesinde bulunarak bilimsel açıdan bireylerin gelişimine katkı sağlayacak bir üniversite reformuna ihtiyaç olduğu tespitinde bulunmuştur. Bunun için Atatürk, 1931 yılında İsviçre Cenevre Üniversitesi pedagoji uzmanı Profesör Albert Malche (ö.1956)’i Türkiye’ye davet ederek Darülfunun ile ilgili bir inceleme yapmasını istemiştir. Buradaki amaç Darülfunun’u Türk devrimlerine destek olabilecek çağdaş bir üniversiteye çevirmektir. Malche tarafından ortaya konulan 5 bölüm ve 49 maddelik

⁴⁸⁸ Yaşar Semiz, “Konya’da Yükseköğretimin Tarihçesi” *Milli Mücadeleden Günümüze Konya 1915 1965* (Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 1999), 1/289-315; Yücel Namal-Tunay Karakök, “Atatürk ve Üniversite Reformu (1933)”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 1/1 (Nisan 2011), 28.

⁴⁸⁹ Mustafa Ergün, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908–1914)* (Ankara: Ocak Yayınları, 1996); akt. Namal-Karakök, “Atatürk ve Üniversite Reformu (1933)”, 29.

⁴⁹⁰ Namal-Karakök, “Atatürk ve Üniversite Reformu (1933)”, 29.

raporun sonuç kısmında Darülfunun ile ilgili temel sorunun bilimsel zihniyeti ve yaratıcı düşünmeyi teşvik etmekten ziyade ezber ve nakil yoluyla 17. yüzyıl sonrası medrese eğitimi gibi işleyiş göstermesi olarak tespit edilmiştir. Üniversite eğitiminin asıl amacını taklitçilikten uzak bilim üreten, memleketin gelişmesine ve kalkınmasına katkı sağlayacak bireyler yetiştirilerek “bir medeniyet aleti” şeklinde faaliyet göstermesi olarak tanımlamıştır.⁴⁹¹

Malche'nin raporundan hareketle Atatürk, Türkiye’de bilimsel ve kültürel değişimi sağlayacak bazı reformlar gerçekleştirmeyi planlamıştır. Bunun için özellikle 1933 yılında “İstanbul Darülfunun”u İstanbul Üniversitesi’ne dönüştürerek çağa uygun bilimsel bir çalışma ve düşünce yapısına sahip eğitim kurumunun temellerini atmayı amaçlamıştır. Rapordan hareketle almış olduğu notlarda belirttiği üzere:

“Okuduğumuz rapor bir bakıma göre, güya Türkiye’de bir yüksek öğretim kurumu kurmak için öğütleri kapsıyor; halbuki gerçekte, bütün Türkiye’de bir kültür programının ne olmasına, nasıl olmasına işarettir. O halde bizim için, İstanbul Darülfünunu’nu ne yapalım diye bir mesele mevcut değildir. Bizim için bütün Türkiye’de nasıl bir kültür planı yapalım? Mesele budur... Şüphesiz Türk ilkokulları, Türk orta ve lise okulları Türk yüksek topluluğu için, Türk yüksek topluluğunun istediği nitelikte öğrenci yani muhatap, zeka, ilim, fen özetle insanlık kabiliyeti yetiştirdikten sonradır ki, Türkiye’nin şurasında burasında ve her yerinde üniversite enstitülerinden bahis olunabilir.”⁴⁹²

sözleriyle meselenin üniversitelerin çağdaş bir kültürün taşıyıcısı olan bireyler yetiştirmesini hedeflediğini belirtmiştir. Toplumda hedeflenen bu değişimin, devrim yoluyla ve öncekilerden daha farklı olan radikal bir tutumla gerçekleştirilmesi⁴⁹³ amaçlanmıştır.

Modern üniversite kanunu ile tek üniversiteli sistemden çok üniversiteli sisteme geçilerek bilimsel yönü kuvvetli, ülkenin gelişmesine katkıda bulunabilecek çok yönlü aydın bireyler yetiştirilmesini amaçlayan düzenlemelere gidilmiştir. Üniversite reformu

⁴⁹¹ geniş rapor için bkz. Metin Özata, *Atatürk Bilim ve Üniversite* (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2007), 133-142.

⁴⁹² Özata, *Atatürk Bilim ve Üniversite*, 148-149.

⁴⁹³ Noam Chomsky, *Bilgi ve Özgürlük Sorunları Russell Konferansları*, çev. Taylan Doğan (İstanbul: bgst Yayınları, 2013), 96.

kapsamında modern birey sıfatına uygun insan gücünün yetiştirilmesi ve bilimsel araştırmalar yaparak elde edilen bilgi ile kendisinin ve toplumun refah ve mutluluğunu arttırabilecek hizmetlerde bulunması amaçlanmıştır.⁴⁹⁴ Bilimsel ve kültürel bir değişimin gerçekleştirilmesinin amaçlandığı üniversite reformu ile geleneksel örüntülerden ziyade karakteri modern değerlere uygun bir toplumun inşa edilmesi hedeflemiştir. Özellikle üniversite eğitimi alan bireylerin sayısındaki artış, “elitliğin” giderek tabana yayılmasını sağlamış, modern toplumun tek bir yaşam tarzı oluşturma amacına uygun olarak şehir ile köy yaşamı arasında var olan farklılığı ortadan kaldırmaya yardımcı olmuştur.⁴⁹⁵ Diğer yandan modern bir kurum olarak işlev gören üniversiteler, gelenekselliğin özölmesini ve sekülerliğin yaygınlaşmasını sağlayarak dinin çok fonksiyonlu yapısında daralmalara sebep olmuştur.

Geleneksel dönemde “Tanrı” adına eğitilen insan, modern dönemde kalkınmayı sağlamak için üreten-tüketen birey tipine uygun ulus-devlet ve ekonomi adına eğitilmektedir.⁴⁹⁶ Dünyada yaşanan siyasal, toplumsal ve bilimsel gelişmelerin dikkate alınarak gelişme gösterdiği eğitim anlayışı, Türkiye’de de Tanzimat’tan Cumhuriyet’e “Batılılaşma” düşüncesinin benimsendiği yenilikler bağlamında şekillenmektedir. Eğitimde Humboldt ekolünün esas alınarak Alman ulus-devlet mantığının gözetildiği ve Darülfunun’un bu etkiye göre şekillendiği anlayış,⁴⁹⁷ Türkiye’de gençlerin, dini “milliyetçilik ve ulusal özdeşlik duygusu”nu gözetten bir kimlik ile inşa etmelerine katkı sağladığı görölmektedir. Geleneksel dini kimliğe alternatif olarak inşa edilmek istenen seküler nitelikli “milliyetçi ve ulusal” kimlikler, genç bireylerin kendilerini tanımladıkları değer halini almaktadır. Dolayısıyla bu tutum dindarlığın başka bir şekle dönüřtüđü⁴⁹⁸ ideolojik bir dindarlık modelini ortaya çıkarmaktadır. Türkiye Gençlik

⁴⁹⁴ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M. Ö. 1000- MS 2020* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 360; Taha Yazar - Emel Averbek, “1933 Üniversite Reformundan Günümüze Türkiye’de Üniversitelerin Tarihsel Gelişimi”, *Turkish Studies* 13/4 (Mart 2018), 1348-1350.

⁴⁹⁵ Taylor, *Seküler Çağ*, 498.

⁴⁹⁶ Kemal Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2012), 76; Hasan Meydan, *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek: İmkân ve Zorluklar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 87.

⁴⁹⁷ Resul Babaoğlu, “Türkiye’nin Modernleşme Sürecinde Yükseköğretim ve Üniversite Gündemi”, *Tanzimat’tan Günümüze Ana Hatlarıyla Türk Eğitim Sistemi*, ed. Mehmet Kaya (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2021), 292.

⁴⁹⁸ iğdem Kağıtçıbaşı, *Gençlerin Tutumları* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1973), 22; Hayati Hökelekli, “Gençlik ve Din”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 14.

Araştırması'nın 2021 yılında yayınladığı araştırma sonucuna göre; Türk Bayrağı (%89,7), kurum olarak Türkiye Cumhuriyeti (%87,4) ve Türk olmak (%71,6) gibi ulusal sembolleri önemli bir değer olarak gören milliyetçi genç bir toplumun var olduğuna işaret edilmektedir.⁴⁹⁹ Bu durum ulusal ideolojilere bağlı bireysel din yorumlarının ortaya çıkabileceğine işaret olarak görülebilir.

Tanzimat döneminin başlangıcından itibaren görülen “aydın kişinin daha çok genç kuşaklar arasından çıkacağı, devletin onlar tarafından kurtarılacağı” beklentisi modern Batı kültürünün önemli bir düşüncesini oluşturmaktadır. “Tarih evrimi, toplulukları daha iyiye götürür ve bu daha iyiyi anlayabilecek olanlar yarının bilimini yaratacak olan yeni kuşaklardır. Tarihin akışının içinde bir ileri olduğu fikri beraberinde bu ilerinin gereklerini bilecek olan bir gençlik fikrini yaratmaktadır.” Bu anlayış çerçevesinde toplumda yer edinen “ilerleme” fikrinin geleneksel kültürün hegemonyasını yıkacak etkide bulunduğu söylenebilir.⁵⁰⁰

Türkiye’de modern anlamda üniversitelerin kuruluşundaki temel amaçlar arasında “üst düzey bilişsel yeterlilikleri geliştirilmesi konusunda hassas davranan, bilimsel verilerden yararlanılarak problemlere çözüm üretebilen, bilimsel yaklaşımla anlayıp yorumlayabilen, bilimsel çalışmaları ve etkinlikleri ile toplumun ve insanlığın sorunlarına çözüm üretebilen” bireyler yetiştirmek yer almaktadır. Bu durum bireylerin olayları akılları ile tahlil edebilmesine, eleştirel, sorgulayıcı ve analitik düşünebilmesine kaynaklık etmektedir.⁵⁰¹ Üniversite eğitimi ve ortamının bireyin yeni bir dünya görüşü oluşturması ve hayatın anlamını bulması açısından önemli bir görev üstlendiği söylenebilir. Vizyon, misyon ve öğretim programlarında bireyselliğe vurgu yapan, modern değerlerin kazanılmasına fırsat sağlayan düşünce ve anlayış biçimlerinin kazandırılmasının amaçlandığı, akılcılık, bilimsellik, yaratıcılık, yenilikçilik, eleştirelilik, yetkinlik ve girişimcilik gibi bireysel yeteneklerin ön plana çıkarıldığı bir anlayışla yetiştirilen birey hem geleneksel değerleri hem de dini konuları eleştirel ve rasyonel düşünceyle değerlendirmesine fırsat sağlanmaktadır. Geleneksel bağlardan

⁴⁹⁹ Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS), “Türkiye Gençlik Araştırması 2021”, (Erişim 17 Eylül 2022).

⁵⁰⁰ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 286.

⁵⁰¹ Cemil Osmanoglu vd; *Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Mezun Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Dem Yayınları, 2022), 28.

kopuşun daha belirgin olduğu bu dönemde birey, modern dünyaya ayak uydurabilmek için yeni bir karakter inşa edebilmektedir.

Modern kurumlar, “insanın özgürleşmesi” fikrinden etkilenen ve aynı zamanda bu fikirleri besleyen bir misyona sahiptir. Bu kurumlar, gelenek ve dinin dogmatik buyruklarından özgürleşerek rasyonelliği, sadece bilimsel ve teknik alanlarda değil, insan etkinliklerinde de gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır.⁵⁰² Türkiye’de eğitim anlayışının genellikle “İyi bir yaşama sahip olma” meselesiyle ilişkili olduğu düşünüldüğünde kendi “iyi” anlayışını tanımlayan ve bunu gerçekleştirmeyi amaç edinen birey, aileden bağımsızlaştığı için, “kendi iyisini” seçme özgürlüğünü en çok üniversite ortamında bulmaktadır. Niccolò Machiavelli (ö.1527)’nin belirttiği gibi “onlar özgür olarak doğdular, köle olarak değil!”⁵⁰³ anlayışına uygun olarak din de dahil hiçbir dış otoritenin baskısına maruz kalmadan özgür yaşamını sürdürmeyi, refah ve mutluluğunu sağlayacak rasyonel tercihlerle hazza ulaşmayı amaçlamaktadır. Ahlak felsefesinin temel konusu olan ahlak ile özgürlük arasındaki ilişkiye göre birey, içinde bulunduğu toplumun ahlaki ilkelerini kendince değerlendirmekte, zihnini otoritelerden sıyrıp kendi oluşturduğu ahlaki kavramlar ile evrensel ahlak kurallarına ulaşmayı amaçlayan tutumlar sergileyebilmektedir.⁵⁰⁴ Bu durum geleneği kaynak alarak onu modern olana doğru dönüştüren yeni bir özgürleşme biçimini⁵⁰⁵ de ortaya çıkarmaktadır.

Öznel ahlaki ilkeler ifade özgürlüğüne ihtiyaç duyar. Batı toplumunun yaşamış olduğu Reform tecrübesine Türkiye’nin de ihtiyacı olduğu ve İslam dünyasının ifade özgürlüğü açısından bir reforma tabii olması gerektiği düşünülmektedir. Bu anlayışa göre küçük yaşlardan itibaren dünya hayatının kıymetsizliğinin vurgulanıp bütün çabanın ahiret hayatı için yapılmasına yönelik eğitimler insanların düşünme yeteneklerini sınırlandırmakta ve dünya hayatında bilimsel gelişmişliğin önünü tıkamaktadır.⁵⁰⁶ Bu

⁵⁰² Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, 262.

⁵⁰³ Quentin Skinner, “Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine”, çev. Sedef Koç, *Liberaller ve Cemaatçiler*, der. Andre Bertin-Pablo da Silveira-Herve Pourtois (Ankara: Dost Kitapevi, 2006), 183-184.

⁵⁰⁴ Hakan Poyraz, “Ahlaki Özgürleşmenin Önünde Bir Engel olarak Fanatizm”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/2-3 (Eylül 1999), 187.

⁵⁰⁵ Philippe Corcuff, *Bireyciliğin Meselesi*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (Ankara: Heretik Yayınları, 2016), 48.

⁵⁰⁶ Mahfi Eğilmez, *Değişim Sürecinde Türkiye: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Sosyo-Ekonomik Bir*

açından Türkiye’de üniversiteler, Batı’da Rönesans ve Reform döneminde olduğu gibi, toplumun liberal ve entelektüel canlılığına katkı sağlayarak⁵⁰⁷ gerek mekan gerek eğitim ile bilginin seküler dönüşümünün gerçekleştirilmesinde önemli rol oynamaktadır. Bilimsel görüşlerle desteklenen bilgi, sekülerleşerek gelenekselliğin kutsallığını da ortadan kaldırmaktadır. Bu durum birey için geçmişte aileden ya da çevreden öğrenilen geleneksel din anlayışlarının eleştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Çünkü bilimsellik, rasyonellik ve özgürlük gibi değerlerin hakim olduğu üniversite ortamında birey, kendi değerlerini kendisi seçmek istemektedir.

Günümüz postmodern kapitalist toplumlar, bireylerin karşısına çeşitli fırsatlar çıkarabilecek olanaklar sunmaktadır. Siyasal, sosyal ve ekonomik şartlarla yüceltilen bireysel özgürlük idealiyle bireyi salt çıkar sağlayabileceği çevre ile sınırlandıran ve bireye yalnızca kendi başarısını önemseyen yönergeler sunulmaktadır.⁵⁰⁸ Geleneksel dönemde “kitaptan konuşma”nın sağladığı otoriterlik, postmodern dönemde bilginin dijitalleşmesiyle etkisini kaybetmekte, bu otoriterlik durumu bireyin kendi iradesini merkeze aldığı bir olguya dönüşmektedir. Artık bilgi herkesin kolay şekilde ulaşabileceği bir olgu olduğu için öncelikle dünya mutluluğunu sağlaması ve işe yarar olması önemlidir. “Ne biliyorsun değil bana nasıl sunuyorsun ve sunduğun ne işimi görür?”⁵⁰⁹ anlayışıyla birey, işine yaramadığını düşündüğü dini bilgiyle bağıni koparabilmektedir. Bu duruma bireyselliği önceleyen üniversite eğitimi ve ortamının başarı, kariyer, pragmatistlik ve benmerkezci tutumları da etki etmektedir. Ahlakın ihmal edilerek sadece dünyevi başarıya odaklayan bir vizyon, başarının dünyevileşmesine ve dünya mutluluğunun bir amaç haline getirilmesine sebep olmaktadır. İyi para kazandıran bir meslek için ahlaki değerlerin dışlanması ve dini değerlerin dünyevi değerlere tercih edilmesi seküler ahlak biçimine sahip bireylerin ortaya çıkmasını görünür kılmaktadır.⁵¹⁰

Değerlendirme, ed. Mecit Demir (Ankara: Remzi Kitapevi, 2018), 188-189.

⁵⁰⁷ Paul F. Grendler, “The universities of the Renaissance and Reformation”, *Renaissance Quarterly* 57/1 (Spring 2004), 1; Tolga Gümüş, “Ortaçağ’dan Erken Modern Döneme Batı Avrupa’da Eğitim Tarihi: Yeni Yaklaşımlar”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (Kasım 2011), 32.

⁵⁰⁸ Serdar Ünal, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Bireysellik ve Makyavelist Kimliklerin Yükselişi”, *Journal of International Scientific Researches* (August 2019), 340.

⁵⁰⁹ Meydan, *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek İmkân ve Zorluklar*, 74-75.

⁵¹⁰ Tekin, “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, 196.

İslam dini “oku” emriyle bireysel ve toplumsal anlamda ahlaki ve insani durumları iyileştirmeyi amaçlamaktadır. İslam, insanın okuma ile gözle görülenden hareketle gözle görülemeyene yani insana dönüşen embriyonun evreleri ya da bir tohumun canlı bir bitkiye dönüşmesindeki gizemi keşfedip bunları var eden bir yaratıcının varlığına ulaşmasını istemektedir.⁵¹¹ Fakat Türkiye’de bu okuma biçiminin pratiğe yansımadağı durumlar ortaya çıkabilmektedir. 2000’li yıllardan sonra artan okullaşma oranına bağılı olarak üniversiteler üzerinde dini hayata dair yapılan araştırmalarda eğitim ile dindarlık arasında ters bir orantı olduğı görülmektedir. Eğitim seviyesinin artmasının dini pratikleri yerine getirmede bir düşüğe sebep olduğı görülürken aynı zamanda bireyin düşünce yapısının irrasyonellikten rasyonelliğe kaydığı sonucuna varılmaktadır. Bu durumun sebepleri arasında özellikle seküler eğitim veren bazı üniversite bölümlerinde; bilim ile dinin karşı karşıya getirilmesi, dinin eleştiriye açık bir pozisyonda tutulması, gençlerin yaş itibariyle daha özgürlükçü ve bireysel olması gösterilmektedir. Türk modernleşme sürecinde görüldüğü gibi üniversite eğitimi, kültürel değışimin yanında sekülerleştirici politikalar da taşımaktadır.⁵¹² Türkiye’de ilahiyat fakülteleri üzerinde yapılan bir araştırmada bazı katılımcılar İmam Hatip yıllarında temel İslam bilimlerinden Tefsir alanına ilgisi olduğunu fakat ilahiyata geldikten sonra felsefe dersleri ve hocaların etkisiyle rasyonel bir kişilik kazandığını ve eski heyecanını kaybettiğini belirtmektedir.⁵¹³ Bu durum bireyin dini yaşamı üzerinde rasyonelleşmenin somut bir etkisi olduğunu gösterebilir.

Din alanındaki bu tarz akademik okumaların dini gelenek ve metinleri tek ve yeterli bilgi kaynağı olarak kabul eden doktriner dindarlık anlayışını zayıflattığı görülmektedir. Önceleri dini yaşam biçimlerini şekillendiren etken “nas ve onun somutlaşmış biçimi olan gelenek” iken tercihlerin arttığı postmodern dönemde “ne olsa gider” anlayışı hakim olmaktadır. Bu anlayış aynı zamanda itaat kültüründen öznel iradenin gücü ile bireysel özgürlüğe geçişi simgelemektedir. Üniversite gençliği, “dinlerim fakat kararı kendim veririm”⁵¹⁴ şeklinde bir düşünce ile özerkliğini vurgulamaktadır. Üniversitelerin

⁵¹¹ Ömer Faruk Kıvrak, “İslam’ın “Oku” Emrine Dair”, *Diyanet Haber* (Erişim 17 Eylül 2022).

⁵¹² Fatma Odabaşı, “Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din”, *İlahiyat Akademi Dergisi* /12 (Aralık 2020), 197.

⁵¹³ Osmanoğlu vd; *Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Mezun Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma*, 66.

⁵¹⁴ Meydan, *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek İmkân ve Zorluklar*, 114.

seküler ortamı, bireye geleneksel dini eğitim anlayışını eleştirme, değiştirme ya da iki durumu da sentezleyip yeni bir dini anlayış ortaya koyma fırsatı sağlamaktadır.

Böylece dini bireyselliğin, rasyonelliğin ve özneliğin arttığı duruma bağlı olarak, inanç güçlü olmakla birlikte din, bireyin özel alanına çekildiği, onun zihninde özel bir karaktere büründüğü ve günlük hayatında meşruiyetinin zayıfladığı bir kültürel olguya dönüşmektedir. Fransız sosyolog Alain Touraine (ö.2023) bu durumu “öznelleşme bireyin aşkın değerlere tabi olmasının tam tersidir: Eskiden, insan Tanrı’da kendi izdüşümünü buluyordu; ama artık, modern dünyada kendisi değerlerin temeli haline gelir, çünkü ahlaklılığın ana ilkesi özgürlük, kendi kendisinin ereği olan bir yaratıcılık olmuş ve tüm bağımlılık biçimlerine karşı çıkmıştır.”⁵¹⁵ şeklinde tasvir ederek bireyin yeni bilgiler temelinde kendi inancının otoritesi olduğuna dikkat çekmektedir.

Günümüzde rasyonel bir duruşun gereği olarak gençler açısından din, bireyselleştirilmektedir. “Atalarımız gibi inanalım” anlayışı yerini bireysel dini meşrulaştırmalara bırakarak geleneksel otorite kaynaklarını zayıflatmakta, postmodern otorite kaynaklarını popülerleştirmektedir.⁵¹⁶ Kurumsal dinin temsilcisi konumundaki Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 6. Din Şûrası kararlarında görüldüğü üzere dünyada yaşanan değişimin Türkiye’de dini inanç, ahlaki değerler ve milli kültürde bir dönüşüme sebep olduğu belirtilmektedir. Bilimsel ve teknoloji alanındaki gelişmeler hakikatin sadece bilim ile keşfedileceği anlayışını ortaya çıkarmakta, yeniden din-bilim çatışmasının gündeme geldiği bu durumun dinleri dönüştürdüğünü ifade etmektedir. Ortaya konan düşünceye göre;

“Sanayileşme, kentleşme ve hızla gelişen teknolojik iletişim ağının tetiklediği değişim, toplumsal yapıyı derinden sarstığı gibi inançları ve dinî pratikleri de ciddi manada etkilemektedir. Bunun neticesi olarak; bireysel dindarlık öne çıkmış, din alanında farklı anlama biçimleri kendini daha kolay bir şekilde ifade edebilir hale gelmiş ve yeni dinî akımlar olgusu yoğun bir şekilde ortaya çıkmıştır.”⁵¹⁷

⁵¹⁵ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 234; Hakkı Kardeşahin, “Gençlik ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 246.

⁵¹⁶ Ali Köse, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Kutsalın Dönüşü 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, ed. Neval Akbıyık, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 37.

⁵¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Diyanet İşleri Başkanı Erbaş “6. Din Şûrası” kararlarını açıkladı.” (Erişim 6 Haziran 2022).

sonucunun çıktığı kararlarda yeni gelişmelere çözüm üretme noktasında İslami ilimlerin geliştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu açıklama göstermektedir ki günümüzde gençler sorunlarının çözümünde resmî ya da geleneksel dine daha az başvurmakta, akıyla oluşturdukları kendi bireysel inançlarına yönelmektedir. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan araştırmalara göre gençler inançla ilgili sorunlarının olmadığını belirtmelerine rağmen günlük ibadetleri yerine getirmede çok hassas davranmadıklarını ifade etmektedir. Onlar, ahlakı dinden bağımsız bir alan olarak değerlendirmekte, iyi ve dürüst insan olmanın dindar olmaktan daha önemli olduğunu vurgulamaktadır.⁵¹⁸

Günümüz toplum şartlarında modern hayatın pratiği, kurum ve kurallarıyla bireysel hayatları etkilemeye devam etmektedir. Çoğul kültür ortamına sahip üniversitelerde dindar gençler, bazen iç içe geçmiş çoklu kimlikler geliştirerek yaşadığı çevreye uyum sağlamaya çalışmaktadır. “Müslüman-milliyetçi”, Müslüman-modern”, Müslüman-laik” gibi kimliklerle bireysel özgürlüklerinden taviz vermeden ve tek bir gruba etiketlenmeden bağımsız kimlik anlayışıyla toplumda yer bulmaya çalışmaktadır.⁵¹⁹ Türkiye’de şehir yaşamının modernliğine+ uyum sağlandıkça ve okuryazarlığa bağlı olarak farklılaşmalar, sosyal hareketlilik ve düşünsel yoğunluk arttıkça geleneksel bağlar çözülmeye, değer alanları yeniden inşa edilmeye, yeni kimliklerin keşfedilerek bireysel dini yaşam biçimleri üretilmeye⁵²⁰ devam edecek görünmektedir.

3.2.2. Bireyselleşmiş Birey

Tanzimat ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında kazandırılan modern bilincin sadece bu dönemlerde değil, günümüzde de etkisini gösterdiği söylenebilir. Türkiye’de özellikle son dönemde gelenekselliğin çözülmesiyle din otoritelerinin gücünün zayıflaması ve teknolojinin sağladığı imkânlarla bilgi elde etme biçiminin kolaylaşması bireylerin dindarlık algısını değiştirmiş; kendi hayatına anlam katmak isteyen, özgürlüğünden taviz vermeyen ve Bauman’ın deyimiyle “giderek bireyselleşen bireyler”, kendi öznel tecrübelerine dayanarak dindarlık anlayışlarını dönüştürmüştür. Bu durum içsel bir etki

⁵¹⁸ Odabaşı, “Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din”, 209.

⁵¹⁹ Hökelekli, “Gençlik ve Din”, 19.

⁵²⁰ Subaşı, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, 98-99.

ile gerçekleştiği için “bireyselleşmiş birey” olarak ifade edilmiş; aşağıda ilgili başlıklar altında kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır.

3.2.2.1. Din Otoritelerinin Reddedilmesi ve Dini Bilginin Öznellesmesi

İnsanlar üzerinde bir yetkililiği, bağlayıcılığı ve egemenlik durumunu ifade eden otorite kavramı “din” kelimesi ile nitelendiğinde “dinin temel unsurlarının tanımlanmasında ve anlaşılmasında mutlak bir itaatle karşılanan, kavramsal, kişisel ve kurumsal güç ve yetkililik”⁵²¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Dini otorite kavramı ise özelde İslam dini ile ilişkilendirildiğinde “İslam dininin temel unsurları olan inanç, ibadet ve ahlak konularında yetkili ve kararlarının bağlayıcı olduğu bir güç biçimi”⁵²² anlaşılmaktadır.

İslam dininde Allah, mutlak otorite olarak kabul edilir. Bu açıdan dinin temel unsurlarını belirleme yetkisi O'na aittir. Allah mutlak otorite yetkisiyle her şeyi yaratan, gözeten, koruyan, cezalandıran, koruyan bir varlık olarak sınırsız bir otoriteye sahiptir. Allah'ın dışında otorite iddiasında bulunan, izafî otorite olarak ifade edebileceğimiz, otoritelerin meşruiyeti, Allah'ın koymuş olduğu kurallara bağlılık gösterdiği ve egemenliklerini Allah ile bağlantılandıkları ölçüde geçerlidir.⁵²³ Bu açıdan İslam dininin insan otoritesine mutlak anlamda bir itaati zorunlu görmediği söylenebilir.

Allah'ın vekili olarak kabul edilen Peygamberler, dinin temel esaslarını insanlara iletme noktasında O'nun yeryüzündeki otoritesinin temsilcisi sayılır. Bir “din kurucusu” etrafında şekillenen dinlerde toplumu yönlendirme, idare etme, kontrol etme gibi yetkiler “ilahi bir karizması” ile bütünleştiğinde otorite kutsal bir görünüme dönüşebilmektedir.⁵²⁴ Bu açıdan İslam dininde Allah'ın yeryüzündeki temsilci kabul edilen Hz. Muhammed'in kararları, vahiyle bağlantılı olduğu için, inananlar üzerinde “yanılmaz” bir temele dayanır. Bu durum toplum nezdinde sahip olduğu “karizmatik otorite” görünümünden ileri gelmekte ve ona karşı mutlak bir itaat biçimi

⁵²¹ Odabaşı, “Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din”, 206; Galip Türcan, “İslam’da Dini Otorite”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /14 (2005/1), 98.

⁵²² Türcan, “İslam’da Dini Otorite”, 97. 98.

⁵²³ Şinasi Gündüz, “Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite”, *Milel ve Nihal* 14/1 (Ocak-Haziran 2017), 12-13.

⁵²⁴ Niyazi Akyüz, “Din Sosyolojisi’nde Bir Dini Otorite Tipi Olarak Din Kurucusu”, *Dini Araştırmalar*, 20/52 (Aralık 2020), 101-102.

gösterilmektedir.⁵²⁵ Kur'an'da belirtildiği şekliyle Hz. Muhammed'in dini otorite olduğu, inananların ona tabî olması gerektiği (Âl-i İmrân Sûresi, 31), emirlerine itaat edilmesini emredildiği (Âl-i İmrân Sûresi, 32), Müslümanlara hüküm (Nûr Sûresi, 31) ve karar verme (Nisâ Sûresi, 59) yetkisinin bulunduğu belirtilmektedir.

Hz. Muhammed'den sonra vahiy ve sünnet temelli dini geleneğin yaşatılması ve bu geleneğin sonraki nesillere aktarılması konusunda sorumluluk Müslüman cemaate yüklenmiş, “icma” ve “kıyas” yöntemiyle de kurumsal işleyiş sağlanmaya çalışılmıştır.⁵²⁶ Bu durum dini açıdan otoritenin “ilahi bir lütuf” olan “karizmatik otorite”den farklılaşmasını kolaylaştırmıştır. Weber (ö.1920)'in ifadesiyle modern dönemle birlikte “karizmatik otorite” geleneksel ya da rasyonel biçime dönüşerek⁵²⁷ rutinleşmiş, insanî bir bağlayıcılığı temsil eden bu otoritenin dinin temel inançları üzerindeki kesin belirleyiciliği ortadan kalkmıştır.

İslamî gelenekte “insanî otorite”yi en iyi yansıtan örnekler halifelik kurumu ve Ulema sınıfıdır. Halifelik kurumunun din işlerinin yürütülmesi, düzenlenmesi ve dini eğitim-öğretim faaliyetlerinde; Ulema'nın ise topluma dini anlatma, yardımcı olma ve liderlik etme konusunda “dini otorite” olduğu kabul edilir. Fakat bu iki otorite biçimi inanç, ibadet ve ahlak konularında kesin hüküm değişikliği yapamadıkları için Peygamberin temsil ettiği dini otorite yetkisinden yoksundur.⁵²⁸ Peygamber'den sonra inananlar arasında dini otoritenin meşruiyetinin tartışılma nedeni, vahiyden yoksun olan insan bilgisine dayanması ve insan bilgisinin de “kesinlik” içermemesidir. Bu açıdan İslam dininde bilgi anlayışının otoriteye bir meşruiyet sağladığı söylenebilir.

İslamî gelenek açısından bilginin mahiyetine bakıldığında Bâkillâni'nin bunu üç şekilde açıkladığı görülmektedir: Birincisi, Allah'ın zatında bulunan eleştirilmesine, değiştirilmesine ve kendinden başkasının tercih edilmesine imkân tanınmayan bilgidir. İkincisi, insanın benliğinde zorunlu olarak bulunan, açlık ve üzüntü gibi içgüdüsel

⁵²⁵ Hamid Dabaşî, *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 64.

⁵²⁶ Türçan, “İslam'da Dini Otorite”, 122.

⁵²⁷ Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın (Ankara: Adres Yayınları, 2005), 81.

⁵²⁸ Yılmaz Arı, “Din ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite”, *İlahiyat Alanında Araştırmalar ve Değerlendirmeler*, ed. Fevzi Rençber vd. (Ankara: Gece Kitaplığı: 2021), 180-183.

bilgidir. Üçüncüsü, düşünceye, araştırmaya ve incelemeye bağlı olan, şüphe etmenin ve değiştirebilmenin mümkün olduğu nazarî bilgidir.⁵²⁹

Topluma verilen mesajın kaynağı olan bilgi, otorite için önemli bir meşruiyet sağlamaktadır. Birey ve toplum otoritenin meşruiyetini kabul etmesi için bilginin vahiy kaynaklı olması, ihtiyaçları gidermesi, tatmin etmesi ve tecrübe edilmiş olmasına bağlıdır. Aynı zamanda otoriteyi bünyesinde bulunduran şahıs veya grubun kendisine tabî olanlara bilgili olduğunu da inandırması gerekir.⁵³⁰ Bu açıdan nazarî bir bilgi türü olan, vahiy ve sünnetten hareketle oluşturulan “icma” ve “kıyas” temelde insanî yorumdan kaynaklandığı için aynı zamanda “epistemolojik otorite”yi de temsil ettiği söylenebilir.

Yukarıda bahsedildiği üzere otorite ile dini bilginin kaynağı ilişkilendirildiğinde karşımıza iki çeşit otorite tipinin çıktığı görülmektedir: Birincisi vahyin kaynağı olan Allah ve vahiy yoluyla elde edilen dini bilgi hususunda otorite olan onun Peygamberi'dir. İkincisi vahiy ve sünnetten kaynağını alan, araştırma, inceleme ve değerlendirme ile elde edilen, dini bilginin otoritesini temsil eden dini lider veya dini gruptur. Bir başka açıdan birinci tip din, vahiy ve sünnetin kendisi yani Allah ve peygamberin otoritesi anlamına gelen “dinin otoritesi”, ikinci tip, dini ilim ve fikir dünyasını temsil eden alim ve şeyhlerin oluşturduğu “din otoritesi”dir.⁵³¹

Modern dönemle birlikte bireyler, insanî otoriteyi temsil eden din otoritesinin meşruiyetini geçersiz kılabilir. Bu açıdan din otoritesi, Tanrısal otorite olan dinin otoritesi gibi ebedi değildir. İnsanın temsil ettiği din otoritesi zamanla kaybedilme riskiyle karşı karşıyadır.⁵³² Burada bahsettiğimiz ve modern bireyler tarafından eleştirilen otorite, insanî bir şekilde oluşturulan ve izafî bir yönü olan din otoritesidir. Din otoritesinin dinin geleneksel yorumlarını aşmadığı durumlarda modern bireyler,

⁵²⁹ Nadim Macit, “Bilginin İmkânı Bağlamında “Dini Otorite”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2003), 5.

