

**T.C.**  
**VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**GENÇLERİN SİYASALLAŞMASI VE SİYASAL KATILIMINDA KİMLİK  
VE DİN ETKİSİ: BİNGÖL ÖRNEĞİ**






**DOKTORA TEZİ**

**HAZIRLAYAN**  
**VEFA ADIGÜZEL**

**DANIŞMAN**  
**DR. ÖĞR. ÜYESİ NURİ DEMİREL**

**VAN / 2020**

### KABUL VE ONAY SAYFASI

Vefa ADIGÜZEL tarafından hazırlanan "GENÇLERİN SİYASALLAŞMASI VE SİYASAL KATILIMINDA KİMLİK VE DİN ETKİSİ: BİNGÖL ÖRNEĞİ" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / <del>OY ÇOKLUĞU</del> ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı'nda DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
<b>Danışman:</b> Dr. Öğr. Üyesi Nuri DEMİREL Sosyometri Anabilim Dalı, Bingöl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/ <del>onaylamıyorum.</del>	
<b>Başkan:</b> Prof. Dr. Erdal YILDIRIM Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Munzur Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/ <del>onaylamıyorum.</del>	
<b>Üye:</b> Doç. Dr. Ali Sırrı YILMAZ Yönetim Bilimi Anabilim Dalı, Fırat Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/ <del>onaylamıyorum.</del>	
<b>Üye:</b> Doç. Dr. Hüseyin ÇALDAK Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Bingöl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/ <del>onaylamıyorum.</del>	
<b>Üye:</b> Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Emin OSMANOĞLU Sosyometri Anabilim Dalı, Bingöl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/ <del>onaylamıyorum.</del>	
Tez Savunma Tarihi:	22/04/2020
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin DOKTORA Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.	

  
Doç. Dr. Bekir BOĞALAR  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğini,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

**bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.**

Vefa ADIGÜZEL

22/04/2020

# **DOKTORA TEZİ**

VEFA ADIGÜZEL

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

NİSAN, 2020

## **GENÇLERİN SİYASALLAŞMASI VE SİYASAL KATILIMINDA KİMLİK VE DİN ETKİSİ: BİNGÖL ÖRNEĞİ**

### **ÖZET**

Bu araştırmanın amacı, siyasal katılımı kimlik ve din etkisini analiz etmektir. Siyasal katılım, genel olarak sosyolojik ve psikolojik etkilere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Fakat bu çalışma sadece kimlik ve din değişkenleriyle sınırlı tutulmamıştır. Siyasal katılımı etkileyen birçok değişken bulunmaktadır. Aile, kitle iletişim araçları, akran grupları, eğitim, meslek bilgisi, yaş, toplumsal statü vb. değişkenlerin etkisi de araştırma sürecinde incelenmiştir. Çalışmada gençlerin; din, dini yaşantı, siyasi tercih ve kimlik aidiyeti hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Araştırma kapsamında, gençlerin siyasi yatkınlıkları, siyaseti algılama biçimleri ve siyasal katılım pratiklerine yönelik bir tespit yapılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Nitel veri toplama tekniklerinden görüşme tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın örnekleme, çalışmanın amacına uygun 18-30 yaş aralığında 35 genç katılımcıdan oluşmaktadır. Araştırma, Bingöl ili sınırları içerisinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmada örnekleme tekniği olarak amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme türü tercih edilmiştir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesi olan birinci bölümde; kimlik, din, gençlik, siyaset ve siyasal katılım kavramlarına

ilişkin teorik bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde, çalışmanın konusu, amacı ve önemi belirtilmiş, alan araştırması ile ilgili gerekli bilgiler açıklanmıştır. Üçüncü bölümde, saha çalışmasından elde edilen verilerin analizleri ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Sonuç ve değerlendirme bölümüyle çalışma tamamlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kimlik, Din, Gençlik, Siyaset, Siyasal Katılım, Bingöl.

**Sayfa sayısı:** XIV+315

**Tez Danışmanı:** Dr. Öğr. Üyesi Nuri DEMİREL



**Ph.D. Thesis**

VEFA ADIGÜZEL

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

APRIL, 2020

**THE EFFECT OF RELİGİON AND İDENTİTY ON THE POLİTİCAL  
PARTİCİPATION AND POLİTİCİSATION OF THE YOUNG BİNGÖL  
SAMPLE**

**ABSTRACT**

The aim of this study is to analyze the effect of identity and religion in political participation. By and large political participation takes place depending on sociological and psychological effects. However, this study is not restricted only identity and religion variables. There are lots of variables that affect political participation. The effects of variables that are family, mass communication, peer groups, education, professional knowledge, age, social status, etc has been also examined during the research process. In the study, young people's views on religion, religious life, political choice, identity belonging have been discussed. In the scope of the research, a determination aimed at the political tendencies of young people, their perception of politics and their political participation practices have been made.

In this study, the method of qualitative research has been adopted. Interview technique, which is one of the qualitative data collection techniques, has been used. The sample of the research consists of 35 young participants between the ages of 18 and 30 that are suitable for the purpose of the study. The research has been carried

out within the borders of Bingöl province. In the research, criterion sampling type, which is one of the purposeful sampling methods, has been chosen as the sampling technique.

The study consists of three parts. In the first part, which is the conceptual and theoretical framework of the study, theoretical information on the concepts of identity, religion, youth, politics, and political participation has been discussed. In the second part, the subject, purpose and importance of the study has been stated, and essential information on the field research has been explained. In the third part, the analysis and evaluation of the data obtained from the field study has been discussed. The study has been completed with the conclusion and evaluation sections.

**Key Words:** Identity, Religion, Youth, Politics, Political Participation, Bingöl.

**Quantity of Page:** XIV+315

**Supervisor:** Associate Professor Nuri DEMİREL

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR DİZİNİ.....	xi
TABLOLAR DİZİNİ.....	xii
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	xiii
ÖNSÖZ.....	xiv
GİRİŞ.....	1
<b>1. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE</b> .....	6
1.1. Bir Kavramın Antropolojik İnşası: Irk.....	6
1.2. Etnisite.....	9
1.2.1. Sosyolojik Bir Dikotomi: Irk ve Etnisite.....	12
1.2.2. “Ben Merkeziliğin” Sosyolojik Tahayyülü: Etnosantrizm.....	13
1.2.3. Etnisite Kuramları.....	14
1.2.3.1. İlkçi (Primordialist) Kuram.....	15
1.2.3.2. Araçsalcı (Instrumentalist) Kuram.....	17
1.2.3.3. Yapısalcı (constructivist) Kuram.....	18
1.2.3.4. Marksist Kuram.....	18
1.2.3.5. Max Weber’de Etnisite Kavramı ve Etnik Kimlik.....	19
1.3. Bir Bütünleştirme Projesi Olarak: Ulus ve Ulusçuluk.....	20
1.4. Kolektif Bir Aidiyet Biçimi: Millet.....	22
1.5. Bir Toplumsal Sözleşme Metni: Milliyetçilik.....	23
1.6. Kimlik, Kimlikler Ve “Kimlik” İn Yapısal Nitelikleri.....	25
1.6.1. “Kimlik” in Etimolojisi ve Sosyolojik Tasnifi Üzerine.....	25
1.6.2. Kimliğin Özellikleri.....	32
1.6.3. Kimlik Oluşumunu Etkileyen Faktörler.....	34
1.6.3.1. Aile.....	34
1.6.3.2. Din.....	35
1.6.3.3. Medya.....	37
1.6.4. Kimlik Çeşitleri.....	38
1.6.4.1. Etnik Kimlik.....	38



1.6.4.2.	Kültürel Kimlik.....	40
1.6.4.3.	Milli Kimlik .....	42
1.6.4.4.	Kolektif Kimlik .....	44
1.6.5.	Kimlik Teorileri.....	45
1.6.5.1.	Sembolik Etkileşimci Teori .....	45
1.6.5.2.	Sosyal Kimlik Teorisi.....	46
1.7.	Din, Toplumsal Yapı Ve Devlet.....	48
1.7.1.	Bir Kavram Olarak: Din .....	48
1.7.2.	Dinin Sosyolojik Tanımından Din Sosyolojisine .....	50
1.7.3.	Din ve Toplum .....	54
1.7.4.	Modernleşme ve Din .....	56
1.7.5.	Gündelik Hayat, Din ve Dindarlık.....	60
1.7.6.	Din ve Devlet .....	63
1.7.7.	Gerilim ve Uyum İlişkisinde Müzmin Bir Konu: Din ve Siyaset .....	67
1.8.	Bir Kategori Olarak Genç, Gençlik Ve Gençlik Tasavvuru: Tanım, Özellikler Ve Yaklaşımlar .....	72
1.8.1.	“Genç Kimdir” “Kime Genç Denir” “Nasıl Gençlik” “Gençlik Dedğimiz” .....	72
1.8.2.	Genç Olmak ve Genç Kalmak: Gençlik Çağının Temel Özellikleri .....	81
1.8.3.	Gençlik Alt Kültürü ve Gençlik Tipolojileri .....	87
1.8.4.	Farklı Disiplinlere Göre Gençlik Teorileri .....	91
1.8.4.1.	Çatışmacı Yaklaşım .....	91
1.8.4.2.	Yapısal- Fonksiyonalist Yaklaşım .....	92
1.8.4.3.	Sembolik Yaklaşım.....	93
1.8.4.4.	Psiko- Sosyal Yaklaşım.....	94
1.8.5.	Türkiye’de Gençlik Politikaları ve Gençlik Profili .....	94
1.9.	Siyaset Ve Siyasal Katılım .....	102
1.9.1.	Siyaset .....	102
1.9.2.	Siyasal Sistem .....	105
1.9.3.	Siyasal Kültür .....	107
1.9.4.	Siyasal Davranış .....	109
1.9.5.	Siyasal Toplumsallaşma .....	110
1.9.6.	Siyasal Katılım .....	112
1.9.6.1.	Siyasal Katılımı Etkileyen Sosyal Faktörler .....	116
1.9.6.1.1.	Yaş .....	116
1.9.6.1.2.	Cinsiyet.....	118

1.9.6.1.3.	Aile .....	119
1.9.6.1.4.	Gelir.....	120
1.9.6.1.5.	Eğitim .....	121
1.9.6.1.6.	Meslek.....	122
1.9.6.1.7.	Kitle İletişim Araçları .....	123
1.9.6.2.	Siyasal Katılımı Etkileyen Psikolojik Faktörler.....	125
1.9.6.2.1.	Siyasal Etkinlik Duygusu .....	125
1.9.6.2.2.	Vatandaşlık Duygusu .....	126
1.9.6.2.3.	Empati .....	126
1.9.6.2.4.	Sosyal Girişkenlik.....	127
1.9.6.2.5.	Siyasal İlgi .....	127
1.9.6.2.6.	Olumsuz Psikolojik Değişkenler.....	127
<b>2.</b>	<b>BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ .....</b>	<b>129</b>
2.1.	Araştırmanın Konusu .....	129
2.2.	Araştırmanın Temel ve Alt Problemleri .....	129
2.3.	Araştırmanın Amacı .....	131
2.4.	Araştırmanın Önemi .....	132
2.5.	Araştırmanın Ön Kabulü ve Sınırları .....	133
2.5.1.	Ön Kabuller .....	133
2.5.2.	Sınırlılıklar .....	133
2.6.	Araştırmanın Metodolojisi.....	134
2.6.1.	Araştırmanın Modeli.....	134
2.6.2.	Araştırmanın Örnekleme .....	135
2.6.3.	Veri Toplama Yöntemi .....	136
2.6.4.	Geçerlik ve Güvenirlik.....	137
2.6.5.	Verilerin Analizi.....	138
<b>3.</b>	<b>BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN BULGULARI VE DEĞERLENDİRME.....</b>	<b>140</b>
3.1.	Kimlik Ve Kimliğin Siyasal Yansımalarına İlişkin Bulgular Ve Değerlendirme .....	140
3.1.1.	Aidiyet, Varlık, Anlatı, Temsil, Benimseme: Kimlik Algısı ve Kimlikleri Açıklama Tutumları.....	140
3.1.2.	Kutsanmış Bir Kimlik Aidiyeti: “Coğrafya Kaderdir” .....	154
3.1.3.	Bir İnsanlık Teolojisi: “Hepimiz Adem’in Çocuklarıyız” .....	157
3.1.4.	“Kimim Ben” “Kendini Tanı” Kimliksiz Olmanın Diyalektiği: Yabancılaşma, Parçalanma ve Çözölme .....	162
3.1.5.	Bilinen ve Bilinmeyen Kimlikler: “Toplumda Biz de Varız Diyebilmek” .....	170

3.1.6. Etnik Kaynaşma, Homojenlik ve Geçişkenliklerde Bir Kimlik Ayrımı: Kürtlük ve Zazalık.....	172
3.1.7. Etnik Kimlik Ekseninde Siyasal Katılıma İlişkin Algısal Yaklaşımlar .....	178
3.1.8. Kimlik ve Siyaset: Siyasal Sistemde “Öteki” ve “Ötekinin” Temsili.....	192
3.2. Din, Siyaset Ve Gençliğe İlişkin Bulgular Ve Değerlendirme.....	205
3.2.1. Söylem ve Gerçeklik Arasında Dini Hayat.....	205
3.2.2. Kutsal Metinlerden Paralel Dinlere: “Vekil Din” Arayışı.....	216
3.2.3. “Gençlik ve Dindarlık” Hakkındaki Görüşler .....	228
3.2.4. Yeni Bir Disiplin Fetişizmi: “Dindar Nesil” .....	238
3.2.5. Din-Siyaset İlişkisi: Ayrılık Bir Düş mü?.....	247
3.2.6. Gençlerin Siyasetteki “Görünürlüğü” ve “Siyasal Bilinç” Düzeyleri.....	255
3.2.7. Siyasetten Beklentilere Dair Yorumlar .....	263
3.2.8. Bingöl: Bir Taşra Kentinde Gençlik Tasavvuru .....	268
3.2.9. Bingöl’de Siyasal Alan Dinamiklerinin Değerlendirilmesi.....	274
3.2.9.1. Aşiret: Modern Bir Derebeylik Söylemi: “Bu bizim bölgenin adamıdır”	274
3.2.9.2. Din: Bingöl Söyleminde Siyaset Kültü; “Yâ bu adam iyidir, doğrudur, hoştur, ama dinsizdir!” .....	277
3.2.9.3. Milliyetçilik: Aidiyetin İdeolojik İnşası “Kürt’sün oğlum sen Türk davası gütsen ne olur!” .....	278
3.2.9.4. İdeoloji .....	281
<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....</b>	<b>281</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>288</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>310</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b>	
<b>TEZ ORJİNALLİK RAPORU</b>	

## KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda verilmiştir.

<b>Kısaltmalar</b>	<b>Açıklamalar</b>
<b>ABD</b>	Amerika Birleşik Devletleri
<b>AKP</b>	Ak Parti
<b>Akt.</b>	Aktaran
<b>Bkz.</b>	Bakınız
<b>Çev.</b>	Çeviren
<b>Ed.</b>	Editör
<b>HDP</b>	Halkların Demokratik Partisi
<b>IŞİD</b>	Irak ve Şam İslam Devleti
<b>MHP</b>	Milliyetçi Hareket Partisi
<b>PKK</b>	Kürdistan İşçi Partisi
<b>Vb.</b>	Ve Benzeri

## TABLolar DİZİNİ

<b>Tablo 1.</b> Etnisitenin Doğasına ve Temeline İlişkin Dört Yaklaşımın Özeti.....	15
<b>Tablo 2.</b> Ülkelere Göre Gençlik Yaş Aralıkları.....	77
<b>Tablo 3.</b> Toplumsallaşma Ajanları .....	90
<b>Tablo 4.</b> Dünya’da ve Türkiye’de Gençlik Profili (2000).....	96
<b>Tablo 5.</b> Gençlik ile İlgili Kamu Kurum ve/veya Kuruluşları ve İlgili Kanunlar .....	98
<b>Tablo 6.</b> Milbrath’ın Siyasal Katılma Eylemine İlişkin Hiyerarşik Sıralaması .....	114
<b>Tablo 7.</b> Yaş ve Siyasal Katılım İlişkisi .....	117



## ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. Giydirilmiş Kimliklerin Beşli Sınıflandırılması .....	31
Şekil 2. Kültürün Kimlik ve Diğer Kavramlarla İlişkisi.....	41
Şekil 3. Genç Nüfus ve Genç Nüfusun Toplam Nüfus İçindeki Oranı, 1935-2075	100
Şekil 4. Genç Nüfusun İlin Toplam Nüfusu İçindeki Oranı .....	101
Şekil 5. Easton'un Siyasal Sistem Modeli .....	106
Şekil 6. Daniel Lerner'in Siyasal Katılma Modeli.....	115



## ÖNSÖZ

Tez süresi boyunca ilgi, anlayış ve desteğini esirgemeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Nuri DEMİREL' e, tez izleme komitemde yer alan çalışma esnasında öneri ve yardımlarıyla katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Emin OSMANOĞLU'na ve göstermiş olduğu desteklerinden dolayı Doç. Dr. Hüseyin ÇALDAK hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca görüş, öneri ve düşüncelerini benden esirgemeyen değerli çalışma arkadaşım Arş. Gör. Muhterem UYSAL' a teşekkürlerimi iletirim.

Çalışmanın alan araştırması kısmında, değerli görüşlerini içtenlikle ve samimiyetle paylaşan tüm katılımcılarıma teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak; desteğini ve yardımını hiç esirgemeyen, rahat çalışabilmem için her türlü olanağı ve ilgiyi gösteren sevgili eşim Havva ve biricik oğlum Ahmet'e, emekleri sonsuz olan kıymetli annem, babam ve kardeşlerime teşekkürü bir borç bilirim.

Vefa ADIGÜZEL

## Giriş

“Gençlerin siyasallaşması ve siyasal katılımında kimlik ve din etkisi: Bingöl Örneği” adlı çalışmada, kimlik ve din olgusunun siyasal katılım üzerindeki etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Kimlik, sahip olunan bütün gerçeklikleri temsil eden bir aidiyet duygusudur. Birey, grup, nesne, olay, olgu veya “ad” olan varlıklar ve eylemler kimlik olarak adlandırılmaktadır. Kişinin cinsiyeti, fiziki özellikleri, mesleği, arkadaş grupları bireyin temel kimlikler kategorisine girmektedir. Birey bu kimlikler temelinde kendisini topluma veya diğer topluluklara karşı konumlandırır (Vurucu, 2015: 39). Kimlik, bireylerin hem sosyolojik hem de psikolojik açıdan kendi durumlarını tanımlamalarıdır. İnsanlar düşüncelerini, hayat felsefelerini ve toplumsal duruşlarını kimlik ile belirtirler. Kimlik kavramının sosyal bilimlerin tartışmalı kavramlarından biri olması, kimlik olgusunun çok boyutlu yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü kimlik; sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve hukuk gibi birçok bilim dalını etkileme özelliğine sahiptir.

Kimlik, bireyi ifade eden özellikleri yansıtırken, kişiyi diğerlerinden ayıran bir nitelendirme veya tanımlama olarak da adlandırılmaktadır. Kimlik, öznel farklılıkları betimleyen bir kavram olarak ön plana çıkmaktadır. İnsanlar, sosyal ilişkilerinde hem kendilerini hem de başkalarını değerlendirirken kimlik temelli düşünebilmektedirler. Dolayısıyla kimlik, bireysel düzeyde bir değer yargısı olmakla birlikte toplumsal bir bağlama da sahiptir. Kimlik, doğumla ve doğum sonrası özelliklere açık dinamik bir olgudur. Sosyal, siyasal ve kültürel değişime açık olan bu kavram, toplumsallaşma sürecinde de inşa edilmektedir.

Kimlik kişinin tutumları, değerleri, algısı ve hayattaki konumu hakkında bilgi vermektedir. Bu nedenle kimlik, kişisel deneyimlerden, etnik unsurlardan, politik tutumlardan, toplumsal statü ve rollerden ayrı düşünülemez. Bu bağlamda, kimlik olgusunun farklı değişkenlerden ve bileşenlerden oluştuğunu söylemek mümkündür. Kimlik hem kişisel hem de toplumsal bir özellik belirtir. Kimlik, bazen diğer insanlara benzemeyi bazen de diğer insanlardan veya toplumsal gruplardan farklılaşmayı gerektirmektedir. Kimlik inşası, bir başkalaşım veya etkileşim sürecidir. Bu yüzden, tek bir kimlik kaynağından bahsedilemez. Çünkü bireysel kimlikler, çoğul kimliklerin toplamından meydana gelmektedir. Toplumsal sınıf,



meslek, cinsiyet, ulus, etnik köken, din vb. faktörler bir kimliği var eden özellikleri göstermektedir.

Din, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Bireysel ve toplumsal hayatı farklı şekillerde etkileyen din, günümüz toplumlarında önemini korumaktadır. Din bireysel hayatta bir anlam ifade ettiği gibi toplumsal sistemlerde ve yapılarda da belli bir güce, etkiye ve değere sahiptir. Din, tutum ve davranışlara anlam kazandırırken, sosyal hayatta kolektif bilinci, paylaşmayı ve toplumsal örgütlenmeyi de gerçekleştirmektedir. Bu yüzden dinlerin toplumları düzenlemek, yapılandırmak ve kontrol etmek gibi işlevlerinden bahsedilebilir. Dinler ahlaki normlar ve ilkelerle davranışları şekil ve içerik açısından etkilemektedir.

Din tanımı konusunda bazı güçlükler ve sınırlılıklar yaşanmaktadır. Çünkü dinlerin çıkış noktaları ve temel kaynakları hakkında toplumsal açıdan farklılıklar görülmektedir. Dönemin siyasal, kültürel ve sosyal koşulları da bu farklılığa yol açan nedenler arasında gösterilebilir. Dinler; tutum, davranış ve düşünceleri etkileyen, sosyal ilişkileri düzenleyen ahlaki ilkeler bütünüdür. Toplumlar kendi değerlerini korumak için dinin düzenleyici ilkelerini referans göstermektedirler. Bu yüzden insanları, grupları ve toplumları dinden ayrı düşünmek imkânsızdır. İnsanın ve toplumun dinle birlikteliği tarihsel olduğu kadar sosyolojiktir. Çünkü din, tarihsel ve kültürel süreçlerle birlikte aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi birliklerle yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Bu ilişki günümüz toplumlarında aile, eğitim, ekonomi, siyaset, boş zamanlar, ahlak, hukuk, sanat ve teknoloji ile karşılıklı etkileşim içerisinde devam etmiştir (Okumuş, 2003: 63). Dinler, yapısal özellikleriyle geniş bir alana tekabül etmektedir. Bu durum dinlerin etki gücünü, amacını ve işlevini göstermektedir.

Dinler, hem teolojik konularda hem de toplumsal meselelerde insan hayatında etkili olmaktadır. Din, insanların nasıl hareket edeceklerine dair belirli bir davranış kalıbını önerirken sosyal olaylar karşısında da bireylerde bir bilinç ve vizyon oluşturmaktadır. Din, sadece sosyal yapı üzerinden okunmamalıdır. Çünkü insanlar, zihinlerinde kurdukları anlam dünyalarıyla bir bütünü teşkil etmektedir. Bu bakımdan din, insanın sadece kutsalla kurduğu bir yaşayış tarzı olarak değerlendirilmemelidir. Din, bir anlamlandırma mekanizmasıdır. Dinler, dış dünyayı

anlama ve anlamlandırma konusunda insanlara bir bakış açısı kazandırarak, mevcut problemlere karşı çözüm üretmektedirler.

Siyasal katılım, siyasal sistemlerin önemli unsurlarından biridir. Siyasal sistemlerin varlıklarını sürdürebilmeleri toplumsal destekle mümkün olmaktadır. Bu desteğin önemli araçlarından biri de siyasal katılımdır. Siyasal katılım farklı düzeylerde ve şekillerde gerçekleşmektedir. Genel anlamda insanların siyasal sistemler karşısındaki tutumlarını ve davranışlarını kapsayan siyasal katılım, siyasete ilişkin tepkileri, eylemleri ve görüşleri de içermektedir. Bu yüzden siyasal katılım sadece bir oy verme davranışı değildir. Siyasal katılım ile her türlü siyasal faaliyet, bireyler tarafından kontrol edilip buna göre bir tutum veya tavır geliştirilmektedir. Siyasal katılımda, siyaset mekanizmasının ve politik karar vericilerin etkilenmesi amaçlanmaktadır. Siyasal katılım, bir bakıma alınan siyasi kararları etkileyip istek ve şikâyetlerin iletilmesidir.

Bingöl örnekleminde yapılan bu araştırmada, kimlik ve din faktörlerinin siyasi tercihler, siyasi yönelim ve siyasi davranışlara nasıl ve hangi şekillerde yansıdığı ele alınmıştır. Gençlik, demografik ve niteliksel özellikleriyle toplumsal hayatta önemli bir sosyolojik gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle genç bir nüfusa sahip olmanın insan kaynağı açısından taşıdığı değer bu gerçekliği desteklemektedir. Gençlik; toplumsallaşmanın, kişiliğin ve geleceğin şekillendiği bir dönemdir. Gençler, gündelik hayat içerisindeki toplumsal değişimlerden (siyasal-sosyal-kültürel ve ekonomik) etkilendikleri gibi teknolojik gelişmelere bağlı olarak da değişmektedirler. Bu değişim süreci gençlerde yeni kimliklerin inşasına zemin hazırlarken aynı zamanda bir takım toplumsal problemleri (eğitim, işsizlik, sağlık vb. ) de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla gençlik kategorisi bir bütün olarak ele alındığında, gelişmiş ve gelişmekte olan toplumlar açısından önem arz etmektedir.

Türkiye’de gençliğin siyasal katılımına yönelik çalışmalar incelendiğinde, gençlerin siyasal katılım oranlarının düşük olduğu görülmektedir. Örneğin ARI Hareketi’nin “Türk Gençliği ve Siyasal Katılım” araştırmalarının sonuçları gençlerin siyasetten ne kadar uzak olduklarını göstermektedir. Araştırmada, gençler arasındaki en yaygın siyasal katılım biçiminin oy kullanmak olduğu tespit edilmiştir. Araştırmanın sonuçlarına göre; gençlerin oy verme oranları 1999 yılında yüzde 62,

2003'de yüzde 53 ve 2008'de bu oran yüzde 48 olarak belirtilmiştir (Erdoğan, 2013: 142). Diğer taraftan araştırmada gençlerin siyasi parti üyelikleri, STK üyelikleri, boykot, protesto ve yürüyüş gibi katılım oranlarının da düşük olduğu anlaşılmıştır.

Bununla birlikte, Türkiye'de gençlik üzerine yapılan çalışmaların farklı ve kapsamlı olduğunu belirtmek gerekir. Gençlik ile ilgili konular daha çok siyasal ve sosyal değişimlerin etkisiyle farklılık göstermiştir. İlgili literatüre bakıldığında, gençlik olgusunun farklı disiplinlerce ele alındığı görülecektir. Ergenlik, yabancılaşma, eğitim, siyaset, kimlik, din, suç, şiddet ve teknoloji gibi konular üzerinde gençlikle ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Öte yandan sosyal bilimlerde din-siyaset ilişkisi, seçmen davranışı, siyasal katılım ve siyasal kültür gibi alanlarda yapılan çalışmalar da mevcuttur. Fakat kimlik, gençlik ve siyaset ilişkisini ele alan çalışmaların Türkiye'de son yıllarda yaygınlık kazandığı görülmüştür.