⁵³⁰ Gerard Mendel, *Son Sömürge Çocuk: Sosyo Psikanaliz Açısından Otorite*, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınları, 2005), 24; Murat Pazarbaş, *Liderlik ve Otorite: Lise Öğrencilerinin Otorite Algısı Üzerine Bir Araştırma*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012), 103.

⁵³¹ İsmail Kara, “İslam’da Ruhbanlık Yoktur” Söylemi Etrafında Dini Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/21 (2001), 1; Odabaşı, “Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din”, 206-207.

⁵³² Alexandre Kojève, *Otorite Kavramı*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007), 18.

din otoritelerine mutlak bir itaat biçimi göstermek yerine dinin modern yorumunu arayarak bir açıdan otoriteyi kendi lehine bireyselleştirmektedir.

Hz. Muhammed'den sonra İslamî geleneğin taşıyıcısı olan ve kendilerini “Peygamber’in varisi” olarak gören din otoriteleri geleneksel kültürün ve dini inançların güçlü olduğu toplumlarda varlığını sürdürmektedir. Fakat modernleşme hem “geleneksel” hem de “epistemolojik” açıdan din otoritelerinin yetkinliğini zayıflatmakta ve Müslüman bireylerin din otoritelerine karşı itaatkarlığını azaltmaktadır. Bu duruma sebep olarak modernleşmenin geleneksel kültür üzerindeki etkisi ve bilgiye ulaşımı kolaylaştırması gösterilebilir. Teknolojik gelişmelerin bilimsel bilgi elde etmede sağladığı kolaylıklar hem din ve dünyaya dair zihniyet biçimlerini değiştirmekte hem de dindarlık biçimlerini dönüştürmektedir. Türkiye’de de buna benzer durumların yaşandığı günümüzde bireylerin, modern kültüre uyumu arttıkça ve bilgiye kolay yoldan ulaştıkça din otoritelerine mutlak bir itaat biçimini tercih etmemektedir.

Modernleşme, sahip olduğu değişim dinamiğiyle bazı dindar bireylerin dindarlık biçimlerini dönüştürmesine kılavuzluk etmektedir. Özellikle modernleşmeyi kolaylaştıran süreçler olan sekülerleşme ve şehirleşme, “din ve geleneğin bütünleşik dinsel evrenini parçalarken”⁵³³ bireyin modern değerler bağlamında din ile yeniden ilişki kurmasına katkı sağlamaktadır. Türkiye’de de sekülerleşme ve şehirleşmenin dine yeni anlamlar sağlayan, bireyselleşmeyi arttıran ve din otoritelerinin yetkinliğini sorgulayan tutumlar geliştirdiği söylenebilir.

Bunun yanında modern düşünceye temel sağlayan ve insanların akli sayesinde hurafe ve mitlerden kurtulacağını vaat eden Aydınlanma düşüncesi, bilgi elde etmede akıl ve deneyin ölçütlerini geçerli sayarak insanın kendi aklına olan güvenini arttırmaktadır.⁵³⁴ Bu durum din otoritesi karşısında insanı özgürleştiren bir tutum olarak değerlendirilmektedir. Çünkü “akılcı toplum” yaratma amacı güden modernleşmeye göre akıl, yalnızca bilimsel ve teknik etkinliğin yönetimini değil, aynı zamanda insanların ve nesnelere yönetimini de elinde tutma görevi görmektedir.⁵³⁵ Modern

⁵³³ Abdussamet Kaya, “Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı (Diyarbakır Medreseleri Seydaları Örneği)”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi 10/1 (Nisan 2018), 71.

⁵³⁴ Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, 11-13.

⁵³⁵ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 24.

dönemde böyle bir düşünce, geleneksel kültürün ve din anlayışının eleştirilmesini ve din otoritelerinin meşruiyetinin tartışılır hale gelmesini kolaylaştırmaktadır.

Aydınlanma felsefesinin akıl merkezli bilgi anlayışı, meşruiyetini geleneksel kabullerle sağlayan din otoritelerinin kutsallığını zayıflatmış, “hakikat”e akıl ile ulaşabilmenin imkânını arttırmıştır. Aklın ulaştığı “hakikat” ise zaman zaman seküler yaşam biçimlerine uyumlanan bir anlayışa sahip olmuştur. Zihinlerde “modern olmak” ideolojikleşirken modern birey için “hakikat”; mit, ön yargı ve hurafelerden arınarak özgürleşen seküler bir gerçeklik üzerine kurulmuştur.⁵³⁶ Böylece modern anlayışta “bireysel akıl” her türlü otoritenin merkezi haline gelmiştir.

Türkiye’de de modernleşmeyle birlikte bu anlayışa sahip dindarların varlığı giderek artmaktadır. Çünkü modernleşme, geleneksel toplumun cemaatsel yapısının çözülmesine ve dindarlıkların dönüşerek bireyselleşmesine katkı sağlamaktadır. Bireysel dindarlıkların söz konusu varlığı din otoritelerinin yetkinliğinde bir azalmanın işareti olarak görülebilir. Çünkü bireysel dindarlık, dini otoritelere bağlayıcılığı azaltan bir etkiye sahiptir. Bireysel dindarlık arttıkça din otoritelerinin meşruiyetleri de tartışılır hale gelmektedir.

Türkiye’de modernleşme çabalarının başladığı Tanzimat dönemi ile birlikte din otoritelerinin meşruiyetinde tartışmalar olduğu görülmektedir. Meseleye tarihsel olarak bakıldığında Tanzimat’tan önce medresede yetişen “ulema” ve tekkede yetişen “veli” iki din otoritesini temsil etmekteydi. Şeriatın uygulayıcısı olan Ulema toplum içerisinde önemli bir konumda bulunuyordu. Fıkıh, hadis, kelam, tefsir gibi İslamî ilimlerin içeriği bu sınıfın fikirleri bağlamında oluşturulmakta, bu yetki, ulema sınıfının ilmi bir otoriteye sahip olmasını kolaylaştırmaktaydı. Dini kaynaklar temel alınarak elde edilen “doğru-yanlış”, “iyi-kötü”, “meşru-gayrimeşru” gibi ölçütler bu sınıf tarafından belirlenmekteydi. Bu belirlemeyle “maddi iktidar”a sahip olan devlete “manevi iktidar”a sahip olan ulema tarafından yol gösterilmekte hatta devletin meşruiyet sınırları bu otorite tarafından çizilmekteydi.⁵³⁷ İslam’ın kutsal geleneğinin koruyucusu

⁵³⁶ Cemile Barışan, “Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce”, *İnsan ve Toplum Dergisi* 2/4 (Aralık 2012), 37.

⁵³⁷ Mehmet Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 336.

konumundaki ulema, bilgi alanlarını İslam'ı yorumlama metodolojisine uygun olarak geliştirmekte,⁵³⁸ dini tartışmalar üzerinde bir din otoritesini temsil etmekteydi.

Diğer yandan “veli” veya “derviş” tipi, “maddi iktidar”a karşı “manevi iktidar”ı temsil etmekteydi. Kendilerini yaratıcıya daha yakın gördükleri için hem “maddi iktidar” sahiplerinden hem de “ulema” sınıfından farklı olarak toplum nezdinde daha fazla itibar görmekteydi. Ulema sınıfı karşılaşılan problemleri kitaba, kurala ve akla bağlı kalarak yorumladığı gibi yeri geldiğinde “maddi iktidar” sahiplerinin gayri meşru davranışlarını kitaba uydurarak meşrulaştırabilirken “veli” tipi, herhangi bir anlaşma ya da meşrulaştırma durumuna girmeksizin yeri geldiğinde “maddi iktidar”ı eleştiren tutumlar ortaya koymaktaydı.⁵³⁹

Tanzimat sonrası modernleşme ile birlikte geleneksel mirası reddeden bir yöntemin izlenmesi⁵⁴⁰ geleneksel bilgi kaynaklarının geçerliliğini yitirmesine ve geleneksel bilgi kaynaklarına bağlı olan din otoritelerinin yetkinliğinin azalmasına neden olmuştur. Çünkü hem geleneksel mirasın reddedilmesi hem de modernleşmenin pozitivist bilgi anlayışı, bilgi kaynağının kutsal olandan seküler olana ve belli bir sınıf tarafından üretilen dini bilginin yerini akıl ve deney ile test edilebilen dini bilgi anlayışına bırakmasına yol açmıştır.⁵⁴¹

Modernleşme sonrası böyle bir düşünsel değişim, bilgi anlayışındaki pozitivism ve ampirizmin de etkisiyle giderek farklılaşmıştır. Fransız sosyolog Comte (ö.1857) tarafından ortaya konulan pozitivist felsefeye göre bilgi elde etmede metafizik ve spekülasyonların yerini gerçeği temsil eden bilim ve olgular alırken inancın ve vahyin bilgi kaynağı olarak görülmesi geçerliliğini yitirmiştir. Diğer yandan Francis Bacon (ö.1626), Locke (ö.1704) ve Descartes (ö.1650)'in çalışmalarına dayanan ampirizm de, insan bilgisinin deneyime bağlı olduğu, bilimin temelini ise deney, çıkarım ve gözlem ile ortaya konulan bilgi üzerine kurulması gerektiği vurgulanmıştır. Duyular aracılığıyla

⁵³⁸ Ahmet Kuru, *Islam, Authoritarianism and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 232-233.

⁵³⁹ Kaplan, “Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, 336-337.

⁵⁴⁰ Tacettin Gökhan Özçelik, “Batı-Dışı Modernleşme Kavramı Temelinde Türkiye’de Cumhuriyetin İlk Yıllarında Modernleşme Çabaları”, *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (Ekim 2019), 320.

⁵⁴¹ Ergün Yıldırım, *Hayali Modernlik Türk Modernliğinin İcadı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 137-138.

öğrenilmiş olan bilginin deney ile test edilerek geçerliliği sağlanmaya çalışılmış, bilgi yararlı, işlevsel, seküler ve yenilikçi özellikleriyle tanımlanmıştır.⁵⁴²

Bilgi anlayışındaki bu gelişmeler, Türk sosyoloji geleneğinde bilginin seküler bir tutumla üretilmesini ve topluma bu şekilde aktarılmasını kolaylaştırmıştır. Pozivist anlayışla gerçeklik, somut verilere dayalı gözlem alanlarında bir olarak algılanırken bilgi, metafiziksel alandan soyutlanmış deney ve gözleme dayalı olgularla inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu durum din ve mistisizmde temellenen bilginin⁵⁴³ ve bu bilgi ile meşruiyet sağlayan din otoritelerinin bağlayıcılığını zayıflatmıştır.

Tanzimat döneminde kısmen görülen, Cumhuriyet dönemi ile birlikte daha da belirginleşen bilginin modernleşmesi, din otoritelerinin “epistemolojik gücü”nde bir zayıflatma meydana getirdiği söylenebilir. Cumhuriyet rejiminin düşünsel temelini oluşturan pozitivist gelenek, modernleşmenin aktarıcısı olan elit sınıfa aklın ve bilimin doğrularının esas alındığı, bunların dışında bilgi kaynaklarının geçersiz olduğu bir anlayış kazandırmıştır.⁵⁴⁴ Başta eğitim olmak üzere devletin diğer modern kurumlarından bireylere aktarılan bu anlayış, bilgi açısından otorite kaynağının “bilim” olarak kabul edilmesini kolaylaştırmıştır. Böylece değişen ve modernleşen zamana bağlı olarak insanın toplum ve dünya algısı değişmiş, yeni ilişki biçimleri kurulmasının, otorite kaynağının dinsel olandan seküler olana kaymasının, din otoritelerinin geleneksel yorumlarının terk edilmesini kolaylaştıran tutumlar geliştirilmesinin yolu açılmıştır.

Osmanlı devletinde din otoritesini temsil eden Şeyhülislamlık kurumu, siyasi bir otoriteye bağlıydı. Bağlı olduğu siyasi otorite de dini bir kimliğe sahip olduğu için çoğu dindarlar tarafından bu kurum din otoritesi olarak kabul ediliyordu. Fakat Cumhuriyet dönemiyle birlikte Şeyhülislamlık kurumunun lağvedilmesi ve medreselerin kapatılması “Türkiye’de dini otoritede temsil sorununu” ortaya çıkarmıştır. Çünkü Cumhuriyet döneminde siyasal otoriteye bağlı olarak kurulan, laikliği benimseyen devlete tâbi olan ve “bürokratik” bir kurum sıfatı kazanan Diyanet’i bazı dindar kesim din otoritesi olarak

⁵⁴² Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2014), 31.

⁵⁴³ Yıldırım, *Hayali Modernlik Türk Modernliğinin İcadı*, 137-138.

⁵⁴⁴ İlyas Söğütü, “Cumhuriyet’in Pozitivist Ütopyası: Yeni Bir Toplum Yaratmak”, *Muhafazakâr Düşünce* 6/24 (Haziran 2010), 139.

benimsememiştir. Geleneksel dindarlar tarafından Diyanet modern, seküler ve pozitivist geleneğe sahip bir devletin resmi ideolojisini yansıtan bir kurum olarak görülmüştür. Diğer yandan “İslam Enstitüleri” ve daha sonra dönüştürülen “İlahiyat Fakülteleri” de din otoritesini temsil edecek yetkinliği kazanamamıştır. Tarikatlar ve cemaatler bu boşluğu doldurmayı amaçlasa⁵⁴⁵ -ve kısmen başarılı olsa- da Türkiye’de bütün dindarları kapsayacak bir bağlılığa sahip olamamıştır.

Cumhuriyet dönemiyle birlikte ortaya çıkan din otoritesi temsil sorununun yanında rasyonelleşme, sekülerleşme ve şehirleşme gibi modernleşmeyi kolaylaştıran süreçlerin halihazırda var olan din otoritelerinin meşruiyetlerini de zayıflattığı söylenebilir. Cumhuriyet döneminden itibaren gerçekleştirilen seküler reformlar, geleneğe olan bağlılığın zayıflamasını, dinin bireysel alana itilmesini ve inanç bakımından özgür bireylerin yetiştirmesini amaçlamıştır.⁵⁴⁶ Rasyonelleşmenin yoğun olduğu seküler yaşam koşullarında meşruiyetini bir inanca ve geleneksel değerlere dayandıran din otoritelerinin yönlendirmeleri yerini dini hükümleri akıl ve bilim rehberliğinde belirleyen “bireysel özneler” bırakmıştır.

Diğer yandan şehir hayatının hareketliliği ve düşünsel yoğunluğu geleneksel bağların çözülmesini, değerlerin sürekli yeniden üretilerek modernleşmesini sağlamıştır. Geleneksel bağların zayıfladığı şehir ortamında dindarların da yeni değer, davranış ve tutumlar geliştirdiği görülmüştür. Yaşam sekülerleştikçe ve rasyonel kurumlarla ilişkiler arttıkça geleneksel cemaat anlayışının terk edilip bireysel yaşamların tercih edilmesi kolaylaşmıştır.⁵⁴⁷ Türkiye’de belli bir dönem köy hayatının dini yaşamında önemli bir yer tutan muhafazakâr anlayış ile din otoritelerinin egemenliğinin doğru orantıya sahip olduğu söylenebilir. Çünkü sekülerleşme amacı taşıyan reformlar, köyün muhafazakâr yapısından dolayı çok etkili olamamış ve bu durum din otoritelerinin gücünün geleneksel toplumda devam etmesini sağlamıştır. Fakat günümüzde şehir yaşamının seküler değerlerinin köylerde de etkili olduğu söylenebilir. Şehirlerin seküler değerleri, kitle iletişim araçlarıyla köylere kolay bir şekilde aktarılmaktadır. Bu durum köylerde

⁵⁴⁵ İlhami Güler, “İslam’da Temsil ve Türkiye’de Dini Otorite Sorunu”, *İlhamiyyat* (Erişim 15 Mart 2023).

⁵⁴⁶ Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*, 219.

⁵⁴⁷ Subaşı, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, 99-100.

de gelenekselliğin çözümlenmesine, bireyselleşmenin artmasına ve din otoritelerine karşı özerk bir dini tutum geliştirilmesine imkân tanımaktadır.

Şehirlerin modern değerlerinin köylere aktarıldığı durumlara bağlı olarak köy hayatında toplumsal, kültürel ve ekonomik şartların iyileşmesi ve insanların eğitim düzeyinin yükselmesi dindarlığın dönüşmesine fırsat sağlamaktadır. Modernleşme amacıyla değişen yaşam biçimlerinde bireyler, çevresini anlama, açıklama, kendi hayatını bilinçli olarak düzenleme ve bilgi ile yaşamına egemen olma yetisi kazanabilmektedir.⁵⁴⁸ Böylece kendi yeterliliğinin farkına varan bireyler, din otoritelerinin yönlendirici telkinlerini pasifize ederek dini hayatlarını düzenleme özgürlüğüne kavuşabilmektedir. Bireylerin modern değerleri benimseyen, aidiyet gruplarını çeşitlendiren ve geleneksel değerleri dışlayan tutumları yeni bir din anlayışı geliştirdiği söylenebilir.⁵⁴⁹

Türkiye’de son dönemde din otoritelerine karşı bireysel kararların popülerlik kazandığı söylenebilir. Dini otoritelerin “geleneksel” olarak nitelendirilen dini yorumları bilgi elde etmede pozitivist anlayışı önemseyen bireyler için yönlendirici etkisini kaybetmektedir. Artık modern birey için modern değerleri dikkate almayan din yorumları, “gelenekselliğin” bir parçasını temsil etmektedir. Ayrıca modern birey, din otoritelerinin kuralcı dini yorumlarını sınırlandırıcı bulmakta, kendi zihninde tasarladığı din anlayışını yerine getirmenin mutluluğunu yaşamak istemektedir. Çünkü “modernlik, geleneğin normalleştirici fonksiyonlarına karşı başkaldırır; modernlik, normatif olan her şeye karşı isyan deneyimiyle yaşar. Bu başkaldırı ahlakilik ve yararlık standartlarını etkisiz hale getirmenin bir yoludur.”⁵⁵⁰ Böylece dindar birey yasaklanan, engellenen ya da dini tabirle din otoritelerinin kendilerince “haram” kıldığı dini hükümleri hoşgörü, empati, müsamaha gibi değerlerle yer değiştirerek kendi inancının otoritesi olmaktadır.

Bu durum otoritenin “epistemolojik gücünü” de modern bireyin sorumluluğuna bırakmaktadır. Özellikle post-seküler dönemde kitle iletişim araçlarının gelişmesi geleneksel araçların rollerini azaltmaktadır. Böylece birey, kendi dini davranışlarını

⁵⁴⁸ Ozankaya, *Toplumbilim*, 321.

⁵⁴⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 598-599.

⁵⁵⁰ Jürgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *halk sahnesi* (Erişim 15 Mart 2023).

modern değerlerle uyumlu hale getirerek hem kimlik açısından modernleştiği hem de inanç meselelerini ahlaki pratiğe dönüştürdüğü bir görünüme kavuşmaktadır.⁵⁵¹

Modern özgürlüğün bir getirisi olduğu düşünülen bireyin bağımsızlığı, haklarının korunması ve hukukun üstünlüğü gibi durumlar bireye güçlü bir özel alan yaratmaktadır. Bireyler, kendi yaşam tarzlarını seçmede ve amaçlarını gerçekleştirmede özgür olduğunu iddia etmektedir. İngiliz filozof Mill (ö.1873), bireyi ilgilendiren her şeyde karar verebilmenin onun bağımsızlığının hakkı olduğunu belirtmektedir. Birey, kendi zihni, bedeni ve eylemleri üzerinde tek egemen güçtür.⁵⁵² Bu yüzden özerkliği gereği bireyler, zevk ve ihtiyaçlarını gidermeyi kendi seçimi dışında hiçbir otoriteye bırakmamaktadır. Onlar, eğitim seviyelerini yükselterek ve teknik becerilerini geliştirerek özellikle ergenlik döneminden itibaren aile, akraba ve dini grupların otoritesinden sıyrılıp kendi özel alanlarını yaratmaktadır. Böylece modern tutum ve değerlerle şekillendirdikleri toplumsal deneyimleri, kendilerinde güçlü bir etki bırakmakta,⁵⁵³ modern değerlerle uyumlu bir yaşam sürerek somut bir “modern birey” tipini temsil etmektedir.

Modern olmak ya da modern görünmek gelenek ya da din otoritelerinin “sınırlandırıcı” tutumlardan özgürleşmeyi ve kararlarda bireysel hareket etmeyi gerektirir.⁵⁵⁴ Bu açıdan modern birey görünümüne uygun olarak İslam dininin modern anlayışını benimseyen, ayetlerin modern değerle uyumlu yorumunu yakalamayı amaçlayan, dini geleneğin sadece mantıklı olan yorumlarını tercih eden modern bireyin din anlayışı din otoriteleriyle bir karşıtlık içermektedir. Modern birey, kendi doğrularının meşruluğunu Kur’an’daki bazı ayetlerle sağlamaktadır. Özgür irade ile inancın seçilmesi (Kafirun Suresi, 6), iradesini dilediği şekilde kullanabilmesi (Kehf Suresi, 29) gibi ayetler

⁵⁵¹ Barışan, “Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce”, 38-41.

⁵⁵² Christine Henderson, “Tocqueville on Modern Individualism”, *Promise and Peril: Republics and Republicanism in the History of Political Philosophy*, ed. Will R. Jordan (Macon: Mercer University Press, 2017), 141.

⁵⁵³ Inkeles vd; “Causes and Consequences of Individual Modernity in China”, *The China Journal*/37 (1997), 33.

⁵⁵⁴ Erkan Perşembe, “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14(14-15) (Haziran 2003), 163.

bağlamında kendi bireysel dindarlığı meşrulaştırırken aynı zamanda “kendi kaderini tayin edebileceği” özgürlükçü liberal değerleri de benimsemeye amaçlamaktadır.⁵⁵⁵

Liberal felsefede itaatkarlığın tehlikeli bir durum olduğu ve bireylerin geleneğe boyun eğmemesi gerektiği tavsiye edilmektedir. Tanrı ile insan arasında herhangi bir arabulucunun olmamasını gerektiği tezini savunan Luther (ö.1546), inancın belirlenmesinde ve kutsal kitabın yorumlanmasında bir bireyselleşme biçiminin ortaya çıkmasına katkı sağladığı görülmektedir. Diğer yandan İngiliz filozof Berlin (ö.1997), toplumsal iradeye boyun eğen bireyin kendi özerkliğini kaybederek bir “uşak” olabileceğini belirterek özerkliğin kaderi tayin etmede önemli bir rolü olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁶ Bireye dair bu liberal söylemlerin modern bireyin din otoritelerine karşı dini davranışlarını meşrulaştırmasına, herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan rasyonel ve bağımsız kararlar almasına katkı sağladığı söylenebilir.

Türkiye’de son dönemde kendilerini modern birey olarak tanımlayanların sayısı az değildir.⁵⁵⁷ Bu kimseler, Hz. Muhammed’den sonra kendilerini “peygamber varisi” olarak gören şahıs veya grupların temsil ettiği din otoritesinin dini bilgiyi “kendi geleneği içinde sınırlandırması”nı kabul etmemektedir. Çünkü onlara göre Peygamberlerin “karizmatik otoritesi”nden farklı olarak “ilahi lütuftan” yoksun şekilde elde edilen ve bir veya birkaç kişinin yorumuyla ortaya çıkan dini bilginin insan ürünü olduğu ve insanın “yanılma” durumunun bulunduğu ifade edilmektedir.

Tevbe Suresi 122. ayette Müslümanlara “dinde bilgi sahibi olma ve toplumu uyarma” konusunda bir otorite kurmaları tavsiye edilse de insan yapısı olan bu otoritenin hata yapabilme ihtimalinden dolayı ilahi gücü mutlak anlamda temsil edemeyeceği düşünülmektedir.⁵⁵⁸ Bunun yanında Türkiye’de rüya, akıl ya da duyular üstü bir yaklaşımla ölçülebilirliği mümkün olmayan, başkalarının iç tecrübesine dayanan dini bilgi elde biçiminin din otoritelerine meşruiyet sağladığı durumlar olabilmektedir. Fakat bir başkasının bilinçaltına sevk edilen bilgi edinme biçimi de dindarların

⁵⁵⁵ Merilin Kiviorg, “Collective Religious Autonomy Versus Individual Rights: A Challenge for the ECtHR?”, *Review of Central and East European Law* 39/3-4 (November 2014), 316-317.

⁵⁵⁶ Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: ECPR Press, 2006), 55.

⁵⁵⁷ bkz. Osmanoğlu vd; *Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Mezun Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma*.

⁵⁵⁸ Güler, “İslam’da Temsil ve Türkiye’de Dini Otorite Sorunu”.

“mükellefligini” zedelemektedir.⁵⁵⁹ Türkiye’de bu bilince sahip bazı dindarların din otoritelerine karşı mesafeli durdukları söylenebilir.

Bu duruş, İslam dini açısından da herhangi bir sakınca taşımamaktadır. Çünkü insan üretimi olan nazarî bilginin eleştirilmesi, şüphe ve düzeltmelere fırsat vermesi mümkündür. Kur'an'da Maide Suresi 104. ayette “Onlara, Allah’ın indirdiğine (Kur’an’a) ve Peygamber’e gelin” denildiğinde onlar, “Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter” derler. Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?” (Diyanet Meal) şeklinde belirtilen durum, modern birey açısından beşerî biçimde oluşturulan dini geleneğin zamansal olarak geçerliliğini yitirebileceği ve dini geleneğe itaatin bir “taklitçilik” imajı taşıdığı şeklinde yorumlanmaktadır.

Modernlik, kendini sürekli yenileyen bir dinamizme sahiptir.⁵⁶⁰ Bilgi de sürekli modernleştikçe ve ulaşımı kolaylaştıkça yetkinliğini bilgiden alan ve bilgi anlayışı açısından gelenekselliği aşamayan din otoritelerinin bağlayıcılığı azalmaktadır. Bu gibi durumlarda bilgi anlamında kendini geliştiren modern bireyler, din otoritelerinin “geleneksel sınırları”nı aşarak dini bilgiyi öznelletirmektedir. Türkiye’de son dönemde din otoritelerine yönelik en önemli eleştirilerden biri bu durumdan kaynaklanmaktadır. Örneğin; resmi din otoritesi temsilcisi olarak Diyanet’in bazı deniz ürünlerinin tüketimini haram olarak nitelediği ve deniz ürünleriyle ilgili sorulan soruya “mezheplerin görüşleri ele alınarak ve klasik fıkıh kitaplarında da yer alan bilgilerin aktarılarak cevap verildiği” şeklindeki açıklaması modern anlayıştan uzak olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu konuda Abdulaziz Bayındır ayet ve hadislerde bu deniz ürünlerinin haram olmadığı bunun dışında mezheplere bağlı olarak yapılan yorumlarla bir şeyin haram olup olmadığının belirlenemeyeceği, “helal ve haram koyma yetkisinin sadece Allah’a ait olduğunu”⁵⁶¹ belirterek din otoritesi ile dinin otoritesini hem bilgi kaynağı hem de yetki bakımından birbirinden ayırdığı görülmektedir. Modern birey açısından bu tutumun din otoritesini reddetme biçimini kolaylaştırdığı söylenebilir.

⁵⁵⁹ Macit, “Bilginin İmkânı Bağlamında Dini Otorite”, 9.

⁵⁶⁰ Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”.

⁵⁶¹ Independent Türkçe (indyturk), “İlahiyatçılar, Diyanet’in deniz ürünleri fetvasını eleştirdi: Ayet ve hadis dışındaki açıklamalara gerek yoktu.” (Erişim 27 Ağustos 2021).

Din otoritelerinin “sınırlandırıcı” fetvalarına karşı dini bilgi kaynaklarının çeşitliliği modern bireye dini hayatında seçim yapabilme imkânı sağlamaktadır. Dijital teknolojilerin hacim, hız ve erişebilirlik açısından gelişmesi dini kaynaklara ulaşımı kolaylaştırmaktadır. Kutsal metinler ve Peygamber geleneklerine ilişkin fikir ve yorumların kolayca elde edildiği ve tartışıldığı dijital ortamda bilgi, demokratikleşerek din otoritelerinin parçalanmasına sebep olmaktadır. “Yeni kamusal alan” olarak ifade edilen bu alanda İslam’a dair fetva sitelerinin, canlı forumların, çevrimiçi blogların, youtube videolarının, İslamî televizyon programlarının ve sosyal medya tartışmalarının yer aldığı çeşitli çevrimiçi platformlarda çoğulcu fikirler sergilenmektedir. Bu durum bir yandan modern bireyin bilgiye erişmesini, fikirlerini ilerletmesini ve dini çoğulculuğun kolaylaşmasını sağlarken diğer yandan “Şeyh Google (Sheikh Google)” ve “Kendi İslam’ını yap (do it yourself Islam)” gibi sloganlarla modern bireyi din otoritelerinin sınırlarından kurtararak “bireysel dini”nin aktörü olduğu bir pozisyona kavuşturmuştur.⁵⁶²

Böylece herkes için İslam’da farklı bir “hakikat” anlayışı bulmak kolaylaşmaktadır. Birey sayısı kadar “hakikat” anlayışı ortaya çıktığı için “hakikat”ın kendisi kültürel bir veri haline dönüşmektedir.⁵⁶³ Postmodernist anlayışa uygun olarak din de diğer metinler gibi bireysel yorumlara açık olduğundan hiçbir yorum diğerine göre daha gerçekçi kabul edilmemektedir. Dilin kendisinin anlam bakımından sonsuz öznel yorumlara açık olması metni okuyanın kendi dini yorumunu oluşturmasını kolaylaştırmaktadır. Böylece farklılığını ve özgürlüğünü koruma adına birey “tekil”, “gerçek” ve “hakikat” iddiasında bulunan din otoritelerini postmodern bir duruşla reddetmektedir.⁵⁶⁴

Türkiye’de din otoritelerini reddetme tutumu, en açık şekilde, “Z Kuşağı” olarak nitelendirilen genç nüfusta görülmektedir. Gelişim döneminden kaynaklı hayata dair anlam arayışı içerisinde olan bu kuşak, kendisine keskin sınırlar çizen ve kendisine “inanma” mecburiyeti hissettirilen doktriner dindarlık anlayışını reddetmekte; sahip

⁵⁶² Shaheen Amid Whyte, “Islamic Religious Authority in Cyberspace: A Qualitative Study of Muslim Religious Actors in Australia”, *Religions* 13/1 (January 2022), 1-2.

⁵⁶³ Sıddık Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 148.

⁵⁶⁴ Abdüllatif Tüzer, “Postmodern ve Tanrı’nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme”, *Milel ve Nihal* 12/2 (Temmuz 2015), 119.

olduğu imkânlarla “geleneksel” dini yorumların alternatifine çok rahat ulaşabilmektedir. Önceden bir konuyu anlamak için uzman ya da otoriteye müracaat edilirken artık Kur’an’ın kendisi bir metne dönüşerek gerçekliğin okuma esnasında inşa edildiği ve inşa edilen her yorumun, herhangi bir üstünlük taşımadan, öznel hakikati temsil ettiği görülmektedir.⁵⁶⁵ Bu kuşağın, dindarlık anlayışında böyle bir tutumun olduğu söylenebilir. Sonuç olarak Kur’an metninin öznel bakış açısıyla yorumlanması kolaylaşırken aynı zamanda metin, mutluluk ve fayda amacıyla tüketilen bir metaya da dönüşmektedir.⁵⁶⁶

Modern koşullarda din ile sekülerlik yaşamı birlikte inşa etmektedir.⁵⁶⁷ Türkiye’de de bu durumun görüldüğü söylenebilir. Dini bilgi üretme, tüketme ve çevrimiçi topluluklarla paylaşmanın aktifleştiği modern kültürel ortamlarda modern birey özellikle sosyal medyayı etkileşim, sorgulama, yaratma, yeni kültürel konular edinme, var olma ve görme/görülme biçimi olarak benimsemektedir. Bu tarz ortamlarda teknolojinin sağladığı bilgi çeşitliliği, geleneksel dini kavram ve kuralların yeniden müzakere edilmesine fırsat sağlamaktadır. Seküler alanlarda bilgi sahibi olan modern birey, dogmatik anlatılardan ziyade kozmopolit bir çerçeveyi benimseyerek insan ilişkilerine, sivil hayata ve insan olmanın anlamına odaklanmaktadır. Modern bireyin bu tutumunu din anlayışında da görmek mümkündür. Geleneksel dini inanış biçimlerinden farklı olarak edinilen yeni kültürel birikimlerle dini inanç ve uygulamalar şekillendirilmekte, İslam dinini yeniden tasavvur etme imkânı oluşmaktadır.⁵⁶⁸ Böylece geleneksel din otoritelerinin dini bilgi üzerindeki tekeli azaldıkça yeni dindarlık biçimleri ortaya çıkmaktadır. İslam adına kimin konuşması gerektiği sorusu artık bir önem taşımamaktadır.⁵⁶⁹ Modern birey için önemli olan, bireysel mutluluğu

⁵⁶⁵ Mustafa Tekin, “Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/25 (2011), 20; Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*, 151.

⁵⁶⁶ İsmail Demirezen, “Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması”, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2012), 499-501; Ağçoban, 151.

⁵⁶⁷ Şaban Ali Düzgün, “Modern Zamanlarda Dindar Yaşamlar”, *Fikir Turu* (Erişim 15 Mart 2023).

⁵⁶⁸ Zaid Bouziane vd; “Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices”, *Religions* 13/4 (April 2022), 1-2.

⁵⁶⁹ Peter Mandaville, “Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World”, *Theory, Culture & Society* 24/2 (March 2007), 102; Whyte, “Islamic Religious Authority in Cyberspace: A Qualitative Study of Muslim Religious Actors in Australia”, 3.

kolaylaştıran ve seküler yaşam biçimini meşrulaştıran kendisinin aktörü olduğu bireysel din yorumlarıdır.

Sonuç olarak modernleşmeye dair eğilim arttıkça modern bireyin zihinsel ve sosyal gelişimleri farklılaşmaktadır. Bir otoritenin kabul edilme özellikleri arasında yer alan “güvenilirlik, saygınlık, kararlılık, profesyonellik, itibar” gibi standartlar⁵⁷⁰ artık bilginin kendisinde aranmaktadır. Modern araçlar, alternatif dini bilgi üretme noktasında bireye yardımcı olmaktadır. Bu durum modern bireylerin “epistemolojik güç” açısından “kendi dininin temsilcisi” olmasını meşrulaştırmaktadır. Böylece bilgiye erişim kolaylaştıkça ve bilgi verimlilik sağlayan bir araç olarak düşünüldükçe “geleneksel kalan” ve “özgürlüğü sınırlayan” dini otoritelerden kaçış hep var olabilmektedir.

3.2.2.2. Siyasallaşan “Resmi Din” Kurumu: Diyanet

Sosyal gerçekliğin ve toplumsal davranışların belirlenmesinde önemli bir rolü olan din, inananlarına belirli bir zihniyet, dünya görüşü ve değer kazandırarak toplumsal kontrol ve meşrulaştırmanın fonksiyonunu yürütmektedir. Din, dış kontrol şeklinde kullanıldığında haklılığı rasyonalize ederek özellikle siyasi davranışların meşruiyetini topluma kabul ettirme görevi görürken iç kontrol şeklinde ise belirli kuralları bireyin zihninde içselleştirmesinde yardımcı olmaktadır.⁵⁷¹ Bazı durumlarda temelinde bir kutsallık bulunmayan yapılar bile dinsel açıklamalarla kutsallaştırarak toplumsal yapılandırmanın meşruiyetini sağlamaktadır.⁵⁷²

İnsan hayatında önemli bir yeri olan dinin Türkiye’de dinin dış ve iç kontrol sağlayan ve bir kamu hizmeti şeklinde icra edildiği durumlar toplumda “resmi din anlayışı” algısı yaratmıştır. Dinin faaliyet alanının genişlemesi, dindarların sorunlarının artması ve toplumsal hayatın karmaşıklaşması dinin kurumsallaşarak bürokratik yöntemlerle icra edilmesini mecbur kılmıştır. Şeyhülislamlık kurumu ile Şer’iye ve Evkaf Vekaleti

⁵⁷⁰ Biljana Ratković Njegovan- Maja Vukadinović- Lepasava Grubić Nešić, “Characteristics and Types of Authority: the Attitudes of Young People. A Case Study”, *Sociologia* 43/6 (2011), 668.

⁵⁷¹ Kemaleddin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 54-60; Abdullah Özbek, “Hutbelerde Söylem Değişimi- Diyanet Hutbeleri Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (Mayıs 2013), 665.

⁵⁷² Peter L. Berger, “Dini Kurumlar”, *Toplumbilimi yazuları*, çev. ve der. Adil Çiftçi (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), 87; Özbek, “Hutbelerde Söylem Değişimi- Diyanet Hutbeleri Örneği”, 665.

tarafından yürütülen din işleri, Cumhuriyet'in ilanından sonra dini gruplara ya da özel kuruluşlara bırakılmayıp devlet teşkilatı üzerinden bir hiyerarşiye tabi tutulmuştur.⁵⁷³ Cumhuriyet rejimi ile birlikte modern ve laik bir Türk toplumu oluşturma çabasına bağlı olarak kurumsal ve toplumsal alanın sekülerleşmesi, liberal, siyasal ve ekonomik sistemle uyumlu modern bireylerin yetiştirilmesi ve bununla diğer Müslüman ülkelere örnek olunması amaçlanmıştır.⁵⁷⁴ Kurumsal bir yapı olarak Diyanet de çağdaş Cumhuriyet'in kökleşmesinde, modern Türk toplumunun oluşmasında, İslam'ın akıl ve birey özgürlüğünün ön plana çıkarılmasında önemli bir işlev üstlenmiştir.⁵⁷⁵

Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislam tarafından idare edilen din hizmetleri, ülkenin kültür ve geleneğini dikkate alarak görevini yerine getirmeyi amaçlamıştır. Tanzimat'tan önce Şeyhülislamlık, din hizmetleri ile birlikte eğitim ve hukuk işlerini de yürütürken Tanzimat'tan sonra yetki alanı dini konularla sınırlandırılmıştır. 3 Mart 1924 yılında Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti'nin yerine "İslam dininin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işleri yürütmek ve dini kurumları idare etmek" amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında başkanlığın bünyesindeki yönetime çoğunluğu dönemin İslam alimleri ve aynı zamanda belli yerlerin milletvekilleri olan kişiler getirilmiştir. Bu kişiler dini meselelerle ilgili çeşitli fetvalar yayınlamaları toplumun din anlayışını yönlendirmeyi amaçlamıştır.⁵⁷⁶

Aynı zamanda Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim "dini" muhtevadan çıkarılarak "din adamı" ve "din mütehasısı" yetiştirme görevi Batı tarzı modern okullara devredilmiştir. Bu kanun ile Milli Eğitim Bakanlığı'na bırakılan din eğitimi faaliyetleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din işleri uygulamaları birbirinden tamamen ayrılmıştır.⁵⁷⁷ Bu durum okullarda modern eğitime tabi olan bireylerin zihninin modern değerlerle

⁵⁷³ İbrahim Aşlamacı, "Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/6 (Ekim 2016), 1564.

⁵⁷⁴ Berna Zengin Aslan, "Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet", *Mülkiye Dergisi* 39/1 (Nisan 2015), 136-137.

⁵⁷⁵ Niyazi Akyüz- Şahin Gürsoy- İhsan Çapçoğlu, "Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler", *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/25 (Mayıs- Ağustos 2006), 36.

⁵⁷⁶ Sadık Albayrak, *Türkiye'de İslamcılık-Batıcılık Meselesi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 118; Ahmet Küçükkağa, *Türkiye'de Laiklik Serüveni* (İstanbul: Emre Yayınları, 1996), 31.

⁵⁷⁷ İsmail Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/18 (Ocak 2004), 34-36.

şekillendirmesini kolaylaştırmış, modern bilim anlayışının kazandırdığı yenilikler, bireylerin dine ve dünyaya bakışını değiştirmiştir. Dini kültürün yerini medeniyetle eşdeğer yeni bir dünya görüşü olan Batılılaşmanın almasıyla Türk toplumunun geleceğinin dini kültürle değil, bilimin açıkladığı yöntemlerle belirlenmesi amaçlanmıştır.⁵⁷⁸

Laikliğin Türkiye’de anlaşılma biçiminin bir gereği olarak din, devletin kontrol ettiği bir yapıya dönüşmüştür.⁵⁷⁹Devletin kontrol ettiği bir kurum olduğu düşünülen Diyanet’in de bu doğrultuda toplumun dini kültürünü dönüştürme merkezi şeklinde görev yaptığı ifade edilmiştir.⁵⁸⁰ Burada İslam dini, hem modern değerlerin içselleştirilmesinde hem de toplumu bir arada tutan işlevini yürütmesinde etkili bir araç olarak kullanılmıştır.⁵⁸¹

Bu durum bütün toplumsal yapılarda olduğu gibi İslam’ı anlama ve yorumlama biçiminde de modernliğin görünümünü kolaylaştırmıştır. Batılılaşma gereği “milli bir din” tasavvuru oluşturmayı amaçlayan aydın sınıfı, devrin koşullarını göz önüne alınarak yapılacak reformlarla dinin de millileşmesinin gerektiğine dikkat çekmiştir. Onlar için “ideal birey” dinin modern karakteristik yönden şekillendireceği bir vasıfla tanımlanmıştır. Buradaki amaç, dinsiz bir dünya değil, yenilenen ve modern çağın problemlerine cevap verebilen bir din yapılanmasına dair ihtiyaca olan vurgu olmuştur.⁵⁸² Böylece insanî ilerlemenin bir koşulu olarak pozitivist düşünce temelinde İslam’ın bilimsel esaslar gözetilerek düzenlenmesini⁵⁸³ benimseyecek bir “ideal birey” oluşumunun amaçlandığı görülmüştür. Diğer yandan Diyanet, hazırladığı hutbelerde “vatan sevgisi, Türklük, millet, milli hasletler” gibi değerlerle devletin temel ilkelerini topluma aktaran ideolojik bir aygıt görevi görmüştür.⁵⁸⁴ Din işlerinin yürütülmesinde özgün bir Türk deneyimini yansıtan bu kurumsal yapı, toplumun kültürel, sosyal,

⁵⁷⁸ Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*, 77.

⁵⁷⁹ Küçükkağa, *Türkiye’de Laiklik Serüveni*, 41.

⁵⁸⁰ İsmail Kara, “Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet” (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 29

⁵⁸¹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 28; Toprak, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinî Kurumsallaşma: Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluşu”, 226.

⁵⁸² Dücan Cündioğlu, *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1998), 43.

⁵⁸³ Nuray Mert, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm*, ed. Ahmet Insel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 2/199-205.

⁵⁸⁴ Caner Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), 301.

siyasal ve bölgesel gerçeklerini dikkate alan modern ve seküler bir oluşumu temsil etmiştir.⁵⁸⁵

Osmanlı'dan kalan kurumsal yapılar, 1920'lerde, ulus-devlet mantığıyla seküler kurumsal yapılara dönüştürülmesi amaçlanmıştır. Sünni çoğunluğun hakim olduğu Türk toplumunda Diyanet, din hizmetlerinde modern/seküler bir anlayış ile merkezileşen ve homojenleşen bir devlet kurumu olarak faaliyet göstermiştir.⁵⁸⁶ Bunun yanında Diyanet'in kuruluş döneminde, laikleştirme politikasına "dinsel meşruluk" kazandırarak "dinin kişiselleşmesine" katkıda bulunduğu iddia edilmiştir.⁵⁸⁷

Diğer yandan 1950'lerde İslam'ın "Türk kültürünün tamamlayıcısı" işlevi görmesi amacıyla Diyanet'e, Türk toplumuna din eğitiminde rehber olması için geniş yetkiler verilmiştir. Bu durum siyasette dini grup ve tarikatların etkisini arttırken Türkiye'de "dinin siyasal açıdan kötü amaçla kullanıldığı" tartışmasını doğurmuştur.⁵⁸⁸ Türk modernleşmesinin bir gereği olarak din ile kurumsal düzeyde arasına mesafe koyan erken dönem Cumhuriyet yönetimi, bazı toplumsal meselelerin siyasallaşmasından dolayı toplumu dini konularda "cemaatçi" yapıların eline bırakmamak için devlet ile diyanet kurumu arasında organik bir bağ kurmuştur. Böylece devlet tarafından dine kayıtsız kalınmaması, dini otoritenin devlet kontrolünde olması ve devletin meşrutiyet zemininin sorgulanmaması amacıyla diyanetin görevi özellikle 1970'li yıllarda anayasal düzenlemelerle açık bir şekilde belirtilmiştir.⁵⁸⁹

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasal bir kurum olarak düzenlenmesi 1961 Anayasası'nda yer almış, 1982 Anayasası'nda ise "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak, milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir." hükmü ile bu tarihten günümüze icra edeceği

⁵⁸⁵ Akyüz vd; "Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler", 42.

⁵⁸⁶ Aslan, "Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet", 138.

⁵⁸⁷ Bülent Tanör, *Kuruluş Türkiye: 1920 Sonraları* (İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık/Cumhuriyet, 1997), 123; Hicret Toprak, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinî Kurumsallaşma: Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluşu", *Muhafazakâr Düşünce* 14/51 (Mayıs-Ağustos 2017), 225.

⁵⁸⁸ Muhammed R. Feroze, "Laiklikte Aşırılık ve İlimlilik", *Türkiye'de İslam ve Laiklik*, ed. Davut Dursun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 37.

⁵⁸⁹ Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, 160.

misyonu belirlenmiştir.⁵⁹⁰ Böylece 1982 Anayasası'nda yer aldığı şekliyle Diyanet, "seküler bir yapı içinde dünyevi nitelikli oluşum" şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁹¹ Laik toplumsal reformları denetlemek amacıyla kurulan Diyanet, "Türk vatandaşlarına dini hizmet sağlamanın" yanında "Türk toplumunda İslam'ın kabul edilebilir yorumlarını tanımlama" amacına hizmet etmesi öngörülmüştür.⁵⁹² Diyanet hakkında yapılan siyasi, toplumsal ve hukuki tartışmalar, birçok dini ayrışmayı beraberinde getirmiştir. Özellikle din işlerinin resmi bir kontrol mekanizması altında icra edilmesi ve 1982 Anayasası'nda "devletçi, milliyetçi, otoriter ve dayanışmacı"⁵⁹³ felsefe üzerine inşa edilmesi bu kuruma "siyasi bir etiket" anlayışı kazandırmıştır. 1965 yılında belirtilen mevzuatta Diyanet'e inanç ve ibadet ile ilgili işlerin yanında ahlaki esasları da belirleyen bir görev alanının tanımlanması⁵⁹⁴ devletin, dini bir ideoloji olarak kullandığı⁵⁹⁵ izlenimini vermiştir. Ahlak esaslarının belirlenmesinde siyasi ideolojinin belirleyici olması bireysel din yorumlarının çeşitliliğini artırıcı etkide bulunmuştur.

Gelinen noktada Diyanet'in siyasetle bu kadar iç içe olması ve kendisini toplumun tek temsilcisi olarak görmesi onu dindarların gözünde "ideolojik bir misyonla yüklenmiş kurum" şeklinde vasıflandırmıştır. Dinin toplumu etkileme ve yönlendirme gücüne bağlı olarak her dönem siyasal iktidarlar tarafından yetki ve müdahale alanı aktif şekilde kullanılan Diyanet'e⁵⁹⁶ laik ve seküler değerleri önemseyen dindarlar tarafından "basit ve teknik nitelikte bir kamu hizmeti görmesi ve dinin devletin kontrolünde laikliğe uygun gerçekliklerle idare edilmesi"⁵⁹⁷ görevini yerine getirmediği için muhafazakâr dindarlar tarafından ise laik ve seküler bir oluşuma hizmet ettiği gerekçesiyle eleştiriler getirilmiştir. Her iki grup için de ortak algı Diyanet'in; toplumun din işlerine bakmaktan

⁵⁹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kurumsal Tarihçe" (Erişim 22 Ekim 2021).

⁵⁹¹ İftar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 61, Ömür Aydın, "Diyanet İşleri Başkanlığı Üzerine Bir Tartışma: Temsil Meselesi", *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 33/3 (Temmuz 2019), 892.

⁵⁹² Joshua D. Hendrick, "Küreselleşme, İslami Aktivizm ve Türkiye'de Pasif Devrim: Fetullah Gülen Örneği", *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*, haz. Neşecan Balkan-Erol Balkan-Ahmet Öncü (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 343-344.

⁵⁹³ Bülent Tanör - Necmi Yüzbaşıoğlu, 1982 Anayasası'na göre Türk Anayasa Hukuku (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 49.

⁵⁹⁴ Aydın, "Diyanet İşleri Başkanlığı Üzerine Bir Tartışma: Temsil Meselesi", 893.

⁵⁹⁵ Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, 252.

⁵⁹⁶ Turan Eser, "Diyanet ve Siyaset", *Birgün Gazetesi* (Erişim 29. Ocak 2023).

<https://www.birgun.net/haber/diyanet-ve-siyaset-400284>

⁵⁹⁷ Aydın, "Diyanet İşleri Başkanlığı Üzerine Bir Tartışma: Temsil Meselesi", 894.

ziyade “devletin din işlerine bakan,” devletin yönlendirmesiyle dini yorumlar yapan, toplumun din anlayışını dönüştürmeyi amaçlayan bir görevi üstlendiğine yöneliktir.⁵⁹⁸ Bu açıdan her siyasi iktidar döneminde olduğu gibi, günümüzde daha görünür bir şekilde Türk toplumunun “Allah ile ilişkisini belirleme” görevini üstlenen Diyanet’e karşı bireysel dindarlar ortaya çıkmıştır.

Bireyin kendini gerçekleştirme sine engelleyen geleneksel ve yönlendirici dini yorumlar, onun kendine yabancılaşmasına neden olmaktadır. Bu açıdan özerk birey kendi değerlendirmelerine öncelik veren, potansiyeline ve değer yargılarına uygun düşünme tutum ve davranışlar geliştiren, “kendisini yönetme kapasitesini engelleyen”⁵⁹⁹ oluşumlara karşı çıkarak özgürlüğünden taviz vermemekte, “dini siyasetin yönlendirdiğini” iddia ederek dini açıdan bireyselleşen tutumlar geliştirmektedir. Türkiye’de dinin pratiklerinin ve ahlak kurallarının resmi kurallara dönüştürüldüğünün düşünüldüğü, özellikle son yıllarda, “devlet eliyle gerçekleştirilen” İslamizasyon süreci, İslam’ın yorumunun siyaset tarafından resmi olarak belirlendiğinin açık göstergesi kabul edilmektedir. Siyasi kararlarla yönlendirildiği düşünülen din yorumları, toplumda bir “teksesliliğe” yol açtığı algısı yaratırken⁶⁰⁰ bireyselleşen dindarlar tarafından Diyanet’in siyaseti dini açıdan meşrulaştıran politikalar güttüğü söylemi dile getirilmekte, bu durum “siyasallaşan fetvalar”ın eleştirilmesini, bilgi kaynaklarının çeşitliliğine ve teknolojiye ulaşmanın kolaylığına bağlı olarak dini yorumların alternatiflerinin tercih edilmesini kolaylaştırmaktadır. Bireyin dini yaşantısında “biricik” olma potansiyeline uygun tutum ve davranışlar geliştirmesi diyanetin dini otoritesini kaybetmesine sebep olmaktadır.

Batı’da din sosyologları modern çağdaş dinde dini bireyselleşmenin popülarlığına dikkat çekmektedir. Onlara göre “geçmişte dinler, kilise yaşamının merkezinde yer alıyordu. İnsanların herhangi bir kiliseye üyeliği, kısmen kendi kiliselerinin kurumsal inanç ve uygulamaları içinde sosyalleştikleri için, onların inançları ve eylemleri hemen hemen tahmin ediliyordu. Çoğu kişi bir zamanlar dini liderlerinin söylediklerini kabul

⁵⁹⁸ Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, 45.

⁵⁹⁹ Öznur Özdoğan, “Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan- Din İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3-4 (Aralık 1997), ss. 359-364. s. 360.

⁶⁰⁰ İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, “laik” Devlet Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Afa Yayınları, 1993), 185-186.

ederken, bu temel inançlarda kendileri için karar verme hakkı talep ediyorlar. Dini görüşleri değiştiğinde dini cemaatlerini değiştirmek zorunda hissetmiyorlar. Resmi ve gayri resmi dindarlık bu nedenle uyumsuzdur ve ikincisi önem kazanmaktadır.”⁶⁰¹ Modern dönemde dinlerin ruhban ya da resmi din anlayışından bireyselliğe ve laikliğe, dini alandaki hiyerarşiden eşitliğe doğru bir kaymanın olduğu söz konusudur.⁶⁰²

Türkiye’de de resmi din anlayışı dışında toplumun ürettiği, içeriğini kitabî dinden ziyade kültürel şartlar ve modern yaşam biçimlerinden alan bir “popüler dindarlık” biçimi görülmektedir.⁶⁰³ Dolayısıyla yaşam biçimleri ve kültürel şartlara göre devamlı değişen dindarlığın “resmi din” anlayışıyla uyuşmadığı durumlar da ortaya çıkabilmektedir. Çünkü fetvalarda kolektivist felsefe temelinde gelenekselciliğin terk edilmemesi⁶⁰⁴ ve diğer bilgi çeşitlerine pek fazla ilgi gösterilmemesi bilginin ilerlemeyi sağlayan fonksiyonunun göz ardı edildiği izlenimini doğurmaktadır.⁶⁰⁵ Bu durum geçmişi aktarım şeklinde ilerleyen fetva anlayışıyla bireyi belli bir kalıba sokma girişimi olarak düşünülmektedir. Fakat modern bireyi kimlik açısından bir kalıba sokmak zor görünmektedir. Kurulduğu günden bugüne Diyanet “doğru din yorumunun” taşıyıcısı olarak kendisini tek yetkili görmesi ve bunu topluma empoze etmesi çeşitli eleştirilere uğramaktadır. Toplum içerisindeki farklılıkları görmezden gelerek Türk/Sünni kimlik üzerinden toplumun din anlayışını şekillendirmeyi amaçlaması din özgürlüğüne karşı yapılmış bir baskı olarak değerlendirilmektedir. Böylece birey, kültürel şartlar ve modern yaşam biçimini dikkate alarak kendi zihniyle inşa ettiği din yorumunu resmiyet ve baskıdan uzak şekilde kurgulayarak dindarlığını dönüştürmektedir.

Özerk dindar bireyler açısından belirli bir dini kimlik ya da tek doğru kabul edilen din yorumu hem İslamî hem de demokratik açıdan kabul görmemektedir. Onlara göre İslam

⁶⁰¹ James V. Spickard, “Four Narratives in the Sociology of Religion”, *Religion: The Social Context*, ed. Meredith B. McGuire (Belmont, CA: Wadsworth, 2001), ss. 285–300. s. 292. James V. Spickard, “Ethnography/Religion Explorations in Field and Classroom”, *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter B. Clarke (Oxford: Oxford Academic, 2009), 1127.

⁶⁰² Spickard, “Ethnography/Religion Explorations in Field and Classroom”, 1127.

⁶⁰³ Ali Köse, “XXI. Yüzyıl Türkiye’inde Gelenek ile Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /49 (Aralık 2015), 9.

⁶⁰⁴ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, İstanbul, 1991), 122.

⁶⁰⁵ W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 36.

dininin bilgi kaynakları Kur'an, hadis ve sünnet temelinde çeşitlilik arz ederken bu kaynaklar, farklı anlayışlara açık bir pozisyona sahiptir. Bu kaynakların yorumlanmasıyla ortaya çıkan din yorumu sonuçta bir insan ürünüdür. Özellikle siyasetin yönlendirdiği düşünülen din yorumları karşısında özerk dindar bireyler, İslam'ın farklı anlayışlara açık pozisyonunu gözeterek, İslam'ın bilgi kaynaklarına başvurarak kendi dini yaşamlarını düzenleme eğilimi göstermektedir. Bu durum İslam'da bireyselleşme formuna bir imkân sağlayabilmektedir.⁶⁰⁶ Diğer yandan demokratik bir toplumun gereği olarak bireylerin “rasyonel-seküler ya da dini” düşünme biçimine sahip olmaları onların özerk varlığına güç katar.⁶⁰⁷ Bu özerklik biçimi de bireye, çoklu modernlik yorumunda olduğu gibi, çoklu İslam anlayışına güçlü bir bakış sunabilir.

Din ile siyasetin iç içe olduğu değerlendirmesi hükümetlerin politikalarının diyanete mâl edilmesine sebep olmaktadır. Eskiden muhalif dindarlar diyanete tepki gösterdiğinde dini yaşamını cemaat tipi yapılanmalarla sağlarken artık günümüzde cemaat tipi yapılardan ziyade bireysel dini yaşamı tercih ettikleri görülmektedir. Kutuplaşma ortamının yüksek olduğu siyaset ortamında Diyanet'in tartışmaların içinde yer alması, “toplumun dini kesimlerini birleştirecek bir payda olan” bu kurumun siyasi tutumlarla özdeşleştirilmesine yol açmaktadır.⁶⁰⁸ Diyanet'e siyasi müdahalenin olduğu kabul edilirken kurumun özerkliğe kavuşması gerektiği meselesi din görevlileri ve dindarlar tarafından da talep edilen bir durum olmaktadır. Ruşen Çakır ve İrfan Bozan tarafından din görevlileriyle yapılan bir araştırmada katılımcılar Diyanet İşleri Başkanı'nın kurumla özdeşleştiği için başkanın görüşlerinde özgür olmasının kurumun özgür olması anlamına geldiğini belirtmektedir. Ayrıca başkanın personel tarafından seçimle göreve gelmesinin -kurumun bağımsız olmasa da- en azından yönetimin özerk bir yapıya kavuşacağı ifade edilmektedir.⁶⁰⁹ Durum böyle olmayınca Diyanet İşleri Başkanlığı değişen her siyasi iktidarla birlikte muhalif dindarlar tarafından resmi din

⁶⁰⁶ Kaya, “İslam ve Modernlik Arasındaki İlişki: Çoğul Yorumlar ve Çoğul Deneyimler”, 133-134.

⁶⁰⁷ Muammer C. Muştâ, “Sekülerleşme Laiklik Demokrasi ve Eğitim”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/2-3 (Eylül 1999), 468.

⁶⁰⁸ Sedat Ergin, “Diyanet İşleri Başkanlığı Siyasi Tartışmaların Dışında Kalmalı”, *Hürriyet* (Erişim 30 Ocak 2023). 8 Eylül 2021, erişim tarihi: 30 Ocak 2023, <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/sedat-ergin/diyanet-isleri-baskanligi-siyasi-tartismalarin-disinda-kalmali-41889908>

⁶⁰⁹ Ruşen Çakır- İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?* (İstanbul: Tesev Yayınları, 2005), 331.

ideolojisini yaydığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Çeşitli dönemlerde verilen fetvalar, kurumun kamusal görünürlüğünün dinsel kimlikten ziyade siyasi kimlikle ön plana çıktığı izlenimi vermektedir.

Verilen fetvalarda siyasi iktidarın politikalarına eşdeğer yargılar içerdiği düşünüldüğünde toplumda Diyanet kurumuna karşı bir güven problemi yaşanabilmektedir. Bu konuyla ilgili son günlerde “Sosyal Konut Projesi”nin dini hükmüne dair verilen fetva, “dinin siyasi projelere uydurulduğu” tartışmalarını gündeme getirmektedir. Diyanet’in yaptığı;

“Din İşleri Yüksek Kurulu öteden beri vermiş olduğu fetvalarında; İslam’da faizin kesin olarak haram kılındığını açıkça ifade etmektedir. Toplu Konut İdaresi (TOKİ) tarafından uygulanan “Sosyal Konut Projesi” özelinde vatandaşlarımızdan gelen yoğun sorular sebebiyle Din İşleri Yüksek Kurulu söz konusu projenin dini hükmünü bütün boyutlarıyla değerlendirmiştir. Kurulumuz, halkımızla paylaştığı görüşünde; öncelikle faizin kesin olarak haram kılındığını, konut veya araç satın almak için faizli kredi kullanmanın caiz olmadığını çok açık ve kesin bir dille belirtmiştir. Bahse konu projenin, kira ödediği takdirde asgari geçimini zorlukla sağlayan ve ev sahibi olabilmek için faizsiz ödünç borç bulamayan alt veya orta gelirli vatandaşlara yönelik üretilen bir sosyal proje olduğu kanaatine ulaşmış ve bu projeden yararlanarak ev sahibi olmanın, dinen haram kılınan faizli işlem kapsamında değerlendirilmeyeceği sonucuna varmıştır. Zira faiz, taraflardan birinin, sözleşmede karşılığı olmayan bir fazlalığı şart koşması ve bununla haksız bir kazanç elde etmesidir. Oysa bu projede devletin, verdiği borçtan kâr etmek gibi bir amacı olmadığı gibi aksine peşin verdiği paranın yıllar sonra değer olarak daha düşük bir şekilde tahsili söz konusudur. Dolayısıyla İslam’ın haksız kazanç olarak gördüğü ve kendisine şiddetle savaş açtığı faiz, bu sosyal konut projesinde sonuç itibarıyla gerçekleşmemektedir. Nitekim Kurulumuz, daha önce de devletin yatırımları teşvik etmek, istihdam sağlamak ve kalkınmayı temin etmek amacıyla verdiği teşvik kredilerinin, şartlarına uygun bir şekilde alınıp kullanılmasının caiz olduğu ve bunun faiz kapsamında değerlendirilmeyeceği yönünde de görüş bildirmiştir.”⁶¹⁰

⁶¹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksek Kurulu Basın Açıklaması”, (Erişim 22 Eylül 2022).

Diyanet'in bu açıklaması muhalif dindar bireyler tarafından “devlet olunca faiz meşru oluyor.” açıklamalarına muhattap olmaktadır. Dolayısıyla kurum, sosyal medya üzerinden “linç kültürü” ile tanışarak yaptığı açıklamalarla dindarları ikna etme yoluna gitmektedir. Toplumda diyanet'in kendini haklı çıkarmaya yönelik açıklamalarına itibar eden insan sayısı azaldıkça diyanet dini otoritesini kaybetmeye devam etmektedir. Zaten dini bir otoriteyi temsil eden kurumun ikna etmeye yönelik çabaları bir güven problemi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu kuruma karşı güven duygusu kaybedildiğinde toplumsal meselelerde verilen diğer fetvalara karşı da şüpheler artabilir. Son dönemde Diyanet'in günlük hayata dair aile, evlilik, akrabalık gibi bireyin mahremiyet alanını ilgilendiren ve çoğulculuk gözetilmeden haram/helal meselesi haline getirilen deniz ürünlerinin tüketimine dair konularda verilen fetvaları bazı dindar bireylerin bağlılığının düşük olduğu düşünülmektedir.

Diyanet'in tutumlarına karşı bireyselleşme eğiliminin görüldüğü bir başka tartışma Cuma hutbelerinde milli bir değer olan Atatürk'ün önemli günlerde adının anılmaması üzerine yaşanmaktadır. Muhalif dindarlar tarafından, Diyanet'in kurucusu olan ve aynı zamanda siyaset üstü bir değer olarak görülen, Atatürk'ün milli günlerde ve 10 Kasım'da rahmetle anılması talep edilmektedir. Diyanet'in bu konudaki tavrı, bazı dindar bireylerin Cuma namazlarını terk etmelerine sebep olmakta; belli bir kesimin ideolojik hassasiyetlerini gözettiği gerekçesiyle eleştirilmektedir.

Görüldüğü üzere din, siyasi bir meta haline dönüştüğünde insanların din ile ilişkisi zedelenmektedir. Siyasi tartışmalar içinde bulunan bir din otoritesinin varlığı son dönemde “Türkiye adım adım şeriat yönetimine mi gidiyor?” algısı yaratmaktadır. Dinin siyasetle özdeşleşmesi diyanetin kuşatıcı otoritesinin zayıflamasına ve bireysel otoritelerin meşrulaşmasına yol açmaktadır. Türkiye’de laikliğin gerekçe gösterilerek din ile siyasetin iç içe olmasına dair karşı duruş dindarlık biçimlerini dönüştürmekte, İslam dininin pratiklerini yerine getirme amacı ötesinde günlük hayatta daha çok dil ile ifade edilen kültürel dindarlığı görünür kılmaktadır.⁶¹¹

Diyanet’e yönelik bu eleştiriler “bireyselleşme, öznelleşme ve bunun sonucu olarak modern dini yaşamda görülmeye başlanan dini çoğulculuğa vurgu”yu daha da

⁶¹¹ Ahmet Taşgetiren, “Din Hakkı İçin. . .”, *Karar Gazetesi* (Erişim 29 Eylül 2022).

arttırmaktadır. Dini çoğulculuk ve bireyselleşme sayesinde kurumların “geleneksel” olarak nitelendirilen dini yorumları modern birey için nesnel bir gerçeklikten ziyade tercih edilebilen bir olgu haline dönüşmektedir. Böylece modern kültürün çeşitliliği içerisinde din “tekelleşmekten” kurtulmakta, farklı dinsel görüşlere erişim kolaylaşmaktadır.⁶¹² İskoç tarihçi Hamilton Gibb (ö.1971)’in ifade ettiği gibi geleneksel İslamî usulde bilgi anlayışı değişen ve genişleyen bir süreç olarak değil, “belirli” “ebedi” ve “değişmez” bir olgu olarak algılandığı için⁶¹³ değişimin yakalanamadığı ve yönlendirmelerin hissedildiği durumlarda modern birey, dini bilgiyi rasyonelleştirerek kutsallaştırmaktadır.

Böylece otonomlaşan dindar bireyler, Diyanet bünyesinde resmi din anlayışının geleneksel yöntemlerinden ziyade İslam’ın yeni bir yorumunun temsil edilmesine dair beklentileri bulunmaktadır. Din-devlet-toplum ilişkilerini yöneten bu kurumun çoğulcu, demokratik, şeffaf, modern değerlere ve küreselleşen dünyaya uyum sağlayan⁶¹⁴ yeni bir din yorumuna fırsat verilmesi beklenmektedir. Modernist bakış, objektif bir tutum ve öznel bir akıl ile dini hükümlerin modern hayatın problemleri karşısında reform edilmesi talep edilmektedir. Geleneksel İslamî düşüncenin modern yaşamla çelişkisinin giderilmesinin “ideal İslam’ı” temsil eden modern bir bireyin yaratılmasına fırsat sağlayabileceği düşünülmektedir.⁶¹⁵

Bireycilik ve rasyonelliğin yükselişte olduğu modern kültürde hem dine hem de dini temsil eden kurumlara dair reform beklentileri bulunmaktadır. Bu beklentinin sekülerleşmenin görünürlüğünün arttığı, din-devlet ilişkilerinin ayrıldığı, bireyselleşme ve rasyonelleşmenin popülerleştiği Hristiyan Reformuyla benzerliği dikkat çekmektedir. Steve Bruce’a göre “bireycilik, dini inanç ve davranışın toplumsal temelini tehdit ederken rasyonellik, dinin birçok amacını ortadan kaldırmış ve birçok inancı mantıksız kılmıştır.”⁶¹⁶ Türkiye’de de bireyselliğin ve rasyonelliğin en yüksek olduğu gelişim dönemi olan genç nüfusta bir dini kurum olan Diyanet’e karşı bu paralelde bir beklenti

⁶¹² Mustafa Arslan, “Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Bahar 2010), 202, 204.

⁶¹³ Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1947), 64.

⁶¹⁴ Çakır-Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*, 339.

⁶¹⁵ Zeki Keskin, *Kur’an’a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 414.

⁶¹⁶ Grace Davie, *The Sociology of Religion* (London: Sage Publications, 2007), 56.

bulunmaktadır. İnönü Üniversitesi öğrencileri üzerinde yapılan “Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği” adlı çalışmada; hedef kitle olan üniversite gençliğinin kendi eğitim ve kültür seviyelerinin yüksek olmasından dolayı din hizmetleri sunan Diyanet personelinin de niteliksel olarak bu kitleye hitap edecek seviyede olmaması, Diyanet’in işlevini yeterince yerine getirememesi, şekilci ve sloganlardan uzak, akıl ve bilime dayalı bir İslam yorumunun topluma sunulması gerektiği gibi sonuçlar ortaya çıktığı görülmektedir.⁶¹⁷ Dini bir kuruma dair bu beklenti modern kültür anlayışının doğasını özetleyen, birbirini destekleyen bireyselleşme ve rasyonelleşmenin etkisi olarak görülebilir.