Araştırmamızda, gençliğin siyasal yaşam içindeki tutumunu ve siyasal yatkınlıklarını belirleyen unsurlar incelenmiştir. Siyasal katılım genel olarak sosyolojik ve psikolojik etkilere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Kimlik, din, aidiyet duygusu, ideoloji, toplumsal statü, aile, eğitim, meslek vb. etmenler siyasallaşmayı ve siyasal katılımı etkilemektedir. Bingöl'de yaşayan gençlerin siyasi kimlik oluşumlarını, siyasal sistemle ilgili değer yargıları ve siyasi davranışlarının ele alındığı bu çalışma, gençlik-siyaset ve gençliğin sorunlarına ilişkin yaklaşımlara da açıklık getirmeyi hedeflemektedir. Gençlerin farklı düşüncelerini, bilgi becerilerini ve gençliğe ilişkin farkındalık oluşturabilmenin bir yolu da siyasal katılım ile mümkün olmaktadır. Araştırmada öngörülen temel nokta, kimlik ve din olgusunun gençlerin siyasal katılımını etkilediğidir.

Bu araştırma, üç ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, öncelikle araştırmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesine yer verilmiştir. Birinci bölüm dört kısma ayrılmıştır. Bu bölümde çalışmanın adını taşıyan kimlik, din, siyaset ve gençlik kavramları detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Bu dört temel kavram, çalışmanın dayanak noktasını oluşturmaktadır. İlk olarak bu kavramların tanımları, özellikleri ve işlevlerine yönelik teorik bilgilere yer verilmiştir. İlk kısımda; ırk, etnisite, ulus, milliyetçilik, kimlik, kimlik çeşitleri ve kimlik teorileri ele alınmıştır. İkinci kısımda; din, din-siyaset, din-toplum, din-modernleşme ve gündelik hayat-din

ilişkilerinden söz edilmiştir. Genç, gençlik çağı, gençlik teorileri gibi gençlik kavramına ilişkin konular üçüncü kısımda, siyaset, siyasal toplumsallaşma ve siyasal katılım konuları ise dördüncü kısımda değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde, araştırmanın metodolojisi yer almaktadır. Bu bölümde çalışmanın konusu, önemi ve amacından bahsedilmiş, araştırmanın problemi çerçevesinde araştırmanın alt soruları verilmiştir. Araştırmada kullanılan nitel yöntem hakkında bilgi verilerek, çalışmanın katılımcı grubu açısından tercih edilen örneklem seçimi izah edilmiştir.

Araştırmanın üçüncü bölümünde ise, saha çalışmasından elde edilen verilerin analizleri ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu bölümde analizler sonucunda ortaya çıkan bulgulara yer verilmiştir.

Çalışmanın sonuç bölümü, veriler üzerinden genel bir değerlendirmeyi içermektedir. Sonuç bölümünde, araştırma sorularının yanıtlanmasına yönelik bir değerlendirme söz konusudur.

Bu araştırma, betimsel bir çalışmadır. Niteliksel özellikleri taşıdığı için yorumlayıcı bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu yüzden bu araştırma, bir genelleme amacı özelliği taşımamaktadır. Sahadan elde edilen veriler tanımlayıcı ve betimleyici bir tarzda belli bir anlam bağlamında izah edilmeye çalışılmıştır.

## 1. BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Tanrı dünyayı yaratmış, bir kıtadan öbürüne, oviden yaylaya geçiyor, eksiklikleri tamamlıyormuş. İşler bitmiş, sıra gelmiş etnik grupları dağıtmaya. Bohçasını doldurup sırtlamış, yola koyulmuş. Her mola verdiğinde elini torbasına daldırıyor, avuç avuç etnik grup tohumunu alıp rasgele oraya buraya serpiştiriyormuş. Sıra gelmiş Kafkasya'ya. Artık epey yorulmuş olan Tanrı, yolculuğunda neredeyse sonuna ulaşmış. Kafasını torbasına daldırıp bir bakmış, iki düşünmüş, sonra dibinde kalan ne var ne yoksa Kafkasların üzerine boşaltıvermiş. İşte bu nedenle Kafkasya'da bunca çok çeşitli, içinden çıkılamayacak kadar birbirinden farklı etnik grup birlikte yaşamaktaymış (Mosse, 1978'den akt. Somersan, 2004).

### 1.1. Bir Kavramın Antropolojik İnşası: Irk

Irk, antropolojinin önemli kavramlarından biridir. Antropolojinin ırk ve ırkçılık ile olan ilişkisi bu disiplinin tarihsel gerçekliğinde yatmaktadır. Antropoloji genellikle öteki topluluklar üzerinde yapılan çalışmalarla başlamıştır. Bu çalışmaları yapan “beyaz adam” ın ise araştırdığı grupları kendi medeniyetini referans olarak incelemeye başlamasıyla topluluklar arasında eşitsizlikçi bir durum ortaya çıkmıştır. Toplumsal eşitsizliğin politik sonuçları ırk ve ırkçılık söylemlerine zemin hazırlamıştır (Münüsoğlu, 2017: 28). 15. yüzyıldan sonra Batılıların dünyaya açılması, keşif hareketleri, misyonerlik faaliyetleri ve çeşitli sömürgeleştirme politikalarıyla birlikte bazı değişkenler “ırk” adı altında temellendirildi. Saç ve göz rengi, saç şekli, göz, göz kapağı ve yüz şekli gibi farklılıklar ırk sınıflandırılmasında önemli sayılmıştır. Özellikle misyonerlik, keşif ve sömürgeleştirmek amacıyla gidilen ülkelerde Batılı insan prototipinin niteliksel olarak üstün gösterilmesi topluluk ve gruplar arası farklılıkları arttırmıştır (Somersan, 2004: 46).

Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı eserinde, Avrupalı bilim adamlarının 17. yüzyıla kadar keşifler ve seyahatnameler sonucunda halkları birkaç grup altında toplamaya başladıklarını ifade etmiştir. Eserinde Avrupalılar, Afrikalılar, Doğulular ve Lapanlar olmak üzere dört değişik insan tipi tanımlaması yapılmıştır. Bu sınıflandırmada ilk defa ırk sözcüğü amaçlı olarak kullanılmıştır (Bernasconi, 2015: 36). Türkdöğün ise ırk kavramını biyolojik olarak tanımlamaktadır. Üç büyük fizyolojik ırk sınıflamasında (Kafkasyalı, Moğol, Zenci) saf ırkların olmadığını dile getiren Türkdöğün, ırkların anatomisinde fiziksel ve çevresel faktörlerin karşılıklı

etkileşimini vurgulamıştır. Örneğin; ABD’de soluk benizli biri “zenci” olarak adlandırılırken başka bir ülkede “beyaz” sayılmaktadır. Kafkasyalı grubuna giren bir Japon, onu öyle gören ve adlandıran biri için “doğulu” olabilmektedir. Bu yüzden ırk terimi, genetik farklılıkları uzak olsa da atalarına dayalı insan tiplemesi olarak gerçek anlamda biyolojiktir. Farklı ırklar noktasında çoğunluğa sahip olan geniş gruplar diğer topluluklar üzerinde ırk bilinci oluşturmaya çalışırlar. Irk bilinci toplumsal ilişkilerde sosyolojik bir olaya tekabül etmektedir. Sosyolog aslında salt ırk ve ırklarla ilgilenmez, ırk bilincine sahip olan sosyal gruplarla ilgilenir (1998: 39-40).

Irk konusu bir takım problemlerin veya kavramların tekrardan ele alınmasını gerektirecek entelektüel ve multidisipliner tartışmaları beraberinde getirmiştir; çünkü Chancer ve Watkins’in (2013: 69-70) belirttiği gibi Batının söylemiyle, ırkı ten rengi veya kafatasına göre fizyolojik farklılıklara istinaden tanımlarsak ırk önemli bir toplumsal mesele olarak kalacaktır. Irk ve ırkların toplumsal hayatta ten rengine bağlı olarak sürekli yapılandırılması irksallaştırma sürecinde gerçekleşmektedir. Giddens ve Sutton, irksallaştırmayı fiziksel özelliklerle oluşan farklı biyolojik insan grupları temelinde ele almıştır (2014: 208-209). Dolayısıyla bireyin sosyal hayatta sınıf değiştirme olasılığı kişinin ırkına bağlıdır. Bir başka ifadeyle, ırka bağlı konumun en olumsuz etkisi ekonomik durumda kendisini göstermektedir. Kısacası bir kişinin düşünceleri, davranışları ve psikolojik kimliğinin oluşumunda ırk kavramı etkin olmaktadır. Alfred Schuetz’in ifadesiyle, içinde yaşadığımız ve bulunduğumuz her sosyal durum sadece çağdaşlarımız tarafından değil, aynı zamanda atalarımızca daha önceden tanımlanmıştır (Berger, 2017: 107-108).

Biyolojik ve fizyolojik özelliklere sahip bireylerin oluşturduğu bir kategori olan ırk kavramı, bazen toplumsal hayatta ırklar arasında üstünlük ve aşağı nitelendirmeleriyle ırkçılık tartışmalarına yol açmıştır. Bir sosyal mühendislik biçimi olan ırkçılık, belli insan sınıflandırmalarını denetleyen ve onları ıslah etmeye yönelik çarpık bir bakış açısıdır. Irkçılık fikri, rahatsızlık duyulan bir insan kategorisinin toplumsal hayattan silinmesini, yok edilmesini ve sürgün edilmesini öngörmektedir (Özben, 2017: 226-227). Irk ve ırkçılık konusunda çalışmaları bulunan antropolog Franz Boas biyolojik açıdan ırkın/ırkların varlığını kabul etmiştir; fakat Boas, ırkların çevresel koşullara bağlı olarak değişebileceğini dile getirdiği gibi bir biyolojik ırkın üyelerinin tamamıyla benzer aynı fiziksel özelliklere sahip olamayacaklarını

belirtmiştir. Boas açısından aynı tür ırkın içinde yer alanların birbirleriyle olan farklılıkları dikkate alındığında iki ırk arasındaki temel farklar önemsiz kalacaktır. Bunun sonucunda ırklar arasındaki hiyerarşik yapı anlamsız hale gelecektir (Münüsoğlu, 2017: 33).

İrk ve ırkçılık noktasında farklı bir sosyolojik perspektif geliştiren Amerikalı sosyolog Du Bois (Ritzer ve Stepnisky, 2015: 55) ırk kavramsallaştırmasını ırk-temelli olarak ele almaktadır. Du Bois bir takım ırksal farklılıkların fiziksel olduğunu iddia etmiştir; fakat önemli farklılıkların kültürel, zihinsel ve entelektüel biçimlerde oluştuğuna dikkat çekmiştir. Bu farklılıkların nedeni biyolojik olmayıp bir grup insanın sosyal, kültürel ve tarihsel gelişiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Goodwin ve Scimecca'ya (2015: 316) göre Du Bois ırkçı önyargının Amerika toplumunu nasıl etkilediğini ve ırkçılığın kökeni olarak yapısal ve makro-toplumsal düzeyde etkili olduğunu açıklamıştır. Du Bois'in temel tezi, ırkçılıkla ilgili sorunların ön yargı ve tahakküm uygulama arzusundan kaynaklandığı yönündedir.

İrk kavramı siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik boyutları olan disiplinler arası ilgi çeken bilimsel açıdan sürekli güncelliğini koruyan bir terimdir; fakat ırk konusu genellikle iki farklı bakış açısıyla ele alınmıştır. İlk yaklaşım, kalıtım ve çevrenin karşılıklı etkileşimi sonucunda ortaya çıkan biyolojik kategorilendirir. Bu yaklaşımda genler, kan grupları ve deri renkleri gibi özellikler bağlamında değerlendirilmektedir. Etnik kimlik, sosyal kimlik, kültürel kimlik ve dil gibi özelliklerle incelenen kültürel kategorileme ise ırk kavramı noktasında ikinci yaklaşımı oluşturmaktadır (Kaya, 2015: 23). Geçmişten günümüze kadar devam eden toplum tarafından inşa edilen temelinde eşitsizlik ve ayrımcılığı örgütleyen, objektifliğin yitirilmesine neden olan ırk olgusu, modern toplumlarda dönüşerek etkisini sürdürmektedir. Bu dönüşüme bağlı olarak daha çok kriz, anomi ve çatışma dönemlerinde bir propaganda aracı olarak hayata geçirilen diğer önemli bir kavram ise ırkçılıktır. İrkçilik bir takım yetenekler ve özellikler bakımından niteliksel olarak diğerlerine oranla üstün olduğuna inanılan ırk veya bazı insan kategorilerini yücelten bir inanç eğilimidir (Sayın ve Candan, 2016: 36). Kaya'ya (2015: 22) göre, ırk ve ırkçılık kavramlarının tarihsel geçmişi 15. ve 16. yüzyıllara kadar gitse de bu kavramlara ilişkin kapsamlı araştırmalar 19. yüzyıla kadar eşitsizliğin bir kılıfı olarak bilimsel çalışmalarda ön plana çıkmıştır.

## 1.2.Etnisite

Etnisite teriminin kökenleri Eski Yunan tarihine dayanmaktadır. Özellikle Eski Yunan uygarlığının “polis devleti” temelinde kurulması, etnisite kavramının tarihsel gelişimini anlamak açısından önemlidir; çünkü Eski Yunan’da “polis” sözcüğü sadece devlet olgusunu tanımlamak için kullanılmamıştır. “Polis” kavramsal olarak siyasal ve sosyal özellikleriyle kentte yaşayan insanların sınıflaşmasıyla açıklanabileceği gibi, gerçek yurttaşları tanımlama noktasında da bir anlama sahiptir (Nişancı ve Işık, 2015: 197). Yalçınar’ın ifade ettiği gibi (2014: 190) etnisite kavramı ilk defa 1953 yılında Amerikalı sosyolog David Riesman tarafından kullanılmıştır; fakat kavramı oluşturan etnik (ethnic) kelimesinin etimolojik kökenleri Antik Yunan’daki ethnos (ethnos) sözcüğünden gelmektedir.

Din, mezhep, dil, kabile, klan ve ırk gibi toplumsal kategorilerden bir tanesini oluşturan etnisite olgusu, 19. yüzyıldan itibaren bilimsel bir form olarak Avrupa’da sosyal bilimler alanında araştırılan konulardan biri olmuştur. İlk zamanlarda daha çok biyolojik argümanlarla özdeşlenen etnisite daha sonraları fizyolojik ve genetik özelliklere, bazen de kültürel ve dilsel öğelere bağlı olarak açıklanmıştır. Avrupalı antropologların özellikle Afrika, Asya ve Okyanusya’ya etnik kategorilerin keşiflerine yönelik gözlemleri etniklik ve etnisite konusunda Avrupa dışı toplumlar için politik bir formulasyona dönüşmüştür (Aktürk, 2006: 34). Baumann’a (2006: 69) göre etnisite ile ilgili çalışmalar, Batı toplumunda yaygınlaşmadan önce sömürgeleştirilen dünyada başlamıştır. Bu durumun iki temel nedenine işaret eden Baumann, kültürel antropologların 1960’lara kadar sömürge ülkelerde yaptıkları çalışmalar ile ulus-devletlerin varlığı, kentleşme ve sanayileşmeyle birlikte, etnisitenin siyasi gündemdeki önemli konulardan birini teşkil etmesinden kaynaklanmıştır. Sosyal bilimlerde politik gündemlere konu olan temel kavramlar, sözcük anlamlarından ziyade politik bir dil ve duruşla ele alınırlar. Halk anlamına gelen “ethnos” ‘tan türeyen etnisite ise halk kelimesinin masumane ifadesinin ötesine geçerek politik bir çağrışımla günümüze kadar gelmiştir (Bostancı, 2003: 6).

Çelik (2013: 22) etnisitenin batıdan doğmuş bir terim olarak yine batıda yaşanan etnik gelişmeler sonucunda dünyanın her yerinde tüm insanlığı etkileyen bir kavrama dönüştüğünü belirtmiştir. Bu kavramın güçlü ve hissedilebilir etkileri



devletler arasındaki mücadelelere ve savaşlara yansımıştır. Modernleşme ve küreselleşme gibi makro değişimlerle etnisite, kültürel farklılıklar ve ilişkiler düzeyinde önemini korumuştur. Diğer bir ifadeyle etnisite olgusu ırk, dil, din ve özelliklerle ve değerlerle ilişkili olduğu sürece toplum içinde merkezi bir kavram olacaktır. Eriksen'in (1993: 12) ifade ettiği gibi "Etnisite temelde bir grup özelliği değil, bir ilişki boyutudur".

Etnisite, birbirlerine benzeyen ve birbirleriyle belli oranlarda çakışan öğeleri harekete geçiren kültürel farklılıklardan oluşmaktadır. Etnisitenin özünü teşkil eden ve özü görünür kılan temel biyolojik veya fizyolojik farklılıklar silindike etnisite olgusunun ontolojik özelliği kaybolacaktır. Dolayısıyla etnisiteyi oluşturan ve karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen kültürel formlardır. Bu farklılıklar onlara sahip olan bizlerin kendi kültürümüzü ayırt etmemizi ve diğer taraftan da başka farklılıklara sahip olanlara yani rakip kültürlere karşı bir duruş sergilememizi sağlar (Gellner, 2016: 61-62).

Etnisite kültürel gerçekliğiyle bir kimlik tanımını içermektedir. Bireyin toplumsal hayatta kendini ötekilerden farklı tanıtmaya veya hâkim ideolojinin bireyi farklı tanımlama çabası sonucunda şekillenen etnisite olgusu, bireyin sadece "Ben kimim?" sorusuna verdiği yanıt karşısında bireyi vatandaşlık, ulus, ekonomik sınıf ve kendisini betimleyen farklı kimlik unsurlarına yönlendirmektedir (Nişancı ve Işık, 2015: 197). Kişi tanımlayan bu unsurlar geleneksel ve modern düzeyde bir anlam içeriğine sahip olduğu gibi siyasal bir işleve de sahiptir. Etnisite konusundaki bu temel değişkenlerin inşa süreci etniklik ve etnik kimlik temelinde açıklanabilir. Etniklik genel olarak soy, tarih bilinci, dil, din ve sahip olunan kültür itibarıyla diğer gruplardan farklılığı belirten esnek bir kavramdır. Etnik kimlik ise dil, din, inanç, gelenek, görenek ve toplumsal değerlerin temsil edildiği sosyo-kültürel bir olgudur. Bir başka deyişle etnik kimlik, biyolojik genetik ve ırkî değildir, sonradan edinilen özelliklerdir (Önder, 2015: 1). Akıncı'ya (2014: 34) göre ise etnik kimlik belirli bir grubun geleneklerini, değerlerini ve inançlarını kapsayan kültürel bir kimliktir. Etnik kimlik terimini özelliklerinden (dil, din, soy ve ortak köken) dolayı dinamik, karmaşık ve bir o kadar da akışkan bir kavram olarak değerlendiren Akıncı, atfedilen ve kabullenilen etnik kimliklerin doğalarının her zaman örtüşmediğini belirtmiştir.

Etnik grup hem kendini tanıma hem de dış grup tarafından tanınma olarak anlaşılmalıdır.

Somersan (2004: 38) etnik kimliklerin değişmez mutlak ilkeler olmadıklarını söyler. Etnik kimlikler doğası gereği tarihsel süreçte olaylar, durumlar ve dönemler karşısında değişir, gelişir, zaman zaman önemini artırır ve bazen de yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Fakat sonra bir bakıyorsunuz tekrardan ortaya çıkıyorlar. Etniklik ve etnik kimlikteki bu sosyolojik değişimi sorgulayan Smith (2016: 40-41) özellikle “etnik” liğin ilgi gören bir kavram olduğunu belirtir; çünkü bu kavram bazıları için, aslı bir niteliğe sahip olup zamanın dışında doğal olarak bulunmaktadır. Yani insanî varlığın verilerinden biridir. Etnikliğe ilgi duyulan diğer bir nokta ise bu olgunun durumsal olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu özellik, etnik kimliğin bireysel ve kolektif çıkarlar için durumlara göre değişiklik gösterebileceğini ifade etmektedir. Bu durum, etnisite ile doğrudan ilişkili olan etnik kimliklerin toplumsal ve siyasal içeriklerde “araçsal” olarak kullanımını mümkün kılmaktadır.

Etnisite aidiyet duyguları, ortak noktaları aynı olan dili, kültürü ve gelenekleri canlı tutan, nesiller arası sürekliliği sağlayan ve bir topluluğun oluşumunda temel olan unsurları referans alan bir toplumsal organizasyondur (Yanık, 2013: 231). Bu yönüyle etnisite hem kültürel düzeyde hem de coğrafi düzeyde bir bütünlüğü, bir tarihi ve ortak bir sosyo-kültürel miras olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden etnik gruplar kendi topraklarını korumak için diğer etnik gruplarla ortak sınırlar inşa ederek birlikte sıkıca örülmüş kültürel gruplar halinde yaşamayı tercih ederler. Kolektif bir bilinci temsil eden bu yapılaşma etniklik ve etnik kimlik noktasında denetleyici ve kontrol eden bir kültürel birliktelik biçimi olarak düşünülmelidir (Popeau, 2014: 236-237). Kolektif kimlik bilincini kolektif bir tarih bilincine dönüştüren etnisite kavramındaki bu sosyolojik ilişkiler aynı zamanda etnik gruplarda kimlik duygularını pekiştirir. Bilgin’in (1994: 55) belirttiği gibi, kimlik duygusu belirli bir etnik grubun/sınıfın kendi özgün farklılığını inşa etmek üzere bir referans kaynağı olarak kolektif bir geçmiş yaratma çabası içindedir. Bu geçmiş, biyolojik ve kültürel öğeleriyle bir miras olarak doldurulabilir ve temsil edilebilir.

Etnisite tanımlamasındaki kolektiflik ve homojenlik muğlak bir hal alarak geçerliliğini yitirmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında küresel ölçekte görülen ayrılıkçı ve ayrımlaştırıcı paradigmlar etkilidir. Özellikle etnisite olgusunun etnik kimlik temelinde tekil veya tekçi bir kimlikle ilişkilendirilmesi siyasi, toplumsal ve kültürel yapılarda sosyolojik tahayyülde sorunlu olmuştur (Yanık, 2013: 235). Etnisite terimi 21. Yüzyılda ulus, milliyetçilik, ideoloji ve ırk gibi kavramlardan sosyo-politik farklılık göstererek sosyolojik açıdan önemli bir kavram haline gelmiştir.

### **1.2.1. Sosyolojik Bir Dikotomi: Irk ve Etnisite**

İrk ve etnisite kavramlarını birbirinden ayırt etmenin güçlüğü birçok kuramcı tarafından dile getirilmiştir. Eriksen, etnisitenin farklı biçimlerde ortaya çıkmasından ve etnik ideolojilerin kendi üyeleri arasında ortak nesil vurgusundan dolayı ırk ve etnisite ayırımının problemlili olduğunu söylemiştir. Banton'un ırk ve etnisite arasındaki ayrımı "biz" kategorisi ırkı da "onlar" veya "öteki" kategorisi üzerinden ele alması ırk ve etnisite kavramları arasındaki farklılığı göstermektedir (Popeau, 2014: 244-245). "İrk" terimi değerlendirilmesi zor bir kavramdır; çünkü bilimsel açıdan kullanım değerini kaybetmiş olsa da toplumsal alanda geçerliliğini devam ettirecek baskın bir fonksiyona sahiptir. Birçok sosyolog "ırk" ın ideolojik bir söylem olduğunu belirtmek için kavramı korkuyla tırnak işareti içerisinde göstermiştir (Giddens ve Sutton, 2014: 208). Bu durum ırk ve etnisite ilişkisinin kavramsal düzeyde çatışmalı ve muhalif görüşleri içerdiğini desteklemektedir.

Kan bağına dayanan bir kategori olan etnisite sınıf, dil, mezhep ve ideolojik olarak diğer toplumsal kategorilerden ayrılmaktadır. Kan bağı algısı etnisite kavramını ırk kategorisinin bir alt kümesi, klan ve kabile gibi geniş bir nüfus kitlesine sahip olan diğer sosyal kategorilerin ise özdeşi veya bir üst seviyesi olarak algılanmaktadır (Aktürk, 2006: 28). Etnisite kavramının ırk kavramına karşı bilinçli bir şekilde kullanıldığını vurgulayan Marshall etnisiteyi; özgün kültürel davranışlar bakımından diğer kolektif yapılardan farklılaşan, ortak özellikler ve ait olma hissiyatıyla başkaları tarafından algılanan kişileri tanımlayan bir olgu olarak temellendirmektedir (Özdemir vd., 2008:332).

Anık'a (2012: 50) göre, etnisitenin ırk kavramından farklılığı etnisite ile ilgili temel çalışmalarda belirtilmiştir. Irk biyolojik değişkenler bağlamında, etnisite ise daha çok sosyal, kültürel, dilsel ve toplumsal benzerlikler açısından ele alınmıştır. Diğer bir ifadeyle ırk kavramı, biyolojik bir içeriğe, etnisite ise sosyolojik bir içeriğe sahiptir. Etnisitenin ırk kavramından ayrılan diğer bir yönü ise, etnisitenin sonradan benimsenen, öğrenilen ve içselleştirilen bir değerler dizisinden oluşmasıdır. Bu yönüyle etnisite paylaşılan ortak bir kültürel mirastır. İki kavram zaman zaman eş anlamlı olarak birbirlerinin yerine kullanılsa da, etnisite sosyolojik bir geçmiş algısına sahiptir ve biyolojik değildir. Etnisiteyi dil, kültür, toplumsal değer ve toplumsal pratikler açısından bir insan grubuna aidiyeti sağlayan etnik kimlik bileşenleri üzerinden okumak mümkündür (Özben, 2017: 227).

### **1.2.2. “Ben Merkeziliğin” Sosyolojik Tahayyülü: Etnosantrizm**

Kişinin kendi kültürünü merkeze alması, sadece kendi kültürel unsurlarını üst bir kültür olarak değerlendirip diğer kültürel farklılıkları ise kendi kültürüne göre yorumlamasına, eleştirmesine ve aşağılamasına etnosantrizm denir. Etnosantrik bakış açısında birey, diğer kültürleri ve yaşayış tarzlarını bir toplum mühendisliği veya jakoben tavırlarla anlamaya çalışır (Zencirkıran, 2016: 74). Riutort (2017: 65) etnomerkezciliği, etnoloğu bekleyen bir tehlike olarak görmektedir; çünkü etnomerkezcilikte başkalarını değerlendirirken kendi değerleri üzerinden diğer kültürel farklılıkların inkâr edilmesi söz konusudur. Etnomerkezciliğin aşırı bir formu ırkçılığa, hatta ırklar ve etnisiteler arasında soykırıma zemin hazırlamaktadır (2017: 66).

Etnomerkezcilikte iki farklı kültürel olgunun karşılıklı etkileşimi ve ilişkisi ifade edilmelidir. Uluç'a (2003: 2) göre, etnosantrik bakış açısında kişinin kendi kültürel kimliğini yüceltmesi, ötekini aşağılaması ve ötekini yok sayma eğilimi bulunmaktadır; fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta; etnosantrik bakış açısıyla kendi kültürel öğretimiz doğrultusunda ötekini yorumlarken ötekinin de bizi kendi kültürel gerçekliğiyle yorumladığını ve değerlendirdiğini unutmamalıyız. Dolayısıyla “etnosantrik bakış açısını hayatımıza dâhil etmeye devam ettiğimiz süreçte karşılaşacağımız kültür hep kendi kültürümüz olacaktır” (2003: 4).