3.2.2.3. Özgürlüğün Dönüşmesi ve Kutsanan Bireysel İnançlar

“Hükümet ya da herhangi bir otorite tarafından sınırlama olmaksızın istenildiği gibi yaşama özgürlüğü”⁶¹⁸, herhangi bir kimsenin engellenmesi olmadan istediğini yapma ve söyleme gücü ya da hakkı”⁶¹⁹ gibi anlamlara gelen özgürlük kavramı genel olarak “temelde insanın bilinçli ve amaçlı olarak eylemde bulunabilme potansiyelini, onun serbestçe seçebilme kapasitesini ifade etmektedir. Özgürlük, bireyin kendi isteklerini dilediği gibi gerçekleştirmesi ve tercihlerinin başkaları tarafından engellenmemesi⁶²⁰ dışsal etkilerin yönlendirmelerinden uzak bir şekilde inşa ettiği mahrem alanını toplumsal alandan ayırarak koruması, istediği gibi düzenlemesi, yönetmesi, ifade etmesi ve davranış olarak yerine getirmesi ile ilgilidir.

Özgürlük, bireyin seçimlerinde özerkleşmesine katkı sağlar. Bireyler kendi özerkliklerini koruma adına özgürlüklerine önem verirler. Bu açıdan siyasi ya da dini bir otoritenin politik ya da ahlakî yönlendirmeleri bir “zorlama” olarak değerlendirildiğinden bireyler kendi özgürlüklerinin anayasal güvence altına alınabilmesi noktasında talepleri bulunmaktadır. Toplumsal yaşam içerisinde bireylerin kendi düşünce ve davranışlarını serbest bir şekilde ortaya koyabilmesinin garanti altına

⁶¹⁷ Aşlamacı, “Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği”, 1578-1580.

⁶¹⁸ *Oxford Learner’s Dictionaries*, “liberty” (Erişim 08 Şubat 2023).

⁶¹⁹ *Oxford Learner’s Dictionaries*, “freedom” (Erişim 08 Şubat 2023).

⁶²⁰ Mustafa Erdoğan, “İnsan Haklarına Kavramsal Bir Yaklaşım”, *Liberal Düşünce* 3/12 (Güz 1998), 8.

alınması istemi Kant (ö.1804), Rawls (ö.2002), Ronald Dworkin (ö.2013) gibi Anglo-Sakson, liberal ve çağdaş filozoflar tarafından dile getirilmektedir. Onlara göre “devlet ve siyasete herkese ve eşit biçimde, başkalarındaki eşdeğer bir hakka duyulan saygının sınırları içerisinde, iyi bir yaşam anlayışı seçmek ve izlemeyi garantilemek düşmektedir.”⁶²¹

Özgürlüğe dair ortaya konulan bu liberal anlayış, tarihsel süreç içerisinde siyasi ve ahlaki özgürlük biçimleri geliştirdiği gibi bireylerin inançlarında din özgürlüğünü vurgulayan ve bunu hukuki yapılarla garanti altına alan koşulları yaratmıştır. Din özgürlüğü denildiğinde bireye sadece bir dinin pratiklerini yerine getirme konusunda değil aynı zamanda bir dinin pratiklerini reddetme, bireysel veya toplumsal olarak yerine getirmede tercihte bulunabilme serbestliğini de ifade etmektedir.⁶²² Bu açıdan dini özgürlük konusunun dini bireyselleşmeye imkân tanıdığı söylenebilir.

Din özgürlüklerinin anayasal güvence altında meşrulaştırması hukuki açıdan ilk kez 1776 ‘Virginia Haklar Bildirisi’nde “yaratıcıya karşı görev ve sorumluluğu yerine getirmenin bireyin mantık ve inancına uygun bir usulle belirleneceği, herkesin vicdanının emirlerine uygun şekilde dinini özgürce yaşama hakkının olduğu” vurgusuyla anayasal güvence altına alınması amaçlanmıştır.⁶²³ 1789 “Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi”nin 11. maddesinde “Düşüncelerin ve inançların serbestçe yaşanmasının insanî bir hak”⁶²⁴ olduğu vurgulanırken “BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi”nin 18. maddesinde ise “herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahip olduğu, bu hakkını da açık ya da özel biçimde açığa vurmasının bireysel özgürlük”⁶²⁵ kapsamında değerlendirildiği belirtilmiştir. Bireyler, mensubu olduğu dinde inanç ve düşünce açısından farklı inanışları yaşayabilmeyi evrensel hukukun kendine vermiş olduğu haklarla meşrulaştırmıştır.

⁶²¹ Andre Bertin-Pablo da Silveira-Herve Pourtois, *Liberaller ve Cemaatler*, çeviren: Eylem Özkaya (Ankara: Dost Kitapevi, 2006), 15.

⁶²² İbrahim Ö. Kaboğlu, “Din Özgürlüğü (Sınırı ve Güvencesi)”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46/1 (1991), 268.

⁶²³ Henry Steele Commager (ed.), *Documents of American History*, (Newyork: Appleton-Century Crofts, 1949), 103-104.

⁶²⁴ Georges Lefebvre, *The Coming of the French Revolution*, çev. R. R. Palmer (New Jersey: Princeton University Press, 1947), 221-223.

⁶²⁵ United Nations Human Rights (UDHR), “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 18. madde” (Erişim 26 Eylül 2022).

Türkiye’de “özgürlük” meselesinin topyekün modernleşme çabalarının başladığı Tanzimat döneminden günümüze farklı anlayışlara sahip olduğu söylenebilir. 1839 Tanzimat Fermanı’nda Osmanlı halkına tanınan ve modern anayasaların ortak ilkelerinden olan “can, mal, onur/haysiyet” gibi temel haklar mutlakıyetçi yönetim anlayışından anayasal düzene dayalı bir hukuk devletine geçiş aşaması olarak görülmüştür. “Eşitlik, yurttaşlık, bireysel haklar” gibi kavramlar toplumun liberal değerler hakkında bilinçlenmesini ve otoritenin devletten topluma kaymasının önünü açmış, yeni toplumsal düzende modern değerlere olan ilgiyi arttırmıştır.⁶²⁶ Bir yasa özelliği taşıyan bu ferman, Batılı hukuk kurallarının uygulanması ve yasaların her şeyin üstünde kabul edilmesinden dolayı bireylere hak ve özgürlüklerinin farkında olma bilinci de kazandırmıştır.

Tanzimat fermanının temel hedefi imparatorluğu eski gücüne kavuşturmak ve azınlık haklarının bahane edilerek yabancı devletlerin devletin iç işlerine müdahalesini önlemektir. Fakat fermanın maddelerine bakıldığında padişahın yetkilerinin bir kısmını Tanzimat meclislerine ve kişilere devredilmektedir. Diğer yandan fermana yer alan özgürlük ve bireysel haklar ile ilgili hususların da siyasi açıdan liberalleşmeye dair bilinç kazandırdığı gibi dini açıdan da İslam’ın modern yorumunu tartışmaya açtığı görülmektedir. Burada dikkat çeken nokta özgürlük anlayışının dinden hareket edilerek yerine getirilme isteğidir. Yani topyekün bir modernleşme yerine dinin kültürel birikiminden hareket edilerek yapılacak olan yenileşme biçimidir. Bu konuda Fuat Paşa: “İslam, yüzyıllardır kendi muhitinde mükemmel bir terakki vasıtası oldu. Bugün ise geri kalmış bir saate benziyor, bu saati kurmak gerek.”⁶²⁷ diyerek İslam’ın geleneksel yorumunun modern hükümlerle güncellenmesine işaret etmektedir. Fuat Paşa’nın İslam’ın modern yorumuna ihtiyacına dair bu tutumunda İslam’ı kökten reddetme tavrının olmadığı görülmektedir. Fakat bu durum dindar bireylerin kendi bireysel inançlarını inşa etmenin imkânını meşrulaştırdığı söylenebilir.

⁶²⁶ İlyas Söğütü, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’de Modernleşme: Kırılmalar ve Süreklilikler”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 5/18 (Eylül 2008), 38.

⁶²⁷ Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 76.

Osmanlı'nın kurumsal ve hukuksal anlamda laikleşmesini kolaylaştırdığı kadar⁶²⁸ Hristiyan cemaatler özelinde milli kimliklerin ve “bireysel ulus” vurgusunun⁶²⁹ ortaya çıkmasında önemli rol oynayan Islahat fermanının, dini özgürlük, laik eğitim ve modern yaşam tarzı ile kilise cemaatlerinin çözülmesine⁶³⁰ de yol açtığı görülmüştür. Bu ferman ile zihinlerde yer edinen liberalleşme, millileşme /uluslaşma fikri ve cemaatleşmenin çözülmesi, Osmanlı döneminde olmasa da Cumhuriyet'in ilk yıllarında din anlayışlarının bireyselleşmesine katkı sağlamıştır.

Diğer yandan bir refah düzenini amaçlayan bu fermanlar, siyasi ve dini açıdan otoriter görünen yapıların bireysel açıdan eleştirildiği bir hareketi ortaya çıkarmıştır. Rejimi ve otoriterliği eleştiren ilk modern entelektüel hareket olan Yeni Osmanlılar Grubu, Sultan Abdülaziz'e yazdıkları mektupta “Özgürlük, padişah'ın egemenliğini kaldırma anlamına gelmediği gibi, halkı din, inanç ve geleneklerinden uzak düşürme gibi bir sonucu da vermez. Din, bir kişinin manevi yönünü ilgilendirir. Bir ülkenin yasalarını din kuralları belirleyemez. Dinin dünya işlerine karıştırılması onun halka karşı kullanılma imkânını da arttırır.”⁶³¹ şeklinde laik ve liberal hakların önemsendiği bir hükümet sisteminin benimsenmesini istemiştir. Yeni Osmanlılar arasında önemli bir düşünür olarak öne çıkan Namık Kemal, Fransız İhtilali'nden etkilendiği fikirleriyle Osmanlı liberalizmini vurgulamış, “Vatanseverlik, Osmanlılık ve Hürriyet” kavramlarını İslami açıdan şeriat ile bağdaştırmıştır. O, şeriatın kolayca biçimlendirilebilir bir forma sahip olduğunu, değişimin kaynağını nereden olursa olsun gelişmeye adapte olabileceğini ifade etmiştir.⁶³²

Padişahlık yetkilerinin bir bölümünün yasaları yapan seçilmiş bir parlamento devredildiği yönetim biçimini⁶³³ ifade eden Meşrutiyet, Osmanlı Devleti'nin idari yapısını, kurumlarını, kişilerin temel hak ve özgürlüklerini düzenleyen bir anayasa ortaya konulmasına aracılık etmiştir.⁶³⁴ Demokratik yönetim anlayışlarında bireysel

⁶²⁸ İnalçık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, 69.

⁶²⁹ Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 56-57.

⁶³⁰ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yılı* (İstanbul: Hil Yayın, 1987), 94-95.

⁶³¹ Tevfik Çavdar, *Türkiye'de Liberalizmin Doğuşu* (İstanbul: Uygur Yayınları, 1982), 21-22.

⁶³² Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, 58-61.

⁶³³ Fehmi Yılmaz, *Osmanlı Tarih Sözlüğü* (İstanbul: Gökkuşbe Yayınları, 2017), 426.

⁶³⁴ Durmuş Yalçın vd; *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2014), 1/9-10.

özgürlüklerin esas alındığı temel prensipler vardır. Bu yönetimlerde bireyler kanunlar çerçevesinde kendi görüşlerini rahatça açıklayabilme, kamu hizmetlerinden eşit şekilde yararlanabilme ve din hürriyeti gibi bazı meşru haklara sahiptir. Serbest seçim sisteminin yerleşmiş olduğu demokratik ülkelerde siyasi partiler ve muhalefet anlayışı bireysel seçimlerin somutlaşmış hali olarak değerlendirilebilir. Genç Osmanlılar ve Jön Türklerin muhalefet anlayışı da meşruiyetin ilan edilmesinde önemli rol oynamış, ilerleyen dönemlerde çeşitli siyasi partilerin kurulmasına ve farklı fikirlerin gün yüzüne çıkmasını sağlamıştır. 1878'den sonra kapatılan Mebusan Meclisiyle son bulan I. Meşrutiyet, “hürriyet” söylemleriyle farklı muhalefet anlayışlarını birleştiren İttihat ve Terakki Cemiyeti’ni ortaya çıkarmıştır. Bu cemiyet, “birlik beraberlik”, “kardeşlik” ve “hürriyet” prensiplerinin esas alındığı II. Meşrutiyet’in ilan edilmesinin önünü açmıştır.⁶³⁵

II. Meşrutiyet Osmanlı siyasal rejiminin resmi olarak çok partili sisteme geçişinin ilk adımı olarak nitelenmiştir. Özgürlük söylemleri ve demokratik bir yönetim anlayışını prensip edinen İttihat ve Terakki Hareketi, “Kanun-u Esasî” üzerinde yapılan birtakım değişikliklerle kamu özgürlüklerinin genişletilmesi, toplanma ve dernek kurma gibi hakların Osmanlı toplumunda yaşanan sıkıntılara bir çare olacağı havası katmıştır.⁶³⁶ Bu dönemde “Kanun-u Esasî” ile “hürriyet”, yani “anayasa” ile “özgürlük” aynı anlamda kullanılmış, “Kanun-u Esasî”nin gelişi “hürriyet”in gelişi olarak anlaşılmıştır.⁶³⁷ Diğer yandan II. Meşrutiyet, Batılılaşma düşüncesinin sistematik hale geldiği dönem olmuştur. Meşrutiyet’in ilanından sonra Batılılaşmanın önünde engel görülen geleneksel değerler ve din kurumu sosyal yapıda problemlere yol açtığı için eleştirilere maruz kalmıştır. Din karşıtı fikirler taşıyan makalelerde geleneksel değerler ve din kurumunun yerini topyekün Batılı değerlerin alınması bu problemleri aşmanın yolu olarak görülmüştür. Özellikle modern görgü kuralları öncelikle bireysel açıdan bir değişimi sağlayacak girişimlerle desteklenmesi amaçlanmış, ortaya konulan çeşitli yazılarla modern değerleri benimseyenlerin hayat tarzının geleneksel yaşam tarzına sahip kişiler

⁶³⁵ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 7-8.

⁶³⁶ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler II. Meşrutiyet Dönemi* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988), 1/3.

⁶³⁷ Mümtaz Soysal-Fazıl Sağlam, “Türkiye’de Anayasalar”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, haz. Müçteba Arıç vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), 21.

karşısında sahip olduğu avantajlar işlenmeye çalışılmıştır. Bu durum hızlı bir toplumsal değişimin gerçekleşmesini mümkün hale getirmiştir.⁶³⁸

Anayasa ve reformlarla güvence altına alınması amaçlanan “özgürlük” anlayışı, Osmanlı’da siyasal tartışmalar ile ortaya çıkan, “istibdad” a karşı verilen siyasi mücadele içinde İslam kültürü ve dilin birikimiyle kendi özgünlüğünü sağlayan “hürriyet” kavramıyla ifade edildiği görülmektedir. Bu “hürriyet” anlayışının, dil ve düşünce farklılaşmasına bağlı olarak, Cumhuriyet döneminde siyaset dışı üretilen, insana ilişkin içsel bir durumu ifade eden, Aydınlanma ve kapitalizmin bir ürünü olan ve taklitten öteye geçemeyen “özgürlük” kavramına dönüştüğü görülmektedir. Bu durumun Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesinin süreç ve amaçlarına bağlı olarak “iki özgürlük” biçiminde geliştiği görülmektedir.⁶³⁹

Osmanlı’nın son döneminde benimsenen ve Batılılaşma amacı taşıyan modernleşme, “Batı’nın üstünlüğü” anlayışının topluma aktarılmasını kolaylaştırmıştır. Toplumda benimsenen ve modern olanı savunan fikirler, yeni bir “seçkinler” sınıfını ortaya çıkarmıştır. Bu seçkinler sınıfı, Cumhuriyet rejiminin topyekün bir modernleşme hareketine ve ulaşılmak istenen “muasır medeniyet” fikrinin zihinlerde yer edinmesini katkı sağladığı açıktır.⁶⁴⁰ Osmanlı’dan Cumhuriyet’e doğru yaşanan geçişler, modernleşme anlamında bir süreklilik sağlayarak kurumsal, düşünsel ve dinsel hayatı etkileyen katkılar sağlamıştır. Modernleşme hareketleri Osmanlı’da imparatorluğun parçalanmasını önleme amacı taşırken, Cumhuriyetle birlikte yeni kurulan Türkiye’de aydınlanma ve ilerlemeyi ifade eden, geleneksel toplumun modern topluma geçişini hedefleyen yeni devrim anlayışlarını ortaya çıkarmıştır.⁶⁴¹

Cumhuriyetçi düşünce, Fransız devrimi sonrası Batı’da yaşanan siyasal, toplumsal, düşünsel, ekonomik gelişmeleri ve tarih boyunca cumhuriyet rejimlerinin tecrübelerini dikkate alarak halk egemenliği öncülüğünde bireyin tüm baskıcı (siyasi ya da dini) görüşlere karşı bir “özgürlük” söylemiyle gelişmiştir. Bireyin özgürleşmesini toplumun özgürleşmesiyle özdeşleştiren bu düşüncede bütün otoriter yapılardan kurtuluş esas

⁶³⁸ M. Şükrü Hanioglu, “Batılılaşma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Kasım 2020).

⁶³⁹ Yıldırım Oğur, *Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesinde İki Özgürlük Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005), 204-213.

⁶⁴⁰ Hanioglu, “Batılılaşma”.

⁶⁴¹ Özer, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Yaşam ve Moda*, 15.

alınmıştır.⁶⁴² Türkiye Cumhuriyeti devrimlerinin de bu anlayışla şekillendiği görülürken Tanzimat döneminden farklı bir laik ideoloji temelinde devletin düzenlenmesi amaçlanmıştır. Cumhuriyet döneminde laiklik ideolojisi, Türk toplumunda “tabuları yıkmaya” alışkanlığını devlet eliyle bireylere kazandırılmasını kolaylaştırmıştır. Böylece toplumda bireylerin kendilerini özgürce geliştirmesinin önü açılmıştır.⁶⁴³

Bu açıdan Cumhuriyet döneminde Batılı felsefelerden beslenen “özgürlük” anlayışı ile yeniden inşa edilen bir toplumda “yaratma dürtüsü özgürleşen” bireylerin “otoritelerin eski prangalarına” karşı bir meydan okuma ve bireysel haklarını savunma konusunda daha elverişli koşullara sahip olduğu söylenebilir.⁶⁴⁴ Laiklik ideolojisi, muhafazakâr çevrede bir “din karşıtlığı” olarak algılsa da liberal bireyler açısından durum böyle değildir. Onlara göre laiklik, din ve vicdan özgürlüğünün güvencesini sağlayarak bireylerin inançlarını istediği şekilde yerine getirebilmesini, dinin pratiklerini yerine getirmede özgür olmasını, kendisi için uygun olan inanca inanmasını garanti altına almaktadır. Dolayısıyla Cumhuriyetin laik ideolojisi bu bağlamda bireylere geleneksel din anlayışlarına karşı bir dini özgürlük bilinci kazandırarak bireysel dini inançlarının meşrulaştırılmasını kolaylaştırdığı düşünülmektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında bireyin dini açıdan özgürlüğünü liberalleşme kadar sekülerleşme ve şehirleşme de etkilemektedir. Dini otoritelerin geleneksel tutumlarına karşı demokratik bir Batılı yaşam tarzının benimsendiği Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde Türk toplumunun sekülerliği; yargı, eğitim ve yönetim aracılığıyla şekillenmiştir.⁶⁴⁵ Sekülerleşme dinlerin mutlak egemenliğini zayıflatırken bireyleri zihinsel ve davranışsal açıdan özgürleştirmektedir. Böylece dinler toplumsal kimliği belirleyen statüsünü kaybetmekte, bireyin alternatif seçeneklerinden biri konumuna düşmektedir. Sekülerleşme aynı zamanda din ve ahlakı bir bütün olmaktan çıkararak inanç, ibadet ve ahlakın birbirinden bağımsız değerlendirilmesine ve bir tercih meselesine dönüşmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla inanç ve ibadetten ayrı sadece

⁶⁴² Fikret Çelik, “Modern Dönemde Cumhuriyetçi “Özgürlük” Anlayışı”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/1 (Temmuz 2014), 128.

⁶⁴³ İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 22.

⁶⁴⁴ Chomsky, *Bilgi ve Özgürlük Sorunları Russell Konferansları*, 79.

⁶⁴⁵ White, “Çağdaş Türkiye’de İslam ve Siyaset”, 4/379-380.

bireysel ahlakın kutsallaştığı bir durum ortaya çıkmaktadır.⁶⁴⁶ Bu durum dindar bireyler için yaşam tarzında serbest tercih yapma imkânı veren laikliğin de bir kazanç olarak değerlendirilmesini sağlamaktadır. Özellikle “İslamcı” görüşün öznel yaşam tarzına belli sınırlar çizmesine karşın bireyler, din ve inançlarını rahat bir şekilde ifade edebilme imkânını laiklik ile meşrulaştırmaktadır. Böylece bireyselliğin ve rasyonelliğin temelinde İslam’ın inanç ve ibadetlerinden bağımsız olarak oluşturulan “ahlakî dindarlık” biçimi ortaya çıkmaktadır.

Türkiye’de sekülerleşme, dinin özerkleşmesine ve yeni yorumlar geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. Yeni yorum biçimleri dinleri kültürden koparmaya, bireyleri geleneksel anlayıştan uzak küresel biçimde düşünmeye sevk etmektedir. Modern bireylerin “Geleneksel İslamcılık” ve “Siyasal İslamcılık”tan farklı yorum geliştirmeleri sekülerleşmenin sağladığı bireysel özgürlük ile mümkün olmaktadır. “Dini tüketici” konumundaki modern bireyler, sahip oldukları seçim hakkına bağlı olarak dini bir ürünü, onu üreten kültüre aşina olmadan tüketebileceklerinin bilincine varmaktadır. Bu durum “pazarlama” mantığındaki gibi her bireyin ihtiyaçlarına göre piyasadan bir “inanç seti” oluşturmalarının ve “dini ürünleri” kendi isteklerine göre özelleştirmelerinin yolunu açmaktadır.⁶⁴⁷

Diğer yandan şehirleşme, bireyin tercihlerini çeşitlendirirken aynı zamanda kendine özgü bireysel inançların oluşumuna imkân tanımaktadır. Türkiye’deki şehirleşme sürecinde de buna benzer durumlar ortaya çıktığı görülmektedir. Kırsalda din ile oluşturulan geleneklerden sıyrılan bireyler, akraba ve komşu baskısının azaldığı şehirlerde kendilerine ait özel alanlar yaratarak⁶⁴⁸ bireysel tercihlerin önemli rol oynadığı davranış örüntüleri ortaya koyabilmektedir. Şehirleşme süreci bir yandan cemaat tipi yapılanmaları değiştirirken diğer yandan modern ve postmodern yaşamın çeşitliliğinde bireye birçok dini alternatif sunabilmektedir. Böylece seçilen her davranış ve tutum, bireyin özel alanında kutsallaşarak mahremiyet niyetiyle korunmaktadır.

⁶⁴⁶ Behçet Batur, “Toplumsaldan Bireysele: Modern Toplumda Dinin Görünümü”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/3 (Ekim 2020), 102.

⁶⁴⁷ Olivier Roy, *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, çev. Ros Schwartz (Newyork: Oxford University Press, 2013), 2, 160.

⁶⁴⁸ Volkan Ertit, “Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* /41 (Haziran 2015), 250; Batur, “Toplumsaldan Bireysele: Modern Toplumda Dinin Görünümü”, 101.

Seküler eleştiri dini görüşü tabu olarak görmez. Her görüşe açık olunan seküler tavırla, geleneksel düşünceler eleştirel yükümlülüğe tabi olabilmektedir. Bu açıdan seçme özgürlüğünü daralttığı düşünülen İslami geleneğin sınırlandırmalarına karşı birey tarafından ifade özgürlüğüne imkân veren bir seküler ahlaki gelenek yaratılabilmektedir. Liberal demokrasilerin sağladığı “mahrem” hakkı ve bireyselliğe saygı gibi değerler de bu duruma destek olarak gösterilmektedir.⁶⁴⁹ Türkiye’de şehirleşme ile gelenekten kopuş mümkün olurken daha seküler olduğu düşünülen şehir hayatının İslamî geleneğe karşı bireysel sorgulamaları arttırdığı görülebilmektedir.

Tanzimat’tan Cumhuriyet’e çeşitli anayasal güvencelerle meşruiyeti sağlanan özgürlüğün günümüzde bazı bireyler açısından “istediğini yapabilme yeterliliği”ne dönüştüğü görülmektedir. Bu durumun dini alanda gerçekleşmesi de dini bireyselleşmeyi kolaylaştırdığı söylenebilir. Sınırlarının belirlenememesi ve bireyin “kendi” kontrolüne geçmesi özgürlük anlayışının farklı biçimlere bürünmesi de mümkün kılmaktadır. “İki özgürlük” biçiminden farklı olarak günümüz modern dünyasında dini açıdan geleneği kaynak alan aynı zamanda modern meydan okumalara karşı yeniliklere açık olan yeni özgürlük biçiminde⁶⁵⁰ dini geleneğin kutsallığının modern değerlere aktarıldığı bir süreç ortaya çıkmaktadır. Bu süreç, modern değerleri taklit de olsa benimseyen fakat İslam kültürünün birikimini de dışlamayan bir yaşam biçimiyle eklektik değer oluşumuna imkân sağlamakta, oluşturulan bu eklektik değerler bireylerin mahremiyet alanına dönüşerek kutsallaştırılmaktadır.

Bu durumun en somut örneği geleneksel ya da cemaatsel din anlayışından kendini soyutlayan bazı dindar davranışlarında görülebilir. Türkiye’de “İslam’da din adamının ve dini otoritenin olmadığı” tezinden hareketle, dini ulemanın geleneğini zayıflatarak, yeni bir “özgürlükçü ve eşitlikçi” ilim ve din anlayışı ortaya çıkmaktadır.⁶⁵¹ Özellikle 1980’lerin “İslamcı” geleneğinin keskin dilini terk edilerek yeni bir liberal İslam yorumu oluşturma amacı güdülmektedir. 1980’lerin “İslamcı” bakış açısında diğer hayat tarzlarına karşı otoriter söylemler günümüz modern bireyler tarafından tercih edilmezken, “özgürlükçü-eşitlikçi” ideolojilerin benimsenmesiyle dindar bireyler dini

⁶⁴⁹ Talad Asad, “İfade Özgürlüğü, Küfre Girme ve Seküler Eleştirelilik”, çev. Mehmet Fahrettin Biçici, *Eleştiri Seküler midir?*, ed. Talad Asad vd. (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 54-55.

⁶⁵⁰ Corcuff, *Bireyciliğin Meselesi*, 48.

⁶⁵¹ Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, 97.

inançlarını bireyselleştirdikleri söylenebilir. Bu duruma bazı örtülü kadınların “feminist hareketten etkilendikleri” ve bu hareketin kavramlarını kullandıkları örnek gösterilebilir. Dolayısıyla İslam tarihi ve kavramlarını yeni okumalara tâbî tutmak ve İslam’ın hayata bakışı hakkında yeni yorumlar geliştirmek dindar kimliğinde değişimin yaşandığının işareti olmaktadır.⁶⁵²

Modern liberal anlayışta birey, istediğini kabul edip istediğini reddetme konusunda özgürdür. Liberal anlayışı benimseyen modern bireylerin dine dair farklı düşüncelerini kamusal alanda rahatça ifade edebildiği durum aslında “Geleneksel İslamcı” anlayışa içeriden bir eleştiri olarak kabul edilebilir. İslamî kimliğin kolektif baskısından kurtulmayı amaçlayan modern birey, Müslüman kimliğini öznelleştirerek “mevcut duruma uymak yerine yeni bir durum icat etme arzusu” gütmektedir.⁶⁵³ Böylece bireyin dışsallaştırdığı öznel inancı toplumun bazı kesimlerince meşrulaştırılır ki halihazırda rasyonelleşen ve gelenekselliği çözülen modern toplumların bireysel inancın görünürlüğü noktasında bireylere geleneksel toplumdaki daha çok destek olduğu görülmektedir.

“Pozitif özgürlük” kavramını kullanan Berlin (ö.1997)’e göre özgürlük kelimesi “olumlu” anlamıyla bireye “kendi kendisinin efendisi olma” isteği kazandırmaktadır. Herhangi bir dış otoriteden bağımsız olarak kararlarında kendi tercihlerini önemseme, dışarıdan etkileyen sebeplerle değil, bilinçli amaçlarla hareket eden bir özne olarak hayata katılması amaçlanmaktadır. Bu özgürlük anlayışında rasyonel düşünen, aktif bir varlık olarak seçimlerinin sorumluluğunu alan, yetenek ve becerilerini geliştirebilen bir özgürlük anlayışı ortaya konulmaktadır.⁶⁵⁴ Fakat özgürlük alanının sınırlarını genişletme eğilimi görülen postmodern anlayışta özgürlük söylemi sorumluluk alanının önüne geçebilmektedir. Böylece özgürlük ile sorumluluk arasında dengenin bozulmasıyla insanî değerlerin yıkılması söz konusu olmaktadır.⁶⁵⁵

Bu sorumluluk başkalarının da özgürlük alanlarını gözetmek ve onların düşüncelerine saygı çerçevesinde değer vermektir. Fakat özgürlük alanının sınırlarının genişlemesi

⁶⁵² Kenan Çayır, *Türkiye’de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 171-172.

⁶⁵³ Nilüfer Göle, “The Gendered Nature of the Public Sphere”, *Public Culture* 10/1 (January 1997), 80.

⁶⁵⁴ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969), 22-23.

⁶⁵⁵ Meydan, *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek: İmkân ve Zorluklar*, 41.

bazı bireyler için bir avantaja dönüşürken bazıları için “korku kaynağı” olabilmektedir. Konda tarafından Türkiye’de yapılan bir araştırmada son dönemde “ifade özgürlüğünün sınırları denildiği zaman dine ilişkin değerlerin kutsallığına siyasi görüşe ilişkin kutsallığın” da eklendiği görülmektedir. Böyle bir ortamın birilerinin özgürlüğünün genişlemesine başkalarının özgürlüğünün kısıtlanmasına yol açabileceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Birbirinden ayrılan bir “dinselleşme” biçimiyle bireylerin “kutsal” değerleri de farklılaşmaktadır. İnsanların kendilerine verilen bu özgürlük biçiminde “kutsal” anlayışlarını kolay bir şekilde dönüştürmesi ve herkesin kendine göre yeni bir “kutsal” inşa etmesi bir tarafın “kazandığı” diğer tarafın “kaybettiği” toplumsal bir yaşam alanı oluşturmakta, insanlar birbirine karşı “güven” gibi bir değer eksikliğini hissedebilmektedir.⁶⁵⁶

Uzlaşmaya ihtiyaç hissetmeyen bu kişilik yapısını psikolog Jean M. Twenge, “Ben Nesli” kavramsallaştırmasıyla ortaya koymaktadır. Bu nesle verilen mesaj “Neyle mutlu oluyorsan onu yap ve başkalarının ne düşüneceğini umursama” düşüncesine dayanırken bu mesajın aynı zamanda başkalarının da “kendi olmasını” engelleyen tutumlar içermesinin yolu açılmaktadır. Postmodern ortamdaki böyle bir özgürlük anlayışı, “insanların birlikte daha güçlü olacağı” fikrini zayıflatırken bireyselleşmeyi güçlendirmektedir.⁶⁵⁷ Böylece bireyler, kendi seçimleriyle oluşturdukları ve herhangi bir baskı unsuru hissetmeden toplumsal zorunlulukların dışına çıkılarak yapılan seçimler, bireyler için gerçek özgürlük sayılmakta ve bu yolla oluşturulan değerler kutsallaştırılmaktadır. Geleneksel anlayışta toplumsallığıyla kutsal olan dini değerler, modern dönemde özgür seçimlerle oluşturulmuş bireysel inanışlarla yer değiştirmektedir.

Geleneksel toplumda değişimin birincil nedeni metafizik güçlere bağlanırken günümüzde bir aktör olarak bireyin öz bilinci, olayların nedenlerini belirleme ve anlamada önemli bir yere sahip görünmektedir. Marx (ö.1883)’ın, “insanların kendi tarihlerini kendilerinin seçtikleri koşullarla yaratabileceği”⁶⁵⁸ inancından hareketle

⁶⁵⁶ Ferhat Kentel, “Türkiye’de Bir Arada Yaşarız Araştırması: Kutuplaşan Toplumda Bir Arada Yaşama Kapasitesi”, ed. Serkan Turgut- Cuma Çicek (İzmir: Bayetav Yayınları, 2022), 143.

⁶⁵⁷ Jean M. Twenge, *Ben Nesli*, çev. Esra Öztürk (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 34-39; Meydan, *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek*, 42.

⁶⁵⁸ Carol Underwood, “Belief and Attitude Change in the Context of Human Development”, *Sustainable*

birey, kendisinin onayladığı “kutsallık” biçimini benliğinde özel bir eylem niteliğine dönüştürebilmektedir. Bu duruma postmodern maneviyatın bireye sunduğu din ve değer belirleme kriterlerinin de etkisi bulunmaktadır. Postmodern maneviyatta bireysel özgürlüğe vurgu yapılması, bilgi anlayışının temeline aklın konulması, teknoloji ve bilime dinin üstünde değer verilmesi gibi kriterler⁶⁵⁹ bireyin aklıyla bireysel din ve değerler inşa etmesinin imkânını arttırmaktadır. Böylece “Yalnız Allah’a kulluk etmek ve anne-babaya itaat etmek” (İsra,23) şeklindeki ilahi emirler karşısında birey, kritik bir karar alma süreciyle karşı karşıyadır. Bu süreçte birey ontolojik bir gerçekliğe kavuşma ve bireysel kimliğini ön plana çıkarma adına kendi özgürlüğünden taviz vermek istememektedir. Nesne ve olguların dışında “bağımsız olarak var oldukları inancı”ni pekiştirme, ileriye düşünme ve kendi özerklik alanlarını genişleterek deneyimleme⁶⁶⁰ fırsatı, bireyler için “kutsallık” biçiminin yer değiştirebileceği ihtimalini kuvvetlendirir.

İnançlar “iyi” ve “doğru” şeklinde sınırlandırıldığı sürece hangi “doğru” veya “iyi”nin alınması gerektiği tartışmalıdır. Bu açıdan Türkiye’de din yorumları genellikle çoğulcu olmadığı, resmi ideolojik mesaj taşıdığı, belli bir grup ya da düşünce üzerinden şekillenen inançların empoze edildiği konusunda eleştirilmektedir. Modern birey, dini hayatını dış müdahalelere kapatarak inancını sadece geleneksel din anlayışıyla değil, pozitif bakış açısıyla da belirlemeyi, kendi akıl ve tercihleri doğrultusunda oluşturduğu öğretiye göre ayarlamayı ve bu inanca göre hareket etmeyi amaçlamaktadır.⁶⁶¹ Çünkü modern birey, teolojik metinlerin geleneksel ve doktrinal yorumların benliğini ve şartlarını yeterince kuşatmadığını düşünmektedir. Bu da modern bireyi, sistematik teolojinin dışında kendi benliğine hitap edebilecek bireysel teolojik yorum arayışına sevk etmektedir.⁶⁶²

Özgürlük anlayışındaki değişime bağlı olarak geleneksel toplumda sadece bütünü parçası olan bireyin değer belirlemede aktörleştiği görülmektedir. Birey, kendi zihninde

Human Development in the Twenty-First Century, ed. İsmail Sirageldin (Oxford: Eolss Publishers Co. Ltd, 2009), II/104.

⁶⁵⁹ Andrew Wright, *Spirituality and Education* (London: Routledge Falmer, 2000), 16-35, Meydan, *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek*, 110.

⁶⁶⁰ Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, 68.

⁶⁶¹ Bilal Sambur, “Yeni Anayasada Din ve Vicdan Özgürlüğünün Düzenlenmesi”, *Liberal Düşünce* 17/66 (Bahar 2012), 94.

⁶⁶² Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), xviii.

oluşturduğu değeri, parçası olduğu geleneksel toplumda bulamadığı için değerini kendi içselliğinden hareketle oluşturmaktadır.⁶⁶³ Çağdaş dönemde bilgi anlayışındaki değişimlerle birlikte “vahiy” kavramına yüklenen anlamlar, yeni birey anlayışının yansımalarını ortaya çıkarmaktadır. Postmodern dönemde “vahiy” gibi metafizik kabul edilen bilgi edinme yolları inkar edilmeden bu bilgi türünün bireysel açıdan önemine ve bireye sağladığı faydaya bakılmaktadır.⁶⁶⁴ Başka bir deyişle dini bilgi türü olan “vahye”, apolistik bir tutumla yaklaşılarak rasyonelliğin esas alındığı yeni bir yorum biçimi getirilmekte, epistemolojik açıdan bireysel inancı kuvvetlendiren bilgi türü kabul edilmektedir. Sonuç olarak yukarıda bahsedilen yeni özgürlük biçimine uygun şekilde dini geleneğin modern yoruma tabi tutularak birey açısından “faydacı” yönü önemsenmekte, bu yolla modern bağlamda oluşturulan değerler kutsallaştırılmaktadır.

İslam’da cihat anlayışı, dinden dönenlerin öldürülmesi, bazı ibadetlerin ihmaline karşı verilen cezalar⁶⁶⁵ gibi çatışmacı kimliği ön plana çıkardığı düşünülen dini yorumlara karşı olan modern birey, bu dini anlayışların “kutsalın bir tecessümü olmadığı, bu kutsalın yerinde ancak insani bir kodlama ve yorumlama vasıtasıyla durduğu”nu ifade etmektedir.⁶⁶⁶ Bireyleşen bir dindar çağın değişimine gözeterek, Protestan anlayışta olduğu gibi, dini yorumların kutsallığını aşip dini otoriteye karşı mesafeli durmakta, özerkliğinin gereği olarak kendi yorum biçimini oluşturabilmektedir. Bireysel dindarın bu tutumu geleneği modern açıdan yorumlayan yeni özgürlük biçiminin bir yansıması olarak düşünülebilir.

Artık Türkiye’de çok kimlikli postmodern söylem ile bireyi çeşitliliği ile ön plana çıkararak, bireyin yaşamındaki kültürel, mesleki ve dini kimlikleri toplumsal alanda demokratik şekilde kullanabilmesini sağlayan, belli bir cemaat ya da topluluk kültürüne ait olmadan farklılıklarını toplumun her alanında yaşanmasını⁶⁶⁷ vurgulayan liberal

⁶⁶³ Todd May, *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, çev. Sercan Çalıcı (İstanbul: Kolektif Kitap: 2. basım, 2017), 18; Abdullah Ünlüsoy, *Postmodern Teoloji* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021), 43.

⁶⁶⁴ Ünlüsoy, *Postmodern Teoloji*, 46.

⁶⁶⁵ Ömer Yılmaz, “Avrupa Birliği Üye Ülkelerinin Ulus Anayasalarında Din ve Vicdan Özgürlüğü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2007), 303-304.

⁶⁶⁶ Wendy Brown, “Giriş”, çev. Mehmet Fahrettin Biçici, *Eleştiri Seküler midir?*, ed. Talad Asad vd. (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 33-34.

⁶⁶⁷ Ahmet İnel, “Multi-Culturalism, Multiple Identity and Pluralism”, çev. Hale Akay vd; *Modernity and Multiculturalism*, koord. Nazan Aksoy- Melek Ulagay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 105.

değerler önemli görülmektedir. Bireysel özgürlüğün temel bir ilkesi olan ifade özgürlüğü, bireyin kendini gerçekleştirmesine ve “bireyin özerk ahlakî failliğinin gerçekleşmesine aracılık” etmektedir.⁶⁶⁸ Bu durum dini metinler üzerinden de bireysel inançların meşrulaştırılmasını mümkün kılmaktadır. Kur’an’da Yunus Suresi 99 ve 108., Bakara Suresi 256., Şura Suresi 48. ve Kafirun Suresi 6. ayetlerde insanların kendilerine bildirilen buyrukları akıl ve tercihleri doğrultusunda istediği inancı seçebileceği, bununla ilgili herhangi bir kınama ya da zorlamaya maruz kalmayacağı yorumu ile Hz. Muhammed’in Necran Hristiyanlarına gösterdiği yaklaşım, modern bireylerin özgürlük biçimlerini gerekçelendiren deliller olarak görülmektedir.

Gelinen noktada Türkiye’de dindarlığın bireyselleşen ve geleneksel din anlayışının dışında bireysel inanç biçimleriyle öznelleşen bir duruma dönüştüğü düşünülmektedir. Bireyselleşen dindarlık, İslam’ı bir yandan hayata anlam katan bir olgu olarak görürken diğer yandan dinin anlamını özgür şekilde algılamayı ve bireyselliği öne çıkaran bir rolle inşa etmeyi amaçlamaktadır. Charles Taylor’un belirttiği gibi “...davranışlarımızda bize yön veren sebepler, her alanın “rasyonalitesinde” içkindir. Bu rasyonalite ekonomide azami kazanç, siyaset alanında en büyük faydayı en çok sayıda kişinin görmesi vs. olabilir. Bu durum, Hristiyan inancının genellikle din adamlarının ağızından baskıcı buyruklarla aktarıldığı ve tefecilik yasağı veya şeriatı uygulama türünden emirlerin saydığımız alanlarda kolay kolay göz ardı edilemediği önceki dönemlerle çarpıcı bir tezat teşkil eder.”⁶⁶⁹ Dolayısıyla Türkiye’de toplumsal alanda rasyonelleşme ve sekülerleşme devam ettikçe İslam’ın yaşanma biçimi nesiller arasında farklılık göstermekte, bireysel inançlarla çeşitlenen bir görünüme bürünmesi mümkün olmaktadır.

3.2.2.4. Homo İslamicus’tan Homo Economicus’a

Tarihsel süreç içerisinde inanç ve ekonomi arasında sıkı bir ilişki olduğu kabul edilmekte, bu iki alanın bireyin zihin dünyası ve yaşam biçimini etkilediği bilinmektedir. Toplumların inşasında bir yandan ekonomik zihniyetin şekillendirdiği

⁶⁶⁸ Mustafa Erdoğan, “İfade Özgürlüğü ve Kutsallık”, *Özgürlük Araştırmaları Derneği* (Erişim 10 Şubat 2023).

⁶⁶⁹ Taylor, *Seküler Çağ*, 4.

yapılar ortaya çıkarken diğer yandan inanca bağlı olarak iktisadi faaliyetlerin farklılaştığı bir yapılaşma kurulmaktadır. Sosyoloji’de genel olarak ekonomi ve din ilişkisine dair ortaya konulan teorilerin Weberci ve Marsist çizgide geliştiği görülmektedir. Weberci teorilere göre inancın ekonomik ilişkileri etkilediği belirtilirken Marksist teorilere göre din de dahil bütün toplumsal ilişkileri bir alt yapı olan ekonominin belirlediği ifade edilmektedir. Her iki teori incelendiğinde bir bireyselleşme eğilimi gösteren girişimci ruhu beslediği görülmektedir.

Ekonomi ile din iki yönlü bir ilişkiye sahiptir. Bağımsız bir değişken olarak din, ekonominin bağımlı değişken olduğu durumlarda yönlendirici ya da kısıtlayıcı bir yön bulundurur. Ekonominin bağımsız değişken olduğu durumlarda ise dini etkileyen, ekonomik refahı sağlama adına dindarların dini davranışlarını belirleyen yönü bulunmaktadır.

Alman sosyolog Weber (ö.1920), inancın ekonomik ilişkileri etkilediğine dair görüşünü *Protestan ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde ortaya koymaktadır. Ona göre kapitalist ruhun ortaya çıkmasında Protestan ahlakının önemli bir işlevi vardır. Kalvinistlerin kadercı anlayışında inanan bir birey, Tanrı tarafından zengin ya da özel bir yeteneğe sahipse cennete girecek bir işaret taşımaktadır. Fakat zenginliği ya da özel bir yeteneği yoksa çalışıp sermaye, tasarruf ve kâr birikimi ile Tanrı’nın sevgisini kazanarak cenneti hak edebilme imkânına sahip olabilmektedir. Weber, Protestan ahlakının ortaya koyduğu bu inanç ve değer yöneliminin kapitalist ruhu ortaya çıkardığını belirtmektedir. Birey sadece “materyalist” anlayışla değil, manevi tutumlarıyla da zenginliğe ulaşabilmektedir.⁶⁷⁰

Tanrı’nın sevgisini kazanmak için verilen mücadele ekonomik anlamda “girişimci ruhu” ortaya çıkarmaktadır. Weber, ekonomik gelişmenin temelini kendi değer yargıları, kültür, gelenek, ahlak ve din gibi girişimciliği engelleyen anlayışları değiştirebilme cesareti gösteren Kalvinistlerin tutumlarına bağlamaktadır.⁶⁷¹ Onun için “girişimci ruh” dini, sosyal ve kültürel durumun uygun olduğu bir ortamda varlığını sürdürebilmektedir. Batı Avrupa ülkelerinin ekonomik gelişmelerinin arkasında Protestan ahlakının

⁶⁷⁰ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 149-164.

⁶⁷¹ Orhan Çakmak, “Girişimciliğin Tarihsel Gelişimi” *Piyasa* 2/8 (Güz 2003), 62.

girişimciliğe uygun bir yapı arz ettiğini belirterek bireylerin dini, sosyal ve kültürel özgürlüklerinin ekonomik refaha imkân sağladığını ifade etmektedir.⁶⁷² Girişimcilik, yapısı itibariyle bireyseldir. Bu açıdan inanç ile iktisat ilişkisinde bireyselliği güçlendiren yönlerin olduğu görülmektedir. Weberci anlayışta önemli nokta, dini inançların ekonomik sonuçlara etki etmesidir. “Kurtuluş”, “lanetlenme”, “nirvana” gibi bu dünyadaki davranışların motivasyonları, bireylerin inancını, iş ahlakını ve dürüstlüğünü etkilemektedir.⁶⁷³

Diğer yandan Alman filozof Marx (ö.1883)’a göre toplum, üst yapı ve alt yapı olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Alt yapı olan “ekonomik durum” üst yapı olan “siyaset, hukuk, felsefe, din, kültür” gibi toplumsal ilişkileri düzenlemekte ve belirlemektedir.⁶⁷⁴ Bundan dolayı Marx, alt yapı olan üretici güçlerini ve üretim ilişkilerini anlamadan din gibi üst yapıyı oluşturan olguların anlaşılamayacağını ifade etmektedir. İşbölümü şeklinde sınıflı bir yapının sonucu olarak toplumda üst sınıfta bulunan burjuvanın alt sınıftaki proletarya’ya kendi fikirlerini bir ideoloji şeklinde aktarmaktadır. Dolayısıyla Marksist teorilerde din de sömüren sınıfın kitleler üzerinde kendi düşüncelerini dayattığı bir ideoloji şeklinde görülmektedir.⁶⁷⁵ Marksizimde kapitalist zihniyetin elinde bir araç olan, toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştıran ve insanların başlarına gelen şeyleri “kader” olarak değerlendiren din, aslında kitleleri uyuşturan bir “afyon” görevi görmektedir.

Marx, bu anlayışın değişmesini ekonomik ilişkilerin değişmesine bağlamaktadır. Ekonomik ilişkilerin değiştiği toplumda bireyler, kendi özüne “yabancılaşma”dan kurtularak yeteneklerinin ve benliğinin farkına varacak ve “kader” olarak nitelendirdiği bir çok durumu aşmayı başaracaktır. Marx’ın bu tespiti günümüzde kapitalist ekonomik ilişkilerin dini davranışları etkileme biçimini ortaya koyabilme açısından önemli görülmektedir. Tarihsel süreç içerisinde hem girişimciliğe hem de girişimcilikle değişen

⁶⁷² Hakan Candan, “Osmanlı’dan Günümüze Türk Topraklarında Girişimcilik Serüvenine Dair Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2011), 160.

⁶⁷³ Rachel M. McCleary - Robert J. Barro, “Religion and Economy”, *Journal of Economic Perspectives* 20/2 (Spring 2006), 50-53.

⁶⁷⁴ Marxists.org, “Letters: Marx-Engels Correspondence 1890” (Erişim 16 Şubat 2023).

⁶⁷⁵ Alex Callinicos, *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 152.

ekonomik ilişkilerin dini davranışları etkileme biçimine bakıldığında Marx'ın tespiti önemlidir. İnancın etkilediği ekonomik ilişkiler nihayetinde kapitalist bir zihniyeti meydana getirirken günümüzde neo-liberal politikaların etkisiyle bu kapitalist zihniyetin dönüşerek dini davranışları etkileyen durumları ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan Türkiye'de değişen ekonomi anlayışına ve değişen ekonomi anlayışının dindarların dini davranışlarına etkilerini tespit etmek için girişimciliğin Türkiye'deki seyrine ve neo-liberal ekonomik politikalar bağlamında dönüşümü önemli görülmektedir.

Girişimciliğin tarihsel gelişimine baktığımızda sanayi devriminin önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. İnsanlar, gündelik ihtiyaçlarını karşılama noktasında “mala karşılık mal” yöntemini kullanırken gelişen ticari faaliyetlerle birlikte takas yöntemi yerini “mal-para” ilişkisine bırakmıştır.⁶⁷⁶ Yeni ticaret yolları ve yerlerin keşfedilmesi sanayi devriminin getirdiği bolluk ile birleşince iktisadi faaliyetler, küresel açıdan yeni bir ticaret mantığının güdüldüğü bir duruma dönüşmüştür. Ortaçağ'da kilisenin otoriterliğini kaybetmesiyle birlikte Aydınlanma düşüncesinin bireyselliği güçlendirici etkisiyle girişimciler, ekonomik refahını sağlama noktasında bağımsız hareket edebilme gücünü kazanmıştır. Yenilenen ve değişen ekonomik anlayışlar beraberinde toplumsal yapıların da değişimine yol açmıştır. Birçok Avrupa ülkesinde liberal ekonomik politikalarla kapitalist mantığın oluşturduğu rekabetçi girişimciliği ortaya çıkarırken liberal ekonomilerin uygulanmadığı ülkelerde ise girişimcilik uygun bir ortam bulamamıştır.⁶⁷⁷

Batı'da liberal politikalar üzerinden rasyonel biçimde gelişen girişimcilik, Türkiye tarihinde “Özel teşebbüs” ya da “Teşebbüs-i Şahsi” kavramlarıyla ortaya çıkmakta özellikle Osmanlı döneminde girişimci zihniyetin Türk toplumunun kültürel, sosyal, siyasi ve dini anlayışlarının etkisi altında gelişemediği düşünülmektedir. Osmanlı-Türk insanı Batı insanı gibi “madde”ye keyfi düşkünlük göstermemesi, ticari alanda farklı ve

⁶⁷⁶ Çakmak, “Girişimciliğin Tarihsel Gelişimi”, 64.

⁶⁷⁷ Candan, “Osmanlı'dan Günümüze Türk Topraklarında Girişimcilik Serüvenine Dair Bir Değerlendirme”, 161.

alternatif yöntemlerin dışına çıkamaması girişimcilik açısından bir durgunluğun yaşanmasına sebep olduğu görülmektedir.⁶⁷⁸

Osmanlı döneminde Türk insanı madde ile, kapitalist düşünce öncesi dönemde olduğu gibi, kendisi ve ailesini geçindirecek kadar ilişki kurmaktaydı. Mal ve mülk biriktirme konusunda kanaatkâr davranan, üretimde maliyet ve kâr hesabı yapmayan bir tavır içerisindeydi. İktisadi planı “yarını düşünen” ya da “gelecek kaygısı taşıyan” bir anlayış yerine “elindekiyle yetinen” düşünce üzerine kurulmaktaydı. Bu durumun ortaya çıkmasına etki eden anlayışların başında tasavvufî inancın insana ihtiyaçları ölçüsünde çalışmayı öğütlemesinden ileri geliyordu. İnsan kendi iradesi dışında ilahi takdire boyun eğerek elindekiyle yetinmesi gerektiği inancı girişimciliğin körelmesine neden olmaktadır.⁶⁷⁹ Türk iktisatçı Sabri Ülgener (ö.1983) de Türk insanının irade ve zekasının itaat ve teslimiyet karşısında hep geri planda kaldığını belirtmektedir.⁶⁸⁰

Türkiye’de liberalizmin öncülerinden olan Prens Sabahattin (ö.1948), “Teşebbüs-ü şahsi” kavramına dikkat çekmiştir. Ona göre Osmanlı’nın içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının yolu, “memur tipi yerine, kendi kendine yeten, üretken, girişkenlik eğitimi almış, ekmeğini taştan çıkararak” bireyler yetiştirmekten geçmektedir. Fransız tarihçi Edmond Demolins (ö.1907)’in dünya toplumlarını kamucu ve bireyci şeklinde iki zümreye ayırmasına atıf yaparak Afrika, Asya, Güney Avrupa ve Türkiye gibi ülkeleri kamucu (communautaire); İskandinavya, ABD ve İngiltere gibi ülkeleri bireyci (particulariste) olarak sınıflandırmıştır. Kamucu toplumlarda yetişen bireyler aile ve devletin koltuğu altında “itaat” etmeyi öğrenirken bürokrasiye memur yetiştirmeyi amaçlayan eğitim sistemi, “hayatın zorluklarıyla bağımsız mücadele edemeyen, fikirsel ve ahlakî bakımdan zayıf bireyler” yaratarak ülkelerinin geri kalmışlığına sebep olmuştur. Bireyci toplumlarda ise hayatla mücadele etmeyi bilen, çalışkan, girişimci

⁶⁷⁸ H. Bahadır Akın, “Türkiye’de Girişimcilik ve Memurluk Üzerine Mustafa Suphi ve Prens Sabahattin’den Mülhem Bir Analiz”, *Piyasa* /6-7 (2003), 32-33.

⁶⁷⁹ Şükrü Nişancı, *15-16. Yüzyıllarda Osmanlı İktisat Zihniyeti* (İstanbul: Okumuş Adam Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri, 2002), 49; Cem Doğru, “Osmanlı Toplumunda Kapitalist-Girişimci Sınıfın ve İnsan Tipinin Oluşumunu Engelleyen Faktörler”, *A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (Şubat 2010), 78.

⁶⁸⁰ Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul: Derin Yayınları, 3. Baskı, 1991), 93-94.

ruha sahip bireyler yetiştirilirken şahsi girişimcilik ruhları sayesinde siyasi, ekonomik ve ahlaki gelişimleri diğer ülkelere göre üstün olmuştur.⁶⁸¹

Türkiye’de Cumhuriyet’ten sonra Osmanlı dönemindeki geleneksel iktisadi anlayışın aksine bireylerin girişimciliğini destekleyen bazı atılımlar yapılmıştır. 1923-1930 yılları arasında devletin de desteklediği yatırımlarla milli ve Müslüman bir kimliğe sahip bir girişimci sınıf oluşturulmaya çalışılmıştır. Tamamen devlete sadakat mantığı ile hareket edilmesi amaçlanan girişimcilik ile bireylere özel mülkiyet ve tasarruf hakkı tanınmış, bu hakların kullanımının devlet ve milletin menfaatiyle uyumlu olması gerektiği belirtilmiştir. Bu dönemdeki iktisadî zihniyet, devletçilik ilkesi temelinde bireylerin yaratıcı ve yenilikçi kabiliyetlerinin “materyalist, bencil ve hesapçı” bir anlayıştan uzak “ulus ve toplum gücü”ne katkı sağlayabilen yönde geliştirilmesi üzerine kurgulanmıştır.⁶⁸²

1930 yılından 1950 yılına kadar 1929 buhranının getirmiş olduğu etkiyle Türkiye’de ekonomi, devletin kendi eliyle gerçekleştirdiği bir politikaya dönüşmüştür. Bu yıllarda “devletçilik” anlayışı gereği piyasayı kontrol ve müdahale etme gibi bireyin mülkiyet ve tasarruf hakkına “otoriter” bir yaklaşımın sergilendiği görülmüştür. Fakat bu durum, bireyin özel teşebbüsüne bilinçli bir müdahale şeklinde değil de küresel ekonomik krizin getirdiği zorunluluktan kaynaklanan bir sebep olarak değerlendirilmiştir.⁶⁸³

1950-1960 arası çok partili siyasi hayata geçiş ile birlikte ekonomide serbest piyasa uygulamalarının yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu dönem başında liberal ekonomiye yönelik vaatlerin pratikte pek bir karşılığı görülmemiş, devletin piyasayı sürekli müdahalesi ile daraltıcı bir ekonomik politika izlenmiştir. Fakat bu dönem geçmişteki uygulamalarla kıyaslandığında özel sektörü ve girişimciliği daha çok desteklemesi açısından önemli görülmüştür. Sınai Kalkınma Bankası’nın kurulması ile özel sektöre sağlanan krediler, Türkiye tarihinde girişimcilik için atılan önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir. Desteğe rağmen özel sektörün yaratıcı, yenilikçi ve verimli bir

⁶⁸¹ Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, 9, Özavcı, “Düşünce Tarihi Merceğinden Türkiye’de Liberalizm”, *Türk Liberalizminin Eleştirisi*, 142-143.

⁶⁸² Akın, “Türkiye’de Girişimcilik ve Memurluk Üzerine Mustafa Suphi ve Prens Sabahattin’den Mülhem Bir Analiz”, 40-41.

⁶⁸³ Candan, “Osmanlı’dan Günümüze Türk Topraklarında Girişimcilik Serüvenine Dair Bir Değerlendirme”, 165.

girişimciliği ortaya koymasının aksine kâr amacı güden bir çizgide faaliyetler yürütmesi istenilen düzeyde girişimci bir sınıfın oluşmamasına sebep olmuştur.⁶⁸⁴

“Planlı ekonomi denemesinin” yapıldığı 1960-1980 dönemi arasında devletin sanayi politikaları Devlet Planlama Teşkilatı öncülüğünde kontrollü olarak gerçekleşmiştir. Piyasa kontrolünün devlette olduğu bu süreçte yaşanan bürokratik karmaşıklıklar ile özel sektör ve devlet kademeleri arasında bilgi akışının verimsizliği girişimcilik kalitesini beklenenin altında bırakmıştır. Bu dönemde yaşanan ideolojik çatışmalar, ekonomik ambargolar, işsizlik, siyasi istikrarsızlık ve askeri darbeler iş dünyasında karamsar bir havanın oluşmasına neden olmuştur. Fakat 1971 yılında TÜSİAD’ın kurulması, Türkiye tarihinde girişimcilik açısından önemli bir hamle olarak görülmüştür. İş dünyası açısından böylesi bir örgütlenmenin girişimci sınıfın çıkarlarını korumaya yönelik değerlendirilirken bireyler arasında rekabetin yoğunlaşması ilerleyen zamanlarda yenilikçi ve yaratıcı hamlelerin atılmasında kilit rol oynamıştır.⁶⁸⁵

TÜSİAD’ın kurulması sermaye ve burjuvazinin olgunlaşması bağlamında önemli bir gelişmedir. Sanayileşmenin erken dönemlerinde devletin kontrolü ve yönlendirmesiyle gelişim gösteren iş dünyası, belli bir zamandan sonra devletten bağımsızlaşmayı talep etmiştir. Böylece iş dünyası kendisini devletin vesayetinden kurtararak kendi kuralları çerçevesinde devlet ve çevresi ile olan ilişkisini yeniden düzenlemiştir. Sermayenin olgunlaşması girişimci imajı kamusalıktan uzaklaştırıp sivilleşen bir pozisyona kavuşturmuştur. Girişimcilik açısından Türk burjuvazisi bu dönemde olgunlaşmıştır.⁶⁸⁶

1980 sonrası dönemde dışa açık liberal ekonomi hedefinin belirlenmesiyle ekonomi politikalarında dış piyasa ile rekabetin amaçlanması, yabancı sermayenin ülke içindeki yatırımlara özendirilmesi, devletin ekonomik alana müdahalesinin azaltılması, özel sektörde sermaye birikiminin teşvik edilmesi ve piyasa mekanizmalarına özgürlüğün sağlanması amaçlanmıştır. Devletin uyguladığı özendirici politikalar ile ibre devlet merkezli ekonomik işleyişten piyasa merkezli ekonomik işleyişe kaymıştır. 1990 yılında

⁶⁸⁴ İlkay Sunar, *State and Society in the Politics of Turkey's Development* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 5-8, İbrahim Öztürk, *Girişimcilik Raporu* (İGİAD 2008), 1/31.

⁶⁸⁵ Öztürk, *Girişimcilik Raporu*, 1/31-32.

⁶⁸⁶ Ziya Öniş, “Girişimciler, Vatandaşlık ve Avrupa Birliği: Türkiye’de Devlet ile İş Dünyası Arasındaki İlişkilerinin Değişen Doğası”, *Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, ed. Fuat Keyman-Ahmet İçduygu (İstanbul: Sena Ofset, 2009), 210-211; Candan, “Osmanlı’dan Günümüze Türk Topraklarında Girişimcilik Serüvenine Dair Bir Değerlendirme”, 166-167.

kurulan Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği de girişimciliğin farklı bir anlayışa bürünmesine yol açmıştır. Anadolu sermayesi üzerine kurulan bu dernek, devlet tarafından ayrıcalıklı bir grup haline getirilmiş, büyük sanayicilerin yönlendirmesiyle de faaliyetlerini sürdürmüştür. 2000’li yıllarda ekonomik krizin baş göstermesi politik ve liberal bazı kararların alınmasına sebep olmuştur. İstikrarın sağladığı güven ortamı açısından siyasi irade girişimcilik ortamını bozacak uygulamalara karşı tedbirler almıştır. Sağlanan istikrar ve güven ortamı ile yabancı sermayenin ülkeye girişi teşvik edilmiş, birtakım özelleştirmelerle içeride ve dışarıda rekabet edebilecek girişimcilerin desteklenmesi amaçlanmıştır.⁶⁸⁷ Bu dönemde küreselleşmenin ve serbest piyasa ekonomisinin etkisiyle “değişime ve gelişime açık, profesyonel davranan, eğitim seviyesi yüksek, müşteri memnuniyetini önemseyen” yeni bir girişimci tipinin ortaya çıktığı ve ekonomiye bakışın geçmiş yıllara göre farklılaştığı görülmüştür.⁶⁸⁸

2000’li yıllardan sonra bilim ve teknoloji alanında yaşanan gelişmelerin ekonominin değerini ve girişimciliğin önemini arttırdığı görülmektedir. Bireylerin bireysel yeteneğine bağlı olarak gelişen girişimciliğin “dünyadaki gelişmelere uyum sağlayan, yeniliklere açık olan, bilgi birikimi ve başarıya hırslı yüksek olan, risk alan, rasyonel düşünen” özelliklere sahip olması istenmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de iş yapabilmeyen ve ekonomik koşulların zorluğu da dikkate alınarak bu dönemde “rekabetçi, yaratıcı ve atılgan” özelliklere sahip girişimci bireylerin varlığı göze çarpmaktadır. Bilgi kaynaklarına olan ulaşımın hızlı olmasından dolayı da bu özelliklere sahip yeni girişimci bireylerin yetiştirilmesi ve özendirilmesinin kolaylaştığı görülmektedir.⁶⁸⁹

Ekonomik gelişim açısından bireysel girişimcilik faydalıdır. Fakat girişimciliğin küreselleşen ve liberalleşen ekonomi politikalarının etkisiyle “rekabetçi, sonuç odaklı, rasyonel ve bireyselleşen” bir görünüme sahip olması bazı dindarların dini davranışlarında önemli bir dönüşüme yol açmaktadır. Nitekim iktisat bilimi, bireyin

⁶⁸⁷ Candan, “Osmanlı’dan Günümüze Türk Topraklarında Girişimcilik Serüvenine Dair Bir Değerlendirme”, 167- 168.

⁶⁸⁸ Selma Akpınar, Girişimciliğin Temel Bilgileri (Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2009), 25-26; Hilal Kamaç-Zülfikar Aytaç Kışman, “Türk Girişimciliğinin Tarihi ve Gelişimi”, *Balıkesir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2020), 140.

⁶⁸⁹ Kamaç-Kışman, “Türk Girişimciliğinin Tarihi ve Gelişimi”, 145-147.

ekonomik faaliyetlerine dair rasyonel tutumunu iki farklı açıdan incelemektedir. Birincisi, karar verme sürecinde tüm alternatifleri fayda derecesine göre sıralayan ve en faydalı alternatifi seçmeyi amaçlayan “rasyonel birey” ya da “homo economicus” tiplemesine karşın karar verme sürecinde sahip olduğu değerleri önceleyen “sınırlı rasyonel birey” ya da “homo İslamicus” tiplemesi karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹⁰ Bazı dindar bireyler, ekonomik açıdan İslam’ın “sınırlı rasyonel birey”,⁶⁹¹ anlayışını aşarak “rasyonel birey”in özelliklerini yansıtan davranışlar göstermektedir. Marksist düşüncede belirtildiği gibi maddi hayatın üretim tarzı olan ekonomik ilişkiler sosyal, politik, dini ve entelektüel hayatın tüm sürecini etkileyerek bireyin bilincini koşullandırmakta, diğer toplumsal yapılarla ilişkilerini belirlemektedir.⁶⁹² Bu durumun Türkiye’de dindar davranışlarına etkilerini yansıtan somut örnekleri mevcuttur.

İslam iktisatçılarının bireylerin üretim, tüketim ve tasarruf gibi ekonomik faaliyetlerine belli sınırlamalar getirerek onları topluma ve çevreye karşı sorumlulukları olan homo Islamicus (İslamî insan) bir varlık⁶⁹³ olarak betimlemesine karşın günümüz ekonomi ilişkilerinde çıkarıcı, sonuç odaklı düşünme, bencil olma, faydacı, en yüksek kârı elde etmeyi amaçlama, seçimini hedeflerini gerçekleştirmeye odaklama gibi homo economicus (iktisadi insan)⁶⁹⁴ tipine uygun davranışlar yaygın bir şekilde görülmektedir. Türkiye’de “fahiş fiyat” ya da “stokçuluğa” karşı verilen cezalar yeterli kadar caydırıcı olmayınca bireyler ekonomik çıkarlarını yerine getirmek için farklı alternatif yollar bulmaktadır. Nitekim 15 Eylül 2022’de”fahiş fiyatların” önüne geçebilmek için araç alım-satımında “6 ay satış yasağı ya da 6000 km üstü” olmasına dair çıkarılan yasanın “arabanın km ve beyniyle oynama” gibi çeşitli “hilelerle” delinmeye başlandığı görülmektedir.⁶⁹⁵

⁶⁹⁰ Ferudun Kaya-Hayal Özçim, “Davranışsal İktisat, Sınırlı Rasyonellik ve İslam İktisadı İlişkisi”, *Toros Üniversitesi İİBF Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 2-13.

⁶⁹¹ Kaya-Özçim, “Davranışsal İktisat, Sınırlı Rasyonellik ve İslam İktisadı İlişkisi”, 21.

⁶⁹² Karl Korsch, *Karl Marx*, (Leiden, Boston: Koninklijke Brill NV, 2016), 133-134.

⁶⁹³ Bünyamin Er- Mesut Mutlu, “İslam ve Girişimcilik: Girişimci Adayları Üzerine Bir Araştırma”, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/12 (Eylül 2017), ss. 33-50, s. 35.

⁶⁹⁴ İsmail Eren “İslam”ın Ekonomik Yapısında İnsan Modeli: Homo Economicus İle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18/1 (Mart 2013), 369.

⁶⁹⁵ Yeni Şafak, “6 bin km için “beyin” yakan hileler” (17 Şubat 2023).

Son dönemde “fahiş fiyat” meselesinde “iyilik, fedakarlık, yardımlaşma, dayanışma” gibi dini değerlerin unutulduğuna vurgu yapılmaktadır. Diyanet’in 17 Şubat 2023 yılı Cuma Hutbesi’nde yaptığı şu uyarılar bu durumu doğrular niteliktedir. Hutbede geçen:

“...Deprem bölgelerinin yanında illerimize gelen depremzede kardeşlerimize de ulaşip destek olalım. İhtiyaç fazlası evlerimizi ve bütün imkânlarımızı karşılıksız olarak onların istifadesine sunalım. Bu zor dönemde fahiş fiyatlarla depremzede kardeşlerimizi, aziz milletimizi istismar edenleri uyaralım. Unutmayalım ki gün, dayanışma ve yardımlaşma günüdür. Vakit, iyilik ve fedakârlık vaktidir. Zaman, Allah Resûlü (s.a.s)’in şu hadis-i şerifini aklımıza ve gönlümüze naksetme zamanıdır: “Bir kul, kardeşine yardım ettiği sürece, Allah da o kula yardım eder.”⁶⁹⁶

şeklindeki uyarılar ekonomik refahını maneviyatına tercih eden ve çevreye karşı sorumluluğunda bireysel davranan bazı dindarlara dini değerleri hatırlatmaya yöneliktir. Denetleyiciliğin çok baskın olmadığı serbest piyasa ekonomisinde Türkiye’de “fedakarlık”, “merhamet”, “vicdan” gibi İslamî değerlerin de yozlaşabileceği durumları en iyi özetleyen bir başka örnek son günlerde ev sahibi-kiracı ilişkisinde görülmektedir. Ekonomik anlamda yaşanan sıkıntılara bağlı olarak ev sahiplerinin kendi ekonomik refahlarını düşündüğü ve kiracılar üzerinde ekonomik bir baskı yarattığı kanısı oluşmaktadır. İslamî değerlerin yozlaştığı bu durumlarda toplum bu davranışları sergileyenlere karşı “hiç insafları kalmamış!” şeklinde tepki göstermektedir. Eskiden “insaflı” davrandıran düşünce dindi. Ama artık “insafsızlığın” mal sahibine verdiği rahatsızlık, ekonomik durumlar gerekçe gösterilerek dindirilmektedir.