### 1.2.3. Etnisite Kuramları

Etnisite ve etnisite kavramıyla ilişkili terimlerin kullanımı antik çağlara kadar uzanmaktadır. Etnisite kavramının sosyal bilimlerde incelenmesinin tarihi yakın olduğu için etnisite kuramlarını sınıflandırmak kolay olmamıştır; çünkü etnisite kuramlarını sınıflandırmada bazı temel güçlükler bulunmaktadır. Özellikle etnisite olgusunun teoloji, felsefe, psikoloji, arkeoloji, antropoloji, sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinlerinin ilgi alanına girmesi, bu disiplinlerin veya disiplinler arasındaki çalışmaların etnisite terimiyle ilişkisi farklı etnisite kuramlarının ve yaklaşımlarının gelişmesine yol açmıştır (Sağır ve Akıllı, 2004: 6). Etnisite kuramlarının incelenmesindeki diğer bir güçlük ise etnisite ve milliyetçilik kavramları arasındaki anlam belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Terminolojik açıdan aynı temel noktaları paylaşan bu iki kavram için bazı yazarlar arasında farkın olmadığına dair görüş ayrılıkları gözlenmiştir (Akıllı, 2003: 42). Bu durum etnisite ve milliyetçilik arasındaki öznel ve nesnel değerlendirmelerin etnisite kuramlarında farklı perspektiflere yansıdığını göstermektedir.

Dieckhoff ve Jaffrelot (2018: 69) milliyetçilik ve etnisiteyi ayrı görmeyen, bu iki kavramı birleştirmeyen ulus ve milliyetçilik teorilerini karıştırmak kadar yanıltıcı olabileceğini belirtirler. Etnisite ile ilgili yakın tarihte yapılan çalışmalarda milliyetçilik ve etnisite terimlerinin birbirlerinden ayrıldıkları noktalar daha iyi gözlenmektedir. Bu konuda ileri sürülen ilk farklılık toprakla ilişkiye dair bir ayrımıdır. Toprak, ulusları etnik gruplardan ayıran bir etmen olsa da etnik gruplar var olan devletin toprakları üzerinde dağılmıştır. Etnik kimlik ve milliyetçilik arasında varsayılan ilişkiden dolayı, etnik gruplar ve kategoriler ile ilgili yapılan araştırmaların milliyetçilik üzerine yapılan çalışmalara yön veren teorilerin etkisinde kaldığını ifade eden Aktürk, etnisite konularındaki kuramsal tartışmaların milliyetçilik çalışmalarında olduğu gibi, primordiyalizm (ilkçi), enstrümentalizm (araçsalcı), ve konstrüktivizm (inşacı) yaklaşımlarında gerçekleştiğini söyler (Aktürk, 2013: 138).

**Tablo 1.** Etnisitenin Doğasına ve Temeline İlişkin Dört Yaklaşımın Özeti

Yaklaşım	İlkçi	Yapısalcı	Araçsalcı	Entegrasyon/Entegre
Doğası	Miras yolu ile atfedilen kalıtsal özellikler	Toplumsal olarak inşa edilen kimlikler	Toplumsal bir enstrüman/Sosyal bir araç.	Soy ve toplum tarafından inşa edilir
Etnik Sınırları	Sabit/Değişmez	Esnek	Esnek	Sabit ama değişebilir
Temeli	Soy	Toplum	Maliyet/Fayda	Soy, toplum, maliyet ve fayda

**Kaynak:** Yang, 2000: 56.

Tablo 1'e göre, etnisite kuramıyla ilgili temel tartışmalar kuramsal düzeyde başlamıştır. Her bir kuram veya yaklaşım etnisite olgusunu farklı açılardan ve farklı gerekçelerle açıklama eğilimi göstermiştir. Etnisite kuramları; etnik kimlikleri oluşturan nedenler, etnik kimliklerin doğasını ve etnik kimliklerin nasıl oluştuğunu anlamaya yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda etnisite kuramlarını; ilkçi (primordialist) kuram, inşacı (constructivist) kuram, araçsalcı (instrumentalist) kuram ekseninde ele almak mümkündür (Sağiroğlu, 2014: 43). Ayrıca etnik grup kavramını inceleyen ilk sosyolog olan Max Weber'in ve Karl Marks'ın etnisite, ırk ve sınıf kavramı ile ilgili görüşleri etnisite yaklaşımları açısından değerlendirilebilir.

### 1.2.3.1. İlkçi (Primordialist) Kuram

Primordialist terimi, İngilizcede iki anlama gelmektedir. “başlangıçtan beri var olan” ve “ilk yaratılan ya da geliştirilen” anlamlarında “ilkçi” olarak kullanılan Primordialist kavramını ilk kullananın İngiliz tarihçi Edward Shils olduğu düşünülmektedir. Shils, bir ailede aile üyeleri arasındaki ilişkilerin veya güçlü bağların aile içerisinde sürekli iletişim halinden kaynaklanmadığını belirtmiştir. Üyeler arasındaki bağlılığın temel nedeni kan bağına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu

bağ “ilk olma” niteliğini taşıyarak her şeyden önce yaratılmış bir özelliğe sahiptir (Özkırımlı, 2017: 80). İlkçi bakış açısı, etnik kimliğin tarihsel ve sosyal koşullardan bağımsız olduğunu ekonomik düzenlemelerin ve kriterlerin bu bağı etkilemediğini ve ilksel bağılıkların siyasi temayüller üzerinde etkili olduğu görüşünü içermektedir. Primordialist görüşü benimseyenler açısından, etnik gruplar doğuştan verili bir biçimde var olan somut ve özerk olgulardır. Bu yüzden etnik bir grubu oluşturan bağılıklar; dil, din, kültür, ekonomi, tarih, coğrafya, politika vb. faktörlere indirgenemez ve açıklanamaz (Taştan, 2010: 200). Primordialist kuram bu bağlamda “etnik kimlikleri” sadece biyolojik karakterle ele almayı öngörmektedir.

Primordialist etnisite kuramları iki temel gruba ayrılmaktadır. Kültür, gelenek, dil, din ve tarih gibi toplumsal değerlerden oluşan ve kan bağı ilişkisine dayanan kültürel yaklaşım ile genetik özellikler taşıyan ve etnisiteyi akrabalık seçiminin zorunlu sonucu olarak ele alan sosyo-biyolojik yaklaşımdır (Sağır ve Akıllı, 2004: 9). Clifford Geertz (Roger, 2008: 37) primordialist kuramda ilksel bağların biyolojik gücüne vurgu yapmaktadır. Kan ve ırk temelinde ele alınan bu ilksel bağlar yok edilemeyecek kadar güçlü olduğu için birey bu bağların kısılcısından kurtulamaz. Oyman’a (2016) göre Geertz, etnisiteyi primordial yaklaşım bağlamında ele alırken gelenek, akrabalık, din ve dil gibi kültürel öğeleri önemsemiştir; çünkü kan, dil ve gelenek gibi güçlü ilksel bağların bireyler üzerinde yaptırım gücü bulunmaktadır. İnsanlar çıkar, menfaat veya toplumsal ilişkilerin zorunluluğundan dolayı değil, bu bağların rasyonel ve mutlak kudretinden dolayı akrabalık ilişkilerine karşı bir bağılılık hissederler (Oyman, 2016: 12). Geertz’in etnisiteyi oluşturan temel unsurları; kan bağı, dil, ırk, din, bölge ve gelenek olarak belirtmesi ilksel bağların gücü noktasındaki görüşlerini desteklemektedir (Geertz, 1994).

Etnisiteyi kan bağı üzerinden açıklayan primordialist kuramda muğlak bir noktanın varlığına dikkat çeken Aktürk; Geertz, Connor ve Grosby gibi primordialistlerin etnisite ile ilişkilendirilen “kan bağı”nın nesnel olarak kanıtlanamayacağını ileri sürdüklerini dile getirir. Burada önemli olan nokta, kan-soy bağı olan bireylerin olduğuna dair öznel inanç algılarıdır. Bu yüzden etnisite kavramı kan bağı algısına dayanan bir toplumsal kategori olarak ele alınır ve kan bağı algısı etnisitenin önemli bir ögesi haline gelir (Aktürk, 2013: 139).

### 1.2.3.2.Araçsalcı (İnstrumentalist) Kuram

Araçsalcı kuram genellikle ilkçi kurama karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. İlkçi kuramın temel tezleri olan kan bağına dayanan veriler ve doğuştan getirilen özellikler araçsalcı kuram içerisinde ölçüt olarak ele alınmaz. Özkırımlı, (2017: 92) bu bağlamda etnik kimliklerin ve etnik bağlılıkların toplumsal ilişkilerden bağımsız olamayacağını belirtmiştir; çünkü etnik ve millî kimlikler değişmez sanılan “verili” özelliklerin aksine her dönemde kuşaktan kuşağa aktarılarak yeniden tanımlanmaktadır. Kimliklerin yapısal özellikleri, içerikleri ve sınırlarının değişmesinde bireysel tercihlerin rolü ön plana çıkmaktadır. Bu durum kimliklerin toplumsal çıkarlara ve günün koşullarına göre nasıl inşa edildiklerini göstermektedir. Frederik Barth, etnik kimliklerin bireyler arası etkileşim ile kalıcı özelliklerinin değişime açık hale geleceğini belirtir. Barth “Bir etnik grubun bünyesinde varolan insan malzemesi değişmez değildir” (Barth’tan akt. Dieckhoff ve Jaffrelot, 2018: 73) diyerek etnik grupların oluşumunda rol oynayan ilksel bağların sosyal ve siyasal etkileşimlerin etkisiyle şekillendiğini ifade etmiştir.

Araçsalcı kuram, etnisitenin bir toplumsal organizasyon sonucunda kurulduğu görüşünü esas almaktadır. Bireyler etkileşim sonucunda farklı etnik gruplardan farklı birikimler, tecrübeler elde ederler. Böylelikle etnisite, siyasal ve sosyal gelişmeler doğrultusunda değişime uğramaktadır. Bu durum siyasetçilerin iktisadi, politik, toplumsal ve idari amaçları için etnisitenin toplumsal hayatta yönlendirilmesine, üretilmesine ve meşrulaştırılmasına yol açmaktadır (Oyman, 2016:13). Yani etnisite seçkin bir sınıfın rekabetleri, çatışmaları, sermayeleri ve politik istikballeri için siyasi bir kaynak olarak görülmektedir. Dolayısıyla araçsalcı kuramda etnisite, tarihsel ve kültürel kodlarla değil, siyasi bir fenomen olarak ele alınmıştır. Araçsalcı yaklaşımda etnisite özellikle seçkinlere farklı çıkar ve statü gruplarına siyasal, sosyal ve kültürel sermaye olanağı sunmaktadır. Bu yaklaşımda seçkinlerin veya elit sınıfların kaynak yarışı içerisinde varlık göstermeleri söz konusudur. Buradaki amaç siyasal kazanç elde etmek için kitlelerin desteğini kazanmaktır (Hutchinson ve Smith, 1996).

Etnik grupların temel kültürlerinin, siyasal eğilimlerinin ve sosyal yapılarının siyasetçilerin yönlendirmelerine açık olduğunu belirten Sağır ve Akıllı, seçkinlerin değişik etnik grupları kullanarak ve bu grupların kültürel öğelerini değişime



zorlayarak siyasal iktidar, ekonomik çıkar ve sosyal statü noktasında bir yarış içerisinde avantaj elde etmeye çalıştıklarını ifade ederler (Sağır ve Akıllı, 2004: 13).

### **1.2.3.3.Yapısalcı (constructivist) Kuram**

İnşacı kuram, ilkçi kurama karşı tepki olarak ortaya çıkan yaklaşımlardan biridir. Yapısalcı kuram etnik kimliklerin ve kültürün değişimini dinamik bir süreç içerisinde ele almaktadır. Bu bağlamda yapısalcı kuramın ileri sürmüş olduğu bir takım temel tezler vardır. Yapısalcı kuramcılar etnisitenin sosyalleşme sonucunda ortaya çıkan bir kimlik olduğunu belirtirler. Bu kuram sosyalleşme temelinde değerlendirildiği için ismini inşa kelimesinden almıştır. Yapısalcı kuramda etnik kimlikler esnek ve değişkendir; çünkü inşacılar göre, etnisite terimi dinamik bir olgudur. Toplumsal değişimler etnik aidiyetleri ve etnik bağlılıkları dönüştürerek yeniden inşa ederler (Sağiroğlu, 2014: 58). Taştan, bireylerin sadece tek bir kimliğe değil çeşitli etnik kimliklere sahip olmaları ve kimliklerin farklı değişkenlere göre değişmesini yapısalcı yaklaşımı benimseyenlerin kabul ettikleri iki temel görüş olduklarını dile getirir. Dolayısıyla etnik kimlikler yalın değildir. Etnik, kültürel ve ulusal bir öz bulunmamaktadır. Etnisite toplumsal bir kategori olarak demografik bir özelliğe sahiptir (Taştan, 2010: 217). Yapısalcı kuramda yapının temel unsurları toplum ve birey ilişkisinde etkin olmaktadır. Giddens'e göre yapısalcı kuramda yapı hem toplumsal değişkenleri etkiler hem de toplumsal değişimlerden etkilenmektedir. Bu yüzden etnik kimlik, din, dil, kültür vb. yapısal unsurlar eylemlerin etkileşimleri, ilişkileri ve toplumsal üretim süreçlerinde ortaya çıkarlar veya yeniden inşa edilirler (Giddens, 2008).

### **1.2.3.4.Marksist Kuram**

Marks, toplumsal yapıyı ve toplumsal değişkenleri ekonomi, sınıf ve üretim ilişkileri bağlamında ele almıştır. Toplumsal sınıfların çatışmasını vurgulayan Marks, egemen sınıfların sosyo-ekonomik değişimini, sınıf çelişkilerini ve sınıf mücadelelerini (burjuva-proleterya) sosyolojik açıdan değerlendirmiştir. Marks'ın temel çalışmaları ve ele aldığı kavramlara bakıldığında etnisite gibi grup

kimliklerinin yerine sınıf kategorilerini tercih ettiği görülecektir. Bu yüzden Karl Marks ve Friedrich Engels'in etnisite ile ilgili görüşleri sınırlıdır. Marksist düşüncede etnik gruplar arasındaki mücadelelerin temel nedeni sınıf mücadelesidir. Çünkü Marksist kuramcılar etnik çatışmanın egemen sınıflar tarafından üretildiğini iddia etmektedirler (Horowitz'den akt. Sağiroğlu, 2014: 61). Arslantürk ve Amman'ın ifade ettiği gibi Marx'ın en büyük katkısı ekonomik olayların toplum içindeki önemine dikkat çekmesidir. Fakat bu durum sosyal ilişkileri tek bir sebep ile açıklama eğilimine sahiptir. Bilindiği gibi günümüzde sosyal olaylar ve sosyal değişkenler fonksiyonel bir ilişkiye dayanmaktadır (Arslantürk ve Amman, 2013: 90). Olaylar ve değişkenler arasındaki organik bağ neden-sonuç ilişkisinde gerçekleşir. Marksist kuramcılar ise sosyal ilişkilerin kontrolünü egemen sınıfın hegemonyasında görmektedirler. Etnik gruplar kapitalist sistem içerisinde kapitalizme yarar sağlayacak unsurlar haline getirilirler. Sınıflar arası etnik mücadeleler yapay bir çatışma ortamında kapitalistin yönetimine artı-değer olarak kazandırılır. Böylelikle Marksist kuramda, bireylerin (işçi sınıfı) sınıf bilinci yanlış yönlendirilerek kapitalist sınıfın üretim üzerindeki etkisi ile etnik ve kültürel kimlikler kontrol altına alınmış olur.

#### **1.2.3.5.Max Weber'de Etnisite Kavramı ve Etnik Kimlik**

Max Weber, etnik grup terimini inceleyen ilk sosyal bilimcidir. Statü grupları bağlamında ırk, etnisite, etnik kimlik, kültür, tarih ve ulus gibi konuları sosyolojik açıdan analiz etmiştir. Weber'in etnik grup tanımlamasında; insan gruplarının fiziksel özellikleri, gelenekleri, kolonileşme hareketleri ve göçler sonucunda oluşan ortak bir bağlılık ile kökene dair özel bir inanç aidiyeti bulunmaktadır (Sağır ve Akıllı, 2004). Weber'in etnisite vurgusunda nesnel bir kan bağı ilişkisi aranmaz. Etnik gruplarda üyeliğin rasyonel bir zorunluluk gerektirmediğini belirten Weber, statü gruplarına göre etnik kimliklerin doğasını açıklamıştır. Tatlıcan'a (2011: 90) göre Weber, Marx'ın sınıf kategorisi yerine insan eylemlerinin yaşantısında önemli olan statü veya statü gruplarını geliştirmiştir. Statü gruplarının sadece saf kan bir antropolojik özellik göstermediğini ifade eden Weber, statü gruplarının belirgin nitelikteki özel bireyleri veya aşırı tipteki kişileri ürettiğini dile getirir (Weber, 1987:

185-186). Başka bir deyişle Weberci düşüncede etnik grup, bireyin farklı gruplarla etkileşimi, iletişimi ve bütünleşmesi sonucunda ortaya çıkan bir aidiyet biçimidir.

Oyman'ın (2016) ifade ettiği gibi, etnik gruplar siyasal bir bütünlük ile mevcut olurlar. Çünkü etnik gruplar tarihsel ve kültürel koşullara göre siyasallaşmaktadır. Weber ise etnisite olgusunu; tarihin, kültürün örf ve adetlerin ortaklığına inanan bir sosyal grup olarak tanımlamaktadır. Weber bu tanımlama ile etnisiteyi bir ulus gibi inşa edilmiş veya üretilmiş bir kavram olarak görmektedir. Etnik grup ise biyolojik özellikler ile geleneklerin benzerliğinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bir etnik grubun üyeliği için genetik bir bağın olması beklenemez. Etnik gruplar ya kendiliğinden oluşur ya da değişim sürecindeki diğer diğer grupların yapısal özelliklerinden etkilenecek şekilde ortaya çıkarlar (Oyman, 2016: 16).

Çelik'e göre, Weber etnik değişimlerin kısa dönemde yaşanmayacağını belirtmiştir. Etnik kimliklerin oluşumunda sosyal yapıdaki farklılaşmalar önemlidir; çünkü zamanla geleneksel değerler bile değişerek kaybolur; fakat yeni davranış kalıplarında farklı formlarda varlıklarını sürdürürler (Çelik, 2013: 34).

### **1.3. Bir Bütünleştirme Projesi Olarak: Ulus ve Ulusçuluk**

Ulus kavramı, Batı'da yaşanan toplumsal ve siyasal gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Feodalizmin yıkılışı ve sonuçları ile değişen siyasal, ekonomik ve toplumsal ilişkiler insanları ortak aidiyetler noktasında bir araya getirmiştir. Fransızca "nation" sözcüğüne karşılık gelen ve aynı soydan gelme anlamında kullanılan ulus kavramı, ortak duygusal bağlılıkları paylaşan insan topluluklarını anlatmaktadır (Uzun, 2007:138). Ulusun doğal veya biyolojik bir kategori olmadığını belirten Carr (2015) ulus kavramının gönüllülük esastan farklı olduğunu belirtir; çünkü ulus, özünde geleneksel olarak toprağa, dile ve aileye yakın olsa da, doğal ve evrensel unsurları da içermektedir (Carr, 2015:59). Modern ulus kavramının, Fransa'nın Prusyalılar'ı "Yaşasın ulus!" sloganıyla yendiğinde ilk defa dile getirildiğine dikkat çeken Wenden, ulus olgusunun ulusal egemenliği temsil ettiğini açıklamıştır. Ernest Renan ise, "Ulus bir ruh, manevi bir ilke, bir beraber yaşama

arzusudur” (Wenden, 1998:40) diyerek ulusu bir toplumsal sözleşme tekelinde ele almıştır.

Ulus özü itibarıyla hayal edilmiş siyasi bir topluluktur. Ulus kavramını egemen, sınırlı ve cemaat terimleriyle açıklayan Anderson, ulusu genel anlamda bir topluluk ve bir siyasî cemaat olarak tanımlamaktadır:

“Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanıyamayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder” (Anderson, 2015:20). Anderson, ulus tanımında sınırlı ve egemen olmak üzere iki kriterin önemini vurgulamıştır. Sınırlı kavramı ile ulusun değişebilir özelliğinin yanı sıra nerede bittiği ve ötesinde başka ulusların da var olduğunu ifade etmiştir. Yani uluslar sonlu sınırlara sahiptir. Egemen terimi ile anlatılmak istenen ise ulusun diğer devletlerden yaşama yetkisi açısından özerk olarak tahayyül edilmiş olmasıdır (Tomlinson, 1999:124).

Ulus kavramını, ekonomik ve kültürel değişkenler bağlamında ele alan Rokkan, ulus ve ulusçuluk fikirlerini devlet kurma süreciyle açıklamaktadır. Yerel kimlikler zamanla, bireyleri merkezi sisteme sadakat duymaya ve itaat etmeye ikna eden bir türdeş kimliğe dönüştürmektedir. Bu kimlik içerisinde insanlar zamanla sistemden talepte bulunmayı ve sistem içerisinde kendilerini ifade etmeyi öğrenirler. Rokkan, türdeş kimlik temelinde yaşanan bu süreçleri ulus kurma süreçleri olarak adlandırmaktadır (Öğün, 2000:73-74). Ulusçuluk fikri ortak bir konseptte ulus kurma ve ulus-devlet inşasına zemin hazırlamıştır. Koyuncu’ya göre, ulusal kimlik meselesi literatürde ulusçuluk ve ulus-inşa kuramları içerisinde yer almıştır. Ulusçuluk kuramları, siyaset biliminde ulusların genel niteliklerini anlatan kuramlar olarak varlık göstermişlerdir. Ulusun ve ulusçuluğun ortaya çıkış koşulları iki temel yaklaşımda görülmüştür. Birinci temel yaklaşım ulusların sabit bir özü olduğunu iddia eden özcü yaklaşım, diğeri ise ulusların oluşumunu belirli koşullarla (kültür, ideoloji, sosyal çevre vb.) açıklayan inşacı yaklaşımdır (Koyuncu, 2014:23). Ulus, ulusçuluk ve ulus-devleti gibi konular Gellner (1992) ve Hobsbawm’ın (1992) temel çalışmalarında ele alınmıştır. Her iki düşünür de ulusun, devlet olgusunu meydana getirmedini, aksine devletin özellikle sanayileşme sonucunda ortaya çıkan merkezi

devletin ulusu tanımlayarak ve zamanla işleyerek bir kimlik ögesi haline getirdiğini belirtmişlerdir (Aktay, 2013:154).

19. yüzyıl siyaseti ulusçuluk ve ulusal devlet paradigmasına yönelik çeşitli siyasî akımları içermektedir. Ersanlı'nın (2013:21) ifade ettiği gibi tarih yazımında siyasal iktidar ve düşüncenin etkisi ve niteliği bulunmaktadır. Çünkü bir toplumun devlet yapısı ve siyasal kültürün geçmişin tanımlanmasında önemli bir rol üstlenir. Dolayısıyla her tarih yazımı yeni bir kimlik kazanımıdır ve değişen kimliklerin unsurlarına bağlı olarak tarih yeniden yazılır. Bu yüzden Ersanlı, ulusçuluğu 19. yüzyılda Fransa'da tarih yazımını teşvik eden etkili bir siyasi düşünce akımı olarak görmüştür. Ulusçuluk fikri, bir ulusu ayakta tutmak için kullanılan ideolojik ve siyasi bir harekettir. "Egemenlik ulusundur." ilkesi ulusçuluğun temel düşüncesini oluşturur. Bu ilke ile yeni beliren sınıfların veya grupların iktidarı etkilemesi ve iktidarı paylaşabilmesinin yolu açılır (Aksoy ve Arslantaş, 2010:35). Diğer bir ifadeyle ulusçuluk, siyasal birim ile ulusal birim arasındaki ilişkiyi dengeleyen siyasal bir ilkedir. Yani ulusçuluk, "etnik sınırların siyasal sınırların ötesine taşmamasını ve özellikle bir devletin içindeki etnik sınırların iktidar sahipleriyle yönetilenleri birbirinden ayırmamasını öngören bir siyasal meşruiyet kuramıdır." (Gellner, 2013:71).

#### **1.4. Kolektif Bir Aidiyet Biçimi: Millet**

Bir devletin temel varlığı ve kuruluşu için insan topluluğuna ihtiyaç vardır; çünkü insan topluluğu bir devletin asli unsurudur. "ahali", "tebaa", "nüfus", "halk" ve "millet" gibi terimler insan topluluğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Birbirlerine birtakım bağlarla bağlanmış olan insan topluluklarına millet denir. Millet kavramında insan kitlesini bir arada tutan çeşitli bağlar vardır. Bunlar; ırk, dil ve dindir (Gözler, 2001:108-109). Türkdoğan'a (2013) göre, millet terimi doğmuş anlamında kullanılan "natus naturaj" kökünden gelmektedir. Bu yüzden natio, sözlük anlamında millet, soy, ocak, klan, aşiret, kabile, kavim ve kan halkı anlamında kullanılmıştır (Türkdoğan, 2013:6). Millet kavramının ırk, kavim, ümmet ve halk kavramlarından ayrı olduğunu düşünen Gökalp, millet olgusunu sosyal bir zümre olarak değerlendirmektedir. Başka bir ifadeyle bir milletin doğmasında müşterek bir

medeniyetin varlığı etkili olmuştur (Gökalp, 1981:151-157). Bu bağlamda bir milletin oluşumunda kültür, tarih, din, dil vb. ortak değerlerin etkili olduğu söylenebilir.

Millet kendisine özgü kültürel değerlere sahip bir zümredir. Bir milletin oluşumunda kültür önemli bir öğedir. Kültür; dil, din ve tarih unsurlarının birleşmesinden meydana gelmektedir. Bu yüzden millet ortak bir din, ortak bir tarihsel geçmişi ve aynı dini değerleri paylaşan insan topluluğudur (Bars, 2017:39). Fakat millet olmak için insanların kendilerini o millettten görmeleri yeterli bir durum değildir. Bireyler öncelikle kim olduklarını, nereden geldiklerini ve nereye gideceklerini bir millet olma düşüncesinde sorgulamalıdır. Millet olmak için anadilini kullanmak, politik ve sosyo-kültürel şartlara uyum sağlamak ve diğer milletlerle rekabet edebilecek seviyeye ulaşmak gerekmektedir. Millet olmak, belli bir toprağa ekonomik güce ve yasal görevlere, haklara sahip olmayı gerektirir (Atasoy, 2005:110). Stalin: “Millet, tarihsel olarak evrilmiş istikrarlı bir dil, toprak, ekonomik yaşam ile kendini kültür ortaklığıyla dışavuran psikolojik yapıdan oluşan bir topluluktur” (Hobsbawm, 2014:19). Başka bir deyişle millet ya da milletler tek bir kritere veya kriterler sınıflandırmasına girmez. Kolaylıkla ifade edilebilir ki; değişen ve gelişen evrensel ölçütler millet ülküsünü etkilemiştir (Hobsbawm, 2014:20).

### **1.5. Bir Toplumsal Sözleşme Metni: Milliyetçilik**

Milliyetçilik, faşizm ve sol kanat radikalizmle birlikte değişen sosyal hareketlerle bağlantılı olarak çağdaş dünyadaki en etkili güçlerden biri olmuştur (Giddens, 1994: 145). Milliyetçilik, toplumun üyelerinin aynı topluma ait olduklarını gösteren sembollere ve değerlere karşı bağlılık gösteren ortak bir duygudur (Giddens, 1994: 147). Milliyetçiliği çağdaş ve modern bir gelişme hareketi olarak değerlendiren Hayes, milliyetçilik fikrinin kaynağını ve yükselişini Avrupa toplumlarında görmektedir. Özellikle Avrupa'nın etkisi ile milliyetçilik dalgası Amerika'da ve Batı medeniyetinin diğer bölgelerinde etkili hale gelmiştir. Bir diğer ifadeyle milliyetçilik günümüzde artık sadece Hristiyan Batı'ya özgü bir olgu değildir (Hayes, 2010: 11). Milliyetçiliğin bir doktrin olarak ortaya çıkması 18. yy. ve 19. yüzyıllara kadar uzanmaktadır; fakat milliyetçiliğin akademik düzeyde

bilimsel çalışmalara konu olması ve nesnel bir bakış açısıyla ele alınması 1920'li yıllara denk gelmektedir (Özkırmılı, 2017: 29). Milliyetçilik; siyasal, sosyal ve kültürel bir bilinç tarzı olarak ilk kez 18. yüzyılın ikinci yarısında Balkanlardaki Ortodoks Hristiyanlar arasında ortaya çıkmıştır (Karpat, 2017: 35). Ersanlı'ya (2003: 123) göre, milliyetçilik kavramının hem evrensel hem de partikülarist bir nitelikte olması milliyetçilik olgusunun siyasal, sosyal, ekonomik ve her türlü ideolojik modele uyarlanabilir bir kavram oluşundan kaynaklanmaktadır.