Neo-klasik iktisat modeli açısından tanımlanan ve homo economicus tipinin özelliklerini yansıtan bu birey davranışları İslam dininde uygun görülmemektedir. Çünkü neo-klasik iktisat modelinde bireylerden kârını en yüksek oranda arttırmaya yönelik rasyonel kararlar alması ve meşru olmayan bir yol olsa bile üretim ve tüketim konusunda bireyin özgür olması beklenirken İslam dini, bireyin kazancında önceliğin dini değerler olması gerektiğini vurgulamaktadır. Aslında İslam dininin girişimciliğin gelişmesine olumlu ve olumsuz katkısının olduğunu belirten iki farklı görüş

⁶⁹⁶Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “17 Şubat 2023 Miraç Gecesi İlahi Rahmet ve Sekinet Vesilesi” (Erişim 17 Şubat 2023).

bulunmaktadır. Olumlu görüğe göre Hz. Muhammed'in söz ve davranışlarında ticareti teşvik eden söylemlerin bulunması ve kendisinin de bizzat ticaret ile uğraşarak topluma örnek olduğu belirtilmektedir. Weber (ö.1920)'in kapitalizmin gelişmesinde dini bir sistem olarak gördüğü Protestanlığın girişimciliği teşvik eden özelliklerinin aslında İslam teolojisinde mevcut olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca İslam'da ruhban sınıfının olmaması ve Allah ile insan arasında herhangi bir aracının kabul edilmemesi⁶⁹⁷ ekonomik açıdan bireyselliği güçlendirici bir etki de bulunduğu söylenebilir. Diğer yandan İslam'ın girişimciliği olumsuz etkilediğini savunanlara göre servet sahibi insanların birikimini Allah yolunda harcama üzerine tasarruf etmesi girişimcilik için ihtiyaç duyulan sermaye ve kâr birikim kültürünün gelişmemesine neden olmaktadır. "Eldeki ile yetinme"yi amaç edinen, "bir lokma bir hırka" gibi tasavvufi anlayışlarla "kaderci" bir teslim oluşa yönelik girişimci kapitalist sınıfın oluşmamasına neden olmaktadır.⁶⁹⁸ Bu açıdan sadaka, zekat, yardım gibi mali yükümlülüklerle servetin tekelleşmesi engellenmekte ve bireye ekonomik faaliyetlerinde bu amaca yönelik sınırlı rasyonel davranışlar sergileyeceği kurallar koymaktadır.⁶⁹⁹ Birinci görüşü savunan dindar bireylerin ideolojilerini neo-liberal ekonomi temelinde geliştirerek homo economicus; ikinci görüşü savunan dindar bireylerin İslamî değerleri önceleyerek homo Islamicus modeline uygun davranışlar ortaya koyduğu söylenebilir.

Liberal düşüncede bireysel çıkarlar ekonomik refahı özendirir ve teşvik eder. Toplumsal çıkar adına, bireysel çıkarların sınırlandırılması ekonomik refahı olumsuz etkilemektedir.⁷⁰⁰ Türkiye'de Bilgi Ekonomi Laboratuvarı tarafından yapılan "Varlık Dağılımı Karar Sürecinde Birey, Grup ve Toplum Çıkarlarının Çatışması" adlı bir projede "toplumun yüzde 55'nin kaynakların bölüşümü için alınan kararlarda sosyal refaha zarar verme pahasına kendi grubunu kayırma eğiliminde olduğu, yüzde 33'ünün toplumun geneline zarar veren davranışları göz önüne alarak sosyal refahı korumayı kendi kazançlarına tercih ettiği"⁷⁰¹ görülmektedir. Bu durum Türkiye'de toplumun

⁶⁹⁷ Akın, "Türkiye'de Girişimcilik ve Memurluk Üzerine Mustafa Suphi ve Prens Sabahattin'den Mülhem Bir Analiz", 34.

⁶⁹⁸ Candan, "Osmanlı'dan Günümüze Türk Topraklarında Girişimcilik Serüvenine Dair Bir Değerlendirme", 162.

⁶⁹⁹ Kaya-Özçim, "Davranışsal İktisat, Sınırlı Rasyonellik ve İslam İktisadı İlişkisi", 16.

⁷⁰⁰ Çavdar, *Türkiye'de Liberalizmin Doğuşu*, 116.

⁷⁰¹ Ayça Ebru Giritligil, "Çoğunluk Kendi Grubunu Kayırma Eğiliminde" (Bilgi Mag, Röportaj, 10

yarısından fazlasının kendi çıkarını önemseydiğine ve ekonomik refahını toplumun çıkarından önde tuttuğuna işaret etmektedir.

Homo economicus modelinde ekonomik eylemler; gelir durumu, hafıza kapasitesi, zaman ve hesaplama kabiliyetlerine bağlı olarak değişmektedir. Özellikle birey, geçmişten gelen bir ekonomik yoksunluk durumu varsa bu durumu aşmak için refahını en yüksek seviyeye çıkarma uğruna mücadele etmektedir. Bunun için hesaplamaları genellikle ileriye yöneliktir ve en kısa zamanda en yüksek kârı elde etmek için planlar yapabilmektedir.⁷⁰² Türkiye 1980 sonrası ve özellikle 2000’li yıllardan itibaren uygulanan liberal politikalar, kapitalist sisteme uyumlanan girişimci bireylerin bu davranışları sergilemesinin yolunu açmaktadır. İslam’ın tavsiye ettiği ekonomik sosyal dayanışma biçimi kısmen ötelenerek bireylerin ekonomi anlayışı ticari zeka ve yetenekleriyle gelişen servet birikimine dönüşmektedir.

Günümüzde geleceğe yönelik kâr elde etme ve eldeki birikimden zarar etmeme amacıyla yatırım araçlarının popülerliliği artmaktadır. Bazı dindar bireyler, yatırım araçlarının dini açıdan uygunluğunu kendisinin belirlediği bireysel din yorumlarıyla sağlamaktadır. Dini açıdan bireysel bir davranış biçimini yansıtan bu durumun örneği son günlerde Türkiye’de “Kur Korumalı Mevduat” hesabına rağbet gösteren bazı dindar bireylerin tutumlarında açıkça görülmektedir. Kâr getirme ve birikimin zarardan korunması amacıyla yürütülen “Kur Korumalı Mevduat” meselesinin dini uygunluğu noktasında çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Diyanet, mevduatın dini uygunluğu hakkında “caiz” olmadığını belirtse de “devletin belli oranlarda yaptığı mali yardımın kabul edilebileceğini”⁷⁰³ ifade etmektedir. Diyanet’in net olmayan bu tutumu nihayetinde son kararın dindar bireyin kendine bırakıldığı bir duruma dönüşmekte, sonuçta dini uygunluk öznel bilinçte meşrulaşan bir hal almaktadır. Böylece İslam’ın zekat, sadaka ve infak gibi mâli ibadetlerle servet birikimini engelleyen, bu ibadetleri teşvik ederek zengin ile fakir arasında oluşabilecek ekonomik dengesizliğin

Aralık 2020).

⁷⁰² Gary S. Becker, “The Economic Way of Looking at Life”, *The Journal of Political Economy* 101/3 (June 1993), 386.

⁷⁰³ Gazete Duvar, “Diyanet “Kur Koruma TL Vadeli Mevduat Caiz mi? sorusuna yanıt verdi. ”, (Erişim 08 Ekim 2022). 01. 01. 2022, <https://www.gazeteduvar.com.tr/diyanet-kur-korumali-tl-vadeli-mevduat-caiz-mi-sorusuna-yanit-verdi-haber-1547609>, erişim tarihi: 08. 10. 2022

giderilmesini amaçlayan kuralları geçerliliğini yitirmeye başlamaktadır. Günümüzde “uhrevi kurtuluş” düşüncesi yozlaşarak “dünyevi kurtuluş”a dönüşmektedir. Bir açıdan “kurtuluş” kelimesinin kendisi sekülerleşmektedir.

İbn Haldun (ö.1406), İslam’ın iktisadi yönü üzerinde yorumda bulunurken toplumun ortak olarak faydalanabileceği teşebbüslerin dini meşruluğuna dikkat çekmektedir. Haldun, insanların fitrî ihtiyaçlarını karşılamak ve dünyadaki nimetlerden faydalanmak için ortaya koyduğu çabanın toplumsal iş bölümüne dayalı sosyal dayanışmaya katkı sağlayan bir amaç edinmesi gerektiğini belirtmektedir. Kapitalist sistemde var olan mülkiyet ve ticaretin özelleştirilmesi ile rekabetin geliştirilmesi mantığının serbest piyasa ekonomisine uygun olan girişimciliğin teşvikine yöneliktir.⁷⁰⁴ Kapitalist sistemin bu ekonomik modeline entegre olmadan iktisadî faaliyetlerin yürütülemeyeceği bir gerçektir. Bu açıdan Batı’nın ekonomik sistemine alternatif olan aynı zamanda İslamî iktisat anlayışına uygun bir şekilde yürütülmesi amaçlanan “faizsiz bankacılık, katılım bankacılığı katkı payı” gibi çeşitli uygulamaların gerçekleştirilmesi dindarların çoğunluğunda karşılık bulamasa da⁷⁰⁵ kişisel çıkar peşinde koşarak refahı sadece kendi mutluluğu için önceleyen bazı dindar bireyler, İslamî açıdan madde-mana ilişkisinde toplumsal menfaati göz ardı edebilecek davranışlar sergileyebilmektedir.

Türkiye’de yapılan bir araştırmada;

“2007 yılında bankacılık sektörünün toplam aktif büyüklüğü 579 milyar TL iken 2020 yılına gelindiğinde bu rakam 6,1 trilyon TL seviyesine kadar yükselmiştir. 2007 yılında katılım bankalarının sektör içerisindeki aktif büyüklük payı % 3,3 iken sonraki yıllarda bu oran artmış 2020 yılına gelindiğinde ise % 7,2 seviyesine kadar yükselmiştir. Özel sermayeli bankaların söz konusu dönemde toplam aktifler içerisindeki payı %52,8’den % 28,4’e kadar gerilemiştir. Bu dönemde Türkiye’de banka grupları içerisinde % 118 artış oranı ile payını en çok artıran katılım bankaları olmuştur. Faiz hassasiyeti nedeniyle konvansiyonel bankalardan uzak duran insanların katılım bankalarının piyasaya girmesiyle birikimlerini sisteme sokmaları ve katılım bankalarının ‘yastık altı’ diye tabir edilen müşterileri

⁷⁰⁴ İbn Haldun, *Mukaddime II*, çev. Z. Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 289-291; Satılmış Öz, “Kapitalizmin Ruhu Problemi: Werner Sombart”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/29 (Haziran 2013), 145.

⁷⁰⁵ bkz. Mustafa Karahöyük, “Din Ekonomi İlişkisi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* / 16 (Aralık 2013), 209-212.

birikimlerini toplama noktasındaki yetenekleri onları diğer banka gruplarından bir adım öne taşımıştır.”⁷⁰⁶

Son yıllarda İslamî açıdan uygun olduğu düşünülen “faizsiz” katılım bankalarına gösterilen bu rağbetin bazı dindar bireylerin servet birikimine önem verdiğine işaret olarak gösterilebilir.

İskoç ekonomist Adam Smith (ö.1790)’in *Milletlerin Zenginliği* adlı eserinde liberal düşünceye uygun olarak ifade ettiği sözleri günümüzde ekonomide “menfaat ilişkisini” açıkça ortaya koymaktadır. Smith’ göre

“Akşam yemeğimizi soframızda bulmamız kasap, biracı veya fırıncının cömertliğinden değil, onların kendi menfaatlerine itibarlarından ötürüdür. Sermaye... ve emek harcayan her birey... ne kamu menfaatini destekleme niyetindedir, ne de ona ne kadar destek olduğunu bilir. ... Niyetinin bir parçası olmayan bir amacı desteklemek için görünmez bir el tarafından yönlendirilir. ... Kendi menfaatinin peşinden koşmakla toplumun da menfaatine destek olmuş olur.”⁷⁰⁷

Bu sözler bireyin kendi “menfaatinin” ön planda olduğu ekonomik ilişkide dini bağımlı bir değişken olarak etkileyebileceği davranışlar barındırır.

Görüleceği üzere Türkiye’de bazı dindar bireyler sermaye ve kâr birikimi kültüründe “kaderci” anlayıştan sıyrılmaktadır. Dinin kuralları, geçim sıkıntısı ve ekonomik refah düşüncesiyle rasyonelleştirilmektedir. Faiz konusu ve servet birikiminin hangi durumlarda meşru olduğu meselesi din otoriteleri ve dini yorumlarda tam olarak netlik kazanmamışken bireyler bu tartışmalardan çıkış yolunu kendi rasyonel kurallarını uygulayarak çıkmaktadır. Bu durum “kapital”i kendi refahı için biriktiren, meşruluğuna bakmadan arttırmayı amaçlayan, rasyonel ekonomi temelinde manevi değerleri öteleyen ve “öteki dünya”ya nazaran “bu dünya”yı önceleyen homo economicus tipi davranışları ortaya çıkarmaktadır.

⁷⁰⁶ Abdulmuttalip Pilatin, “Türkiye’de Katılım Bankacılığı Tercihi: Bölgesel Bir Araştırma”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Temmuz 2022), 1044.

⁷⁰⁷ Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008), 485, Karahöyük, “Din Ekonomi İlişkisi”, 195.

Weber (ö.1920)'in tabiriyle iktisat zihniyeti, iktisat ahlakını belirlemektedir. Din, tarih boyunca bireylerin üretim, tüketim, alışkanlık ve tutumlarını belirleyen bir yapı görevi görmektedir. Din, bu ekonomik ilişkileri belirleyen rolünü başka yapılara devrettiğinde artık devredilen yapının ideolojisi toplumsal ilişkileri belirlemektedir. Hayatta kalma mücadelesi ya da yüksek ekonomik refaha sahip olma düşüncesinin hakim olduğu durumlarda dinin koymuş olduğu kurallar aşılarak daha çok bireysel eylemlerin ön planda olduğu ekonomik ilişkiler geliştirilmektedir. Faiz, stokçuluk, karaborsacılık gibi üretime etki eden faaliyetler, günümüz şartları gerekçe gösterilerek meşrulaştırılması sonucu ahlakın bireysel rasyonaliteye indirildiği bir durum ortaya çıkmaktadır.

İslam dini, bireylerin ekonomik ilişkilerinde dünya- ahiret hayatını dengeleyen, maddiyatla birlikte manevi hayatı ve ahlaki değerleri önemseyen, aşırı tüketim yapmayan, dinen yasaklanan ürünleri üretmeyen, güven veren yani homo İslamicus tipine uygun davranışlarda bulunmasını istemektedir. Fakat sadece dünya hayatını dikkate alan, maddiyatı önemseyen, ahlaki değerleri yok sayan, kararlarında bireysel davranan, aşırı tüketen, kâr sağlayan her şeyi üretebilen, güveni önemsemeyen⁷⁰⁸ bazı dindar bireyler bir homo economicus tipine dönüştüğü görülmektedir. Türkiye’de 1990 yılında kurulan MÜSİAD’ın faizsiz kredi sistemi, karşılıklı güvene bağlı ticari ilişkiler, kapitalin etik değerlere uygun kullanıldığı bir düzenle modern Homo İslamicus girişimci için çalıştıklarını belirtirken⁷⁰⁹ gelinen süreçte ekonomik faaliyetlerde etik değerlerden çok rasyonellikle oluşturulmuş faydacı kurallara tabî olan dindar bireylerin ortaya çıktığı görülmektedir.

⁷⁰⁸ Tablo için bkz. İsmail Eren *Din-Ekonomi İlişkisi: İslam’ın Sosyo-Ekonomik Yapısı İçerisinde İnfak Kurumunun Oluşum Sürecinin İncelenmesi* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013), 63.

⁷⁰⁹ Serpil Yılmaz, “Ben Kapitalist Değilim”, *Milliyet* (17 Ağustos 1993), 7; Bölükbaşı, “Milli Görüşten Muhafazakâr Demokrasiye: Türkiye’de 28 Şubat Süreci Sonrası İslami Elitlerin Dönüşümü”, 173-174.

SONUÇ

Modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan yapısal değişimler ve yeni yaşam biçimleri, insanın hem yeni bir kimlik inşa etmesinde hem de dini anlama biçiminde önemli bir rol oynamıştır. Yeni bir kimlik olarak birey, günlük hayatın sosyal gerçekliğinde dini kendi anladığı şekliyle yaşamanın gayreti içerisinde. Bu açıdan bireyin mensubu olduğu dini algılama tarzına bağlı olarak dindarlık da bu değişimden etkilenmiştir. Günümüz modern toplumlarda dindarlığın dönüşümüne bireyselleşme kültürü önemli bir etki yapmıştır.

Bireyselleşme kültürünün ortaya çıkmasına Rönesans'ın bilimsel, Reform'un dinsel ve Aydınlanma düşüncesinin zihinsel açıdan katkı sağladığı söylenebilir. Bu katkı ile birlikte insandan kendi yeteneklerini keşfetmesi, refahı ve mutluluğunu önemsemesi, akıl ve iradesiyle aldığı kararlarda aktörleşmesi, toplumdan bağımsızlaşması ve birey olduğunun farkına varması beklenmektedir. Bu şekilde “modern” bir görünüme kavuşan bireyin dini anlama ve yorumlama biçimi de modernleşmektedir.

Bireyin modernlikten anladığı şey, din de dahil her türlü yapıyı kendisinin ürettiği değerlerle yeniden kurgulamaktır. Çünkü modernleşmenin sahip olduğu dinamizmde süreklilik esastır ve modernlik karşısına kendisine zıt olarak gördüğü geleneği almaktadır. Bu süreklilik içerisinde geçmişle bağlantılı olan alışkanlıkların modernleşmenin getirdiği yeni bir kültür anlayışı ile yenilenmesi kaçınılmazdır. “Geleneksel” ya da “eski” olarak nitelenen bazı değerlerin “yeni” olanla değiştirilmesinde birey önemli bir özne konumundadır.

Geleneğin en önemli parçalarından biri olan din de bu değişimden etkilenmiştir. Gelenek ile dinin yakın ilişki içerisinde olduğu Batı dışı toplumlarda modern değerleri benimseyen bireylerin “geleneksel” olana gösterdiği tutumu dine karşı da görmek mümkündür. Özellikle din otoritelerinin dini geleneksel çerçeveden değerlendirme alışkanlığının devam etmesi, bu tutumun gelişmesinde ve modern değerler bağlamında bireylerin dindarlığını kendi ürettiği değerler çerçevesinde dönüştürmesinde önemli rol oynamıştır. Gelenek ile dinin yakın ilişki içerisinde olduğu Türkiye'de modern değerleri benimseyen bireylerin böyle bir tutum içerisinde olduğu söylenebilir.

Çalışmamızda gördüğümüz üzere bireylerin böyle bir tutum içerisinde olmasına modernleşmeyi kolaylaştıran araçların önemli bir etkisi olmuştur. Rasyonelleşme; geleneksel ve dini kültürün “itaatkar” söylemlerini akılcı gerekçelerle reddedilmesine, rasyonelliğin hesaplama ve denetleme tarzına uygun olarak “akılcılık” çerçevesine oturtulan dini inanç biçimlerinin tercih edilmesine ve bireyselleşen dini bilginin bilimsel açıdan meşruiyet kazandırılmasına imkân tanımıştır. Laiklik, daha liberal biçimiyle din otoriteleri karşısında hiçbir baskı altında hissetmeden istenilen inancın benimsenmesine veya reddedilmesine hukuki dayanak sağlamıştır. Sekülerleşme, günlük hayatın problemlerinin dindışı alanlardan (bilimsel, rasyonel) elde edilen referanslarla çözülme çabasını arttırmıştır. Şehirleşme, zaman ve mekanın sürekli ve yeniden üretildiği modern zamanlara uygun değerlerin oluşturulmasına katkı sağlamıştır. Liberalleşme ise, “her bireyin farklı özellikte olduğu” anlayışına uygun olarak din anlayışında yorum çeşitliliğinin artmasına katkı sağlamıştır.

Modernleşmeyi kolaylaştıran bu araçların Türkiye’de iki farklı bireyselliği ortaya çıkarmış ve bu bireysellikler de dindarlık biçimlerini dönüştürmüştür. Birincisi; Tanzimat döneminden itibaren halk adına yapılan ve elit sınıf aracılığıyla siyaset, eğitim, hukuk, ekonomi gibi alanlarda gerçekleştirilen reformların dışsal bir etkisi ile ortaya çıkan “bireyin bireyselleştirilmesi”, ikincisi; küresel, liberal, bilimsel ve teknolojik gelişmelere bağlı olarak modern bir zihniyet biçimi kazanan bireyin kendi isteğiyle içsel olarak gerçekleştirdiği “bireyselleşmiş birey”dir. Her iki durumun bireylerin sosyal gerçeklik algısını değiştirdiği, din ve dindarlık anlayışlarını dönüşüme uğrattığı söylenebilir.

Bireyin sosyal konumunun farklılaşması dini yaşamın çeşitliğini beraberinde getirmektedir. Bu durumu -belki direkt olarak amaçlanmasa da- Tanzimat reformlarının sonuçlarında görmekteyiz. Devlet eliyle ve elit sınıf aracılığıyla gerçekleştirilen reformların toplumda, modern kültürün yapı taşı olan bireyselleşmeye dair farkındalık yaratmaktadır. Özellikle eğitim üzerinden aktarılan modern kültür, bilginin “kendini sürekli yenilemesi” ve “değişime açık olması” anlayışına bağlı olarak modern bireyin İslam’ı yeniden anlama, yorumlama ve modern kültürle uyumlu hale getirme çabasını arttırdığı söylenebilir. Diğer yandan amaçları bakımından karşılaştırıldığında Tanzimat reformları ile Cumhuriyet reformlarını birbirinden ayırmak gerekir. Cumhuriyet reformlarında direkt olarak “yeni bir nesil yetiştirme” projesi ile toplumda birey

olmanın farkında olan, modern değerlere uyum sağlayan ve özgürleşen bir vatandaş modeli yetiştirmenin amaçlandığı görülmektedir.

Sonuçta her iki dönemin bireyselleşme eğilimini arttırdığı söylenebilir. Bu eğilimi, dışarıdan bir etki ile gerçekleştiği için, “bireyselleştirme” olarak ifade ediyoruz. Modernleşme ile birlikte ortaya çıkan bu değişim sürecinden dindarlığın etkilenmemesi düşünülemez. Dolayısıyla Tanzimat döneminde “Yeni Muhafazakâr Aydın”, Cumhuriyet döneminde “Modern İnsan” olarak kavramsallaştırılan bu bireyselleştirilmiş kimliklerin İslam dinini, modern çerçeveden değerlendirmesi kaçınılmaz olmuştur.

Bilginin doğasında yaşanan değişimler, öğrenme sürecinin merkezinde yer alan bireyi doğrudan etkilemiştir. Dinin ilkeleri bilgi temellidir ve bilgide yaşanan her değişimin dindarlığı da dönüştürebileceği unutulmamalıdır. Bu iki modelin ortaya çıkmasında modern eğitim anlayışının etkisi olduğu düşünüldüğünde Batı'da ya da Batılı tarzda açılan okullarda eğitim alan kesimin farklı dindarlık tipleri geliştirdiği söylenebilir. Bu bağlamda geleneksel bilgidan farklılaşan ve bireyin kendi aklı ile deneyimlediği dini bilginin deneyimsel dindarlığı; dönemin ideolojisinin benimsenerek İslam dinine öznel anlamların eklenmesi, İslam dininin modern ideolojiye uygun biçime dönüştürülmesi ve kutsallığın dinden ideolojiye kayması ideolojik dindarlığı; muhalefet düşüncesinin gelişmesiyle toplumda İslam dinine dair oluşmuş şablon düşüncelerin sorgulanması, geleneksel din anlayışına sürekli eleştiri yapılması, topluma yeni bir İslam anlayışının sunulması entelektüel dindarlığı ortaya çıkarmıştır. “Yeni Muhafazakâr Aydın” ve “Modern İnsan” olarak kavramsallaştırdığımız modellerde bu dindarlık tiplerinin karakteristik özellikleri görülebilmektedir.

Günümüzde teknolojinin bilgi elde etmede sağladığı kolaylıklar, dini bilginin alternatiflerinin olabileceğine dair farkındalığı arttırmıştır. Bu durum, modern bireye kendi din anlayışını oluşturacak geniş bir özgürlük alanı yaratmıştır. Din artık öznel bir anlam taşıyan ve kişisel ihtiyaçları karşılayan muhtevaya dönüşmüştür. Türkiye'de özellikle 2000'lerden sonra modern bireyin içsel durumundan kaynaklanan ve Bauman'ın deyimiyle “giderek bireyselleşen bireyler”in “hakikat” anlayışını bireyselleştirdiği ve dindarlıklarını bu anlayış çerçevesinde dönüştürdüğü söylenebilir.

Çalışmamızda Türkiye'de “bireyselleşen birey”in din anlayışının; tepkisel, sentezci ve sonuç odaklı yaklaşımlar şeklinde gruplandırabiliriz. Bu yaklaşımlar aynı zamanda İslam dinini anlayış bakımından sübjektif bir din haline de getirmektedir. Tepkisel yaklaşımı, Diyanet'e karşı gösterilen tutumda görmek mümkündür. Modern birey açısından Diyanet; “siyasi yönlendirmeye maruz kalan”, kendini “dinin tek temsilcisi olarak gören” ve bazı fetvalarında “gelenekselliği aşamayan” şeklinde eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu eleştiriler hem kuruma hem de “anlatılan dine” karşı bir güvensizlik oluşturmaktadır. Fakat Diyanet'e her dönem farklı gerekçelerle eleştiri yapıldığı düşünüldüğünde bu yapılan eleştirilerin haklılığını, çalışmanın içerisinde de ifade ettiğimiz bağlamda, “entelektüel olmak” ile “entelektüel görünmek” arasındaki ilişki ile ifade etmek gerekir. “Entelektüel olma” tutumu bağlamında modern birey, kurumsal din anlayışı ile İslam dinini ayırarak alternatif din yorumları arama çabasına girmekte; inancını kendi istediği şekilde yaşamak istemektedir. Bu çabanın entelektüel dindarlığı da ortaya çıkardığı söylenebilir. Nihayetinde inancın göreceli hale gelmesi, modern bireyi kendi inancının otoritesi yapmaktadır.

Sentezci yaklaşıma, dini bireyselleşmeye serbest bir alan sağlayan özgürlük konusu örnek verilebilir. Günümüzde bireylerin, İsmail Kara'nın özgürlük konusunda ifade ettiği şekilde, gelenek ile modernliği sentezlemeyi amaçlayan, geleneği kaynak alan ama modern değişimlere açık olan yeni bir özgürlük biçimi geliştirdiği görülmektedir. İfade edilen bu yeni özgürlük biçimiyle “kutsal” anlayışının değişmesi ve herkesin kendine uygun bir “kutsallık” inşa etmesi kolaylaşmaktadır. Özellikle 1980'den sonra İslam dininin “otoriter” söylemlerini terk ederek çeşitli modern ideolojilerle İslam dinini bağdaştırmayı amaçlayan “Liberal İslam” anlayışı sentezci bir dindar kimliğin varlığına işaret eder. Sentezci yaklaşımda, çoklu modernlik anlayışı gibi her bireyin kendi özelliğine göre değerlendirdiği çoklu hakikat anlayışı vardır ve bu durum farklı dindarlık tiplerinin ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır. Modern bireyin benimsediği ideoloji ile İslam dinini bağdaştırması ideolojik dindarlığa; gelenekselliğin ve dinin sınırlandırıcı olduğu düşünülen tutumlarının post-modernliğin seçenek çoğulluğuyla aşılması ve bireyin kendini “iyi hissettiren” durumları tercih ederek yeni bir ahlak sistemi oluşturması seküler ahlaklı dindarlığa; Modern değer ve normların bireyin yaşamını kuşatmasıyla dini olanın yeni anlamlara dönüşmesi, dini değerlerin kültürlenmesi kültürel dindarlığa örnektir.

1980 sonrası ekonomide küreselleşme ve liberalleşme politikalarının etkileriyle kendisi için en önemli faydayı gözeten “rasyonel birey” modeli, modern bireyi sonuç odaklı düşünmeye sevk ettiği, onun din anlayışını etkilediği ve sonuç olarak dinin rasyonel açıdan yorumlanmasına imkân tanıdığı söylenebilir. Günümüzde rekabetçi bir ortam hakimdir ve refahını düşünen modern birey, kendi ekonomik kaderinin önceden tayin edilmesini kabul etmemektedir. O, yeterliliğinin farkında olarak bir işten alabilecek en iyi verime odaklanmaktadır. Türkiye’de son dönemde sonuç odaklı düşünme biçiminin bireylerin dini tutumlarında değişime yol açtığını görmek mümkündür. Özellikle İslam dininin yasakladığı fahiş fiyat, stokçuluk, karaborsa, faiz gibi ekonomik faaliyetlerin rasyonel açıdan meşrulaştırıldığı durumlar iyilik, fedakarlık, yardımlaşma, dayanışma gibi dini değerlerin yozlaşmasına ve madde-mana ilişkisinde toplumsal menfaatin göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Bu tarz yaklaşımlar aynı zamanda sonuç odaklı dindarlığın göstergesi olarak da kabul edilebilir.

Bu üç yaklaşımda da bireyselleşme kavramının, kendi özünden kaynaklanan, negatif ve pozitif yönlerini görmek mümkündür. Dolayısıyla bireyselleşmenin iyi ya da kötü olduğuna dair bir yargıda bulunamayız. Fakat kanaatimizce bireyselliğin sadece bireyi ilgilendiren ve topluma herhangi bir etkisi olmayan durumlarda olumlu; toplumsal menfaatin göz ardı edilerek sadece bireysel çıkarın gözetildiği durumlarda ise olumsuz karşılandığı söylenebilir. Bireyselleşmeyi genelde modern ve postmodern çevreler olumlu; geleneksel ve selefi çevreler ise olumsuz bir özellik olarak kabul etmektedir.

Görüldüğü üzere Türkiye’de “Batılılaşma” bağlamında yapılan reformların modern bilince dair farkındalığı arttırdığı ve İslam dinini modern sıfatla yaşamayı amaçlayan bireylerde farklı dindarlık tutumları geliştirebilmektedir. Günümüzde hem modern ve postmodern değerlerinden taviz vermeyen hem de dinini kendi istediği şekilde yaşamak isteyen bireylerin varlığı gittikçe artmaktadır. Bu açıdan Türkiye’de modern ve postmodern değerlere eğilim arttıkça ortaya çıkan yeni bireysel kimliklerle birlikte dindarlık biçimlerinin farklılaşacağı düşünülmektedir. Diğer yandan internetin bilgi elde etmede sağladığı kolaylıkların bireyselleşmeyi arttırdığı düşünüldüğünde gelenekselliği aşamayan din otoritelerinin bireylerin din anlayışı üzerindeki yönlendirici rolünü azalmaya devam edecektir. Bu durumda kendi varlığını devam ettirmeyi amaçlayan din otoritelerinin modernleşmesi ya da bireylerin dini açıdan bireyselleşmesi kaçınılmazdır.

Bu çalışmanın ortaya çıkardığı sonuçlar bağlamında Türkiye'de birey-din ilişkisi üzerine yapılacak çalışmalara şu önerilerde bulunulabilir:

-Günümüzde modernleşmeyi benimseyen cemaat ya da dini gruplara mensup dindarların bireyselleşmesi ile ilgili uygulamalı bir alan çalışması yapılabilir. Elde edilen veriler çalışmamızın içerisinde yer alan bireysel dindarlıklarla ilişkilendirilebilir.

-Türkiye'de farklı bölgelerde üniversite okuyan öğrencilerin dini bireyselleşme tutumları karşılaştırılabilir. Elde edilen veriler eğitim, bölge ya da diğer sebeplerle ilişkilendirilerek tepkisel, sentezci ve sonuç odaklı yaklaşımlar bağlamında gruplandırılabilir.

-Türkiye'de özellikle 2000 yılından sonra değişim gösteren dindarlık algısının postseküler toplumun özellikleriyle ilişkisini ortaya koyan bir çalışma yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Acun, Fatma. “Değişme ve Süreklilik: Osmanlı’nın Torunları Cumhuriyet’in Çocukları”. *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*. ed. Mehmet Zencirkıran. 41-59. Bursa: Dora Yayıncılık, 3. Baskı, 2012.
- Adivar, A.Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 4. Basım, 1982.
- Ağçoban, Sıddık. *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020. file: ///C:/Users/pc/Downloads/620311%20.pdf
- Ahmad, Feroz. *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. çev. Sedat Cem Karadeli. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Akagündüz, Ümüt. “Sanayi Devrimi ve Sanayileşme”. *Uygarlık Tarihi*. ed. İsmail Güven. Ankara: Pegem Yayınları, 6. Baskı, 2016), 422-431.
- Akal, Cemal Bali. *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitapevi, 1998.
- Akgül, Mehmet. “Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma: Bir Arka Plan Çözümlemesi”. *Makalat 1* (1999), 59-69.
- Akgül, Mehmet. *Türk Modernleşmesi ve Din*. Konya: Çizgi Kitapevi, 1999.
- Akgül, Mehmet. “Modernlik, Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu. 181-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Akın, H. Bahadır. “Türkiye’de Girişimcilik ve Memurluk Üzerine Mustafa Suphi ve Prens Sabahattin’den Mülhem Bir Analiz”. *Piyasa* /6-7 (2003), 29-51.
- (Akpárti), Adalet ve Kalkınma Partisi. “Parti Programı Temel Hak ve Özgürlükler”. Erişim 16 Mart 2023. <https://www.akparti.org.tr/parti/parti-programi/>
- Akpınar, Selma. *Girişimciliğin Temel Bilgileri*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2009.
- Akyıldız, Ali. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993.
- Akyıldız, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Baskı, 2012.
- Akyüz, Niyazi-Gürsoy, Şahin-Çapçioğlu, İhsan. “Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet’in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/25 (Mayıs- Ağustos 2006), 31-42.