Fransız devriminin etkisi ve sonuçları ile popüler milliyetçilik üretilmiş ve bu milliyetçilik terimi 1789-1918 yılları arasında 19. yüzyılın popüler ideolojisi olmuştur. Bugün itibarıyla milliyetçiliğin tarihsel geçmişine bakıldığında milliyetçilik kavramı ideolojik bir kimlik politikasına dönüşmüştür (Pietsch, 2007: 338). Siyasi bir fikir olarak ortaya çıkan milliyetçilik, bugün ideolojik yansımalarıyla varlık göstermektedir. Milliyetçilik düşüncesi bazen toplumların ilerlemesi için siyasal açıdan örgütleyici ve birleştirici bir unsur olurken bazen de ayırıcı, dışlayıcı ve muhafazakâr bir özellik göstermektedir. Hobsbawm, milliyetçiliğin birleştirici yapısından çok ayırıcı özelliğine dikkat çekmiştir. Ona göre milliyetçilik, demokratik bir kitle hareketinden ziyade dikey ve otoriter süreçleri vurgulayan anlamlara sahiptir (Yüksel, 2012: 99-114). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra milliyetçilik bir siyasî topluluk, bir kimlik türü ve hem yerel kimliğin hem de din temelli evrensel kimliğin haleflerinden biri olmuştur (Gorski, 2015: 315). Milliyetçiliğin Batı'da ve Doğu'da farklı yansımalar gösterdiğini belirten Dieckhoff ve Jaffrelot (2018) evrenselci, sivil ve liberal milliyetçiliğin Batı toplumlarına özgü olduğunu milliyetçiliğin etnik, tikelci ve liberal olmayan versiyonunun ise Doğu toplumlarına özgü olduğunu belirtmişlerdir. Bu farklılıklarda Batı'nın milliyetçiliği açık ve özgürleştirici iken, Doğu'nun milliyetçiliği kapalı, zorlayıcı ve bireyci olarak ifade edilmiştir (Dieckhoff ve Jaffrelot, 2018: 13).

Milliyetçilik kavramı, modernleşme ve küreselleşme olgularıyla ilişkili bir terimdir. Modernleşme sürecinin sanayileşme, demokratikleşme ve sekülerleşme gibi muhtelif yönleri toplumsal bütünleşmenin kapsamını, niteliğini ve yoğunluğunu etkileyerek milliyetçiliğin doğuşunu hızlandırmıştır (Gorski, 2015: 315). Modernleşme, milliyetçiliği ekonomik ve politik düzeyde etkilemiştir. Milliyetçiliği modernleşmenin bağımlı değişkeni olarak açıklayan Karl Deutsch, milliyetçiliğin

oluşumunu, modernleşmenin önemli özelliklerinden olan haberleşme devrimine bağlamaktadır. Ona göre millî devletler farklı grupları ortak bir haberleşme organizasyonunda birleştirmeyi amaçlamaktadır. Böylelikle yerel bütün farklılıklar ortadan kalkacak bunun yerine türdeş düşünceler ve duygulara dayalı millî bir sosyal birlik tesis edilecektir (Öğün, 2000: 72). Milletler ve milliyetçilik sorununu etkileyen önemli bir öge küreselleşme sürecinin hızlanması, yükselişi, insan toplulukları ve insan hareketliliği üzerindeki etkisidir. Küreselleşme, devlet sınırlarında geçici ve kalıcı hareketlenmeleri arttırdığı gibi bu hareketlenmelerin uluslararası boyutunu yoğunlaştıran bir süreçtir (Hobsbawm, 2008: 87). Bu yüzden küreselleşmenin etkisiyle sınırlarda gözlenen uluslararası hareketlilikler milliyetçiliğin seyrini etkilemiştir. Anderson'un bu konudaki tespiti; "21. yüzyıl kimliğinin hayati belgesi, ulus-devletin doğum kâğıdı değil, uluslararası kimlik belgesi olan pasaporttur" (Hobsbawm, 2008: 90) küreselleşme ve milliyetçilik ilişkisinin ulus ötesi gerçeğini yansıtmaktadır.

## **1.6. Kimlik, Kimlikler Ve "Kimlik" İn Yapısal Nitelikleri**

### **1.6.1. "Kimlik" in Etimolojisi ve Sosyolojik Tasnifi Üzerine**

Kimlik kavramı, Sokrates'in "Kendini tanı!" söylemiyle başlayarak Freud'a gelinceye kadar felsefenin en öncelikli sorunlarından biri olmuştur (Maalouf, 2017: 15). Kimlik probleminin sosyal bilimlerde en karmaşık ve tartışmalı sorunlardan biri olması, kimlik olgusunun çok boyutlu olması ve her bir boyutuyla da farklı bilim dalının ilgilenmesinden kaynaklanmaktadır. Antropolojiden sosyolojiye, psikolojiden tarihe ve hukuk bilimine kadar birçok farklı bilim dallarını etkilemesi kimlik noktasındaki çeşitliliği göstermektedir. Kimlik kavramına ilişkin bu çeşitlilik göstergesi kimlik ile ilgili kültürel bir yaklaşımı yansıtmaktadır (Türkbağ, 2007: 211). Kimlik, farklı bilim dallarında farklı bağlam ve söylemlere sahiptir. Bu yüzden kimlik konusunda sosyolojide ve sosyal psikolojide birçok teori ortaya çıkmıştır.

Gleason'a (2014: 22-23) göre kimlik, her yerde karşılaşılan ve tanımlanması zor bir olgu olmasına rağmen popüler sosyal bilimlerde yeni bir terim olarak kullanılması 1950'li yıllara denk gelmektedir. Kimlik Latince de idem (aynı)



kökünden gelmektedir. Kavram, İngilizcede 16. yüzyıldan itibaren kullanılmıştır. Matematik ve mantık biliminde teknik bir anlama sahip olan kimlik terimini ilk tanımlayan John Locke (1632-1704) olmuştur. John Locke kimliği; hatırlama, idrak etme ve şuurluluk hali açısından ele almıştır. Locke'un yaklaşımına göre kimlik insanların düşünmesi, kendilerini ifade etmesi ve kendilerini geliştirmeleri noktasında asli bir unsurdur. John Locke'un kimlik konusundaki görüşleri kendisinden sonra gelen Leibniz (1646-1716), Kant (1724-1804) ve Kierkegaard (1813-1855) gibi Batılı düşünürleri etkilemiştir (Anık, 2012: 21).

Kimlik tanımlaması/ tanımlamaları aynı zamanda benzerlik ve farklılık ilişkilerini ortaya çıkarmaktadır. Özellikle Latince'de aynı anlama gelen idem ve tekrarlanarak anlamını taşıyan idenditem kelimelerinden türetilen kimlik, insanların kim olduklarını ve kendilerini diğer insanlara göre nerede konumlandıkları hakkında bilgi verirken kimlik olgusuna ilişkin bizimle aynı konumda olanlarla benzerliklerimizi ve farklılıklarımızı göstermektedir (Varol, 2016: 147). Bir diğer ifadeyle kimlik, aynılık ve farklılık ilişkisinde kıyas özelliği taşımaktadır. Birey, sosyal eylem içinde yaşadığı dünyaya ilişkin olarak kendisini tanımlar ve kavramsallaştırır; fakat birey, bu tanımlamayı belirli bir zaman ve mekânda öteki olarak algıladığı diğer insanlara karşı kendisini kıyaslayarak farklılığını ortaya koyar. Böylelikle birey, geçmişi bugünün koşulları bağlamında yorumlar ve bir kimlik tanımına ulaşır (Sarıbay, 1997: 239).

Kimlik kavramının inşasındaki temel soru "Ben ve öteki kimdir?" sorusudur; yani kimlik bir tanımlamadır. Bireyin hem sosyolojik açıdan hem de psikolojik anlamda kendisinin ne ve nerede olduğunu açıklama girişimi kimlik olgusuna bir atıftır. Kişi kimlik edindiğinde duruşunu, felsefesini, toplumsal düşüncesini ve bakışını belirtmiş olur. Diğer bir ifadeyle birey, toplumsal ilişkiler bağlamında bir üye veya bir katılımcı düzeyinde toplumsal özne olarak sürekli şekillenmektedir. Bu yüzden kimlikler sabit olmayıp kompleks ve değişkenliklerine göre yeniden tanımlanırlar ve inşa edilirler (Karakaş, 2015: 93-94). Kimlik sadece öznel bir temelde ele alınmaz; çünkü kimlik, toplumsal olguların anlaşılmasında tarihsel, siyasal ve kültürel bir araç işlevi görmektedir. Kimliğin temelini ben, biz ve öteki (ler) arasındaki karşıt ve diyalektik bir ilişki oluşturur. "Ben kimim?" sorusunun yanıtı kişiyi herkesten farklı kılarken, "Biz kimiz?" sorusu kültürel, toplumsal ve

siyasal açıdan ortak değer, inanç ve yaşantılar noktasında aynı duygu ve düşünceleri paylaşan insan topluluklarını ötekilerden ayırmaktadır (Zıllıoğlu, 2008: 33-35).

Özçınar'a (2014: 104) göre kimlik, bir özneye yüklenen özellikler toplamı olduğu gibi bireyi diğerlerinden ayıran bir nitelendirme veya tanımlamadır. Birey bir özne olarak başka öznelerle bir toplumsal ilişki içinde bir varoluşa sahip olacağından dolayı kişi hem kendisi hem kendi dışında hem de başkası aracılığıyla bir değerlendirme ve tanımlamayla kimlik elde eder. Kimliğin oluşturulmasında veya geliştirilmesinde birey önemli bir aktördür; fakat kimliklerin olması veya bir anlam ifade etmesi kişinin bir etkileşim sürecinde olmasına bağlıdır; çünkü bir kimsenin kimliğine dair tercihler, zevkler, arzular, inançlar, bakış açıları, duygular ve tepkiler yalnızca diğerleri ile etkileşim içerisinde kazanılır. Bunun sonucunda, kimliği etkileyen mevcut karakteristik özellikler farklılaşır, gelişir ve bireyselleşerek bir kimlik bağlamı içinde değerlendirilir (Tok, 2003:132). Hall, " 'Kimliğe' İhtiyaç Duyan Kim?" adlı çalışmasında (2014) kimliklerin farklılığın dışında değil, farklılık aracılığıyla inşa edildiğini belirtir. Kimlikler özdeşleşme ve bağlılık noktasında işlev görmektedir. Bu işlev başka unsurları dışlama, ötekileştirme ve dışarıda bırakmayla olmaktadır (Hall, 2014: 282). Kimlik, bireyin gelişim sürecinde diğer insanlarla kurduğu özdeşleşme sonucunda bir süreklilik ve tutarlılık içinde değerleri, inançları, tutum ve beklentileri içeren bir bilinçtir (Kula, 2001: 44).

Kimlik toplumsal hayatta bir ihtiyaç meselesidir. Bu ihtiyaç bazı boyutlarda diğer insanlara benzemeyi, bazı boyutlarda ise farklılaşmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla kimlik konusunda bir başkalaşım veya ötekinin olması kaçınılmazdır. Kimlik tanımı ötekinin varlığına bağlı olarak diğer kimlik örüntüleri bağlamında anlam kazanmaktadır; yani her bir kimlik aslında başka bir kimliğin özelliğini taşımaktadır (Tamer, 2014: 85). Bu yönüyle kimlik kavramı, sosyal sistemin önemli bir ögesini oluşturmaktadır. Kimlik kişisel olmakla birlikte çok boyutlu değer yargılarını da sembolize eden bir yaşam biçimini de temsil etmektedir. Başka bir deyişle kimlik makro ölçekli toplumsal bir kavrama dönüşmektedir (Yıldız, 2007: 9-10). Kimliği sosyal bir fenomen olarak açıklayan Yurdusev (1997: 102) asosyal ortamlarda kimliğin oluşmadığını, bu yüzden asosyal varlıkların da kimliklerinden bahsetmenin zor olduğunu ifade etmiştir. Kimliklenme süreci kişinin kendi kendine gerçekleştirdiği bir süreç olmayıp başkalarıyla birlikte veya başkalarına karşı sosyal

hayatta inşa ettiği bir süreçtir. Bu durum bireysel kimliklerin ve aidiyetlerin aynı zamanda sosyal olduklarını göstermektedir.

Kimlik terimi “var olan” bütün gerçeklikleri temsil eden bir aidiyet duygusudur. Birey, grup, nesne, olay, olgu veya “ad” olan varlıklar ve eylemler kimlik olarak adlandırılmaktadır. Kişinin cinsiyeti, fizikî özellikleri, mesleği, arkadaş grupları ontolojik ve epistemolojik konumu bireyin temel kimlikler kategorisine girmektedir. Birey bu kimlikler temelinde kendisini topluma veya diğer topluluklara karşı konumlandırır (Vurucu, 2015: 39). Kimlikler yapısal özelliklerinden dolayı çoğul bileşenlerle varlık gösterirler. Gürses’in (1999) ifade ettiği gibi bireylerin tek bir kimlik kaynağı yoktur; çünkü bütün bireysel kimlikler aynı zamanda “çoğul kimlikler” toplamıdır. İnsanlar bir veya birden fazla ulusal, etnik, cinsel, dinî, kültürel, sınıfsal, meslekî vb. kimlik unsurlarının bileşiminden oluşan bir bütünü kimlik olarak benimsemektedir. Çoklu kimlikler bazen belirsizlikleri de beraberinde getirmektedir. Özellikle çokkültürcü özgürlük düşüncesi kimlik konusunu bazen tartışmalı ve içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Bilinenin aksine ait olduğumuz kimlikler üzerinde öznel tercihlerde bulunmayabiliriz. Kimliği belirleyen etmen çoğu kez dışsal bir faktördür. Örneğin; birey dinini, etnik kökenini, ailesini veya akrabasını kendisi seçmeyebilir (Öztürk, 2014: 10). Bu yüzden kimliğin inşa edilmesinde sosyo-kültürel yapı etkili olmuştur.

Kimlik, doğumla edinilen özellikler ile sonradan kazanılan sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal özellikleri içeren değişime açık dinamik bir olgudur. Kimlikler bireylerin kişisel tercihleriyle birlikte sosyalleşme sürecine girerek inşa edilirler. Bu bağlamda etnik ve dinî kimlikler dâhil birçok kimliğin ontolojik gerçekliğinden bahsedilemez (Yanmış ve Kahraman, 2013: 122). Ontolojik gerçekliği belirleyen süreç toplumsal gerçekliklerdir. Başka bir ifadeyle, kimlik veya kimlikler toplumsal koşullara ilişkin değişkenler tarafından biçimlendirilmektedir. Bu konuya açıklık getiren Atak’a (2011) göre kimlik üç farklı şekilde biçimlenmektedir. Farklı parçaları ve bileşenleri içeren tutarlı bir kimlik türü oluşturmak için yapılan keşif/esnek bağlanma birinci biçimlemedir. Kimlik konusunda katılığı veya başkalarına uymayı gerektiren ikinci biçimleme ise “ipotek ve uyma”dır. Kimlik kazanımı güçlü bir bilinç ve arayış isteğini gerektiren bir durum olmasına rağmen kimlik konularıyla ilgilenmemeyi öngören üçüncü biçimlendirme ise “kaçınma”dır (Atak, 2011: 165).

Kimlik bir simgeler ve görünüşler belirtisidir. Bir topluluk içinde aynı tınlara sahip isimler aynı ten renginde veya benzerliklerde, hatta aynı kusurlara sahip bireyler görüldüğünde, bireyin bu durumlarda topluluk tarafından kabul görmesi daha kolay olur. Bu duyguyu veya bağlılığı gösteren ise bir aidiyet zinciridir (Maalouf, 2017: 100). Bir topluluk tarafından temsil edildiğini hissettiren toplumsal zemin kaybedildiğinde bireyin o ortama dâhil olmak için yeni bir kimlik tespitinde veya tanımlamasında bulunması önemli ve zordur. Bu konuda Lars Dencik'in ifade ettiği gibi:

Bireylere kimliğin tanımı şeklinde geleneksel olarak atfedilmiş ırk, toplumsal cinsiyet, toplumsal sınıf, vatan, doğum yeri ve aile gibi toplumsal mensubiyetler (sosyal aidiyetler), teknolojik ve iktisadî anlamda ilerlemiş ülkelerin çoğunda artık giderek daha önemsiz hale gelmekte, sulandırılmakta ve değiştirilmektedir. Aynı zamanda kişinin aidiyeti tecrübe ettiği ve kimlik inşasını mümkün kılan, yeni gruplar bulmaya ve kurmaya yönelik eğilimler ve çabalar mevcuttur. Ve ardından yükselen bir güvensizlik hissi... (Dencik, 2001'den akt. Bauman, 2017: 35).

Kimlik olgusu özellikle gelişmiş toplumlarda değersizleşerek önemini kaybetmektedir. Bu durum birey ve toplum ilişkisinde sosyolojik açıdan değerlendirildiğinde anomik durumların, duygusal kopuşların ve kimlik krizlerinin oluşması kaçınılmazdır.

Kimlik probleminin kültürel ve politik nedenleri Fransız Devrimi'nin nedenleri ve sonuçlarıyla ilişkili bir sorundur. Bu soruna zemin hazırlayan temel oluşumlar sanayileşme, kolonizasyon, milliyetçilik ve kozmopolitizm gibi olgulardır. Kimlik sorunu iki tarihsel süreç akımıyla bağlantılı olarak bu olgular içinden ortaya çıkmıştır. Tektipleştirici bir sistem, aynı unsurlarda oluşan ve standart bir dünya yaratma idealini gözeten “evrenselci” bakış açısı ilk akımdır. Global mikro gruplar oluşturma, kozmopolitizme karşılık milliyetçiliği, merkezîyetçiliğe karşı bölgeciliği ve kitle kültürüne karşılık olarak özgül bir kültür oluşturmayı öngören ikinci akım ise “farkçı” akımdır (Bilgin, 1999: 4). Kimlik problemini tartışmaya açan bu akım ve olgularla birlikte kimlik kavramını dönüştüren ve kimlikleri sorgulayan diğer önemli iki sosyolojik değişim ise modernite ve küreselleşmedir.

Kimlik ve kimlik oluşumu geleneksel toplumlarda çok fazla tartışılmayan bir kavramdır. Fakat modernleşme ile birlikte kimlik olgusu hareketli, bireysel, çoklu, değişken ve yenilikçi bir özellik elde etmiştir. Modernite ve kimlik ilişkisini

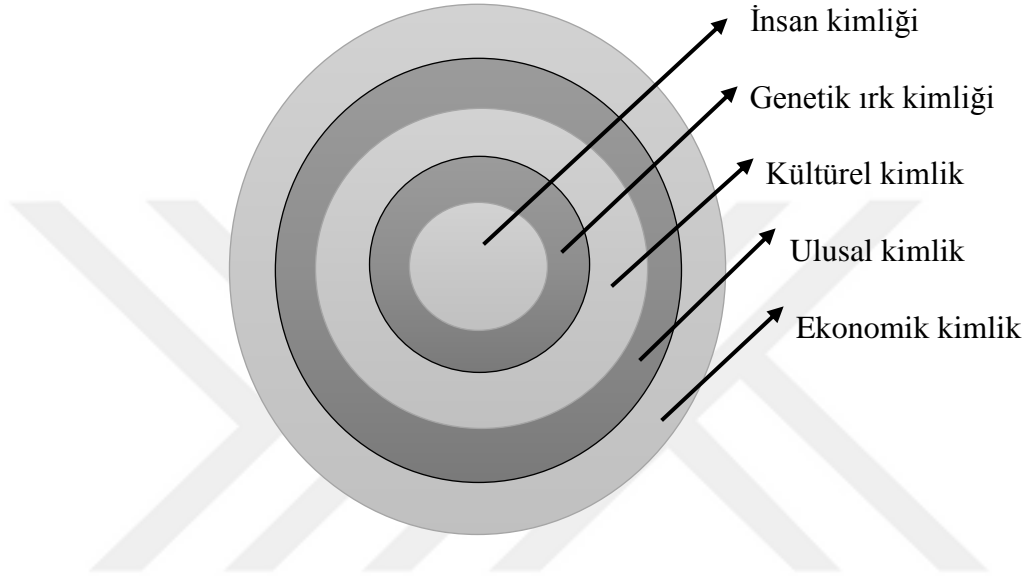
açıklayan Kellner'e (Kellner, 2001'den akt. Karaduman, 2010: 2890) göre modernite geçmiş zaman biçimlerini, değerlerini ve kimliklerinin yıkılışını ve yenilerinin üretimini gerektirmektedir. Modernleşmeyle birlikte yaşam olanakları farklılaştıkça birey kendi "ben" ini kurar, kavrar, yorumlar ve başkalarına nasıl sunabiliriz diye bir kimlik tercihi bulmuş olur. Bu yüzden "öteki" modernite kimliğinin kurucu bir unsuru olmuştur (Karaduman, 2010: 2890). Tamer (2014) küreselleşmenin sonuçları ile modernite ve post modernite söylemlerinin kimlik sorununu yeniden gündeme getirdiğini ve yeni kimlik arayışlarına yol açtığını ifade etmiştir. Özellikle teknolojik gelişmelere bağlı olarak zaman ve mesafenin anlamını yitirmesi ve homojenleştirme yerine toplumsal ilişkilerde kutuplaşmanın arttığı küresel dünyada günlük yaşamdaki değerler kimlikler üzerinden şekillenmektedir (Tamer, 2014: 83). Kimlik, küresel gelişmeler sonucunda toplumsal yapı içerisinde bir sınıf veya tabakalaşma özelliği göstermektedir. Bu konuda Bauman:

Kimliğin tabakalaşmada da güçlü bir faktör olduğunu belirteyim. Kimlik, tabakalaşmanın en ayırıcı ve fark yaratıcı yönlerinden biridir. Bir anda belirmiş küresel hiyerarşinin bir kutbunda, kimliklerini görülmemiş büyüklükte ve dünya çapında bir teklif havuzundan çekip öyle ya da böyle kendi rızalarıyla oluşturup yine ondan vazgeçebilenler bulunur. Öteki kutupta ise, kendilerine tercih hakkı tanınmayan ve sonunda başkaları tarafından zorla dayatılmış bir kimlik yükünü sırtlanan, kimlik tercihiinden men edilmiş kalabalıklar bulunur. O kimlikler ki, taşıyanların gücüne gider fakat ne atmalarına izin verilir ne de ondan kurtulabilirler. Tektiplendirici, aşağılayıcı, insandışılaştıran ve damgalayan kimlikler... (Bauman, 2017: 51).

Kimliklerin bölünmesini, zorunlu ayrışmasını ve kimliğin bireye (özneye) ait bir etiket olduğu görüşünü dile getirmiştir.

Özdemir'e (2001: 116) göre kimlik özneye yapılandırılan bir etiket formudur. Bu etiketleme toplumsal hayatta etnik ve dinî cemaatlerden uluslara veya toplumsal gruplara kadar uzanan bir süreklilik skalasında yer almaktadır. Etiketlemenin temel amacı ise bireyi; yani özneyi işaret etmek, özneyi nitelemek veya bireyin ait olduğu toplumsal zemini diğerlerine karşı belirginleştirmektir. Dolayısıyla her etiketlenme süreci aynı zamanda toplumsal statüye ilişkin bir çıkarımdır. Bireyler etiketlenme sürecinde yaşadıkları toplumun millî, dinî, siyasî, kültürel, ekonomik vb. değer yargılarının bir ürünü olarak yönlendirilmektedir. Örneğin; eğitim olgusu bu süreçte giydirilmiş (yapay) kimlikler üretir. Giydirilmiş kimlikler, zihinsel ve duygusal

koşullara göre bireylerde kalıp yargılar ve kategoriler oluşturmaktadır. Sosyal hayattaki temel çatışmalar ise üretilen bu tutum ve kalıp yargılar yani giydirilmiş kimlikler arasında gerçekleşmektedir (Büyükdüvenci, 2014: 23). Bir diğer ifadeyle, toplumsal üretim araçları belli kimliklere özgü bireyler üretmektedir. Bunlar “giydirilmiş kimlikler” kategorisine girmektedir (Aşkın, 2007: 216).



**Şekil 1.** Giydirilmiş Kimliklerin Beşli Sınıflandırılması

**Kaynak:** Aşkın, 2007: 219.

Aşkın'ın (2007: 219) Şekil-1'de belirttiğine göre giydirilmiş kimlikler beşli bir sınıflandırma içerisinde yer almaktadır. Bu duruma göre giydirilmiş yapay kimliklerin merkezinde insan kimliği bulunmaktadır. İnsan kimliği tüm insanlık ailesinde görülen ortak özellikleri vurgular. İkinci kimlik ise tamamen biyolojik olgularla açıklanan genetik ve ırk kimliğidir. Sosyo-kültürel yapının unsurlarını içeren ve bunu bir kimlik yaşantısına dönüştüren üçüncü kimlik ise kültürel kimliktir. Kimliklerin politik yansıması olan ulusal kimlik dördüncü kimlik ve bütün giydirilmiş kimlikleri kuşatan, etkileyen ve bugün tüm insanların kabul ettiği ve benimsediği ekonomik kimlik ise beşinci giydirilmiş kimlik türüdür. Tüm giydirilmiş kimlikler, sermayelerine göre mücadele edip çatışmalar (Aşkın, 2007: 216-217).

## 1.6.2. Kimliğin Özellikleri

Kimlik bireyin kendisini nasıl tanımladığını, değerlerini, algılarını, ilgilerini, amaçlarını tutum ve motivasyonlarını yansıtan özelliklere sahiptir. Bu yönüyle kimlik, kişinin deneyimlerinden, cinsiyetinden, etnik kökeninden, yaşantı tarzından, toplumsal rol ve statülerinden ve siyasi eğilimlerinden etkilenmektedir. Dolayısıyla bazı dönemlerde ideolojilerin veya farklı fikir akımlarının kimlik/kimlikler üzerindeki etkisi kaçınılmazdır (Toprak, 2014: 381). Varol (2016) kimliklerin özellikleriyle ilgili bazı tespitlerde bulunmuştur. Kimlikler sosyal sınıf, meslek, etnisite, yaş grubu, cinsiyet, yaşanılan şehir vb. birçok özellik gösterirler. Bu durum kimlik olgusunun tek bir parçadan değil, birden fazla parçadan oluştuğunu göstermektedir. Özellikle geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçişte kişinin sosyal sorumluluğu ile toplumsal rol ve aidiyetlerin artmasıyla birlikte kimliği oluşturan faktörlerin sayısında artış yaşandığı söylenebilir (Varol, 2016: 162).

Karakaş (2015: 113) kimliklerin sınırlandırılmasını ve kimlik değişimini farklılaşma/parçalanma teorisinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Kimliklerin parçalanmasını Larrain dört temel bileşen üzerinden okumaktadır. Değişimin etkisi, büyümesi ve hızı birinci bileşen iken David Harvey'in zaman- mekân sıkışması ikinci bileşendir. Üçüncüsü ise tüm dünyayı etkileyen küreselleşme sürecinin ekonomik etkileri olmuştur. Küreselleşmenin iletişim, politika ve kültürle bağımlı ilişkisi kimliklerin yapısını ve genel özelliklerini etkileyen dördüncü bileşendir (Karakaş, 2015: 114). Kimliklerin parçalanması, melezleşmesi ve sürekli farklılığa açık olması kimliklerin aynı özellikleriyle kalmayacağına işaretler; çünkü kimlikler müzakere edilip başkalarıyla etkileşim halinde gelişirler. Bu özellikleriyle kimlikler, kurallara indirgenemez ve tek bir tanımla açıklanamayacak kadar dinamiktirler (Lyon, 2012: 29). Bauman'a göre, akışkan dünyada kişinin uzun bir süre tek bir kimliğe bağlı olması, kendisini tek bir kimliğe adanması riskli bir durumdur. Modern hayatta kimlikler sahnelenmek, giyilmek ve gösterilmek istenirler. Bir diğer ifadeyle karşı konulmaz bir biçimde kimlikleri eğip bükmeye, değiştirmeye ve kimliklere şekil vermeye çalışıyoruz, bu yönüyle istesek de tek bir kimliğe bağlanmak zordur (Bauman, 2017: 109). Geleneksel toplumlarda kolektif cemaat aidiyetine göre şekillenen/adlandırılan kimlikler, modern toplumlarda çok katmanlı ve

özdüşünümsel, dinamik ve bütünsel olarak çoklu özellikleriyle toplumda daha merkezi bir düzeyde temellendirilmektedir (Armağan, 2013: 2).

İnsan kendisini veya başkasını düşünürken iki soruyla karşılaşmaktadır. Kişi “Ben nasıl bir insanım?” veya “Ben kimim?” sorularının yanıtını bulmaya çalışır. İlk soru ‘benlik’, ikincisi ise ‘kimlik’ ile ilgili temel sorulardır. Benlik, bireyi özelliklerine göre sınıflandıran, tanımlayan ve kişiyi diğer bireylerden ayıran farklılıkları vurgulamaktadır. Kimlik terimi ise kişinin toplumsal durumunu ifade etmektedir. Kişinin benliği zamana ve mekâna göre farklı algılanabileceği gibi kişinin toplumsal hayatta çok sayıda kimliğe sahip olması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla hem benlik hem de kimlik kavramları dinamik olgulardır (Hortaçsu, 2007: 11). Kimliğin dinamik bir süreci içermesi, bireyi diğerlerinden farklı kılan kriterleri de ön plana çıkarmaktadır. Diğer bir ifadeyle kimlik genel anlamda kişisel farklılıkları tanımlayan bir kavramdır. Parekh’in (2014: 53) belirttiği gibi kimliğin birbirleriyle yakından ilişkili kişisel ve toplumsal olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Kişisel kimlik, bireyin dünyaya karşı geliştirmiş olduğu bakış açısını, temel felsefesini ve dünyadaki konumunu belirleyen inanç, tutum ve bağlılıklarını belirtmektedir. Kişinin kendisini tanımlaması ve kişinin sosyal ilişkilerini ifade eden kimlik ise toplumsal kimliktir.

Kimlik olgusunun kişisel ve toplumsal boyutu aynı zamanda kimliğin ilişki boyutunu göstermektedir. Kimliğin ilişkiselliği diğer insanlarla ilişki içinde aranmalıdır. Bütün kimliklerin toplumsal alanda yaşandığı, şekillendiği, dönüştüğü ve değiştiği gerçekliğine bağlı olarak tüm kimliklerin ilişki boyutundan bahsedilebilir (Varol, 2016: 164). Kimlik ilişkisi toplumsal etkileşimle elde edilir; çünkü kimlik, insanların ötekilerle etkileşimi sonucunda farklı sosyal dünyalara yönelirken veya yönlendirilirken atfettikleri ve kabul ettikleri isimleri kapsamaktadır (Kara, 2014: 29). Her kimlik ilişkisi beraberinde bir kimlik duygusunu da getirmektedir. Kimlik duygusu kazanıldığında birey ile dünya arasında gerçekleşen olaylar ve durumlarda bir mekanizma ortaya çıkmaktadır. Bu mekanizma ile birey kendi motivasyonunu tutum ve değerleri ile toplumsal ve bireysel tepkilerini belirler. Kimlik kazanımı elde eden bireylerde uyum ve sevgi belirtme kapasiteleri yüksek iken, düşmanlık ve sıkıntı düzeyleri ise düşük olmaktadır. Kişisel kimlik, orijinallik duygusunda pekişmektedir. Kişinin biricikliği toplumsal yaşamda



diğerlerinden farklılaşma ve özerkleşme durumunda ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden kimliğin süreklilik ve birlik özelliğine, kimliğin biriciklik özelliği de eklenebilir (Bilgin, 1994: 239-240).

### **1.6.3. Kimlik Oluşumunu Etkileyen Faktörler**

#### **1.6.3.1. Aile**

Aile, bireysel ve toplumsal hayatın etkin bir dinamiği ve önemli bir toplumsal kurumudur; çünkü aile toplumsal yaşamın en küçük bir birimi ve temsili olma özelliğine sahiptir. Bu yönüyle aile diğer toplumsal kurumlar ( ekonomi, siyaset, din, eğitim vb. ) ve bu kurumlara bağlı alt birimlerde gerçekleştirilen toplumsal davranış biçimlerinin ve ilişkilerinin yaşandığı bir yapıdır. Bu bağlamda sosyal hayatın devamlılığı ve istikrarı için gerekli olan değerlerin, kuralların ve ilişki düzeylerinin aile yaşamı içerisinde öğrenildiği söylenilebilir (Çağan, 2011: 83). Aile insan türünün sürekliliği, toplumsallaşma sürecinin ilk basamağı ve kültürel farklılıkları kuşaktan kuşağa aktaran sosyolojik, biyolojik, ekonomik ve hukuksal nitelikleri olan sosyal bir kurumdur. Bireylerin sosyalleşmesi, kimlik kazanımı, toplumsal norm ve değerlerin içselleştirilmesi ailenin fonksiyonlarındandır. Aile toplumdaki temel fonksiyonları ve özellikleriyle insan hayatının ve toplumsallaşma sürecinin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur (Daşkiran, 2009: 20). Canatan'a (2011: 19) göre ise aile, toplumda tek başına bir kurum olmayıp, diğer toplumsal kurumlarla ilişkisel ve işlevsel açıdan anlaşılması gereken interaktif bir birimdir. Aile birimi başka yapıları etkilediği gibi diğer toplumsal ve kurumsal gelişmelerden de etkilenmektedir. Bu yüzden aile olgusu incelemek, bir bakıma aileyi tüm toplumsal kurumlarla ve ilişkilerle birlikte ele almayı gerektirmektedir.

Aile kavramı, toplumsal değişimle birlikte farklı yapısal ve biçimsel değişimler geçirse de 21. yüzyılda sosyolojik, biyolojik, ekonomik, politik ve kültürel birçok tartışmanın konusu olarak önemini korumuştur (Hallaç ve Öz, 2014: 142). Aileyi güncel kılan nokta ise ailenin işlevinden kaynaklanmaktadır. Aile fonksiyonu ailenin amaçlarını gerçekleştirmek için kullanılan süreçleri kapsamaktadır. Aile üyeleri arasındaki iletişim, hedef koyma, problemlerin çözümü,

bireler arası çatışma, fizyolojik geçim, iç ve dış kaynakların kullanımı bu süreçler içinde değerlendirilmektedir. Ailenin en temel işlevlerinden biri, üyelerine bir kimlik kazandırarak üyelerini sosyalleştirmektir. Aile bireylere değerlerini, kültürlerini, tutumlarını, amaç ve davranışlarını sosyalleşme sürecinde kimlik veya kimlikler üzerinden aktarmaktadır (Hallaç ve Öz, 2014. 149). Daşkiran'ın ifadesiyle; kimlik, statü, aidiyet duygusu, bağlılık ve benlik insanın önemli ihtiyaçlarından. Özellikle gençler ilk dönemlerinde toplum içinde saygın ve itibarlı bir kimlik elde etmek isterler. Bu yüzden kimlik oluşumunda aile başat bir öğedir. Kimlik konusunda bir netliğe ulaşamamış ve kimlik kazanımında belirsiz olan gençler aileye daha bağımlı iken güçlü bir kimlik duygusu pekiştiren genç bireylerde ise yaratıcılık, toplumsal uyum, etkili iletişim ve etkileşim görülmektedir (Daşkiran, 2009: 22-23).

### **1.6.3.2. Din**

Din hem toplumun hem de kültürün temel taşlarından biridir. Özellikle günümüz modern toplumlarında kimlik ve anlam krizleri yaşayan bireylerin kendilerini tanımlamasında ve özdeşlik kurmalarında dinin önemli bir rolü ve işlevi bulunmaktadır. Bu yüzden toplumsal hayat içerisindeki kimlik kategorileri ile din, dinî inanç, tutum, değer ve normlar arasında yakın bir ilişki vardır. Din toplumsal ve kültürel değerlerin inşasında, üretilmesinde ve aktarılmasında bir takım fonksiyonları yerine getirmektedir. Bu yönüyle din, sosyo-kültürel değişim ve farklılıklarda kişisel değerlerin temel kaynağını oluşturmaktadır (Coşkun, 2003: 5-6). Türkkan, dinin etki ve işlevlerini; kimlik kazandırma, kimliklendirme, bilinç ve aidiyet duygusu geliştirme olarak açıklamıştır. Din kavramı, kişinin kim olduğu ve insan benine anlam kazandıran kimlik veya kimliklerin bir kontrol sistemi içerisinde işlev görmesini sağlar. Başka bir ifadeyle din, insanın iç ve dış dünyasını kontrol eden bir mekanizmadır. Din genel anlamda benliğin oluşumunda, bireyin iç dünyasıyla barışık ve mutlu olmasında ve toplumsal adaptasyonda insanların sağlıklı ilişkiler kurmalarına yardımcı olmaktadır (Türkkan, 2011: 44).

Turan'a (2017: 414) göre din duygu, arzu ve inanç gibi psikolojik özellikleriyle kişiliğe nüfuz etmektedir; çünkü din, insan benini ve kişinin ruh yapısını etkileyecek kapasiteye sahip bir olgudur. Din insan anatomisine ve

gelişimine bağlı olarak etkisini sürdürmektedir. Peek (2016: 323) bu konuda dinî bir kimliğin dinamik süreçlerde inşa edildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla dinî kimliklerin diğer insanlar, topluluklar ve kurumlar tarafından onaylandığı, belirlendiği kabul veya reddedilmeye açık olduğu söylenebilir. Din-kimlik ilişkisi veya dinî kimliklerin varlığı, dinin toplumdaki fonksiyonlarında aranmalıdır. Din teriminin niçin kimliğin önemli bir temeli olduğu sorusu din-toplum ilişkisinde anlam bulur; çünkü din sadece manevi ihtiyaçların karşılanmasında rol almaz. Aynı zamanda toplumsal ağları ve ilişkileri, ekonomi, eğitim ve güven desteği sağlayan psikolojik ve sosyal faydalar sunmaktadır (2016: 298). Dinin bu toplumsal boyutuna karşılık olarak daha çok klasik sosyoloji kuşağı sosyologları arasında dinin modernleşme ve kentleşmeyle birlikte sosyal yaşam üzerinde etkisinin azalacağı yönünde yaygın bir görüş vardı; fakat 1970'li yıllardan itibaren köktendinci hareketlerin yayılması bile siyasal çatışmaların sınıf ve ideolojik eksenli olmaktan çıktığını ve kimlik eksenli bir karakter kazandığını göstermektedir (Delibaş, 2008: 136).

Din sadece kimliğin bir belirteci değildir. Aynı zamanda anlamlarla, sembollerle, ritüellerle, değerlerle ve kurumlarla etnik kimliği vurgulayan bir unsurdur. Bu bağlamda din olgusu temel içerikleriyle grup kimliğini oluşturmaktadır. Dinî semboller bu ilişki içinde insan ve topluluk gruplarını etkilemeye devam etmektedir. Hamf bu konuya ilişkin olarak toplumun değişiminde ve politize olmasında dini etkileyici bir faktör olarak görmüştür. Bu durumun temel nedenini ise dinin çocukluktaki sosyalleşme sürecine kadar uzanmasıyla açıklamıştır (Mitchell, 2014: 543). Din, bireyin çocukluk- ergenlik ve gençlik dönemlerini gelişimsel olarak etkileyerek kimlik kazanımında ve kimliğin temellendirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Kula (2001: 51) çocukluk döneminde kavranılmamış veya tam anlamıyla nüfuz edilmeyen dinî inancın, ergenlik çağıının başlamasıyla bilinçli bir inanç gelişimine dönüştüğünü belirtir. Bu dönemde 12-14 yaşları arasında soyut düşünmeye başlayan ergen okul, arkadaş çevresi ve tecrübeleriyle olayları ve durumları sorgulamaya, tetkik etmeye ve her şeyin hakikatini anlamaya çalışır. Turan'ın ifade ettiği gibi, ergenlik dinî inancın benimsenmesi ve inancın içselleştirilerek kişiliğe mal edilmesi açısından önemlidir. Bu dönemde kişide görülen fiziki ve ruhi gelişmelere bağlı olarak dinî gelişim de görülmektedir.

Biyolojik, zihinsel ve duygusal gelişim zamanla dinî bilinci doğurmaktadır (Turan, 2017: 415).

Din insan hayatına anlam kazandıran ve bireylerin kendilerini sosyal, kültürel ve psikolojik olarak gerçekleştirmelerini sağlayan bir araçtır. Her toplumda bir dinî inanç ve bir Tanrı tasavvuru vardır. Kişi bu Tanrı tasavvuru ile hem bir dinî bilinç hem de kimliğini inşa etmektedir (Gashi, 2013: 113). Bu Tanrı tasavvurunun getirmiş olduğu değerler sistemi ile insan ve evren tasarımı kimlik oluşumunu etkilemektedir. Bu yüzden din olgusu, kimliğin oluşumunda ve korunmasında önemli bir faktördür. Tanrı bilinci ve dinî kabuller aynı zamanda kimliği koruyan bir özellik gösterir. Din; kimlik bunalımı, kimlik karmaşası ve kimlik krizleri gibi sorunlardan bireyin uzak kalmasını sağlayan bir işleve de sahiptir. Dinin bu fonksiyonları düşünüldüğünde bireysel ve toplumsal kimliklerin dinden ayrı düşünülemediğini belirtmek gerekir (Türkkan, 2011: 55-57).

### **1.6.3.3. Medya**

Gencin kimlik oluşumunu ve kimlik bunalımını etkileyen sosyo-kültürel değişimin önemli bir unsurunu teknolojik gelişmeler oluşturmaktadır. Teknolojik gelişmeler ile kitle iletişim araçlarının daha sık kullanılması, iletişimin hızlı olması ve televizyonun toplumsal hayatta daha etkin olduğu gözlenmiştir. Özellikle basın-yayın organları ve televizyon aracılığıyla toplumlar arasında haberleşme ve kültür aktarımı artmıştır. Bu durum insanların hayat felsefesini, yaşam tarzlarını, duygu ve düşüncelerini etkilemiştir. Bir diğer ifadeyle teknolojik gelişmeler sonucunda insanlar belli bir seviyede eğitilip, bilgilendirilerek yönlendirilmektedir. Buna bağlı olarak kişiliğin ve kimliğin değişiminden söz edilebilir (Kula, 2001: 66). Modern toplumlarda kitle iletişim araçları vazgeçilmez alışkanlıklarımızın merkezi olarak toplumsal hayatta yer almıştır. Geleneksel toplumlarda bireysel ve toplumsal düşüncenin oluşumunda aile, yakın çevre, dini kuruluşlar ve eğitim kurumları etkili iken, teknolojik gelişmelerle birlikte genel anlamda medya etkili olmaya başlamıştır (Daşkiran, 2009: 29). Kitle iletişim araçlarının etkisiyle yeni bir kültürel süreç başlamıştır. McLuhan'ın (McLuhan, 1999'dan akt. Tokgöz, 2017: 257) ifadesiyle "Teknoloji duyularımızdan birini genişlettiği zaman, yeni teknolojinin

içselleştirilmesi ile aynı hızda, yeni bir kültür aktarımı ortaya çıkarmaktadır”. Kitle iletişim araçları, mesafeleri yakınlaştırıp kültürel etkileşimi kolaylaştırarak toplumsal yapıların dönüşümünde etkin olmaktadır. Bu doğrultuda kimlik olgusunun sahip olduğu referanslar dayanaklarını yitirmeye başlamıştır. Kitle iletişim araçları düşünce ve kanaatleri tek biçimli hale getirerek bireysel zihinleri kitle zihnine dönüştürmektedir (İmançer, 2007: 237).

Gashi’ye (2013: 114) göre medya, bireyi ve toplumu etkilemede önemli güce sahiptir. Kitle iletişim araçlarının ilettiği mesajlar karşısında birey bazen iletiler ve sosyal medyaya karşı tepkide bulunabilir. Örneğin karşılıklı ileti ve mesajların aktarıldığı Goffman’ın “dramaturjik” yaklaşımında izleyicilerden gelen tepkiler bir iletişimsel mekanizma içerisinde değerlendirilebilir. Bireyler bu yaklaşım bağlamında, fiilen birer oyuncu olarak görülüp izlenirler; çünkü izlendiklerinin farkında oldukları bir sahne önü olduğu gibi bazen de çevrimdışı kimlikleriyle karakter dışına çıktıkları bir sahne arkası vardır (Kara, 2014: 50-51). Kişi iletiler ve mesajlar aracılığıyla, sosyal medyada yaptığı paylaşımlar ile bir kimlik inşa etmektedir. Paylaşılanlar belli bir takipçi kitlesinin yorum ve beğenilerine göre değişmektedir. Böylelikle sosyal medyada sanal bir profil ve kimlikle yeni imajlar ve semboller üretilmektedir. Başka bir ifadeyle sosyal medya, etkileriyle kullanıcıların dünyaya karşı olan tutumlarını, algılarını, dillerini, beğeni ve tepki düzeylerini etkilemektedir (Tokgöz, 2017: 257).

#### **1.6.4. Kimlik Çeşitleri**

##### **1.6.4.1. Etnik Kimlik**

İnsan, coğrafi hareketliliğin artmasıyla iletişim ağlarının genişlemesiyle ve küreselleşmenin genel etkisiyle çok boyutlu bir evrende yaşamak durumunda kalmıştır. Modern insan bu yaşam sürecinde farklı kimliklerle karşılaşmaktadır. Dolayısıyla bu dönem “çoğul aidiyet çağı” olarak değerlendirilebilir. Tüm kimlikler birbirleriyle kombine olup gelişerek değişime açık hale gelirler (Bilgin, 2005: 75). Etnik kimlik de bu bağlamda düşünüldüğünde hem psikolojik hem de sosyolojik açıdan ilginç yansımaları olan bir kavramdır. Bu kimlik türünde kişi kendisini

tanımlamayı, hayatına bir düzen vermeyi ve sosyal hayatta bir grup veya bir cemaat ile ilişki kurmayı öğrenmektedir (Somersan, 2004: 23). Etnik kimlik kişilerin veya grupların kendilerini ortak bir tarihe, dile, ataya, kültüre ve coğrafyaya bağladıkları öteki insan gruplarından gelenekleriyle ayrıştıkları toplumsal bir duygudur. Kişi için önemli olan nokta kendisini toplumun ferdi olarak görüp görmediğidir (Yanmış ve Kahraman, 2013: 122). Bu yüzden etnik kimliklerin sosyal bağlamı ön plana çıkmaktadır. Özdalga'nın ifadesiyle evrensel insan bir klan, topluluk, dinî ve etnik bir grup ya da devlete yakınlaşma ihtiyacı duymaktadır. Bu durum kimliğin geliştiği çeşitli sosyal işlevleri ve sosyal bağlamı işaret etmektedir. Bunlar; “Klan, topluluk, dinî veya etnik grup veya devlet” (Özdalga, 2014: 106-107).

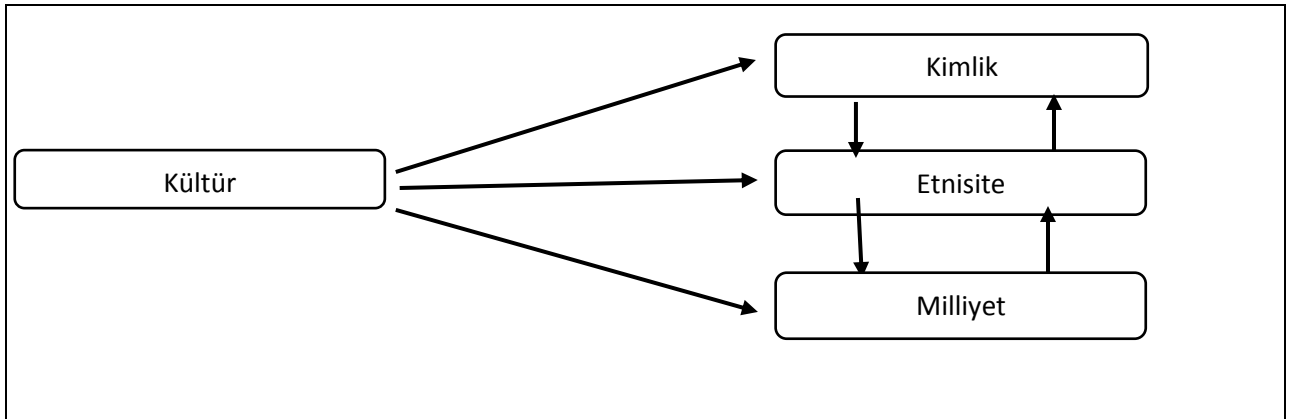
Ayata'nın (1997: 197) belirttiği gibi her etnik grup farklılığını ve özelliğini korumak için kendini diğer toplumsal gruplardan ayıran farklılıklarını tanımlayıp temellendirmelidir. Bütün etnik veya dinî gruplar değerlerini, tutum ve davranış biçimlerini belirtmek zorundadır. Etnik gruplardan beklenen bu durum, aynı zamanda etnik veya dinî gruplara özgü olan kültürel esaslardandır. Bilgin ise (1994) etnik kimliği bu özellikleriyle bir aidiyet duygusu olarak ele almaktadır. Ona göre etnik kimlik, temel prensipleri ve değerleri ile bir topluluğun üyelerinin farklılaşmasını anlatmaktadır. Bu farklılaşma topluluk üyelerinin belirli bir “biz” in mensupları olarak “onlar” dan farklılıklarını ayıran grup üyelerini aynı idealler noktasında birleştirmektedir (1994: 57).

Ulus-devlet paradigması ile etnik ve dinî kimliklerin kamusal alanda görünürlükleri artmıştır. Özellikle ulus-devlet hegemonyasında özel alana sıkıştırılmış olan kimlikler, küreselleşme sürecinde bir siyasal özerklik talebi olarak ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak birtakım toplumsal ve siyasal değişimler gündeme gelmiştir. Batı dünyasında “kimlik siyaseti” olarak adlandırılan bu süreç etnik grupları tartışmaya açmıştır (Erman, 2010: 9). Batı, 19. yüzyılda ulus olgusuyla tanışıp kavrama yeni bir tanım, anlam ve içerik kazandırmıştır. Dolayısıyla bu tanıma uymayan veya kavram içeriğine aykırı bulunan topluluklar olmuştur. Neticede 19. yüzyıldan itibaren etnik gruplar gündeme gelmiştir. Bir diğer ifadeyle Batı, ulus kavramını kullanırken etnik grupları kendi dışındaki toplumları tanımlamak için dile getirmiştir (Türkdoğan, 1998: 63). Erkal'ın bu konudaki tespiti ise, etnik grupların kültürel değerlere bağlı sosyal gruplar olduğu yönündedir. Bu kavramsallaştırma

etnik grupları ırkî gruplardan ayırmaktadır. Etnik grup, bir toplumdaki hâkim kültürden veya yaşama tarzlarında farklılıklar gösteren sosyal bir gruptur (Erkal, 2015: 115). Etnik kimlik, sosyolojik açıdan toplumdaki egemen kültürden ayrılmaktadır. Toplumsal hayatta birbirlerinden farklı ırkî, dinî ve etnik kategoriler bulunmaktadır. Etnik ve etniklik bu bağlamda birtakım ayırt edici özellikler yansıtmaktadır. Dil, siyasal, sosyal ve iktisadî düzenlemeler ile aile kalıpları gibi kültürel gelenekler etnik kimliği belirleyen ayırt edici farklılıklardır (Türkdoğan, 2013: 39-40).

#### 1.6.4.2. Kültürel Kimlik

Kültür, insana özgü bilgi, inanç, maddi nesnelere ve davranışlar bütünüdür. Toplumsal yaşam içerisindeki dil, düşünce, gelenek, kurumlar, yasalar, aletler, teknikler, sanat yapıları gibi maddi ve tinsel ürünler kültür kapsamına girmektedir. Kültür, yaşamın bir ürünü olarak toplumsal pratikleri anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla kültür, toplumsal hayatın tüm yönleriyle ilişkili bir kavramdır (Adanır, 2007: 23-24). Kültür teriminin belirgin bir anlam kazanmasında, Cicero'nun "cultura animi", yani ruhun işlenmesi fikrinin katkı sağladığını belirten Öztürk (2017) kültürü; zihinsel, manevi ve estetik açıdan bireyin yaşam biçimine yapılan bir vurgu olarak tanımlamaktadır (Öztürk, 2017: 81-82). Doğan'a (2016: 403) göre kültür genel anlamda toplumun kimliğini oluşturan, toplumun kim olduğunu belirleyen ve toplumsala ilişkin bir değerler toplamıdır. Kültürün öğrenilmiş olması ve toplumsal kodları içermesi aynı zamanda kavramın gelişim potansiyelini göstermektedir.



## Şekil 2. Kültürün Kimlik ve Diğer Kavramlarla İlişkisi

**Kaynak:** Doğar, 2016: 405.

Kültür, kimlik problemi açısından değerlendirildiğinde en çok referansta bulunan kavramlardan biri olmuştur; çünkü kimlik olgusunun arka planı ve kimliklerin inşa süreçleri kültür merkezlidir. Şekil-2’de görüldüğü gibi kültür, kimlik-etnisite ve milliyet kavramlarıyla ilişkili çok boyutlu bir olgudur. Bu sosyolojik ilişki kültürün temel bir öge olduğunu kanıtlamaktadır. Özellikle küresellik tartışmalarında kültür ve kimlik konuları öne çıkmaktadır (Karaduman, 2010: 2891). Kültürel kimliği 1990’lardan itibaren yaşanan siyasal, ekonomik ve kültürel gelişmelerin bir sonucu olarak değerlendiren Keyman, kültürel kimlik temelli taleplerin ve çatışmaların varlığına dikkat çekmiştir. Bu dönemin sosyolojik koşulları, kültürel kimlik eksenli talepleri ve çatışmaları yerel, bölgesel ve uluslararası ilişkilerde etkilemiştir (Keyman, 2007: 217). Kültürel kimliğin önemli bir özelliği ise değişime açık olmasıdır. İçinde yaşadığımız dünya hızlı bir değişim sürecinden geçmektedir. Ekonomi, siyaset, teknoloji, sosyo-kültürel yapı, ekolojik ve demografik dönüşümler bu değişimin temel parametleridir. Bu bağlamda kültürel değişimi hızlandıran birçok faktörden bahsedilebilir. İnsan, bu değişim mekanizması içerisinde çevresiyle olan ilişkilerini dinamik tutmak ve bu ilişkileri dış dünyaya karşı geliştirip yönlendirmek ister. Bireyin bu tutumu aynı zamanda kültürel kimliğin sosyolojik değişime maruz kaldığını göstermektedir (Polat, 2016: 175-176). Hall ise kültürel kimliğin değişim sürecini şöyle ifade etmiştir:

Kültürel kimlik bu ikincil anlamında, bir olma sorunu olduğu kadar bir oluşma sorunudur da. Geçmişe ait olduğu kadar geleceğe de aittir. O zaten var olan, yer, zaman, tarih ve kültür değiştiren bir şeydir. Kültürel kimlikler bir yerlerden gelir, tarihleri vardır. Ancak tarihsel olan her şey gibi onlarda sürekli dönüşüme uğrarlar. Mutlak bir geçmişte ebedi olarak sabit kalan bir şey olmaktan uzaktırlar, tarihin sürekli oyununa kültüre ve iktidara tâbidirler. Bulunmayı bekleyen bir geçmişin keşfine bağlı, bulunduğunda kendimize ilişkin yaklaşımımızı sonsuza dek saklayacak bir şey olmaktan uzak bulunan kimlikler, aldığımız değişik konumlara verdiğimiz isimlerdir, bizi geçmişin hikâyeleri içinde konumlandırır (Larrain, 1995’den akt. İmançer, 2007: 245-246).