- Akyüz, Niyazi. “Din Sosyolojisi’nde Bir Dini Otorite Tipi Olarak Din Kurucusu”. *Dini Araştırmalar* 20/52 (Temmuz-Aralık 2017), 99-110. DOI: 10.15745/da.363146
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000- MS 2020*. Ankara: Pegem Akademi, 33. Baskı, 2013.
- Albayrak, Ahmet-Kurt, Emine. “Türkiye’de Din Psikolojisi Tezlerinde Dindarlık Ölçekleri: Bibliyografik Bir Araştırma (1997-2019)”. *Bilimname XI* 2019/4 (2019), 137-172.
- Albayrak, Sadık. *Türkiye’de İslamcılık-Batıcılık Meselesi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Allan, Kenneth D. *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2005. ebooks <https://archive.org/details/explorationsincl00alla>
- Altun, Fahrettin. “Modernleşme”. Tübitak Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları. Erişim 03 Aralık 2022. <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/modernlesme>
- Amman, Mehmet Tayfun. “Küreselleşme Sürecindeki Dönüşümler Ekseninde Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’nin Mesajı ve Hâlidî Geleneğin Önemi”. *Uluslararası Mevlana Hâlid-i Bağdâdî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Erdal Baykan- Mehmet Keskin. 139-150. Ankara: 2012.
- (Anayasa), Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi. “Anayasa Mahkemesi’nin 53. Yıldönümünde Yaptığı Açış Konuşması”. Erişim 03 Ekim 2021. <https://www.anayasa.gov.tr/tr/baskan/konusmalar/anayasa-mahkemesinin-53-kurulus-yildonumunde-yaptigi-acis-konusmasi>
- (Anayasa), Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi. “1961 Anayasası”. Erişim 12 Mart 2023. <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1961-anayasasi/>
- Arı, Yılmaz. “Din ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite”. *İlahiyat Alanında Araştırmalar ve Değerlendirmeler.*, ed. Fevzi Rençber vd. 163-188. Ankara: Gece Kitaplığı: 2021.
- Arpa, Enver. “İslam’da Birlikte Yaşama Kültürü ve Günümüzde Müslüman Toplumlarında Zuhur Eden Şiddet”, *Eski Yeni* /34(Bahar 2017), 45-68.
- Arslan, Ahmet. “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”. *Liberal Düşünce* 1/1 (Kış 1996), 54-76.
- Arslan, Ahmet. *İslam, Demokrasi ve Türkiye*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Arslan, Mustafa. “Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Bahar 2010), 195-210.

- Arslan, Mustafa. "Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri". *Sosyo-Dini Farklılaşma ve İslam: Sosyolojik ve Antropolojik Perspektifler*. der. Mustafa Arslan. 189-207. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.
- Asad, Talad. "İfade Özgürlüğü, Küfre Girme ve Seküler Eleştirelilik". çev. Mehmet Fahrettin Biçici. *Eleştiri Seküler Midir?.* ed. Talad Asad vd. 37-79. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Aslan, Berna Zengin. "Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet". *Mülkiye Dergisi* 39/1 (Nisan 2015), 135-158.
- Aslan, Seyfettin-Yılmaz, Abdullah. "Tanzimat Döneminde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi". *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2/1 (2001), 287-297.
- Aşlamacı, İbrahim. "Üniversite Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine Yönelim Durumları: İnönü Üniversitesi Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/6 (Ekim 2016), 1563-1582.
- Anğ, Müçteba vd. "Din-Devlet İlişkileri/Laiklik". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* 3. haz. Müçteba Anğ vd. 3/575-578. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Ateş, Sinan. "12 Eylül 1980 Darbesi ile 28 Şubat 1997 Darbesi arasında Din- Siyaset İlişkileri ve Din Eğitimi Politikaları". *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi* 6/13 (Mayıs 2018), 586-607.
- Attas, S. Nakib. *Modern Çağ ve İslam Düşünüşünün Problemleri*. çev. Mahmut Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Seküler Ahlak Bağlamında Din Ahlâk İlişkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/35 (Haziran 2011), 1-23.
- Aydın, Muhammed Şevki. "Eğitim Tarihi Araştırmaları Üzerine Notlar". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* /5 (1998), 83-98.
- Aydın, Muhammed Şevki-Osmanoğlu, Cemil. "Kültürlerarası Din Eğitimi". *din eğitimi el kitabı*. ed. Recai Doğan-Remziye Ege. 235-265. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı, 2017.
- Aydın, Ömür. "Diyanet İşleri Başkanlığı Üzerine Bir Tartışma: Temsil Meselesi". *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 33/3 (Temmuz 2019), 891-918.
- Aysoy, Mehmet. *Batılı Bilgi ve Teknik Transferi Açısından Osmanlı Modernleşmesi*. Sakarya: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996. <https://acikerisim.sakarya.edu.tr/bitstream/handle/20.500.12619/94861/T00043.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Aytaç, Kemal. *Avrupa Eğitim Tarihi*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2012.

- Aytaç, Ahmet Murat. “Türkiye’de Ailenin Tarihsel Dönüşümü: 1923-2010”. *1920’den Günümüze Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişim*. der. Faruk Alpkaya-Bülent Kuru. 229-320. Ankara: Phoenix Yayınları, 5. Baskı, 2019.
- Ayten, Ali. “Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2), 185-204.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2010.
- Babaoğlu, Resul. “Türkiye’nin Modernleşme Sürecinde Yükseköğretim ve Üniversite Gündemi”. *Tanzimat’tan Günümüze Ana Hatlarıyla Türk Eğitim Sistemi*. ed. Mehmet Kaya. 243-298. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2021.
- Baltacı, Ali. “Habitus: Dini İnanç Habitusunun Oluşumu Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”. *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (Eylül 2018), 1 - 24.
- Balkan, Neşecan -Balkan, Erol-Öncü, Ahmet. *Neo-Liberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*. İstanbul: Yordam Kitap, 2. Baskı, 2014.
- Barbarosoğlu, Fatma. *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Barışan, Cemile. “Modernite Tartışmalarına Alternatif Bir Yaklaşım: Modern Aklın Eleştirisi ve Geleneksel Düşünce”. *İnsan ve Toplum Dergisi* 2/4 (Aralık 2012), 35-64.
- Barley, Stephen R. “Careers, identities, and institutions: The legacy of the Chicago School of Sociology”. *Handbook of career theory*. ed. Michael B. Arthur vd. 41-65. Newyork: Cambridge University Press, 1989.
- Başdemir, Hasan Yücel. “Optimum Değerler Olarak Laiklik ve Din Özgürlüğü”. *Liberal Düşünce* 14/55 (Yaz 2009), 23-40.
- Bauberot, Jean. *Dünyada Laiklik*. çev. Ertuğrul Cenk Gürcan. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı- Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, 2008.
- Batur, Behçet. “Sekülerleşme Türkiye’de”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015), 563-572.
- Batur, Behçet. “Toplumsaldan Bireyesele: Modern Toplumda Dinin Görünümü”. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/3 (Ekim 2020), 97-106.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7. Basım, 2010.

- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Batur, Behçet. "Türkiye Modernleşme, Din ve Din Adamlığı". *Turkish Studies* 10/10 (Yaz 2015), 181-200.
- Bayer, Ali. *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Beck, Ulrich. *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violenc*. trn. Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Becker, Gary S. "The Economic Way of Looking at Life". *The Journal of Political Economy* 101/3 (June 1993), 385-409.
- Bellah, Robert N. vd. *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Berger, Peter L. "Secularism in Retreat". *National Interest*/46 (Winter, 1996/1997), 3-12.
- Berger, Peter L. "Dini Kurumlar". *Toplumbilimi yazıları*. çev. ve der. Adil Çiftçi. 71-136. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Baskı, 2015.
- Berkes, Niyazi. *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayınları, 1984.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2003.
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press, 1969.
- Berten, Andre-Silveira, Pablo da-Pourtois, Herve. *Liberaller ve Cemaatler*. çev. Eylem Özkaya. Ankara: Dost Kitapevi, 2006.
- Beşer, Faruk. "Kültürel Dindarlık da Olur mu?". *Yenişafak* (Erişim 24 Nisan 2021). 2013) <https://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk-beser/kulturel-dindarlik-da-olur-mu-40378>
- Bilgin, Vejdi. "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Ocak 2003), 193-214.

- Billington, Ray. *Felsefeyi Yaşamak*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı 2011.
- Blokland, Hans. *Modernization and Its Political Consequences: Weber, Mannheim, and Schumpeter*. çev. Nancy Smyth Van Weesep. New Haven and London: Yale University Press, 2006.
- Borlandi, Massimo vd. *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*. çev. Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Bouziane, Zaid vd. “Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices”. *Religions* 13/4 (April 2022), 1-15.
- Bowen, Glenn A. “Document Analysis as a Qualitative Research Method”. *Qualitative Research Journal* 9/2 (August 2009), 27-40.
- Bölükbaşı, Mustafa. “Milli Görüş’ten Muhafazakâr Demokrasiye: Türkiye’de 28 Şubat Sonrası İslami Elitlerin Dönüşümü”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 166-187.
- Brown, Wendy. “Giriş”. çev. Mehmet Fahrettin Biçici. *Eleştiri Seküler midir?*. ed. Talad Asad vd. 21-36. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Buccola, Nicholas. “The Essential Dignity of Man as Man: Frederick Douglass on Human Dignity”. *American Political Thought* 4/2 (Spring 2015), 228-258.
- Buckner, Tobias K.- Knowles, Bertram L. *Privacy: Management, Legal Issues, and Security Aspects*. New York: Nova Science Publishers, 2012.
- Budak, Rüstem. “Entelektüellik ve Dindarlık”. *Türkiye Yazarlar Birliği*. 26.04.2011, Erişim 24 Mart 2021. <https://www.tyb.org.tr/entelektuellik-ve-dindarlik-2671yy.htm>
- Buhr, Manfred - Schroeder, William - Barck, Karlheinz *Aydınlanma Felsefesi*. der. Veysel Ataman. İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi, 2003.
- Bulut, Sedef. “Üçüncü Dönem Demokrat Parti İktidarı (1957-1960) Siyasi Baskılar ve Tahkikat Komisyonu”. *Gazi Akademi Bakış* 2/4 (Yaz 2009), 125-145.
- Brotton, Jerry. *Rönesans*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2006.
- Burckhardt, Jacob. *İtalya’da Rönesans Kültürü*. çev. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Meb Yayınları, 1974.
- Buss, Andreas. “The Evolution of Western Individualism” *Religion* 30/1 (January 2000), 1-25. <https://doi.org/10.1006/rel.1999.0227>
- Callinicos, Alex. *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*. çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. baskı, 2011.

- Canatan, Kadir. *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Candan, Hakan. “Osmanlı’dan Günümüze Türk Topraklarında Girişimcilik Serüvenine Dair Bir Değerlendirme”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2011), 157-174.
- Carey, Daniel. *Locke, Shaftesbury and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*. Newyork: Cambridge University Press, 2005.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Castells, Manuel. *The Urban Question: A Marxist Approach*. çev. Alan Sheridan. London: Edward Arnold Ltd, 1977.
- Cevâd, Mahmut. *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1338.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Chomsky, Noam. *Bilgi ve Özgürlük Sorunları Russell Konferansları*. çev. Taylan Doğan. İstanbul: bgst Yayınları, 2013.
- Cihan, Ahmet. “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat, Personel Çeşitliliği ve Sosyal Mobilizasyon”. *Osmanlı Devleti’nde Eğitim Hukuk ve Modernleşme*. ed. Ejder Okumuş vd. İstanbul: ARK Kitapları, 2006.
- Cohen, Adam B. - Hill, Peter C. “Religion as Culture: Religious Individualism and Collectivism Among American Catholics, Jews, and Protestants”. *Journal of Personality* 75/4 (August 2007), 709-742. <https://970e22ceb1309b85a3bb416ee262012c4031f684-ebscohost.vetisonline.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=70d1d491-f736-4dfc-8c36-20ce93a8d00c%40redis>
- Collinicos, Alex. *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*. çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Commager, Henry Steele (ed.). *Documents of American History*. Newyork: Appleton-Century Crofts, 1949.
- Corcuff, Philippe. *Bireyciliğin Meselesi*. çev. Aziz Ufuk Kılıç. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- Coşkun, İsmail. “Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme” *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/6 (10 Ekim 2012), 47-70.
- Cuff, E. C.- Shorrock, W. W. ve Francis, D. W. *Perspectives in Sociology*. (London: Roulledge, 4th Edition, 1998).

- Cündioğlu, Dücane. *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1998.
- Çağlar, Mustafa Emre. "Neden Entelektüalite İnancı Zayıflatır ve Bazen Onu Güçlendirir?". *Humanities and Social Sciences communications*. (Eylül 2020), 1-31.
- Çakır, Ruşen- Bozan, İrfan. *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*. İstanbul: Tesev Yayınları, 2005.
- Çakmak, Orhan. "Girişimciliğin Tarihsel Gelişimi". *Piyasa* 2/8(Güz 2003), 61-77.
- Çapçioğlu, Fatma. *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çavdar, Tevfik. *Türkiye 'de Liberalizmin Doğuşu*. İstanbul: Uygarlık Yayınları, 1982.
- Çelik, Celalettin. *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2002.
- Çelik, Celalettin. "Modern Dünyada Dindarlık". *Diyanet Aylık Dergi* /265 (Ocak 2013), 13-15.
- Çelik, Fikret. "Modern Dönemde Cumhuriyetçi "Özgürlük" Anlayışı". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/1 (Temmuz 2014), 125-164.
- Çiftçi, Adil. *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- Çiftçi, Adil. *Bilgi Sosyolojisi ve İslâm Araştırmaları Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993.
- Çotuksöken, Betül. *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998.
- Çuhacı, Aysu. "Ulrich Beck'in Risk Toplumu Kuramı", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/14 (2007), 129-157.
- Dabaşî, Hamid. *İslam'da Otorite*. çev. Süleyman E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Davie, Grace. *The Sociology of Religion*. London: Sage Publications, 2007.
- Davie, Grace. "Avrupa: Kuralı Doğrulayan İstisna mı?". çev. İhsan Toker. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. M. Ali Kirman-İhsan Çapçioğlu. 277-298. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

- Davis, Stephen M. *Rise of French Laïcité: French Secularism From the Reformation to the Twenty-first Century*. Eugene/Oregon: Pickwick Publications, 2020.
- Davison, Roderic. “Osmanlı Türkiyesi’nde Batılı Eğitim”. çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu. *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu. 463-476. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
- Demirezen, İsmail. “Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması”. *Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/493-503. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2012.
- Demirezen, İsmail. “Türkiye’de Muhafazakâr Kesimin Değişen Hayat Tarzı”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2016), 547-560.
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kurumsal Tarihçe”. Erişim 22 Ekim 2021. <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/1>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanı Erbaş “6. Din Şûrası” kararlarını açıkladı.”. Erişim 06 Haziran 2022. <https://diyanet.gov.tr/arSA/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%B3%D8%B3%D9%8A%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%81%D8%A7%D8%B5%D9%8A%D9%84/26146/diyanet-isleri-baskani-erbas-6-din-srasi-kararlarini-acikladi>
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksek Kurulu Basın Açıklaması”. Erişim 22 Eylül 2022. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/637/basin-aciklamasi>,
- (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı. “17 Şubat 2023 Miraç Gecesi İlahi Rahmet ve Sekinet Vesilesi”. Erişim 17 Şubat 2023. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Mira%C3%A7%20Gecemiz%20%C4%B0l%C3%A2h%C3%AE%20Rahmet%20ve%20Sek%C3%AEnet%20Vesilemiz.pdf>
- Dickson, Andrew. “Key Features of Renaissance culture”. *British Library*. Erişim 03 Nisan 2022. <https://www.bl.uk/shakespeare/articles/key-features-of-renaissance-culture>
- Dijk, Teun A. Van. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications, 2000.
- Dobbelaere, Karel. “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, *Sociology of Religion* 60/ 3 (1999), 229-247. <https://www.jstor.org/stable/3711935>
- Dobbeleare, Karel. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: Peter Lang, 2nd Printing, 2004.
- Doğru, Cem. “Osmanlı Toplumunda Kapitalist-Girişimci Sınıfın ve İnsan Tipinin Oluşumunu Engelleleyen Faktörler”. *A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (Şubat 2010), 75-91.

- Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in theory and practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Douma, Micheal J. "Introduction". *What is Classical Liberal History?*. ed. Micheal J. Douma-Philips W. Magness. ix- xxii. Lanham: Lexington Books, 2018.
- Drizen, Ariadne vd. "Negotiating a contested identity: Religious individualism among Muslim youth in a super-diverse city". *International Journal of Intercultural Relations* 82 (2021), 25-36. <https://5cef0b7b43e7a42fd019406d30fe2e79ab6b0d1f.vetisonline.com/science/article/pii/S0147176721000407>
- Duman, Fatih. *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*. Ankara: Liberte Yayınları, 2010.
- Duran, Asim, "İnsan Onuruna İlişkin Farklı Perspektifler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (Eylül 2018), 101-121.
- Duvar, Gazete. "Diyanet "Kur Koruma TL Vadeli Mevduat Caiz mi? sorusuna yanıt verdi.". Erişim 08 Ekim 2022. <https://www.gazeteduvar.com.tr/diyanet-kur-korumali-tl-vadeli-mevduat-caiz-mi-sorusuna-yanit-verdi-haber-1547609>
- Düzgün, Şaban Ali. "Modern Zamanlarda Dindar Yaşamlar". *Fikir Turu*. Erişim 15 Mart 2023. <https://fikirturu.com/toplum/modern-zamanlarda-dindar-yasamlar/>
- Eğilmez, Mahfi. *Değişim Sürecinde Türkiye Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Sosyo-Ekonomik Bir Değerlendirme*. ed. Mecit Demir. Ankara: Remzi Kitapevi, 7. Basım, 2018.
- El Attas, Seyyid Nakıb. "İslam ve Bilim". *İslam ve Bilim Tartışmaları*. haz. Mustafa Armağan. İstanbul: Düşünce Yayınları, 2007.
- Er, Bünyamin-Mutlu, Mesut. "İslam ve Girişimcilik: Girişimci Adayları Üzerine Bir Araştırma". *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/12 (Eylül 2017), 33-50.
- Ergin, Sedat. "Diyanet İşleri Başkanlığı Siyasi Tartışmaların Dışında Kalmalı". *Hürriyet*. Erişim 30 Ocak 2023. <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/sedat-ergin/diyanet-isleri-baskanligi-siyasi-tartismalarin-disinda-kalmali-41889908>
- Erbaş, Ali. *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Erdoğan, Mustafa. "İnsan Haklarına Kavramsal Bir Yaklaşım". *Liberal Düşünce* 3/12 (Güz 1998), 7-16.
- Erdoğan, Mustafa. "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 23-40. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

- Erdoğan, Mustafa. “İslam ve Liberalizm (2)”. *Liberal Düşünce Topluluğu*. Erişim 04 Ekim 2021. <http://www.liberal.org.tr/sayfa/islam-ve-liberalizm-2-mustafa-erdogan,237.php>
- Erdoğan, Mustafa. “İfade Özgürlüğü ve Kutsallık”. *Özgürlük Araştırmaları Derneği*. Erişim 10 Şubat 2023. <https://oad.org.tr/blog/ifade-ozgurlugu-ve-kutsallik/>
- Eren, İsmail. “İslam’ın Ekonomik Yapısında İnsan Modeli: Homo Economicus İle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18/1 (Mart 2013), 367-384.
- Eren, İsmail. *Din-Ekonomi İlişkisi: İslam’ın Sosyo-Ekonomik Yapısı İçerisinde İnfak Kurumunun Oluşum Sürecinin İncelenmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013. file:///C:/Users/pc/Downloads/325267%20(2).pdf
- Erikson, Erik H. *Identity, youth, and crisis*. New York: W. W. Norton, 1968.
- Eroğul, Cem. *Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi*. Ankara: İmge Yayınları, 2. Baskı, 1990.
- Eroğul, Cem. *Birey Nedir? Öz Türkçe Bir Marksist Denemesi*. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Ertit, Volkan. “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/1 (Temmuz 2014), 13-124.
- Ertit, Volkan. “Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* /41 (Haziran 2015), 247-253.
- Ertit, Volkan. “Türkiye’nin Sekülerleşme Pratiği”. *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. Mehmet Ali Kırmızı- Volkan Ertit. 267-329. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- Eser, Turan. “Diyanet ve Siyaset”. *Birgün Gazetesi*. Erişim 29.Ocak 2023. <https://www.birgun.net/haber/diyanet-ve-siyaset-400284>
- Esposito, John L. *Oxford İslam Sözlüğü*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Fairchild, Henry Pratt. “individualization”. *Dictionary of Sociology*. Ames: By Philosophical Library, 1944.
- Feroze, Muhammed R. “Laiklikte Aşırılık ve İlimlilik”. *Türkiye’de İslam ve Laiklik*. ed.Davut Dursun. 23-40. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Findley, Carter V. *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*. çev. Güneş Ayas. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Baskı, 2012).
- Fleury, Laurent. *Max Weber*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2009.

- Freeden, Michael. *Ideology: A Very Short Introduction*. Newyork: Oxford University Press, 2003.
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. çev. Ayda Yörükan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 1994.
- Führding, Steffen. "Privacy and the Rise of the Modern State". *Method & Theory in the Study of Religion* 25/1 (January 2013), 118-131. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341251>
- Gallagher, Helen L. - Frith, Christopher D. "Functional imaging of 'theory of mind'", *Trends in Cognitive Sciences* 7/2 (February 2003), 77-83. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(02\)00025-6](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(02)00025-6)
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Newyork: Basic Books, 1973.
- George, Brad S. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Modern Trends in Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1947.
- Giddens, Antony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Giritligil, Ayça Ebru. "Çoğunluk Kendi Grubunu Kayırma Eğiliminde". *Bilgi Mag. Röportaj*, 10 Aralık 2020. <https://mag.bilgi.edu.tr/tr/haber/cogunluk-kendi-grubunu-kayirma-egiliminde/>
- Gisbey, Peter. "What the Renaissance was and why it still matters: Renaissance Primer". *THES* 1/2 (2019) 1-41. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.27417.67688>
- Grendler, Paul F. "The universities of the Renaissance and Reformation". *Renaissance Quarterly* 57/1 (Spring 2004), 1-42.
- Goodwin, Robin. *Changing Relations: Achieving Intimacy in a Time of Social Transition*. Newyork: Cambridge University Press, 2009.
- Göcen, Gülüşan - Konar, Ayşegül. "Din Psikolojisi Açısından İnsan Olma Sürecinde Kendini Gerçekleştirme ve Din", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (Ocak 2014), 365-383.
- Göl, Ayla. "The Identity of Turkey: Muslim and secular". *Third World Quarterly* 30/4 (2009), 795-811.

- Göle, Nilüfer. "The Gendered Nature of the Public Sphere". *Public Culture* 10/1 (January 1997), 61-81.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları 4. Baskı 2011.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. haz. Semih Sökmen. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Görmez, Mehmet. "Din ve Dindarlık". *Diyanet Aylık Dergi* / 265 (Ocak 2013), 1-2.
- Gözaydın, İhtar. *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Göze, Ayferi. *Liberal Marksiste Faşist Nasyonal Sosyalist ve Sosyal Devlet*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980.
- Gramsci, Antonio. *Selection From The Prison Notebooks*. ed. and çev. Quentin Hoare - Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence&Wishart, 1971.
- Greene, Jim. *Transpersonal psychology*. MFA: Salem Press Encyclopedia of Health, 2018.
- Gutierrez, Hanz. "Protestantism and Contemporary Individualism-Dialoguing with Zygmunt Bauman". *Spectrum*. Erişim 05 Nisan 2022. <https://spectrummagazine.org/article/2017/06/08/protestantism-and-contemporary-individualism%25E2%2580%2594dialoguing-zygmunt-bauman-1925-2017>
- Güler, İlhami. "İslam'da Temsil ve Türkiye'de Dini Otorite Sorunu". *İlhamiyyat*. Erişim 15 Mart 2023. <https://www.ilhamiyyat.com/islamda-temsil-ve-turkiyede-dini-otorite-sorunu/>
- Gümüş, Tolga. "Ortaçağ'dan Erken Modern Döneme Batı Avrupa'da Eğitim Tarihi Yeni Yaklaşımlar". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (Kasım 2011), 25-40.
- Gündüz, Şinasi. "Otoritenin Teolojik Meşruiyeti: Kutsal Bir Fenomen Olarak Otorite". *Milel ve Nihal* 14/1 (Ocak-Haziran 2017), 8-23.
- Günay, Ünver.- Ecer, A. Vehbi. *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları/12, 1999.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 11. Baskı, 2012.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/2 (Temmuz 2017), 387-394.

- Gündüz, Mustafa. *Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar*. Ankara: Lotus Yayınları, 2010.
- Gündüz, Mustafa. "Modern Eğitimin Doğuşu ve Alternatif Eğitim Paradigmaları", *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Eğitim Felsefesi Özel Sayısı 1* (2013), 66-80.
- Günerigök, Mustafa. "Geç Modern Çağda Dinsel Bireycilik ve Kimlik", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36 (2017), <http://www.yyusbedergisi.com/dergi/gec-modern-cagda-dinsel-bireycilik-ve-kimlik20180105042237.pdf>
- Güngör, Erol. "Cumhuriyet Devrinde Türkiye'nin Kültür Politikası". *Türk Milli Eğitiminin Dünü Bugünü ve Geleceği 1*. 3/3-15. İstanbul: Ülkü Bir Yayınları, 1979.
- Gürler, Kadir. *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme*. çev. Mustafa Tüzel. 1. Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*. çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2012.
- Hadden, Jeffrey K. "Toward Desacralizing Secularization Theory". *Social Forces* 65/3 (March 1987), 587-611. <https://www.jstor.org/stable/2578520>
- Hadden, Jeffrey K. "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces* 65/3 (March 1987), 587-611. <https://doi.org/10.53376/ap.2022.09>
- Haldun, İbn. *Mukaddime II*. çev. Z.Kadiri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
- Haliburton, Rachel. *Autonomy and the situated self: A challenge to bioethics*. Lanham, MD: Lexington Books, 2013.
- Hamamura, Takeshi - Bettache, Karim - Xu, Yi. "Individualism and Collectivism", *The SAGE Handbook of Personality and Individual Differences: Volume II*. ed. Virgil Zeigler-Hill- Todd K. Shackelford. 365-382. Londra: SAGE, 2018.
- Hamilton, Malcolm. *The Sociology of Religion: Theoretical and comparative perspectives*. London: Routledge, Second Edition, 2001.
- Hanioglu, M. Şükrü. "Batılılaşma". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/batililasma#1-giris>
- Hearst, Alice L. "Rugged Individualism and The Right to Privacy". *The Journal of the Ninth Judicial Circuit Historical Society* 3/2 (1990), 271-286.

- Hebert, L. Joseph. "Individualism and Intellectual Liberty in Tocqueville and Descartes". *The Journal of Politics* 69/2 (May 2007), 525–537.
- Heelas, Paul. "Introduction: on differentiation and dedifferentiation". *Religion, Modernity and Postmodernity*. ed. Paul Heelas, 1-18. Oxford: Blackwell, 1998.
- Hemming, Peter J - Madge, Nicola. "Researching children, youth and religion: identity, complexity and agency". *Childhood* 19/1 (2012), 38-51. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0907568211402860>
- Henderson, Christine. "Tocqueville on Modern Individualism". *Promise and Peril: Republics and Republicanism in the History of Political Philosophy*. ed. Will R. Jordan. Macon: Mercer University Press, 2017.
- Hendrick, Joshua D. "Küreselleşme, İslami Aktivizm ve Türkiye’de Pasif Devrim: Fetullah Gülen Örneği". *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*. haz. Neşecan Balkan- Erol Balkan- Ahmet Öncü. 337-382. İstanbul: Yordam Kitap, 2. Baskı, 2014.
- Heyd, Uriel. "Modern Türkiye’de İslam’ın Yeniden Dirilişi". *Türkiye’de İslam ve Laiklik*. ed. Davut Dursun. 165-183. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler*. çev. Ahmet Kemal Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 5. Baskı, 2013.
- Heywood, Andrew. *Siyaset Teorisine Giriş*. çev. Hızır Murat Köse. İstanbul: Küre Yayınları, 8. Baskı, 2017.
- Himmelfarb, Gertrude. *The Roads to Modernity -The British, French, and American Enlightenments*. New York: Knopf, 2004.
- Hocalıoğlu, Durmuş. *Laisizm’den Milli Sekülerizm’e Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.
- Hofstede, Geert. *Culture’s consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills/Londra: Sage, 1980.
- Hourani, Albert. "Modern Ortadoğu’nun Osmanlı Geçmişi". haz. Kemal Karpat. *Osmanlı ve Dünya*. ed. Mustafa Armağan. 93-119. İstanbul: Ufuk Kitap, 5. Baskı, 2006.
- Hökekleli, Hayati. "Gençlik ve Din". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökekleli. 10-29. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Indyturk, Independent Türkçe. "İlahiyatçılar, Diyanet’in deniz ürünleri fetvasını eleştirdi: Ayet ve hadis dışındaki açıklamalara gerek yoktu". Erişim 27 Ağustos 2021. <https://www.indyturk.com/node/404346/haber/i>
- Inglehart, Ronald - Welzel, Christian. *Modernization, Cultural Change and Democracy*. Newyork: Cambridge University Press, 2005.

- Inglehart, Ronald - Welzel, Christian. "Modernization". *In The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. ed. George Ritzer. 3071-3078. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Inglehart, Ronald-Baker, Wayne E. "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values". *American Sociological Review* 65/1 (February 2000), 19-51.
- Inkeles, Alex. "Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries". *Ethos* 3/2 (Summer 1975), 323-342.
- Inkeles, Alex. "The Modernization of Man". *Modernization: the Dynamics of Growth*. ed. Myron Wainer. Washington: Voice of America Forum Series, 1977.
- Inkeles, Alex - Broaded, C. Montgomery - Cao, Zhongde. "Causes and Consequences of Individual Modernity in China". *The China Journal* 37 (January 1997), 31-59. <https://doi.org/10.2307/2950217>
- Işık, Şevket. "Türkiye’de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri". *Ege Coğrafya Dergisi* 14/1-2 (Haziran 2005), 57-71.
- İçduygu, Ahmet.-Sirkeci, İbrahim. "Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde Göç Hareketleri". *75. Yılda Köylerden Şehirlere*. ed. Oya Baydar. 249-268. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.
- İmamoğlu, Tuncay. *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- İnalcık, Halil. "Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi". *Bulleten Türk Tarih Kurumu* 52/204 (Kasım 1988), 985-992.
- İnalcık, Halil. *Rönesans Avrupası: Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Baskı, 2013.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı ve Modern Türkiye*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- İnsel, Ahmet. "Multi-Culturalism, Multiple Identity and Pluralism". çev. Hale Akay vd. *Modernity and Multiculturalism*. koord. Nazan Aksoy- Melek Ulagay. 104-107. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Jordan, Peter N. "Science and the Reformation: Historiographical Soundings". *Science & Christian Belief* 29/2 (October, 2017), 146-155.
- Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje". *halk sahnesi*. Erişim 15 Mart 2023. <http://www.halksahnesi.org/1997/06/22/modernlik-tamamlanmamis-bir-proje-jurgen-habermas/>
- Kaboğlu, İbrahim Ö. "Din Özgürlüğü (Sınırı ve Güvencesi)". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46/1 (1991), 265-278.

- Kadioğlu, Ayşe. "Republican epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s". *The Muslim World* 88/1 (1998), 1-21.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Gençlerin Tutumları*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1973.
- Kahraman, Hasan Bülent. *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi: Kavramlar, Kuramlar ve Kurumlar*. İstanbul: agora kitaplığı, 2. Baskı, 2010.
- Kalaycıoğlu, Ersin. "1960 sonrası Türk politik hayatına bir bakış: Demokrasi neo-patrimonyalizm ve istikrar". *Türkiye 'de Politik Değişim ve Modernleşme*. ed. Ali Yaşar Sarıbay-Ersin Kalaycıoğlu. 387-412. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Kamaç, Hilal -Kışman, Zülfikar Aytaç. "Türk Girişimciliğinin Tarihi ve Gelişimi". *Balıkesir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2020), 129-148.
- Kanadoğlu, Korkut. "Laiklik ve Din Özgürlüğü". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* /109 (2013), 353-384.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. Ioanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Fusun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 3. Baskı, 1999.
- Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt". çev. Nejat Bozkurt. *Toplum Bilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı 11* (2000), 17-21.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. ed. and trans. Mary J. Gregor-Jens Timmermann New York: Cambridge University Press, 1785/2012.
- Kaplan, Mehmet. "Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi". *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İnalçık- Mehmet Seyitdanlıoğlu. 335-342. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
- Kara, İsmail. "İslam'da Ruhbanlık Yoktur" Söylemi Etrafında Dini Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/21 (2001), 5-21.
- Kara, İsmail. "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/18 (Ocak 2004), 29-55.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Karahöyük, Mustafa. "Din Ekonomi İlişkisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* / 16 (Aralık 2013), 193-220.

- Karaoğlu, Ali Osman. “Fast and Ridiculous: Müslümanların Sekülerleşme Serüveni”. *Timetürk*. Erişim 23 Ağustos 2022. <https://www.timeturk.com/fast-and-ridiculous-muslimanlarin-sekulerlesme-seruveni/haber-110055-m>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.
- Karataş, Mehmet. *Modernlik, Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlikler Evreni*. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Karpat, Kemal H. *Türk Demokrasi Tarihi*. ed. Neval Akbıyık. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- Karaşahin, Hakkı. “Gençlik ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu. 237-252. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- (KAS), Konrad-Adenauer-Stiftung. “Türkiye Gençlik Araştırması 2021”. Erişim 17 Eylül 2022. <https://www.kas.de/tr/web/tuerkei/einzeltitel/-/content/tuerkiye-genclik-arast-rmasi-2021>
- Kavas, Dadaşhan Celalettin. *Max Weber Sosyolojisi Işığında Modern Hukukun Rasyonel Temeli*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007. <http://acikerisimarsiv.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/9560/217171.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Kaya, Abdussamet. “Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı (Diyarbakır Medreseleri Seydaları Örneği)”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Nisan 2018), 68-91.
- Kaya, Ferudun-Özçim, Hayal. “Davranışsal İktisat, Sınırlı Rasyonellik ve İslam İktisadı İlişkisi”. *Toros Üniversitesi İİBF Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 1-24.
- Kaya, İbrahim. “İslam ve Modernlik Arasındaki İlişki: Çoğul Yorumlar ve Çoğul Deneyimler”. der. Ayşen Uysal. *Siyasal İslam ve Liberalizm*. ed. Ayşe Duru Sarıcı. 120-145. İzmir: Yakın Kitapevi Yayınları, 2009.
- Kentel, Ferhat. *Türkiye'de Bir Arada Yaşarız Araştırması: Kutuplaşan Toplumda Bir Arada Yaşama Kapasitesi*. ed. Serkan Turgut- Cuma Çicek. İzmir: Bayetav Yayınları, 2022.
- Kelly, Erin. (ed), *Justice as fairness: A restatement*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Kepian, Xu “A Different of Individualism in Zhuangzi”. *Springer Science+Business Media B.V.* 10 (Publismend Online: October 2011), 445-462.