Kültürel kimlik, kültürel çeşitlilik ve çokkültürlülük gibi politikalar piyasasında şekillenmektedir. Lacarrieu (2015: 40) kültürel çeşitliliği çağdaş kültürün bileşenlerinden biri olarak görmektedir. Kültürel çeşitlilik kültürel



kimliğin tedarikçisi olarak kültürel programların ve planların özünü oluşturmaktadır. Etnik, dinî ve kültürel toplulukların tanınması, kimlik taleplerinin devlet tarafından benimsenmesi ise çokkültürcü politikalara girmektedir. Çokkültürcü politikalarda devlet farklı kimliklerden oluşan çoğulcu yapıyı kabul ederek kişilerin mensup oldukları siyasal oluşumları tanıır (Erkan, 2017: 67-68). Kültürel çeşitliliğin çokkültürlülük gösterdiği süreçlerde birey kültürel kimlik seçimi yapar. Tok'un (2003: 85) ifadesiyle sosyal, siyasal, dinî, ekonomik ve kültürel sebepler kültürel kimlik seçimini etkileyen faktörlerdir. İnsanlar kültürel kimlik seçimi yaparken radikal, keyfi ve makul olmayan kararlar vermezler; çünkü kimlik seçimi bazen katı ve güç etmenler tarafından güdülenmektedir. Örneğin din değiştirme, göç ve siyasi sığınmacı olma radikal kültürel seçimlerdendir. Kişiler sosyal yaşamlarına uygun ve gerçekleştirilme şansı yüksek olan seçenekler arasından kimlik seçimi yaparlar. Modernleşmenin kültürel yansımaları kültür çeşitliliği ve çok kültürlülük bağlamında ele alındığında, kimlikle ilgili birtakım kaygılar oluşmaktadır; çünkü modern dünya tektipleşmeden çekinmektedir. Pierre Hassner bu konudaki kaygılarını şöyle ifade ediyor: "Meşhur kültürel kimliklerin modernleşme, Amerikanlaşma, televizyon, yaşam tarzlarının tektipleşmesi tarafından siliniyor olmasından korkuyorum; ama aynı zamanda bu evrensellik ortamında, ayrı olma gereksiniminin güçlenmesinden de korkuyorum" (Bayart, 1999: 22).

#### **1.6.4.3. Milli Kimlik**

Millî kimlik, millî kültürün kişisel ve toplumsal alanda ortaya çıkan üslûbudur. Millî kimlik bireyi ve toplumu ötekilerden ve benzerlerinden ayıran farklılıklar üzerine inşa edilmektedir. Millîlik ise bir millete ve milliyete aidiyeti ifade etmektedir. Millîlik sosyolojik bir olgu olarak bir milliyete özgü olan özellikleri içermektedir (Kösoğlu, 2013: 17-86). Her millet bir etnik grup niteliğindedir, fakat her etnik grup bir millet olarak değerlendirilemez; çünkü millet kavramı etnik grubun devletleşme halini temsil etmektedir. Bu yüzden millî kimlik bir devletin kolektif kimliğidir (Vurucu, 2015: 42). Türkdoğan'a (2013: 109) göre, kimlik ve kimlikle

ilgili konuların sosyolojik açıdan ele alınması 21.yüzyıla denk gelmektedir. Özellikle komünizmin yıkılmasıyla birlikte millî kimlik arayışları ortaya çıkmıştır. Millî kimlik düşüncesi, devlet yapılarını ve devlet oluşumlarını etkileyerek çoğu zaman iç savaşlara neden olmuştur. Bu bağlamda, yeni yüzyılın geçmişten birçok açıdan farklılık gösterdiği ve yeni bir dönemin başlangıcından bahsedilebilir. Bu değişimi küreselleşme, ulus-devletlerin erozyona uğraması, yeni iletişim teknolojileri ve kültürel çeşitlilik üzerinden okumak mümkündür. Yeni öznelerin veya yurttaşlığın inşasına bağlı olarak zaman ve mekân ilişkileri değişmiştir. Bu durum kimlik politikalarını ve kimlik üzerine yapılan güncel tartışmaları etkilemiştir (Neyzi, 2013: 170).

Kakışım (2016: 87) kimlik sorunsalıyla ilgili temel tezlerin modern anlamda ulus kavramının doğduğu Aydınlanma Çağı'na kadar götürülebileceğini dile getirmiştir. Aydınlanma felsefesinin akılcılık ve ilerleme olmak üzere iki ilkesi bulunmaktadır. İnsanların geleneksel düşüncelerden ve kalıp yargılardan soyutlanmaları akılcılık; verili toplumsal rol ve geleneksel kimliklerden kurtulmaları ise ilerlemeyle açıklanmaktadır. Bu yüzden ulusal kimliklerin verili kimliklerden özgürleşerek oluştuğu söylenebilir. Ulus-devlet inşasında önemli bir unsur olan ulusal kimlikler modern çağın ürünüdürler. Ulusal kimlik oluşumunda devlet kimliği ile devleti oluşturan yurttaşların kimlik algılama biçimleri örtüşmektedir (Yıldız, 2007: 12). İnsel'in (2008: 63) ifadesiyle ulus-devlet ideali tek bir etnik kimliğin egemenliğine göre tanımlanamaz. Ulus-devlet, etnik kimlikten öteye devletin tüm yurttaşlara soyut bir kimlik kazandırdığı dinamik bir olgudur. İnsanlar bu kimlik ile hem evrenselliğe hem de devlete dönük bir oluşum içinde yer alırlar.

Ulusal kimlik tek bir boyut ve zeminde ele alınmaz; çünkü bir ulusal kimliğin rastgele oluşması güç bir durumdur. Ulusal kimlik için farklı alanların bütünleştirici ve kapsayıcı nitelikte olması gerekmektedir. Dolayısıyla ulusal kimlik, farklı bileşenleri ortak hedefler ve duygular etrafında toplamaktadır. Toprak parçası, vatan düşüncesi, dil ve politik hak ilkesi ulusal kimliği oluşturan temel faktörlerdir (Karakaş, 2015: 105-106). Millî kimlik bir bütün olarak düşünüldüğünde, hem tarih içerisinde hem de tarih aracılığıyla ortak bir coğrafya, kültür, dil, inanç ve kolektif hafıza üzerinden inşa edilmektedir. Millî kimliğin kolektif bir anlam içermesi, kavramın ne kadar derin ve zengin olduğunu kanıtlamaktadır. Başka bir ifadeyle

millî kimlik köklü ve sağlam bir karakter özelliği göstermektedir (Çalık, 2016: 21). Milli kimliğin oluşumunda din olgusunun rolünü vurgulayan Türkdoğan (2013), özellikle millî kimliğin kurumsallaşmasında, gelişiminde ve buna bağlı olarak toplumsal kurumların yönlendirilmesinde din olgusunu yapıcı ve dayanışmayı sağlayan bir değer olarak ele almaktadır (2013: 33-34). Millî kimlikler bireyler için samimi ve içsel işlevleri yerine getirerek toplumsal düzen ve dayanışmaya katkı sağlamıştır. Bu yönüyle millî kimlik, kardeşlik idealini gerçekleştirmede önemli bir fonksiyonu yerine getirmektedir. Bu idealin kendisi aynı zamanda aile, etnik topluluk ve millet arasındaki yakın ilişkiyi yansıtmaktadır (Smith, 2016: 35-248).

#### **1.6.4.4. Kolektif Kimlik**

Durkheim'in "kolektif bilinci", Marx'ın "sınıf bilinci", Weber'in "versteheni" ve Tönnies'in "gemeinschafti" vb klasik sosyolojik yaklaşımı ifade eden kavramlar kolektif kimliği tanımlayan olgulardır (Cerulo, 1997: 386). Bu kavramlar sosyolojik açıdan belli bir topluluğun, insan grubunun veya kategorinin ortak noktalarını işaret etmektedir. Tutum, değer, farklılık ve benzerlikten oluşan bu noktalar kolektif kimliği oluşturur. Kolektif kimlik çeşitli grupların diğer gruplardan farklılıklarını ortaya koyma girişimidir. Kolektif kimlik, geçmişe dönük bir özelliğe sahiptir; çünkü bir sosyal grubu oluşturan bireylerin birtakım sembolleri, anıları, sanat eserleri, töreleri, alışkanlıkları, inançları ve köklü bir gelenekleri vardır. İnsanlar bu kültürel miraslarına bağlı kalarak bir kimlik inşa sürecine girerler. Diğer bir ifadeyle kolektif kimlik, kolektif belleğe göre inşa edilmektedir (Bilgin, 1999: 59-60).

Kolektif kimlik, farklı bireyler tarafından üretilen etkileşim hali ve ortaklaşa bir süreç olarak da tanımlanabilir. Bu süreç belli bir amacı, aracı ve eylem alanını gerektiren bilişsel öğelerden oluşmaktadır. Kolektif kimlik bilişsel olduğu kadar duygusal açıdan da belli bir müzakereyi, iletişimi ve ilişkiyi öngörmektedir. Nihayetinde kolektif kimlikler bireylerin kendilerini ortak bir birliğin üyesi olarak hissetmelerini sağlayan duygusal ihtiyacı karşılamaktadır (Melucci, 2014: 83-84). Macit'in (2016: 107) belirttiği gibi kolektif kimlikler sadece din, ırk, sınıf ve ideoloji gibi kimlik temsilleriyle açıklanamaz; çünkü kolektif kimlikler durumsal olmayıp ilişkiyel bir sınıflandırma özelliği gösterirler. Bilgin "Sosyal Bilimlerin Kavşağında

Kimlik Sorunu” (1994) çalışmasında kolektif kimliği, bir durumu değil bir süreci yansıtması açısından değerlendirmektedir. Bilgin’in ifadesiyle bir topluluğun kimliği diğer topluluklarla ilişki içerisinde ve zamanla değişmektedir. Kolaylıkla iddia edilebilir ki, hiçbir topluluk zaman ve mekân dışı bir tözsel kimliğe sahip değildir. Bu bağlamda kolektif kimliklerin topluluklar arası ilişkiler sonucunda oluştuğu söylenebilir (1994: 53). Kolektif kimlikler, “durumsal” değil, “kapsayıcıdır”. Kolektif kimlikte bireylerin tercihleri, seçenekleri ve hisleriyle hareket etmeleri önemli değildir. Kolektif kimlikler için önemli olan nokta, kolektifliği pekiştiren bağın niteliğidir. Kolektif kimlikler, özünde farklılaşma eğilimi gösterse de sosyal kimliklerin topluluk düzeyindeki ifadesi olarak tanımlanabilir (Tamer, 2014: 92).

### **1.6.5. Kimlik Teorileri**

#### **1.6.5.1. Sembolik Etkileşimci Teori**

Yirminci yüzyılın önemli sosyologlarından olan Cooley ve Mead’in görüşleriyle şekillenen sembolik etkileşimcilik, toplumsal yapı ve benliğin karşılıklı ilişkilerini incelemektedir. Bu teoriye göre kimlik, benliğe ilişkin birtakım varsayımları ve anlamları içermektedir. Bu anlamlar toplumsal ilişkilerdeki rollerin karşılıklı etkileşimiyle gelişmektedir. Bireylerin sosyal konumları, gruplara üyelikleri, toplumsal rol ve statüleri onların kimliklerini etkilemektedir (Hortaçsu, 2007: 21). Bu yaklaşıma göre, birey ve toplum birbirlerinden bağımsız olmayan ve birbirlerini inşa eden parçalardır. Benlik ise bu ilişki bağlamında anlaşılabilir. Dolayısıyla bireyin benlik kavramı, diğerleriyle kurulan sembolik etkileşim sonucunda inşa edilmektedir. Diğer bir ifadeyle insanın sosyal çevresiyle etkileşimi bir benlik duygusu kazandırmaktadır (Bilgin, 2008: 216). Giddens’in (2014) bu konudaki tespitine göre benlik bireyin sorumlu olduğu refleksif bir olgudur. Benliğin tamamen içerikten yoksun bir kavram olduğu söylenemez; çünkü benliğin oluşumunda ve benliğin yeniden organize edilmesinde psikolojik süreçler, psikolojik ihtiyaçlar vardır (2014: 103).

Ritzer (2012: 221) benlik ve zihin ilişkisini diyalektik bir ilişki olarak ifade etmektedir. Bu yüzden zihin ve benlik birbirlerinden ayrı düşünülemez; çünkü benlik

zihinsel bir süreci gerektirmektedir. Buna bağlı olarak benlik, tüm zihinsel fenomenlerle ilişkilendirildiğinde aynı zamanda toplumsal bir deneyim ve toplumsal bir süreç olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Mead'in, benliğin davranışçı bir anlamını oluşturmaya çalıştığı söylenebilir. Mead'e göre zihin ve benlik gündelik hayatın toplumsal eserleridir. İnsan toplulukları zihinsiz ve benliksiz olmayacağı gibi toplum fertlerinin karakteristik özelliği de belli bir kimliği gerektirmektedir. Bu kimlik, benliğin sembolik etkileşimiyle varlık gösterir. Nihayetinde zihin ve benlik; toplumsal rolleri, toplumsal ilişkileri ve toplumsal kurumları kapsayan fenomenleri oluşturmaktadır ( Swingewood, 2014: 286).

Mead kimliği toplumsal süreçler sonucunda gelişen çok boyutlu bir kavram olarak tanımlamaktadır. Ona göre bireyin benlik kavramı toplumsal etkileşimden soyutlanamaz. Benlik kişinin kendisini toplumsal hayatta farklı bir birey olarak görmesidir. Kimlik ise, insan topluluklarını kendilerine özgü bir şekilde yaratan özelliklerdir. Mead sembolik etkileşimcilik yaklaşımını kullanarak kimliği, biyolojik öğelerden ayırmış ve kişinin toplumsal ilişkilerde kendisi hakkında düşünebilme yetisi olarak değerlendirmiştir (Bozkurt, 2012: 118). Ona göre, insan sosyal bir varlık olarak sürekli bir akış, yaratma, yorumlama, müzakere ve tanımlama süreci içerisindedir. Kimlik, bu yönüyle toplumsal bir özellik gösterir. Çünkü sembolik etkileşim açısından bireyin düşüncesi, deneyimleri ve eylemleri özünde toplumsaldır (Slattery, 2007: 336).

#### **1.6.5.2. Sosyal Kimlik Teorisi**

Sosyal kimlik teorisinin öncüsü Tajfel'dir. Bu teori 1972 yılında Tajfel tarafından dile getirilmiştir. Gruplar arası ilişkileri inceleyen teori, bireyler arası ilişkilerde kimlik algısı üzerinde durmuştur. Bir sosyal grubu diğer sosyal gruplardan ayırmak sosyal kimlik duygusu kazandırmaktadır. Sosyal kategorizasyon adı verilen bu süreç, sosyal etkileşimle gerçekleşmektedir. Birey bu etkileşim içerisinde ait olduğu grubun farklı yönleriyle diğer gruplardan ayrılmaktadır (Poussard ve Bastounis, 2008: 180). Bilgin'e (2008: 186-187) göre sosyal kimlik, sosyal kategorizasyon sürecinin bir sonucudur. Bu kategori, bilişsel işlevlerinin yanında bireyin toplumsal konumunu belirleyen, tanımlayan ve yönlendiren bir sistemdir. Bu

sistem bir gruba aidiyeti sađlayan duygu, dűşünce ve deđerlendirme bilgisini içermektedir.

Sosyal kimlik teorisine göre her insanın şahsi kimlik ve sosyal kimlik olmak üzere iki tür kimliği vardır. Bu kimlikler kişinin hem bireysel dünyası hem de sosyal dünyası hakkında bilgi vermektedir. Şahsi kimlik bireyin psikolojik, bedensel ve zihinsel özelliklerini vurgulamaktadır. Kişinin ırkı, dini, siyasi vb. sosyal gruplardaki üyeliği ve aidiyet bağı ise sosyal kimlikle ifade edilmektedir (Yapıcı, 2004: 55). Akıncı'nın (2014) ifadesiyle sosyal kimlik, insanların sosyal aidiyet duygusu için verdikleri olumlu veya olumsuz değerleri yansıtmaktadır. Bilinçli ve rasyonel bir grup aidiyeti veya üyeliği benlik kavramını oluşturmaktadır. Sosyal kimlik ise diğer gruplarla karşılaştırıldığında özellikle farklılıklar noktasında anlam kazanmaktadır. Genellikle, üye olunan gruba ait olma duygusu, bireyler tarafından gururla ve memnuniyetle karşılanmaktadır (2014: 34). Grubun birey üzerindeki etkisi, bireyin ait olduğu gruba olan bağlılığında hissedilmektedir. "Ben Kimim?" sorusuna verilen cevaplar sosyal grupları işaret etmektedir. Örneğin "Ben Müslümanım veya Ben Türk'üm" dediğimizde belli bir sosyal gruba ait olduğümüzü ifade ederiz. Dolayısıyla sosyal kimlik teorisi insanların kendilerini ve başkalarını çeşitli gruplara ait olarak algılamasıdır (Kağıtçıbaşı, 1999: 278). Sosyal kimlik araştırmaları bireyin kendisini gruplarla özdeşleştirmelerini konu edinmektedir. Bu bağlamda birey sosyal gruplara karşı bir adaptasyon eğilimi gösterir. Bu eğilim hem iç hem de dış grupları kavramaya yöneliktir. Kişi açısından iç grubun basmakalıp tutum, değer ve davranışları pozitif iken dış grubun tutum ve davranışları ise negatif olarak değerlendirilmektedir (Macdonald, 2015: 237)

## 1.7. Din, Toplumsal Yapı Ve Devlet

### 1.7.1. Bir Kavram Olarak Din

En kadim varlık Tanrı'dır, çünkü oluşmamıştır; en güzel şey evrendir, çünkü Tanrı'nın eseridir; en büyük şey yeryüzüdür, çünkü her şeyi içine alır; en hızlı şey akıldır, çünkü her yerde dolandır; en güçlü şey zorunluluktur, çünkü her şeyin üstesinden gelir ve en bilge şey zamandır, çünkü her şeyi ortaya çıkarır (Düzgün, 2013: 11).

“Din nedir?” sorusu, insanların yüzyıllardır cevabını aradığı bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireylerin zihnini meşgul eden bu soru, değişen şartlar ve zamana rağmen insan hayatındaki önemini korumaktadır. İnsanların hem mutlu oldukları dönemlerde hem de karamsar ve çaresiz oldukları dönemlerde dinin tanımı ve dinin nedenselliği sorgulanmıştır (Gürdal, 2013: 7). Subaşı'na (2017: 17-18) göre “Din nedir?” sorusu, insanlıkla yaşıt bir fenomendir. Bu bağlamda hemen herkesin din konusundaki kişisel bilgisinden, hayat tecrübesinden, deneyim ve gözlemlerinden beslenen birçok din tanımından bahsedilebilir. Bu yüzden din konusunda veya din araştırmalarında belirleyici ve merkezî bir unsur olarak dinin tanımına ilişkin tartışmalar önemsenmelidir. Din ve din tanımı noktasındaki bu tutum, dinin hem bireysel hem de sosyal bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla din bir olgu olarak kabul görmüştür. Mevcut dinlere itiraz edenler bile bu dinlerin varlığını sorgularken veya bu dinlerin kaldırılmasını önerirken onların yerine yeni dinler icat etme girişiminde bulunmuşlardır; çünkü onlar da dini, hayatın aslî bir ögesi ve ayrılmaz bir parçası görmüşlerdir (Düzgün, 2013: 18).

Din kavramı (religion) latince “religare” kökünden gelmektedir. Bağlanma anlamına gelen bu terim, Arapçada “ceza, ibadet, tutulan ve gidilen yol, boyun eğme ve kullukta bulunma” anlamlarında kullanılmaktadır (Kula, 2001: 47). Bal'ın (2014) ifadesiyle din, Latineden Avrupa dillerine geçmiş bir kavramdır. İngilizce religion; din, dindarlık, diyanet, din duygusu, iman, kutsal görev, kült, mezhep ve tarikat anlamlarını ihtiva etmektedir. Latince religio sözcüğünde ise din, bir işin sürekliliğinde ve tekrar edilmesinde dikkatli davranılmasını anlatmaktadır. Başka bir ifadeyle din, kişilerin kendilerini ibadete vererek Tanrı'ya bağlanma durumuna atıf yapmaktadır. Bu iki yorum dinin objektif ve sübjektif olmak üzere iki anlamını işaret

etmektedir. Dinin kutsallık, tekrarlanan ibadet, eylem ve törenleri objektif anlamda, bireyin kendi iç dünyasında yaşadığı dinî hayat ve din algısı da subjektif anlamını içermektedir (2014: 47).

Din üzerine yapılan tanımlar, dinî konu ve araştırmalar din olgusunun belli bir yönüne veya özelliğine göre yapılmaktadır. Bazı din tanımlarında dinin bilgi ile ilgili yönü ön plana çıkarken dinin psikolojik anlamı dikkate alınmamaktadır. Bazı din tanımlarında ahlak ve duygu ağır basarken bazı bilimsel çalışmalarda ise dinin kültürel boyutu gözlenmiş dinin aşkın boyutu ihmal edilmiştir. Örneğin; E. B Tylor'a göre din, ruhsal varlıklara inanç; R. Otto, dini "kutsalın tecrübesi"; M. Müller aklın ve duyguların nüfûz etmediği bir sistem; G. Mensching insanın kutsalla hayati ilişkisi; C. Geertz ruhsal durum ve motivasyonları inşa eden bir semboller sistemi; T. Parsons'a göre din değer koyucu bir inanç sistemi iken E. Durkheim dini, kolektif bir ilişki içerisinde dayanışmalı bir sistem olarak ifade etmektedir (Okumuş, 2017: 87-88). Bütün dinleri kapsayacak ortak bir din tanımı yapmak zordur; fakat Sezer'in bu konudaki tespitine göre "Din, manevi bir birlik meydana getiren topluluğun kutsal şeylerle ilgili inanma ve tapınmalardan doğan dayanışmalı bir sistemdir" tanımı bilinen tanımlar arasında öncelikli olanıdır. Dini açıklayabilecek bir tanımın içinde "dinler, toplum yaşantısında niçin ve nasıl doğmuşlardır?" "Dinlerin toplum içinde önemleri ve yerleri nelerdir?" sorularına dikkat çeken Sezer, bu bağlamda dinin doğuşu ve kaynağı hakkında iki temel görüşü dile getirmiştir; din, bireyin yaşantısından bağımsız doğüstü bir gerçek olduğu gibi toplumsallaşma sürecinde ortaya çıkan toplumsal bir olaydır (Sezer, 2017: 47-48).

Dinin tanımı noktasında karşılaşılan güçlükler, sınırlılıklar, dinin fonksiyon ve mahiyeti, din konusunda çalışma yapanların kişilik özellikleri, dünya görüşleri, dönemin siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel koşulları dinin tanımında farklılığa yol açan nedenler olarak gösterilebilir (Kula, 2001:47). Din kültürün önemli bir ögesi olan tarih, dil, sanat ve estetik gibi insanlık tarihinde içerdiği anlam, amaç, işlev, inanç ve ibadet ilkeleriyle toplumsal yaşamda etkili olan sosyal bir olgudur. Bu yönüyle din, insanın sosyal hayatta başvurduğu önemli bir referans kaynağıdır. Bu yüzden hiçbir fert, toplum ve medeniyet dinin etkisinden uzak kalmaz; çünkü dinin insan psikolojisi ve sosyal yaşam üzerindeki etkisi kaçınılmazdır (Güven, 2012: 933). Torun (2017: 18) din kavramını, kişilerin duygu ve düşüncelerini, inançlarını



ve genel davranışlarını merkeze alan sosyal yapıyı belirleyen bir sistem olarak ifade etmiştir. Bu açıdan din, insanların bilincini zihinsel faaliyetlerini toplumsal tutum, değer, tavır ve davranışlarını etkileyen sosyal ilişkilerini düzenleyen ilke ve kaideler toplamıdır.

### **1.7.2. Dinin Sosyolojik Tanımından Din Sosyolojisine**

İnsanlık tarihi kadar eski bir tarihe sahip olan din, toplumsal hayat içerisinde farklı biçimlerde toplumları etkileyerek ve yönlendirerek varlık gösteren bir kurum olmuştur. Toplumsal değişimle birlikte önemli roller üstlenen din fenomeni, günümüzde bireyler ve toplumlar üzerinde etkisini sürdürerek insan gruplarını bir arada tutan güç kaynağıdır. Tarihsel ve sosyolojik gerçeklikte din için birtakım anlaşmazlıklar, tartışmalar ve savaşlar ortaya çıkmıştır. Bu yüzden din çağdaş toplumlarda vazgeçilmez bir fenomen olarak önemini korumaktadır (Okumuş, 2016: 99-100). Din, sadece sosyal değişim üzerinden okunacak bir olgu değildir; çünkü insanlar zihinlerinde kurdukları anlam dünyalarıyla bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla din, insanın sadece kutsalla kurduğu bir yaşayış tarzı değildir. Din olgusu aynı zamanda bir anlamlandırma mekanizmasıdır. Dinler, kendi mensuplarına gündelik hayat içerisinde dış dünyayı anlama ve anlamlandırma konusunda bir referans çerçevesi sunmaktadır. Din, bireyin problemlerine ve varoluşsal sorunlarına kendi perspektifinden ikna edici cevaplar vermektedir. Bu bağlamda din/dinler kendi mensuplarına spesifik bir kimlik kazandırır (Yapıcı, 2016: 48).

Serter'e (2010: 3) göre din bireysel ve toplumsal açıdan bir öneme sahiptir. Dinin bireysel açıdan taşıdığı önem kadar, toplumsal gücü de bulunmaktadır. Sosyolojik açıdan din; toplumsal aidiyet, ortak bilinç, kültür ve ritüeller noktasında birlik, beraberlik ve dayanışma duygularını geliştirmektedir. Dinsel inanç, bireylerde güven ve güç sahibi olmayı pekiştirerek ortak amaçlar doğrultusunda mücadele cesareti kazandırmaktadır. Mardin din olgusunu bir "toplumsal pratik" (Mardin, 1997: 29) olarak görmektedir. Mardin düşüncesinde din, toplumsal bir olaya tekabül etmektedir. Din, toplumsalın bir bütün olarak hatırlanması toplumsal değer ve simgelerin odak noktasını oluşturur (Günerigök, 2013: 169).

Sosyoloji disiplini 19. yüzyıldan itibaren dinî araştırma ve dinî konularla yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Sosyoloji terimini ilk defa kullanan A. Comte kendi yeni bilimini hem din hem de bilim olarak açıklamıştır. Comte, temel eserlerinde sosyolojiyi ilk olarak sosyal fizik adıyla tanımlayarak bu bilimin var olan tüm dinlerin “yeni pozitivizm dini” olacağını iddia etmiştir. Buna bağlı olarak sosyoloji ve din arasındaki reel ilişkinin, dini toplumsal bağın hayatî bir unsuru olarak gören sosyologların bu alanı incelemesiyle başladığı söylenebilir (Nisbet, 2013: 53). Dinin sosyal gerçekliği, din sosyologları arasında sorgulanmamakla birlikte dinin kaynağı hakkında bazı din sosyologlarının farklı görüşleri olmuştur. Bu konuda A.Comte dinin kutsal bir olgu ve fonksiyonel bir işlevinin olduğunu belirtmiştir. Durkheim ise dini toplumsal şartların sonucu olarak ele almaktadır. Durkheim açısından din sosyal bir fenomen olduğu sürece toplumda dinî bir fenomen olarak kalacaktır (Kurt, 2003: 397). E. Durkheim “Dini Hayatın İlk Biçimleri” adlı eserinde dini toplumsal bir süreç sonucunda ortaya çıkan bir olgu olarak tanımlamaktadır. Durkheim’e göre, Avustralyalılar totem hayvanlarına grupların birlikteliğini sağladıkları için tapıyorlardı. Bu yüzden toteme duyulan saygı ve kutsallık aynı zamanda topluma karşı gösterilen saygıyı temsil etmekteydi. Totem hayvanlarının toplum düzeyinde kolektif bir bilinci oluşturduklarına inanılıyordu. Bir diğer ifadeyle Durkheim düşüncesinde, dinsel tapınmanın asıl nesnesi toplumdur (Mardin, 2004: 48). Durkheimci perspektifte tüm dinî pratikler ve gerçeklikler toplumsal olanı işaret etmektedir.

Din olgusu bütün toplumsal sistem ve kurumlarda varlık gösteren bir davranış formudur. Dinin temel kaynakları ve ortaya çıkış koşulları toplumlara göre farklılık göstermektedir. Bu durum her dinin kendine özgü bir hakikat iddiası ve tanımı olduğunu desteklemektedir. Dinin sosyolojik tanımı ise sosyoloji tarihinde kolay tanımlanabilecek bir işlem değildir; çünkü sosyolojik açıdan din nesnesinin nasıl teşhis edileceği ve hangi tür davranışların dinsel olarak betimleneceği soruları sosyologlar arasında tartışılan bir konu olmuştur. Din ve dini inanç ritüellerinin birbirlerinden farklı olması ile dinin iddialarının nesnel düzeyde bir karşılık bulamaması bu tartışmaya zemin hazırlamıştır (Aktay, 2015: 50-51). Dinin araştırılması ve incelenmesi sosyolojik konuların en eski örneklerindedir. Özellikle 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl sosyologları dini, sosyal ve kültürel hayat hakkındaki

düşüncelerinde merkezi bir kavram olarak ele almışlardır. Bu yaklaşım tarzı Durkheim ve Weber'in sosyolojik çalışmalarının yayımlandığı 1890'dan 1920'lere kadar uzanan klasik dönem sosyolojik çalışmalarda da gözlenmiştir. Dinin bu çalışmalarda önemszenmesinin iki temel sebebi vardır. Dinin insan topluluklarının varlıklarını sürdürmesinde "itici güç" olması ve Avrupa toplumlarının sosyoloji ve felsefe gibi kültürel geleneğinde yer alması bu durumun sebeplerindendir. Bir diğer sebep ise klasik sosyologların kendilerinin de içinde yaşadıkları sosyo-kültürel ilişkide dinin güncel bir tartışma konusu olması ve eserlerini bu dönemde yazmış olmalarıdır (Robertson, 2017: 249-250).

Çiftçi'ye (2016a: 25) göre dinin eski bir kurum ve dinamik bir olgu olması sosyologların ilgisini çekmiştir. Marx, Weber, Comte, Durkheim, Spencer ve Simmel gibi sosyolojinin kurucu isimleri dinin modern toplumdaki değişimini ve fonksiyonunu dile getirmişlerdir. Dinin sosyolojik incelenmesinde, dinî kavram ve teorilerin birçoğunda bu disiplinin kurucuları etkili olmuştur. Bu gerçeğe bağlı olarak T. Parsons, P. Berger, C. Geertz, Robert N. Bellah, M. Douglas, Niklas Luhmann, T. Luckmann, Bryan Wilson gibi bilim adamları dinî araştırmalara ve dinî konulara katkıda bulunmuşlardır. Kurt (2017) bu konuyla ilgili olarak din sosyoloji eserinde, kurucu sosyologların çalışmalarında dinin merkezî bir konumda olmasıyla birlikte din sosyolojisinin ortaya çıktığını belirtmektedir; fakat sosyologların dine yaklaşımları ve dine olan yoğun ilgileri zamanla bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Sosyologlar aydınlanma ve pozitivist felsefe gibi akımların etkisinde kalarak din olgusuna bütüncül değil tikel açıdan bakmışlardır (2017: 43).

Din sosyolojisi temelde dinî karakterli sosyal olgu ve olayların bilimidir. Bu haliyle din sosyolojisi, sosyolojinin en eski ve en köklü bilim dallarından birisidir. Yukarıda isimleri geçen sosyolojinin kurucularının aynı zamanda birer din sosyologları olduğu söylenebilir. Sosyologların dinî konulara ilgi göstermeleri ve din sosyolojisi alanındaki çalışmaları dikkate alındığında din sosyolojisinin aslında sosyoloji disipliniyle birlikte ortaya çıktığı ifade edilebilir. Dolayısıyla din merkezli konu, kavram, olgu ve olayların araştırılmasının ilk olarak sosyoloji ve din sosyolojisi ile başladığını söylemek mümkündür (Solmaz, 2017: 27). Okumuş'un (2018) din sosyolojisi özelinde yaptığı çalışmalarda sosyologların iki sebepten dolayı dinî incelemelerde buldukları ifade edilmektedir. Dinî pratiklerin ve uygulamaların

insanların hayatlarında önemli bir fonksiyonu ifade etmesi birinci sebep iken dinin toplum üzerindeki etkisi ve toplumun din üzerindeki etkisinde din faktörünün sosyolojik inceleme açısından taşıdığı değer ikinci sebeptir. Sosyal bilimciler bu doğrultuda dinin anlamını ve dini yansımaları araştırma konusu yaparlar. Başka bir ifadeyle sosyolojinin kurucu isimleri farklı yöntem ve yaklaşımları benimsemiş olmalarına rağmen toplumsal ilişkilerde dinin anahtar bir kavram olduğunu kabul ederler (2018: 29).

Günay (2017: 50) dinin hayatî önemine ilişkin olarak din ve toplum etkileşimini vurgulamaktadır. Ona göre, her dinin temsil edildiği, kabul gördüğü ve dayandığı birtakım sosyal unsurlar ve bunlara bağlı olarak birtakım sosyal karakterli dinî vakıalar vardır. Başka bir anlatımla bu unsurlar din ve toplum ilişkisinde incelendiğinde din sosyolojisinin konuları ortaya çıkmaktadır. Dinî hayat, dinî pratikler ve davranışlar ile dinin öteki toplumsal kurumlar üzerindeki etkileri; siyaset, kültür, teknoloji, ekonomi ve bilim gibi değişkenlerin dinî inanç ve davranışları etkilemesi; modernleşme, sanayileşme ve kentleşme gibi makro toplumsal dönüşümlerin dini tutum ve dini yaşantı ile olan değişimleri, ilişkileri ve etkileşimleri din sosyolojisinin temel ilgi odaklarını teşkil etmektedir. Tekin'in (2018: 20) ifade ettiği gibi din sosyolojisi genel anlamda din ve toplum etkileşimi sonucunda ortaya çıkan tüm tezahürleri bilimsel açıdan ele almaktadır. Toplumsal hayatta etkili olan birtakım dinî grup, form ve cemaatler de din sosyolojisinin ilgi alanına girmektedir. Mezhep, tarikat ve cemaatler ile dinî olmayan cemaatler arasındaki ilişkiler de din sosyolojisinin konularını ihtiva etmektedir.

Din sosyolojisi alanında yapılan din tanımları özsel (sübstantif) ve işlevsel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kutsallık, yücelik, ilahilik ve aşkınlık gibi dinin muhtevasını içeren değerler özsel tanım olarak adlandırılmaktadır. Alman ilahiyatçı R. Otto özsel din tanımlarının ilk bilinen isimlerindedir. Onun birçok kişi tarafından kabul gören tanımına göre din, "kutsalın tecrübesi"dir. Bu ifade özsel tanım açısından bireyin kutsalın varlığını kabul ederek kutsal olanla ilişkisini anlatmaktadır. İşlevsel tanımlar ise dinin birey ve toplum hayatındaki fonksiyonunu açıklamaktadır; çünkü işlevsel açıdan eğer dinin bir fonksiyonu varsa bir anlamı da olmalıdır (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2013: 43-44). Çiftçi (2016b) din sosyologlarının din olgusunu iki açıdan tanımladıklarını ifade etmektedir. "Dinin ne olduğu" tözsel bir

tanımlamadır. Dinin toplum içinde “ne yaptığı” ise işlevsel tanımlara girmektedir. Birçok antropolog ve sosyoloğa göre dinin işlevsel tanımı insanlara bir düzen fikri aşılacaktır. Dinin bilişsel boyutu kişileri dünya karşısında bilgilendirerek onlara bir “bütünlük” bakış açısı kazandırır. Bu bakış açısı ve dinin bilgisel boyutu aynı zamanda bireyin evren anlayışını düzenlemektedir (Çiftçi, 2016b: 14-15). Dinin fonksiyonel gerçekliğini, temsil gücünü ve olgusal özelliklerini savunan Weber, dinin ekonomik, siyasî ve ideolojik kaygılarla açıklanamayacağını belirtir. Weber’in temel çalışmalarından sonra din sosyolojisi, sosyoloji disiplini içerisinde zengin ve bağımsız bir literatür elde etmiştir. Bu yüzden Weber sistematik din sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Weber düşüncesinde din, işlevi açısından bağımsız bir değişken olarak ele alınmıştır. Weber sosyolojisinde pozitivist din tanımının eleştirildiği söylenebilir. J. Wach’ın bu konudaki: “Din denen fenomeni toplum ile basit bir salt fonksiyon ilişkisi içinde ele alamayacağımızı bilmekte yarar vardır; çünkü din, pozitivist varsayımın aksine yalnız zamana bağlı olmayıp aynı zamanda insanın “ebedî” planına da uygundur” tespiti dini gerçeklik ve olguların evrensel özelliğini göstermektedir (Köktaş, 1993: 13-14).

### **1.7.3. Din ve Toplum**

Din ve dinî inançlar tarihsel ve sosyolojik gerçeklikte insanın yazgısında etkili olan faktörlerdir. Toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçası olan din, sosyal bir sistem özelliğine sahiptir. İçinde karmaşık toplumsal ilişkileri barındıran bu sosyolojik sistem bilgi, tutum, düşünce, davranış, pratik, form, ritüel, ahlak, iman, cemaat, organizasyon ve kurum gibi unsurlarıyla birey, grup ve toplum yaşamında etkili olmaktadır. Din kurumsal özelliği, teşkilat yapısı ve sosyal yapı üzerinde devamlılık gösteren etkisiyle bir bütünlüğü ifade etmektedir. Buna bağlı olarak din veya dinlerin sosyal hayatın her alanında insanları etkilediği söylenebilir (Okumuş, 2018: 91). Dolayısıyla insanları, grupları ve toplumları dinden ayrı düşünmek mümkün değildir. İnsanın ve toplumun dinle birlikteliği tarihseldir; çünkü din tarihsel ve kültürel süreçlerle birlikte aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi birliklerle yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Bu ilişki günümüz toplumlarında aile, eğitim, ekonomi, siyaseti

boş zamanlar, ahlak, hukuk, sanat ve teknoloji ile karşılıklı etkileşim içerisinde devam etmiştir (Okumuş, 2003: 63-65).

Capps'ın (2013: 23) ifadesiyle din ve toplum ilişkisi hem dinin hem de toplumun temsil ettikleri değerler açısından asli bir nitelik taşımaktadır. Toplumlar kendi doğalarına özgü olan inanç, tutum, davranış ve birtakım ideallerle varlık gösterirler. Din ise insanın ve toplumun doğasına ilişkin düzenleyici ilkeler sunmaktadır. Bu bağlamda toplumsal ve bireysel davranışları etkileyen dinin, aynı zamanda kolektif eylem için güçlü bir kaynak olduğu ifade edilebilir. Bu yüzden din veya dini gelenekler insanın gündelik hayatına, tutum ve davranışlarına anlam kazandıran olgular olarak kabul edilmiştir. Din ve toplum ilişkileri, toplumsal kurumlar ve toplumsal olaylar açısından ele alındığında, bu ilişkinin çok geniş bir alana tekabül ettiği görülmektedir. Din-devlet ilişkileri, tüketim alışkanlıkları, eğlence kültürü, eğitim politikaları ve modernleşme gibi birçok konu din ve toplum ilişkileriyle bağlantılı temel alanlardır. Din ve toplum etkileşiminde dinin topluluk üzerindeki etki gücü birinci dereceden hissedilmektedir (Kılıç, 2014: 107). Akyüz ve Çapcıoğlu (2013) din ve toplum ilişkisinde dinin toplumu etkileyen zengin bir içeriğe sahip olduğunu belirtirler. Din yapısal özellikleriyle toplumları etkiler, yönlendirir ve sosyal değişime zorlar. Başka bir ifadeyle din, toplumsal örgütlenmeyi ve toplumsal davranışları şekil ve içerik açısından etkilemektedir. O halde denilebilir ki, toplumsal hayatta etkili olan ve toplumsal farklılaşmayı teşvik eden kulüp ve mesleki kuruluşlarda dinin etkisi kaçınılmazdır. Bu kuruluşlar iktisadi eksenli olsalar bile din, yönlendirici bir etkide bulunmaktadır. Din-toplum ilişkisinde din yönlendirici olduğu gibi birleştirici ve bütünleştirici bir özellik de göstermektedir (2013: 47).

Din toplumsal bir kontrol aracı olarak sosyal bütünleşmeye katkı sağlayan bir işleve sahiptir. Din ile birtakım davranışlar kutsallık fikri ile olumlu karşılanıp desteklenirken bazı tutum ve hareketlerde dinî yaşantı açısından günah kabul edilerek yapılması uygun görülmemiştir. Bu durum bireylerin toplumsal değer yargılarına uygun hareket etmelerini sağlar. İnsanlarda grup bilinci, grup ruhu, toplumsal dayanışma ile ortak duygu ve düşünceler dinin bütünleştirici etkisiyle gerçekleşmektedir. Neticede din sosyal hayatta ortak bir payda inşa ederek toplumsal düzene ve istikrara katkıda bulunmaktadır. F. Bacon bu nitelikleri açısından dini, toplumun kuvvetli bir zinciri olarak tanımlamıştır (Güneş, 2014: 159). Abuzar'a

(2011: 148) göre din farklı toplumsal fonksiyonlarıyla bütünleşmeyi sağlayan önemli bir araçtır. Toplumsal bütünleşme ortak amaçlarla bir arada bulunan grupların ortak duygularla güçlenmesidir. Din bir vicdan muhakemesi ile sosyal sapmaları önleyerek toplumsal anomiyeye karşı etkili olmaktadır. Dinin birleştirici ve bütünleştirici etkisinin yanında bazen de yıkıcı etkilerde bulunduğunu ifade eden Bilgiseven (2010: 155) dinlerin toplum hayatında değişikliğe gitmek ve yeni kurumlara bağlı olarak yeni bir düzen oluşturma eğiliminde olduklarını dile getirmektedir. Bu yüzden din yeni bir düzeni sağlarken eski anlayışları ve kuralları değiştirme noktasında yıkıcı olmaktadır.

Dinler hem teolojik konularda hem de toplumsal yaşamın sorunları ile insan hayatını ilgilendiren olaylar ve durumlar karşısında çeşitli çözüm önerileri sunmaktadır. Özellikle büyük dinler doğayı bir bütün olarak değerlendirip, bireye doğal olaylara ve olgulara karşı belli bir tutum, davranış ve tavır sergilemeleri noktasında bilinç veya vizyon kazandırır. Bireylerde görülen inkâr, kabul, red, feragat, şükran ve teslimiyet bu tavır ve tutumları ifade etmektedir (Freyer, 2016: 106). Bu açıdan dinin diğer bir işlevinin, zihniyet kazandırma veya yeni bir vizyon sağlama olduğu söylenebilir. Din hayatın her alanında belli bir anlam ve gaye için işlev görmektedir. Bu yüzden din olgusunun toplumda merkezî ve stratejik bir rolü bulunmaktadır. Dinler toplumları düzenlemek ve yapılandırmak için bireylere birtakım normları ve ilkeleri empoze ederler. Buna bağlı olarak bireyler toplumsal olaylar karşısında nasıl hareket edeceklerine dair belirli davranış kalıplarını benimserler. Din veya dinlerin bu konumu, dünyevi hadiseler karşısındaki tutumları dinlerin köklü bir muhtevaya sahip olduklarını kanıtlamaktadır. Genel anlamda her din, belli bir ruh veya zihniyeti beraberinde inşa ederek toplumsal hayatın tüm meselelerini etkilemektedir (Keskin, 2004: 11-16).

#### **1.7.4 Modernleşme ve Din**

Modernleşmeyi tanımlamak için öncelikle modernliğin anlam ve içeriğine bakmak gerekir. Modernlik, modernleşmenin türetildiği bir kavramdır. Modern terimi yaşanan veya gerçekleşen zamanı ifade etmektedir. Latince “modernus”dan gelen modern kelimesi, “hemen şimdi” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda modern

toplum; şimdiki toplum, yeni toplum veya günümüz toplumu olarak adlandırılabilir. Modernleşme ise modernlik süreci, modern olma gerekliliği ve modernlik için yapılan eylem ve hareketlilik, diğer bir ifadeyle geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş sürecidir (Okumuş, 2018: 396). Modernliği yeni bir dönem olarak ifade eden Arslantürk ve Akyüz (2015) modernitenin tarihsel olarak başlangıcını sorgulamışlardır. Bu bağlamda modernitenin doğuşunu 1800'lerde entelektüel birikimle ilişkilendirenler olduğu gibi Augustin'in bireyselleşmesi ve ilerleme felsefesini modernitenin doğuşu olarak kabul eden bazı araştırmacılar olmuştur. Modernliğin başlangıcını 16. yüzyıla dayandıran Max Weber bir modernite sosyoloğu olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernlik konusunda aklın ve özgürlüğün vurgulandığı aydınlanma çağı ve Fransız İhtilali de modernliğin başlangıç tarihine ilişkin tartışmalarda dile getirilmektedir. Dolayısıyla modernitenin başlangıç zamanına ilişkin net bir cevap vermek zordur. Aslında modernitenin ne zaman başladığı sorusu sosyologların ilgisini çeken bir konu olmamalıdır; çünkü sosyolojik açıdan bir fikrin veya olgunun kim tarafından dile getirildiğinden ziyade bu fikrin, olgunun veya kavramın toplumsal etkisi, sosyal dağılımı ve toplumsal rollerle olan ilişkisi önemlidir (2015: 360).

Ekinci'nin (2018: 332) ifadesiyle modernlik 17. yüzyılda Avrupa'da başlayan, tüm dünyayı etkileyen ve farklılaşmayı ön plana çıkaran yeni bir yaşam modelidir. Bu haliyle modernlik, farklılaşma ile karakterize olmuş bir örgütlenmedir. Modernleşme sürecindeki değişime, değişimin hızına, değişimin yönüne ve değişimin kapsamına dikkat çeken sosyologlar çoğu zaman modernleşmeyi farklılaşma, fonksiyonel uzmanlaşma ve rasyonalite kavramlarıyla açıklamışlardır. Okumuş'a (2018: 396) göre modernlik bilimsel ve teknolojik açıdan uzmanlaşmayı gerektirmektedir. Modernlik düşüncesi toplumsal hayatta siyaset, ekonomi, aile, din, eğitim, sanat vb. kurumları etkileyerek bu kurumları yapısal olarak farklılaştırmaktadır. Modernlik tezi, modernlik fikri ve bilgisi toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilim küresini yerleştirmeyi öngörmektedir. Wagner modernliğin kentleşme, sanayileşme, bürokratikleşme ve demokratikleşme sürecindeki niteliğine ve etkisine dikkat çekerken aynı zamanda modern bilginin kaynağı olarak empirik ve analitik yaklaşımın önemini vurgulamıştır. Bu yüzden bir



bütün olarak düşünüldüğünde modernleşmenin insanlığın kontrolünü ele geçiren bir mekanizma olduğu söylenebilir (Akyüz ve Gürsoy, 2013: 405).

Modernlik; politik, düşünsel, sosyal, kültürel, ekonomik ve dinsel yaşamı etkileyen, insanlık tarihini dönüştüren yeni ve farklı yaşam biçimleridir. Giddens bu yaşam biçimlerini geleneksel düzenden bir kopuş olarak tanımlamaktadır. Geleneksel düzenin önemli bir unsuru din olduğuna göre, modernleşme sürecindeki kopuşun din ve dinî pratikler üzerinde etkili olduğu kolaylıkla ifade edilebilir (Bilis, 2017: 191). Din ve toplum ilişkisinde din olgusu, tarihsel ve sosyolojik düzlemde farklı anlayış, algılayış ve sistemlerin konusu olmuştur. Örneğin Ortaçağ'da feodal sistemde dinin konumu, algılanışı ve ele alınış tarzı ile modern zamanlarda dinin rolü ve algılanış biçimi birbirlerinden farklıdır. Dinî yapının bu karşılıklı ilişkisini veya bir boyutunu Marksist tahlillerde ve çalışmalarda da görmek mümkündür. Bu durum, din ve dinî yaşantının sahip olduğu anlam stoklarının, dinî bilginin ve dinî tecrübenin mevcut koşullar karşısında değişen toplumsal sistemlere karşı kendisini nasıl ifade edebileceği açısından önemlidir (Tekin, 2018: 133). Dinin bu alandaki bilişsel ve normatif özelliğine değinen Avcı (2000: 199) dini, tarihin tüm evrelerinde ve tüm toplumlarda karşılaşılan evrensel bir olgu olarak izah etmiştir. Ona göre din, bireyi hem içten hem de dıştan kuşatan bir disiplin mekanizması olduğu gibi bireyi ortak birtakım mukaddes değerler, duygu ve düşünceler etrafında birleştiren kolektif ve psikolojik bir değerdir. Bu yüzden din, birey-grup ve toplulukların şekillenmesinde etkin bir güçtür.

Modernleşme eski ve yeni olmak üzere iki toplum tipi arasındaki geçiş sürecidir. Bu geçiş süreci veya dönüşüm siyaset, ekonomi, eğitim, kültür, hukuk ve din gibi hayatın her alanında etkili olmaktadır. Şüphesiz ki, din toplumsal hayat içerisinde modernizmden etkilenen kurumlardan birisidir; çünkü din, özü bakımından geleneksel bir karaktere sahiptir; fakat din veya dinlerin modern düşünce ve modern hayata ilişkin bazı tasarımları vardır. Bu tasarımların modern veya seküler olabilmesi için dinlerin modern paradigmaya göre şekillenmesi gerekmektedir. Bu durum, dinî inanç ve ritüellerin geleneksel tüketimden modern hayatın tüketim alanına geçişini hızlandırmıştır (Kılıç, 2014: 155). Modernleşme genellikle geleneğe karşı bir mesafe tutumudur. Başka bir ifadeyle geleneğin temsilinden uzaklaşma olarak tasvir edilebilir. Bu geleneğin temel taşlarından birisi dindir. İnsanlar cemaat hayatından

cemiyet hayatına geçtiklerinde birincil ilişkilerden ziyade ikincil ilişkilerin hâkim olduğu bir toplum tipi ile karşılaşılır. Bu modern toplum formunda özellikle sanayileşme ve kentleşme sonucunda ortaya çıkan yeni ilişkiler – resmi ilişkiler- dinî hayatı ve dindarlığı etkilemiştir. Bu yüzden modernleşmenin ilk aşamalarında dindarlıktan uzak toplumsal ilişkilerin ve yaşantıların geliştiği söylenebilir (Aktay, 2015: 104-105).

Din, dinî yaşantı, dinî sembol ve göstergeler ile dinin sosyal yaşamdaki tanzim ve tasarımı modernleşme sürecinde tartışılan ve sorgulanan konular olmuştur. Özellikle modernlik, laiklik ve sekülerleşme tartışmalarında dinin geleneksel statü ve rolleri öne çıkan temel konulardır. Modernleşmenin din üzerindeki etkisi ile dinin modern hayat ve modern düşünce karşısında öneminin azalmadığını iddia eden farklı görüşlere de rastlamak mümkündür (Subaşı, 2017: 5). Leger (2014) bu konuya ilişkin olarak dinin öneminin azalmasından ziyade, dinin sosyal ve kültürel yapısında birtakım değişikliklerin olabileceğini belirtir. Bu alandaki temel tezini ise dini sembollerin toplumsal hayatın her alanında (siyaset, ekonomi, kültür vb.) varlık göstermesine bağlamaktadır. Ona göre din modern dönemlerde bile sosyo- kültürel yapıda etkili bir olgudur. Dinin etkisi modernleşme sürecinde kurumsal düzeyde azalmış olsa da dinin etki düzeyi şahsi seviyede artış göstermektedir. Bu sebeple Leger, sosyolojide “dindarlık” konusunun önemine dikkat çekmiştir (Kılıç, 2014: 156). Modernleşmenin birey, toplum ve din kurumu üzerindeki etkisi kaçınılmazdır; fakat bu sosyolojik etki ve ilişki tek yönlü değildir. Din modernleşme sürecinden ve modern hayattan etkilenirken modernleşmeyi doğrudan ya da dolaylı etkileme gücüne sahiptir. Mardin’e göre din kurumu geleneksel düzenin zayıflamasıyla yara alırken diğer taraftan yeni toplum tipinde bireylerin sosyolojik ve psikolojik motivasyonlarında önemli roller üstlenerek toplumda yeni bir ivme ve kimlik kazanır (Toker, 2007: 74). Kirman’ın (2009: 121) bu konudaki tespiti ise dinin modernleşme sürecine rağmen etkisini kaybetmeyeceği ve yeni şartlara uygun farklı formlarla sosyal hayatta işlev görmeye devam edeceği yönündedir. Berger, dinin bu durumunu ‘yok olma’ dan ziyade ‘yer değiştirme’ olarak ifade etmiştir. Buna bağlı olarak modern din sosyologları, tarihsel ve toplumsal süreçlerde tüm toplumlarda etkisini farklı biçimlerde sürdüren din veya dinlerin temel fonksiyonlarını ve toplumsal formasyondaki rollerini inceleme gereği duymuşlardır.