<https://doi.org/10.1007/s11712-011-9244-z>
<https://philarchive.org/archive/XUADT>

- Kesgin, Safiye. “Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (Nisan 2011), 209-238.
- Keskin, Zeki. *Kur'an'a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kızılabdullah, Yıldız - Yürük, Tuğrul. “Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Dini Araştırmalar* 11/32 (Eylül-Aralık 2008), 107-129.
- Kleingeld, Pauline. (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings On Politics, Peace and History: Immanuel Kant*. çev. David L. Colclasure. New Haven and London: Yale University Press, 2006.
- Kılınç, Zeynel Abidin- Bezci, Bünyamin. “Kentleşme, Gecekondu ve Hemşerilik”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 6/2 (Temmuz 2014), 323-344.
- Kıvrak, Ömer Faruk. “İslam'ın “Oku” Emrine Dair”. *Diyanet Haber*. Erişim 17 Eylül 2022. <https://www.diyanethaber.com.tr/makaleler/islamin-oku-emrine-dair-h9870.html>
- Kim, Uichol. *Individualism and Collectivism: A Psychological, Cultural and Ecological Analysis*. Copenhagen S: Nordic Institute of Asian Studies No. 21, 2001.
- Kirman, Mehmet Ali. “Rasyonel Seçim Kuramı”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* /22 (Aralık 2013), 66-98.
- Kiviorg, Merilin. “Collective Religious Autonomy Versus Individual Rights: A Challenge for the ECtHR?”. *Review of Central and East European Law* 39/3-4 (Nowember 2014), 315-341. <https://doi.org/10.1163/15730352-00000022>
- Koçer, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1992.
- Kojeve, Alexandre. *Otorite Kavramı*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007.
- Kolb, David A. *Experiential Learning Experience as The Source of Learning and Development*. New Jersey: Prentice Hall, 1984.
- Kongar, Emre. *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 46. Basım, 2013.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitapevi, Onsekizinci Basım, 2014.
- Korkmaz, Fahrettin. *Eğitim ve İdeoloji*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2019.

- Korsch, Karl. *Karl Marx*. Leiden, Boston: Koninklijke Brill NV, 2016.
- Kose, Pradip Kumar. "Abstract Individual, Concrete Person: Overcoming Individualism in the Sociology of D.P. Mukerji". *Sociological Bulletin* 63/2 (May - August 2014), 185-205.
- Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Baskı, 2005.
- Köktaş, M. Emin. *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Köse, Ali. *Sekülerizm Sorgulanıyor*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002.
- Köse, Ali. *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Geri Dönüşü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Köse, Ali. "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Kutsalın Dönüşü 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. ed. Neval Akbıyık. 11-39. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Köse, Ali. "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenek ile Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları Sosyolojik Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /49 (Aralık 2015), 5-27.
- Kraye, Jill (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Kusano, Kodai-Jami, Waleed Ahmad. "Selected anomalies or overlooked variability? Modernization is associated with secularization in countries with high historical wealth but is associated with increasing religiosity in post-communist or Christian-minority countries". *Current Research in Ecological and Social Psychology*/3 (2022), 1-16.
- Kuru, Ahmet T. *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*. çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kuru, Ahmet. *Islam, Authoritarianism and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Haziran 2009), 1-26.
- Küçükağa, Ahmet. *Türkiye'de Laiklik Serüveni*. İstanbul: Emre Yayınları, 1996.
- Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Lannaccone, Laurence Robert. "Rational Choice: Framework for the scientific study of religion". *Rational choice theory and religion: Summary and Assessment*. ed. L. A. Young. 25-44. Newyork: Routledge, 1997.

- Lefebvre, Georges. *The Coming of the French Revolution*. çev. R. R. Palmer. New Jersey: Princeton University Press, 1947.
- Levenson, Micheal. "Modernism". *new dictionary of the history of ideas*. ed. Maryanne Cline Horowitz., Volume I. 1465-1469. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 5. Baskı, 1993.
- Lewis, Bernard. *Demokrasinin Türkiye Serüveni*. çev. Hamdi Aydoğan-Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding (1690)*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1999.
- Luckmann, Thomas. *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution Person Und Weltanschauung*. Freiburg: Rombach, 1963.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion In Modern Society*. Newyork: The Macmillan Company, 1967, 101.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın-Osman Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Luiz, Henri Pena. *Laiklik Nedir?*. çev. Ümran Derkut. İstanbul: Gendaş Yayınları, 2007.
- Lukes, Steven. "The meanings of individualism". *Journal of the History of Ideas* 32 (January-March 1971), 45–66. <https://doi.org/10.2307/2708324>
- Lukes, Steven. *Individualism*. ed. Alan Ware. University of Oxford: ECPR Press, 2006.
- Lupac, Peter. *Beyond the Digital Divide: Contextualizing the Information Society*. UK: Emerald Publishing Limited, 2018.
- Macit, Nadim. "Bilginin İmkânı Bağlamında "Dini Otorite". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2003), 1-16.
- Mandaville, Peter. "Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World". *Theory, Culture & Society* 24/2 (March 2007), 101-115.
- Mannheim, Karl. *Man and Society in an Age of Reconstruction*. London: Routledge, 1951.
- Marceta, Jesper Ahlina. "Constructing the Abstract Individual". *Erkenntnis: An International Journal of Scientific Philosophy* (October 2021), 1-14. <https://doi.org/10.1007/s10670-021-00388-8>
- Marcia, James E. "Development and validation of ego-identity status". *Journal of Personality and Social Psychology* 3/5 (1966), 551–558.

- Mardin, Şerif. *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi: Makaleler IV*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif. *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. çev. Elçin Gen- Burak Bozluolcay. ed. Kerem Ünüvar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2005.
- Martindale, Don. *The Nature and Types of Sociological Theory*. London: Reutledge, 1961.
- Martinelli, Alberto. *Global Modernization. Rethinking the Project of Modernity*. London: Sage, 2005.
- Marxists.org. “Letters: Marx-Engels Correspondence 1890”. Erişim 16 Şubat 2023. https://www.marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90_09_21.htm
- Maureen Heath, *The Evolution of Individualism Through Christianity*. Washington: Georgetown University, Doctoral Thesis, 2018. https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/1053063/Heat_h_georgetown_0076D_14011.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- May, Todd. *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*. çev. Sercan Çalçı. İstanbul: Kolektif Kitap: 2.basım, 2017.
- McCleary, Rachel M.-Barro, Robert J. “Religion and Economy”. *Journal of Economic Perspectives* 20/2 (Spring 2006), 49–72.
- Mendel, Gerard. *Son Sömürge Çocuk: Sosyo Psikanaliz Açından Otorite*. çev. Hüsen Portakal. (İstanbul: Cem Yayınları, 2005.
- Ment, David M. “Education, Nation-Building and Modernization after World War 1: American Ideas for the Peace Conference”. *Paedagogica Historica* 41/1-2 (2005), 159-177.
- Merriam-Webster.com Dictionary. Erişim 3 Mart 2020. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/individualize>.
- Mert, Nuray. “Cumhuriyet Türkiye’inde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm*. ed. Ahmet Insel 2/ 197-209. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, 2009.

- Meydan, Hasan. “Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anlamalı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/40 (Kasım 2016), 85-114.
- Meydan, Hasan-Aydın, Sare. “Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 299-323.
- Meydan, Hasan. *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek: İmkân ve Zorluklar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Mısır, Mustafa Bayram. “İfade Özgürlüğünün Güvencesi Olarak Laiklik”. *Prof. Dr. Metin Günday Armağanı*. 865-900. Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları, 2. Cilt, 2020.
- Michelet, Jules. *Rönesans*. çev. Kazım Berker. İstanbul: Çağdaş Matbaacılık, 1998.
- Mises, Ludwig Von. *Liberalism: In the Classical Tradition*. çev. Ralph Raico. Newyork: Cobden Press, Third Edition, 1985).
- Motak, Dominika. “Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism”. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* /21 (January 2009), 149-161. <https://journal.fi/scripta/article/view/67348>
- Muşta, Muammer C. “Sekülerleşme Laiklik Demokrasi ve Eğitim”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/2-3 (Eylül 1999), 461-474.
- Mutlu, Ahmet- Reyhan, Hakan-Doğan, Hasan Hüseyin. *Kentleşme*. Ankara: Palme Yayıncılık, 2016.
- Namal, Yücel-Karakök, Tunay. “Atatürk ve Üniversite Reformu (1933)”. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 1/1 (Nisan 2011), 27-35.
- Natarajan, Astok. “Individualism and Collectivism: Reconciling the Values of Freedom & Equality”. *Cadmus* 4/5 (November 2021), 134-143.
- Nebati, Nurettin. “Çağdaş Eleştirel Kuramlar Bağlamında Laiklik Kavramına Bakış ve Türkiye’deki Evrimi”. *OPUS–Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/29 (Eylül 2020), 2108-2141.
- Nederman, Cary J. “Individualism”. *New Dictionary of the History of Ideas*. ed.Maryanne Cline Horowitz. 113-1117. Farminton Hills, Michigan: Thomson Gale, 2005.
- Niray, Nasır. “Tarih Süreci İçerisinde Kentleşme Olgusu”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* /9 (Aralık 2002), 3-27.
- Nişancı, Şükrü. *15-16. Yüzyıllarda Osmanlı İktisat Zihniyeti*. İstanbul: Okumuş Adam Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri, 2002.

- Njegovan, Biljana Ratković - Vukadinović, Maja - Nešić, Leposava Grubić. "Characteristics and Types of Authority: the Attitudes of Young People. A Case Study". *Sociologia* 43/6 (2011), 657-673.
- O'Brien, John. "Individualism as a Discursive Strategy of Action: Autonomy, Agency, and Reflexivity among Religious Americans". *Sociological Theory* 33 /2 (2015), 173-199.
- Odabaşı, Fatma. "Üniversite Gençliğinin Otorite Algısı ve Din". *İlahiyat Akademi Dergisi* /12 (Aralık 2020), 183-216.
- Oğur, Yıldırım. *Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesinde İki Özgürlük Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/40732.pdf>
- Okumuş, Ejder. "Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (Şubat, 2005), 9-36. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4513/62121>
- Okumuş, Ejder. *Din ve Kültür*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Okur, Mehmet. "Milli Mücadele ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Milli ve Modern bir Eğitim Oluşturma Çabaları". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2005), 199-217. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil/issue/2815/37880>
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Olkowski, Dorothea. "The Myth of Individual". *Dialogue & Universalism* 3-4/1 (March 2005), 9-18. <https://9e54a07dff2a96854bad0c0f08f1711c40fc3428-ebcohost.vetisonline.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=8&sid=34813672-0ca0-4e38-a9ea-0d37bb325a97%40redis>
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi*. Ankara: İmge Kitapevi, 7. Baskı, 1995.
- Org, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözümlerinin Teknolojikleşmesi*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 5. baskı, 2014.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yılı*. İstanbul: Hil Yayınları, 2. Baskı, 1987.
- Ortaylı, İlber. *Batılılaşma Yolunda*. İstanbul: Merkez Kitaplar, 2007.
- Ortaylı, İlber. *Gelenekten Geleceğe*. İstanbul: Timaş Yayınları, 13. Baskı, 2008.
- Osmanoğlu, Cemil vd. *Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Mezun Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Dem Yayınları, 2022.
- Oxford Learner's Dictionaries, Erişim 08 Şubat 2023. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/freedom?q=freedom>

- Oxford Learner's Dictionaries. Erişim 08 Şubat 2023.
https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/liberty_1?q=liberty
- Ozankaya, Özer. *Toplumbilim*. İstanbul: 7. Baskı, Cem Yayınevi, 1991.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. ed. İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları: 2. Baskı, 2017.
- Öz, Satılmış. "Kapitalizmin Ruhü Problemi: Werner Sombart". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/29 (Haziran 2013), 142-168.
- Özata, Metin. *Atatürk: Bilim ve Üniversite*. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2007.
- Özavcı, Hilmi Ozan. "Düşünce Tarihi Merkezinden: Türkiye'de Liberalizm". *Türk Liberalizminin Eleştirisi*. ed. Cansu Özge Özmen. 137-174. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011.
- Özboilat, Abdullah. "Hutbelerde Söylem Değişimi- Diyanet Hutbeleri Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (Mayıs 2013), 662-679.
- Özcan, Mehmet Tevfik. *Hukuk Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2001.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Baskı, 2000.
- Özçelik, Tacettin Gökhan. "Batı-Dışı Modernleşme Kavramı Temelinde Türkiye'de Cumhuriyetin İlk Yıllarında Modernleşme Çabaları", *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (Ekim 2019), 308-326.
- Özdalga, Elisabeth. *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu: Resmi Laiklik ve Popüler İslam*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.
- Özdoğan, Öznur. "Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan- Din İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3-4 (Aralık 1997), 359-364.
- Öniş, Ziya. "Girişimciler, Vatandaşlık ve Avrupa Birliği: Türkiye'de Devlet ile İş Dünyası Arasındaki İlişkilerinin Değişen Doğası". *Küreselleşme, Avrupalılaştırma ve Türkiye'de Vatandaşlık*. ed. Fuat Keyman - Ahmet İçduygu. 197- 228. İstanbul: Sena Ofset, 2009.
- Özer, İlbeyi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yaşam ve Moda*. İstanbul: Truva Yayınları, 4. Baskı, 2009.
- Özer, İnan. "Türkiye'de Kent, Kentleşme ve Kentsel Değişme". *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. ed. Mehmet Zencirkıran. Bursa: Dora Yayınları, 6. Baskı, 2017. 251-277.
- Özer, Mehmet Akif. *Kent Ve....* Ankara: Gazi Kitapevi, 2019.

- Özlem, Doğan. *Kavramlar ve Tarihleri: I*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2002.
- Öztürk, İbrahim. *Girişimcilik Raporu*. İGİAD, 2008. <https://docplayer.biz.tr/3600519-2008-girisimcilik-raporu.html>
- Paker, K. Oya. *Günlük Düşünce Modernlik, Din ve Laiklik*. Ankara: Vadi Yayınları, 2005.
- Palabıyık, Adem. “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde “Habitus”, “Sermaye” ve “Alan” Üzerine”. *Liberal Düşünce* 16/61-62 (Kış-Bahar 2011), 121 - 141.
- Parigi, Paolo. *The Rationalization of Miracles*. Newyork: Cambridge University Press, 2012.
- Pazarbaş, Murat. *Liderlik ve Otorite: Lise Öğrencilerinin Otorite Algısı Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012. file: //C:/Users/pc/Downloads/308804%20.pdf
- Peñuela, José María Vázquez García. “Religion and Individualism in Modernity. Reflections on the Occasion of a Pandemic”. *Academicus International Scientific Journal* / 22 (July 2020). 9-20.
- Perşembe, Erkan. “Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (Haziran 2003), 159-181.
- Pherson, C.B. Mac. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press: 1962.
- Pilatin, Abdulmuttalip. “Türkiye’de Katılım Bankacılığı Tercihi: Bölgesel Bir Araştırma”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Temmuz 2022), 1042-1060.
- Poyraz, Hakan. “Ahlaki Özgürleşmenin Önünde Bir Engel olarak Fanatizm”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/2-3 (Eylül 1999), 177-188.
- Press, Salem (ed.). *Population & Urbanization*. Ipswich, Massachusetts: Salem Press, Second edition, 2017.
- Putnam, Robert D. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Raico, Ralp. “Yirminci Yüzyılda Klasik Liberalizm”. çev. Mustafa Demirci. *Liberal Düşünce*/28 (Güz,2002), 135-147.
- Rawls, John. *A Theory Of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Realo, Anu vd. “Three Components of Individualism”. *European Journal of Personality* 16 (Mayıs 2002), 163-184. <https://doi.org/10.1002/per.437>

- Rex, Richard. "Martin Luther is Patron Saint of Individualism". *The Spectator*. Erişim 05 Nisan 2022. <https://www.spectator.co.uk/article/martin-luther-is-the-patron-saint-of-individualism/>
- Ritter, Joachim. *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaşıma*. çev. Ayça Sabuncuoğlu. İstanbul: Afa Yayınları, 1994.
- Ritzer, George. *Toplumun Mcdonaldlaşması*. çev. Şen Suer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2011.
- Roof, Wade Clark. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Roy, Olivier. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. çev. Ros Schwartz. Newyork: Oxford University Press, 2013.
- Sabahattin, Prens. *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*. çev. Muzaffer Sencer. İstanbul: Elif Yayınları, 1965.
- Said, Edward W. *Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Sambur, Bilal. "Liberalizm ve İslam". *Eski Yeni* /15 (Sonbahar 2009), 27-32.
- Sambur, Bilal. "Türkiye'de Din Özgürlüğü, Laisizm ve Resmî İdeoloji". *Liberal Düşünce* 14/55 (Yaz 2009), 41-59.
- Sambur, Bilal. "Din Özgürlüğü, Çoğulculuk ve Liberal Demokrasi". *Liberal Düşünce* 16/63 (Yaz 2011), 7-14.
- Sambur, Bilal. "Yeni Anayasada Din ve Vicdan Özgürlüğünün Düzenlenmesi". *Liberal Düşünce* 17/66 (Bahar 2012), 93-102.
- Schweitzer, Friedrich. "Dini Bireyselleşme: Hoşgörü Eğitime Karşı Meydan Okumalar". çev. Recep Kaymakcan- Tuncay Aksöz. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/16 (Aralık 2007), 163-176.
- Scott, Ralph. "Does university make you more liberal? Estimating the within-individual effects of higher education on political values". *Electoral Studies*/77 (Haziran 2022), 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.electstud.2022.102471>
- Semiz, Yaşar. "Konya'da Yükseköğretimin Tarihçesi". *Milli Mücadeleden Günümüze Konya 1915-1965*. 1/289-315. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 1999.
- Serter, Nur. *Türkiye'nin Sosyal Yapısı*. İstanbul: Filiz Kitapevi, 1994.
- Sever, Mustafa. "1980 Sonrası Türkiye'de Kültürel ve Toplumsal Değişme". *Uluslararası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Kasım 2019), 2-10.

- Seyitdanlıoğlu, Mehmet. "Türkiye'de Liberal Düşüncenin Doğuşu ve Gelişimi". *Liberal Düşünce* /2 (Bahar 1996), 103-111.
- Shahidullah, Shahid M.- Das, Shyamal K. "Modernity and Global Issues and Challenges of Religious Liberty and Tolerance: The Case of South Asia (India, Pakistan, and Bangladesh)". *Modernity, modernization, and globalization: issues and challenges of the 21st century*. ed. Shahid M. Shahidullah. 207-238. Hauppauge, New York: Nova Science Publishers, 2019.
- Sharot, Stephan. "Beyond Cristianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective". *Sociology of Religion* 63/4 (Winter 2002). 427-454.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 1991.
- Shepherd, John. "İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe Dayalı Olmayan Yaklaşım)". *I. Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988)*. 370-378. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1991.
- Shils, Edward. "Mass Society and Its Culture". *Culture for the Millions*. ed. Norman Jacobs. 1-27. Boston: Beacon, 1967.
- Shiner, Larry. "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (Autumn, 1967), 207-220.
- Simmel, George. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Sinha, Jai B.P.- Verma, Jyoti. "Structure of collectivism". *Growth and progress in cross-cultural psychology*. ed. Çiğdem Kağıtçıbaşı. 123-129. Lisse: Swets & Zeitlinger, 1987.
- Sjoberg, Gideon. *The preindustrial city: past and present*. Glencoe, Illionis.: The Free Press, 1960.
- Skinner, Quentin. "Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine". çev. Sedef Koç. *Liberaler ve Cemaatçiler*. der. Andre Berten- Pablo da Silveira- Herve Pourtois. 173-186. Ankara: Dost Kitapevi, 2006.
- Smith, Neil-Williams, Peter. *Kentin Mutenalaştırılması*. çev. Melike Uzun. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Simmel, Georg. "Metropol ve Zihinsel Yaşam". *Şehir ve Cemiyet*. haz. Ahmet Aydoğan. 167-184. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2.Baskı, 2005.
- Somel, Selçuk Akşin. "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler". *Savaştan Barışa: 150. Yıl dönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşmaları (1853-1856)*. 61-84. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Merkezi, 2007.

- Soransen, Mads P.- Christiansen, Allan. *Ulrich Beck: an Introduction to the Theory of Second Modernity and the Risk Society*. London: Routledge, 2013
- Souvay, Charles Leon. "The French Papal States during the Revolution". *The Catholic Historical Review* 8/4 (January 1923), 485-496.
- Soyak, Hasan Rıza. *Doğumundan Cumhuriyetin İlanına Kadar Fotoğraflarla Atatürk ve Atatürk'ün Hususiyetleri*. İstanbul: Hayat Yayınları, 1966.
- Soysal, Mümtaz-Sağlam, Fazıl. "Türkiye'de Anayasalar". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi I*. haz. Müçteba Arıç vd. 18-38. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- Stark, Rodney - Bainbridge, William Sims. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang, 1987.
- Stark, Rodney - Finke, Robert. *Acts of Faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Stawos Jr, William H. - Christiano, Kevin J. "Secularization Theory: The Course of a Concept". *Sociology of Religion* 60/3 (Fall 1999), 209-228. <https://doi.org/10.2307/3711934>
- Stirner, Max. *Biricik ve Mülkiyeti*. çev. Selma Türkis Noyan. İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.
- Söğütlü, İlyas. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Modernleşme Kırılmalar ve Süreklilikler". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 5/18 (Eylül 2008), 33-54.
- Söğütlü, İlyas. "Cumhuriyet'in Pozitivist Ütopyası: Yeni Bir Toplum Yaratmak". *Muhafazakâr Düşünce* 6/24 (Haziran 2010), 133-148.
- Spickard, James V. "Four Narratives in the Sociology of Religion". *Religion: The Social Context*. ed. Meredith B. McGuire. 285-300. Belmont, CA: Wadsworth, 2001.
- Spickard, James V. "Ethnography/Religion Explorations in Field and Classroom". *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. ed. Peter B. Clarke. 1114-1139. Oxford: Oxford Academic, 2009. online edn. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199588961.001.0001>
- Spong, Heath. "Individuality and Freedom: From Aesthetic individualism to a modern approach". *Journal of Law&Liberty* 6/1 (February 2015), 1-94.
- Stirner, Max. *Biricik ve Mülkiyeti*. çev. Selma Türkis Noyan. İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.
- Stoeckl, Kristina. "Knowledge about religion and religious knowledge in secular societies: introductory remarks to The future of religious education in Europe". *The Future of Religious Education In Europe*. ed. Kristina Stoeckl-Olivier Roy. 1-6. Florence: European University Institute, 2015.

- Subaşı, Necdet. *Kutsanmış Görüntüler*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1999.
- Subaşı, Necdet. *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Subaşı, Necdet. “Türk(ıye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”. *İslamiyat* 5/4 (Aralık 2002), 17-40.
- Subrahmanyam, Kaveri - Smahel, David. *Digital Youth: The Role of Media in Development*. Newyork: Springer, 2011.
- Sunar, İlkay. *State and Society in the Politics of Turkey’s Development*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Süt, Abdulnasır. “Özgürlük Bağlamında İslam Akli ile Batı Akli Üzerine”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırma Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 54-73.
- Swatos, William H.- Christiano, Kewin J. “Secularization Theory: The Course of a Concept”. *Sociology of Religion* 60/3 (October 1999), 209-228.
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2014.
- Şahin, Eyüp. “İslam Felsefesi Geleneğinde Özgürlük Düşüncesi Üzerine”. *Kelam Araştırmaları* 7/1 (Ocak 2009), 121-130.
- Şengül, H. Tarık. “Türkiye’nin Kentleşme Deneyiminin Dönemlenmesi”. *1920’den Günümüze Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişim*. der. Faruk Alpkaya-Bülent Kuru. 407-453. Ankara: Phoenix Yayınları, 5. Baskı, 2019.
- Şenyapılı, Tansı. *Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1978.
- Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. çev. Doğan Özlük. Ankara: FECR Yayınları, 2009.
- Şen, Ziya. “Kur’an’ı Kerim’in İnsana Sunduğu Haklar”. *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (Ocak 2014), 389-412.
- Tanner, Norman. *The Ages of Faith: Popular Religion in Late Medieval England and Western Europe*. London: I.B. Tauris& Co Ltd, 2009.
- Tanör, Bülent. *Kuruluş Türkiye: 1920 Sonraları*. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık/Cumhuriyet, 1997.
- Tanör, Bülent-Yüzbaşıoğlu, Necmi. *1982 Anayasası’na göre Türk Anayasa Hukuku*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 4. Baskı, 2002.
- Tarhanlı, İhtar B. *Müslüman Toplum, “laik” Devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: Afa Yayınları, 1993.

- Tatlıcan, Ümit - Çeğin, Güney. “Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği”. *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Denemesi*. ed. Tanıl Bora-Kıvanç Koçak. 303-366. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2014.
- T.B.M.M. Zabıt Ceridesi. Devre: 5. İçtima: 2. Cilt: 16. İstanbul: TBMM Basımevi, 1937.
- (T.B.M.M.), Demokrat Parti Programı 1946. “Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi”. Erişim 13 Mart 2022. https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/917/200805461_1946.pdf?sequence=1&isAllowed=y,
- Taş, Kemaleddin. *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Taşgetiren, Ahmet. “Din Hakkı İçin...”. *Karar Gazetesi*. Erişim 29 Eylül 2022. <https://www.karar.com/yazarlar/ahmet-tasgetiren/din-hakki-icin-1590625>
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.
- Tekeli, İlhan. “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Kentsel Gelişme ve Kent Planlaması”. *75 yılda Değişen Kent ve Mimarlık*. ed. Yıldız Sey. 1-24. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Tekin, Mustafa. “Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. ed. Hayati Hökelekli. 49-63. İstanbul: Kurav Yayınları, 2004.
- Tekin, Mustafa. “Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/25 (2011), 5-28.
- Tekin, Mustafa. “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”. *İnsan&Toplum Dergisi* 2/4 (Aralık 2012), 181-204.
- Toksöz, Fikret. “Dernekler”. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* 2. haz. Müçteba Anğ vd. 2/366-378. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Toprak, Hicret. Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinî Kurumsallaşma: Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluşu”. *Muhafazakâr Düşünce* 14/51 (Mayıs-Ağustos 2017), 217-223.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, Ankara, 7. Baskı, 2012.
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Tufan. 4. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

- Toynbee, Arnold Joseph. *Türkiye I: Bir Devletin Yeniden Doğuşu*. çev. Kasım Yargıcı. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1999.
- Tuğlacı, Pars. *Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pars Yayınları, 1971.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye’de Siyasal Partiler II. Meşrutiyet Dönemi*. Cilt I, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 1988.
- Turan, İbrahim. “Cumhuriyet Türkiye’inde Din Eğitimi Politikaları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 269-292.
- Turiel, Elliot. *The Culture of Morality: Social Development, Context, and Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Turner, Bryan S. “Post-Seküler Toplumda Din”. çev. Özcan Güngör. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 199-224.
- Türçan, Galip. “İslam’da Dini Otorite”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /14 (2005/1), 95-123.
- Türkdoğan, Orhan. *Değişme Kültür ve Sosyal Çözülme*. İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 1988.
- Tüzer, Abdüllatif. “Postmodern ve Tanrı’nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme”. *Milel ve Nihal* 12/2 (Temmuz 2015), 73-124.
- Twenge, Jean M. *Ben Nesli*. çev. Esra Öztürk. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2013.
- (UDHR), United Nations Human Rights. “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 18. madde”. Erişim26Eylül2022).https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/trk.pdf,
- UF, Florido of University Notes. “Chapter 3 Self-Development”. 1-41. *Course Hero*. Erişim 18 Nisan 2022). <https://www.coursehero.com/file/17855548/452-chapter-03/>
- Underwood, Carol. “Belief and Attitude Change in the Context of Human Development”. *Sustainable Human Development in the Twenty-First Century*. ed. İsmail Sirageldin. 103-124. Oxford: Eolss Publishers Co. Ltd, Vol. II, 2009.
- Ursic, Marko. “Pico della Mirandola on the Dignity of Man and Some Contemporary Echoes of His Philosophy”. *Ljubljana University Press* 2/2 (December, 2020), 59-72. <https://doi.org/10.4312/clotho.2.2.59-72>
- Ülgener, Sabri. “Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 35/1-4 (1975). 5-39.

- Ülgener, Sabri F. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Derin Yayınları, 3.Baskı, 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 4. Basım, 1994.
- Ünal, Mehmet Süheyl. *Dinsel Bireycilik*. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Ünal, Serdar. “Bir Yaşam Biçimi Olarak Bireysellik ve Makyavelist Kimliklerin Yükselişi”. *Journal of International Scientific Researches* (August 2019), 339-345. <http://dx.doi.org/10.21733/ibadjournal.584572>
- Ünlüsoy, Abdullah. *Postmodern Teoloji*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021.
- Üskül, Zeynep Özlem. *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış*. İstanbul: Büke Yayıncılık, 2003.
- Wagner, Peter. “Modernitenin Krizleri: Tarihsel Bağlamlarda Siyasal Sosyoloji”. çev. Yücel Bulut. *Sosyal Teori ve Sosyoloji Klasikler ve Ötesi*. ed. Stephen P. Turner. 115-137. İstanbul: Küre Yayınları, 2.Baskı, 2013.
- Wallace, Ruth A.- Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz-M. Rahmi Ayas. İzmir: Punto Yayınları, 2004.
- Watt, W. Montgomery. *İslami Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Weber, Max. *Economy and society*. Newyork: Bedminster Prees, 1968.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Arıoba. İstanbul: Hil Yayınları, 1985.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taka Varla. (İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı, 2004.
- Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- White, Jenny B. “Çağdaş Türkiye’de İslam ve Siyaset”. çev. Zuhâl Bilgin. *Türkiye Tarihi: Modern Dünya’da Türkiye 1839-2010*. ed. Reşit Kasaba. 4/379-405. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Whyte, Shaheen Amid. “Islamic Religious Authority in Cyberspace: A Qualitative Study of Muslim Religious Actors in Australia”. *Religions* 13/1 (January 2022), 1-16. <https://doi.org/10.3390/rel13010069>
- Wikisource, Wikikaynak. “28 Şubat MGK Kararları”. Erişim 16 Mart 2022. https://tr.wikisource.org/wiki/28_%C5%9Eubat_Kararlar%C4%B1
- Wirth, Louis. “Urbanism as a Way of Life”. *American Journal of Sociology* 44/1 (July 1938), 1-24.

- Wright, Andrew. *Spirituality and Education*. London: Routledge Falmer, 2000.
- Vergara, Francisco. *Liberalizmin Felsefi Temelleri*. çev. Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Yalçın, Durmuş vd. *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*. Cilt 1. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2014.
- Yapıcı, Asım. “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dini Hayat: Meta Analitik Bir Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (Haziran 2012), 1-40.
- Yavuz, M. Hakan. *Secularism and Muslim democracy in Turkey*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Yayla, Atilla. “Atilla Yayla ile liberalizm, demokrasi, liberaller, islamcılar ve Türkiye üzerine söyleşi”. *Eski Yeni/15* (Sonbahar 2009), 46-59.
- Yazar, Taha - Averbek, Emel. “1933 Üniversite Reformundan Günümüze Türkiye’de Üniversitelerin Tarihsel Gelişimi”. *Turkish Studies* 13/4 (Mart 2018), 1341-1360.
- Yeni Şafak. “6 bin km için “beyin” yakan hileler”. Erişim 17 Şubat 2023. <https://www.yenisafak.com/ekonomi/6-bin-km-icin-beyin-yakan-hileler-3856041>
- Yıldıran, Güzver. “Cumhuriyet Döneminde Eğitim ve Eğitim Kurumları”. *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi* 29/2 (Şubat 2016), 1-26.
- Yıldırım, Ergün. *Hayali Modernlik Türk Modernliğinin İcadı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Yılmaz, Ensar- Çitçi, Salih. “Kentlerin Ortaya Çıkışı ve Sosyo- Politik Açından Türkiye’de Kentleşme Dönemleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/35 (Eylül 2011), 252-267.
- Yılmaz, Fehmi. *Osmanlı Tarih Sözlüğü*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2.Baskı, 2017.
- Yılmaz, Hüseyin. “Geleneksel Dindarlığın Değişimi”. *Diyanet Aylık Dergi* / 265 (Ocak 2013), 10-12.
- Yılmaz, Ömer. “Avrupa Birliği Üye Ülkelerinin Ulus Anayasalarında Din ve Vicdan Özgürlüğü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2007), 299-315.
- Yılmaz, Serpil. “Ben Kapitalist Değilim”. Milliyet. Erişim 27 Haziran 2022. <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1993/08/17>,
- Yücel, Hasan Ali. *Türkiye’de Ortaöğretim*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.

Zellentin, Alexa. *Liberal Neutrality*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2012.



ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: İbrahim GÜMÜŞAY	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	İstanbul Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Din Sosyolojisi
Makale ve Bildiriler	
1. Gümüşay, İ. Seyyid Kutup'a Göre Sosyal Değişme. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2 (Aralık, 2016), 367-391.	
2. Zengin, M.-Gümüşay, İ. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1982-2019). Türkiye Din Araştırmaları Dergisi, 9 (Haziran, 2020), 117-186.	
3. Gümüşay, İ. Eğitimin Modernleşmesi Bağlamında Tanzimat Dönemi Yeni Muhafazakâr Aydın ve Dini Bireyselleşme. Rize İlahiyat Dergisi, 23 (Nisan 2023), 109-124.	
4. Gümüşay, İ. Türkiye'de Dini Otorite Meselesi ve Dini Bilginin Bireyselleşmesi. Türkiye Din Araştırmaları Dergisi, 15 (Haziran, 2023), 221-242.	