### 1.7.5. Gündelik Hayat, Din ve Dindarlık

Gündelik hayat insanların günlük yaşamlarını, gündelik eylemlerini, düşüncelerini ve ne hissettiklerini ifade eden bir kavramdır. Gündelik hayat birey tarafından etkin bir şekilde tasarlanan, yorumlanan ve yaşanan bir gerçekliktir. Sosyal bilimlerde uzun bir süre makro geleneklerin veya yaklaşımların gölgesinde kalan gündelik hayat, son dönemlerde birey merkezli mikro çalışmaların ön plana çıkmasıyla birlikte sosyal bilimlerin ilgi alanına girmiştir. Gündelik hayatın sosyolojik olarak ihmal edilmesinin bir diğer nedeni ise; bu alanın basit, sade ve rutin bir özelliğe sahip olmasıdır; fakat gelişigüzel veya sıradan yaşanan bir hayatın, kendisini gizleyebilmiş bir iradeye ve bilince sahip olabileceğini unutmamak gerekir (Çetin, 2014: 268-269). “Gündelik” terimi bir rutini, bir yalınlığı veya her gün tekrarlanan aynı eylemleri/pratikleri akla getirirse de gündelik hayat Lefebvre’nin ifadesiyle rutini değil, rutinin arkasındaki yapıları, nedenleri ve etkinlikleri vurgulamaktadır. Bu bağlamda “sıradan insanların” gündelik yaşam pratiklerine bakarak onların hayat felsefelerini, yaşam tarzlarını, ideolojik algılarını, hayata ilişkin kurgularını, tasavvurlarını, tutum ve davranışlarını izlemek mümkündür. O halde denilebilir ki, gündelik hayatı incelemek aynı zamanda görünürdeki yoksulluğun gizli zenginliğini ortaya çıkarmaktır. Başka bir anlatımla gündelik yaşam, hayatın kabalığına karşılık hayatın inceliğini ve ince noktalarını ortaya çıkarma girişimidir (Türkyılmaz, 2017: 9).

Türkyılmaz (2017) genel olarak gündelik hayat araştırmalarının 1960’lardan sonra sosyal bilim literatürüne girdiğini belirtmektedir. Bu çalışmalardaki temel amaç bireyin gündelik hayatını ve günlük ilişkilerini toplumsal çevreyle kurulan sembolik ve sosyal bağlarla açıklamaktır. Gündelik hayatla ilgili sosyolojik çalışmalar daha çok modernite eleştirilerinin yapıldığı dönemlerde artış göstermiştir (2017: 17). Sosyolojik çalışmalarda gündelik hayat farklı açılardan ele alınmıştır. Din, bilim, politika, modernleşme ve sekülerleşme gibi dönemin koşullarını etkileyen gelişmeler bir faaliyet alanı olarak genelde toplumu, özelde ise gündelik hayatı etkileyerek şekillendirmiştir. Subaşı (2018: 23-25) gündelik hayatı sosyal bir gerçeklik olarak tanımlamaktadır. Ona göre gündelik hayat sosyolojik kategorilerde farklılık göstermektedir. Gündelik hayat devlet, iktidar, politika, farklı yaşam

biçimleri, beklentiler ve kültür gibi unsurlardan etkilenirken aynı zamanda farklı bir hayat düzenini, ortak bir çoğulluğu, sadeliği, dengeyi ve uyumlu bir mekanizmayı yansıtmaktadır. Sosyal hayata ilişkin birtakım sembol, işaret, eylem ve niyetler doğal bir hayat akışı ve düzeni içerisinde gündelik hayat içinde anlam kazanmaktadır. Bu yüzden gündelik yaşam, bir dizi toplumsal faaliyetleri betimleyen bir toplumsal metin olarak okunabilir. Dolayısıyla gündelik hayat artık sosyolojik formasyon özelliği gösteren bir alan hâline gelmiştir. Gündelik hayatı anlamlandırmak, bireyi yaşadığı toplum hakkında bilgilendirerek ona gündelik hayata ilişkin fikir sunmaktadır. Yapıları ve eylemleri etkileyen, toplumsal kurumlara biçim veren gündelik hayatın rutinleri zamanla insanın gerçeklik algısını ve gerçekliği değiştirme potansiyelini etkilemektedir. İç içe geçmiş birçok psikolojik ve sosyolojik davranış kalıplarını içeren gündelik hayat, sosyal kurumlarla zaman ve mekân ilişkisinde bir ortaklığı ifade etmektedir. Bu bakımdan toplumsal sistemleri, yapıları, işleyişleri, toplumsal düzen ve kurumları anlamak için gündelik hayatın sosyolojisini incelemek gerekir. Neticede din de toplumsal görünümü olan bir olgu olduğuna göre, din-toplum ilişkisini veya dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisini gözleyebilmek için dinin gündelik hayattaki yansımalarını izlemek gerekir (İnce, 2016a: 190).

Sosyoloji dinin kendisini değil, dinî olgunun sosyal boyutunu ve toplumsal ilişkilere yansıyan etkilerini inceleyen bir disiplindir. Bu haliyle sosyoloji dinden kaynaklanan toplumsal davranışları ve tutumları incelemektedir. Günümüz sosyolojisi din, dinî yaşantıyı, dinselliği ve dindarlığı farklı tipolojiler veya sosyolojik parametreler üzerinden anlamayı hedeflemektedir. Dindarlık, farklı unsurlarla beslenen ve gelişen dinî bir temadır. Dinî düşünce, inanç, sosyo-kültürel ortam ve bireyin kişilik yapısı dindarlığın oluşumunu ve dindarlık düzeyini etkileyen ana unsurlardır. Başka bir ifadeyle dindarlık, dinin tanımına, fonksiyonuna ve dindarlığı geliştiren sosyolojik ve psikolojik faktörlerin etkisiyle tanımlanan bir olgudur (İnce, 2016b: 875). Subaşı'nın "Gündelik Hayat ve Dinsellik" (2018) adlı çalışmasında din veya dinlerin teolojik niteliklerinden ziyade dinî sembol, işaret, imgelem, metafor ve göstergelerin toplumsal bağlamdaki etkisi vurgulanmıştır. Başka bir ifadeyle dinselliğin sosyolojik tezahürleri ifade edilmiştir. Dinsellikte kişilerin tutum ve davranışları dindarlığın ötesinde genel bir anlamı çağrıştırmaktadır. Dinî inancı fiziksel ve ruhsal açıdan içselleştiren birey, Tanrısal

gerçekliğe gündelik hayattaki dinî fonksiyonlarla bağlanmak ister. Bu durum din olgusunun gündelik yaşamda önemli bir gösterge olduğunu kanıtlamaktadır. Birey gündelik hayatta dinin emir ve yasaklarına uyarken din de yaşamın merkezî bir ögesi olarak gündelik hayatı denetlemektedir. Dinî inanç, ritüel, yaşantı ve ibadetler gündelik yaşam içerisinde toplumsal alanda cereyan eden birtakım olaylara, durumlara ve deneyimlere karşı bireye güven duygusu kazandırmaktadır. Dolayısıyla dinler gündelik hayatta güven sağlayıcı ve güven verici roller üstlenerek bireysel ve toplumsal hayatı kolaylaştıran ahlaki ve pratik yollar sağlamaktadır (2018: 42-43).

Köroğlu'na (2012: 84) göre gündelik hayatın temel dönüşümünü ve değişimini dinsel kavramı üzerinden okumak gerekir; çünkü bu alanda ortaya çıkan farklılıklar, sarsıntılar ve yeni yapılanmalar dinsel açıdan kolayca ifade edilebilecek semboller ve işaretleri yansıtır. Din, dindarlık ve dinî dünyanın diğer tüm öğeleri dinsel işaret etmektedir. Buna bağlı olarak dinsel dine dayalı bir yaşam biçimi olduğu söylenebilir. Dinin modern dönemlerde işlevselliği azalsa da gündelik hayat içerisindeki etkinliği farklı şekillerde devam etmektedir. Çiftçi, insanların gündelik yaşamda dinin meşrulaştırma gücünden yararlandıklarını ifade ederek dinin gündelik davranışlardaki kullanımına farklı açılardan yaklaşmıştır. Ona göre insanlar, davranışlarının doğruluğuna inandıkları gibi başkalarına da bu doğruları inandırmak isterler. Bu durum dinsel bilinç, inanç ve irade açısından da anlaşılabilir bir süreçtir; çünkü insanlar bu bilincin ve iradenin aşkın değerlere hizmet ettiği düşüncesi, rahatlığı ve güveniyle doğrularının başkaları tarafından kabul edilmesini beklerler (2016b: 16). Din, dindarlık, dinsel, dinî inanç ve dinî yaşantı talepleri gündelik hayat bağlamında canlılığını korumaktadır. Özellikle, yok olacağı düşünülen bu taleplerin gündelik yaşam içerisinde ontolojik bir duruşu temsil ettiği ifade edilebilir. Din ve dine ilişkin temsiller epistemolojik değişimlerle özelden genele uzanan bir yatay hareketliliğe zemin oluşturur. Mardin'in de ifade ettiği gibi: "Bir eylem aracı olan din, dindarlığın çeşitli şekillerde tezahürüne zemin hazırlar" (Erkol, 2015: 140).

### 1.7.6. Din ve Devlet

Din ve devlet ilişkisi insanlık tarihinde sosyal ve siyasal açıdan güçlü, tarihin her döneminde farklı formlarda meydana gelen bir niteliği ifade etmektedir. Bu yüzden din-devlet ilişkisi, toplumsal hayatta önemli ve dinamik bir konumdur. Din, işlevi ve tabiatı gereği sosyal hayatı, kurum ve kuruluşları etkileme özelliğine sahiptir. Bu gerçeğe bağlı olarak siyaseti, iktidarı, yönetim ve devlet işlerini dinden bağımsız bir olgu olarak değerlendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla din ile ilişkisi gözetenmeden yapılan devlet tanımları eksik kalmaktadır (Okumuş, 2003: 130-131). Din-devlet ilişkisinde diğer bir kavram ise devlettir. Devlet, Arapça kökenli bir kelime olarak değişmek, değiştirmek, dolaşmak, üstün gelmek, zafer kazanmak ve el değiştirmek anlamlarına gelmektedir. Devlet kelimesi Batı toplumlarında Latince kökenli “status” tan türetilen “state”, “stat”, “etat” ve “stato” terimleriyle ifade edilmiştir. Farklı biçimlerde tanımlanan ve ilk başlarda soyut olma düşüncesiyle varlığı kabul görmeyen devlet olgusu, tarihsel süreçte toplumsal hayatta önemli bir kurum olarak varlık göstermiştir. Devlet, sosyolojik açıdan yöneten ve yönetilenlerin farklılaşmasıyla oluşmuş siyasi bir mekanizma olarak da tanımlanabilir (Çifçi ve Erdem, 2013: 119). Polat’a (2002) göre bazı devlet tanımlarında insan ve insan haklarıyla ilgili özgürlükler vurgulanmıştır. Devlet, sosyolojik ve hukuksal açıdan belli bir iradeyi temsil ederek ortak bir coğrafya üzerinde insan topluluklarının oluşturduğu bağımsız bir sistemdir. Bu sistem doğası gereği insanın mutluluğunu, güvenliğini, kültürel, sosyal ve siyasal haklarını gözeten bir yapıdır (2002: 121).

Çifçi (2012b: 195-196) siyasi yapıların varlığının en eski toplumlarda da görüldüğünü belirtir. Buna bağlı olarak eski toplumların/toplulukların din veya dinî inançtan yoksun olmadığı düşünülürse din-devlet ilişkisinin tarihsel gerçekliğini anlamak daha kolay olacaktır. Çünkü siyasal ve sosyal bir varlık olan insan, inandığı dinin normlarına, emir ve yasaklarına göre bir yaşayış tarzını benimseyecektir. Bu yaşayış öğretisi aynı zamanda birey-toplum ve birey-devlet ilişkisini de etkileyerek toplumsal çoğunluğun inandığı din ile yönetimi ifade eden devlet ilişkisine de yansımıştır. Bu yüzden din ve devlet arasında yakın bir ilişkinin olması kaçınılmaz ve doğal sosyolojik bir çıkarımdır. Din ve devletin insanı etkileme düzeyleri farklılık gösterdiği gibi temel işlevleri açısından benzer özellikleri de bulunmaktadır. Din,

inanç ve vicdan noktasında insanların duygu, düşünce ve davranışlarını düzenleyip kontrol ederken devlet de bireylerin hayatlarını düzenleyip onların can ve mal güvenliklerini koruyarak toplumu denetleme fonksiyonunu yerine getirmektedir. Uslu'nun (2004) din ve devlet konusundaki tespitine göre siyasal iktidar, gücünü kutsala dayandırmaktadır. Bu bağlamda yönetici sınıfın kutsal olarak betimlendiği söylenebilir. İktidara itaat, kutsal olana itaatle eş görülmüş ve böylelikle devlet yönetimi din ve dinî argümanlarla birleşerek kutsal devlet anlayışı ortaya çıkmıştır. Eski Mısır ve eski Roma toplumları bu durumun ilk örneklerini oluşturmaktadır. İlk çağlardaki din devlet ilişkileri tarihi, kültürü, medeniyeti, siyasal ve sosyal yapıları etkilemiştir. Bu etkileşim ve değişim sonucunda farklı devlet tipolojileri ortaya çıkmıştır. Devlet olgusunda görülen bu değişim aynı zamanda din konusunda da görülmüştür. Toplumların dinleri zamanla insanların sorumluluk, beklenti ve ihtiyaçlarına cevap veremez duruma gelmiştir (Uslu, 2004: 236). Din ve devlet ilişkisini anlayabilmek için dinlerin dünya karşısındaki tutumlarını ve dünyaya ilişkin bakışlarını kavramak gerekir. Dinler kendi mensuplarından belli bir düşünce, tavır, tutum ve davranış içinde olmalarını bekler. Dünya hayatını güzelleştirmek, kötülüklerle karşı çıkmak, insanın iyiliğini ve mutluluğunu üstün kılmak dinlerin amaçlarındandır. Buna bağlı olarak bütün dinlerin “dünyevi” oldukları söylenebilir; fakat dinlerin diğer bir özelliği ise dünya hayatını kendi amaçlarına göre değiştirmek istemeleridir. Dinler, toplumsal hayatı dönüştürmek noktasında bir paradigma özelliği gösterir. Bu durumda dinlerin sosyal bir kurum olan devletle ilişkileri kaçınılmaz olmaktadır (Okumuş, 2018: 414-415).

Mâverdi, dinin sevgi üzerine inşa edildiğini belirterek dinlerin insanları merhamete, insaflı olmaya, vicdanlı davranmaya ve samimi dostluklar kurmaya davet ettiğini dile getirir. Devlet ise dinin bu ilke ve esaslarına bağlı kalarak düzeni ve istikrarı sağlayabilir. Dinî ilke ve öğretilerin ihmal edilmesi sonucunda birtakım görüş ayrılıkları, toplumsal kaos ve sosyal çatışmalar ortaya çıkmaktadır. Devlet bu durumda toplumsal düzeni sağlamak, insanlar arasındaki ihtilafları gidermek, haksız arzu ve istekleri sınırlandıracak bir dine ihtiyaç duyar. Mâverdi düşüncesinde dinin bu misyonu bütünleştirici işleviyle ön plana çıkmaktadır (Çifçi, 2012a: 91). Din ve devlet arasındaki ilişkide, dinin ahlaki boyutuna dikkat çeken Çifçi (2016a) özellikle dinsel etkinliklerin veya dinsel organizasyonların kendi ahlaki ve davranışsal

programlarını uygulama noktasında devleti bir kaynak sağlama aracı olarak gördüklerini açıklar. Başka bir anlatımla bütün dinler, ideolojik ve ahlaki mücadelelerini sürdürebilmek için devlet kurumuyla yakınlık kurarak yasal bir zemin elde ederler. Bu yakınlık ilişkisini kurmak için dinler ırkçılık, pornografik eylemler, okullarda ibadeti yaygınlaştırmak, kürtaj yanlısı ya da kürtaj karşıtı hareketleri içeren bazı mücadeleleri gerçekleştirirler (2016a: 92).

Günay'a (2017: 455-456) göre dinin tüm toplumsal kurumlarla zengin ve farklı bir ilişkisi gözleendiği gibi din ve devlet ilişkisinde de bu çeşitliliği görmek mümkündür. Din ve devlet ilişkisinde organik cemaat bağları ile dinî bağların aynı olduğu topluluk şekillerinde dinin farklı çeşitlenmeleri ve etkileri gözlenmektedir. Bu tip toplumlarda din, ekonomik yaşam, aile, akrabalık sistemi, siyaset ve eğitim gibi sosyal kurumların bir bütün oldukları ve birbirlerinden ayrılmadıkları görülmüştür. Bu kurumlar toplumsal hayat içerisinde bir bütünlük oluşturmuştur. Din kurumu bu yapılar içerisinde toplumsal bütünlüşmeyi sağlamaktaydı. Din sadece aile, klan, kabile veya herhangi bir akrabalık grubunun birliğini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda farklı kabilelerin birleşerek bir devlet kurmalarında bütünlüştirici bir faktör olmuştur. Aile, klan veya kabile gibi yapıların siyasal ve sosyal bir birliği temsil etmesi bu yapıların bir mâbedin etrafında toplanarak bir ibadet grubunu oluşturmaları dünya tarihinde rastlanacak sosyal bir durumdur. Eski Yunan'daki Atina site devletinin bu bağlamda oluştuğunu söylemek mümkündür. Uslu'nun ifadesiyle din ve devlet ilişkileri 18. yüzyıla kadar Avrupa'da sorgulanan ve tartışılan bir konu olmuştur. Bu tartışmalar sürerken devlet kurumu, dinî karakterini ve özelliğini koruyarak devam ettirdi. 18. yüzyıldan sonra özellikle Amerika ve Fransa'da ortaya çıkan devrimler sonucunda din-devlet ilişkileri farklı ve yeni bir platformda ele alınmaya başlandı. Bu dönemde laik devlet modeli fikri ortaya çıkmıştır. İnsanların hür ve eşit oldukları, dinî yaşantılarını diledikleri gibi yaşayabilmelerini içeren düşünce laik sistemi ifade etmektedir (Uslu, 2004: 238). Modernleşmeyle birlikte din-devlet ilişkilerinin genetik kodları ve yapısı değişime uğramıştır. Bu genel değişim, ulus devlet düşüncesinde laiklik anlayışıyla sonuçlanmıştır. Devletlerin siyasal, sosyal, kültürel ve tarihsel sosyolojik farklılıkları beraberinde farklı modellerin ve sistemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin Fransa'da militan veya katı laiklik anlayışı benimsenirken ABD'de dinsel özgürlükler ön plana



çıkıştır. Almanya’da din ve kilise özerk yapılarını korurken, İngiltere’de kilise ile devlet bütünleşme eğilimi göstermektedir (Akkır, 2018: 117-118).

Din-devlet ilişkilerinde mesele din açısından önemli olduğu kadar devlet kurumu açısından da önemlidir; çünkü her devlet kendi mensuplarının duygu, düşünce ve davranışlarına yön veren bir din olgusuyla karşılaşmaktadır. Dolayısıyla bir taraftan insan gruplarının hayatına yön veren insanların güvenliğini koruyan ve ihtiyaçlarını karşılama noktasında işlev gören bir siyasi müessese olarak devlet, diğer taraftan ise aynı grupların davranışlarını kontrol edip tanzim eden ve saygı duyulan din veya dinler bulunmaktadır. Kolaylıkla iddia edilebilir ki, din ve devlet de insan hayatını düzenleme noktasında aynı görevleri yerine getirmektedir. Buna rağmen her iki kurum farklı yaklaşım ve etkinlikleriyle Avrupa’da değişik uygulamaların ortaya çıkmasında etkili olmuştur (Er, 2008: 437-438). Avrupa’da reform hareketleri sonucunda Hristiyanlık ile aydınlanma arasında bazı çıkarımlar gözlenmiştir. Bu süreçte Hristiyanlık ile aydınlanmanın sentezi yapılmıştır. Kişisel dini özgürlüklerin benimsenip kabul görmesi, din ve devletin farklı özerk yapılarda olması ve din-devlet ilişkilerinin işbirliği içinde olması ilkeleri bu sentezin temel sonuçlarındandır. Bu bağlamda Batı’da din-devlet ilişkileri üzerine çalışmalarda bulunan düşünürlerin konuyu dört farklı şekilde ele aldıkları görülmüştür (Çifçi, 2012b: 201). Vergin’in dört ekseninde açıkladığı bu yaklaşımların birincisi Calvin, Luther ve Bousset gibi ilahiyatçı aynı zamanda papaz olan düşünürlerin fikirlerini içermektedir. Bu yaklaşıma göre devlet dinden bağımsız bir kurum değildir. Devlet, canlılığını ve sürekliliğini dini ilke ve normlarla sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle devlet, gücünü dinden alan sosyal bir kurumdur. Bu bağlamda din ve devlet organik bir bütünü oluşturmaktadır. Bu görüş genel anlamda “teokratik” yaklaşım olarak adlandırılmaktadır (Fığlalı, 1997: 13). Vergin’in (2000: 100-101) bu konudaki çalışmasında belirttiğine göre Makyavel, Hobbes, Montesquieu ve Rousseau gibi siyaset biliminin öncü isimleri ikinci yaklaşımın taraftarlarıdır. Dinin devlete bağımlı ve tâbi olmasını öngören bu yaklaşıma göre din siyasetin bir ögesidir, siyasete hizmet etmelidir ve dini belirleyen güç devlet olmalıdır. İkinci yaklaşıma tepki olarak doğan üçüncü yaklaşımın temel savı ise din ile siyasetin birbirlerinden ayrılmaları yönündedir. Bu yaklaşıma göre din ve devlet kurumu birbirlerine üstünlük ve hâkimiyet kurma iddiasında olmamalıdır. Geleneksel dinlerin modern toplumun

ihtiyaçlarına cevap veremediği tezinden hareketle, çağdaş motifli yeni bir din inşa etme tasavvuru üzerine inşa edilen dördüncü yaklaşımın temsilcileri Saint Simon ve A. Comte'dur. Bu yaklaşıma göre modernleşmeyle birlikte din, temel fonksiyonlarını, anlamını ve özünü kaybetmiştir. Bu durumda Tanrı'ya artık ihtiyaç kalmamıştır. Toplumların ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir dine gereksinim vardır. Bu din, insan aklını merkeze alan ve insan gücünü kutsal sayan yeni insanlık dini olmalıdır (Çifçi, 2012b: 204-205).

### **1.7.7. Gerilim ve Uyum İlişkisinde Müzmin Bir Konu: Din ve Siyaset**

Bilimsel sosyolojiden önce sosyal filozoflar din ve dinî yaşantıda kamu ahlakını sorgulamışlardır. Dine bir kamu ahlakı misyonunu yüklemeye çalışmışlardır. Bu alanda yapılan çalışmalarda din, hem kurumsal açıdan hem de politik açıdan etkin faktör olmuştur. Amerikalı Evanjelistlerin ABD siyasetinde etkin olmaları, Latin Amerika'daki özgürlük teolojisindeki politik imgeler, Protestanlık misyonerliğinin siyasal uzantıları ve İslami siyaset, dinin bu alandaki politik tutumuna örnektir. Bu örnekler din-siyaset ilişkisinde dinin kamusal alandaki etkinliğini göstermektedir (Rııs, 2017: 193-194). İnsanın bireysel ve toplumsal özellikleri olduğu gibi özel ve kamusal alana ilişkin hususiyetleri de vardır. İnsan, tabiatı gereği dinle sıkı bir ilişki içerisinde. Dolayısıyla birey-din ilişkisinden hareketle dinin de sosyal, özel ve kamusal yönlerinden bahsedilebilir. Din bir bütün olarak grup, kurum ve kamu üzerinde etkili olmaktadır (Okumuş, 2018: 329). Dinin etkilediği toplumsal kurumlardan biri de siyasettir. Din ve siyaset ilişkisi farklı toplumsal sistemlerde, farklı şekillerde algılanan, yaşanılan ve gerçekleştirilen tarihsel geçmişi olan bir olgudur. Din, insanlara sosyal hayatta belli noktalarda tutum ve tavır takınmayı öğütlerken aynı zamanda kişinin siyasi düşüncelerine, eylemlerine ve siyasi hayatına da yön vermektedir. Dinin bu alandaki özelliği, din-siyaset ilişkisinin sadece bir yönünü işaret etmektedir (Arabacı, 2013: 353-354).

Din, siyaset, din ve siyaset ilişkisi insanlık tarihiyle birlikte ortaya çıkan sosyal olgulardır. Bütün toplumsal yapılarda veya sistemlerde (geleneksel veya modern) din-siyaset-devlet-iktidar vb. kavram veya kurumlara rastlamak mümkündür. Bu yüzden toplumu, dinden, devletten, iktidardan, yönetici sınıflardan veya siyasetten

ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu gerçeklik, din ve siyaset arasındaki etkileşimi kaçınılmaz kılmaktadır (Okumuş, 2017: 200). Macit'in (2007: 92) ifadesiyle, din-siyaset ilişkisini güncel kılan ve bu ilişkinin sürekli düşünülmesini ve tartışılmasını gerektiren nokta siyasal, sosyal, kültürel ve dinî tüm değişimlere rağmen bu iki alanın birbirleriyle ilişkisel bir boyutta etkin olmalarıdır. Bu bağlamda din ve siyasetin toplumsal yapının alt sistemlerinden oldukları söylenebilir. Toplumsal hayat bir bütünü temsil ettiği için alt sistemleri oluşturan unsurların (din, siyaset, eğitim, kültür vb. ) birbirleriyle belli bir etkileşim ve ilişki içerisinde olmaları kaçınılmazdır.

Din ve siyaset ilişkisinde diğer önemli bir konu ise bu ilişkide amacın veya amaçların ne olduğu üzerinedir; çünkü toplumsal hayatı etkileyen bu iki kurumun hangi yöntemlerle ve nasıl bir etkileşimde oldukları tartışma konusu olmuştur. Bu ekseninde yapılan tartışmalar daha çok “din ve siyasetin ayrı olması” veya “din ve siyasetin meşru bir ilişkiyi sürdürmeleri” noktasında ortaya çıkmaktadır. Geçit'in (2016) bu konudaki tespitine göre, bazı araştırmacılar dinin hem doğrudan hem de dolaylı olarak siyaseti etkilediğini belirtir. Onlara göre din birtakım siyasi kavramları, ilkeleri, değerleri ve dili kullanarak toplumsal alanda bir siyasi davranış tarzını veya siyasal bir eylemi önermektedir. Diğer bir kısım araştırmacı ise din-siyaset ilişkisinde aslında dinin ilgili olduğu konu ve kavramların siyasi bir içerik ve anlam ifade etmediğini dile getirirler. Onlara böyle bir anlam, değişen tarihsel ve toplumsal koşullar sonucunda dine/dinlere sonradan inanan insanlar tarafından verilmiştir. Başka bir anlatımla din-siyaset arasında doğrudan bir ilişki olmadığı düşüncesi bu ilişkinin sadece ahlaki ve manevi bir boyutta olduğu yönündedir. Bu düşüncede din, siyasi bir sistem değildir. Din ve siyaset etkileşimini doğrudan bir ilişki olarak değerlendiren söylem ise dini ideolojik bir araç olarak nitelendirmektedir. Bu anlayışta, siyasetin maddi ve beşeri yönü ön plana çıkmaktadır. Doğrudan bir ilişki olmadığı tezinde, siyasetin maddi ve beşeri boyutuna önem verilmeden dinî hüküm ve esaslara dayalı bir siyaset anlayışı tasvir edilmiştir (2016: 31-32). Din ve siyasete ilişkin bakış açılarında bir zihniyet dönüşümünden bahsedilebilir. Özellikle toplumların karakteristik yapılarında bunu görmek mümkündür. Örneğin geleneksel toplumlarda din-devlet-siyaset ilişkisi sorunlu bir ilişki olmamıştır. Bu tip toplumlarda din adamları aynı zamanda siyasal

bir aktör olarak yönetimi temsil etmişlerdir. Siyaseten yönetici sınıfında bulunanlar da din adamlarının desteğini alarak kutsal bir meşruiyet elde etmişlerdir. Din-siyaset ilişkisi veya bu alanda yapılan tartışmalar temellendirilmeleri açısından kadim; ama söylemleri boyutuyla modern konulardır. Din ve siyaset; etkileri, sınırlılıkları, hâkimiyet alanları ve birbirleriyle münasebetleri bakımından günümüz toplumlarında tartışılan ve önemini koruyan güncel bir meseledir (Karlı, 2014: 1280-1281).

Macit (2007: 92-93) din olgusunu tutum ve davranışları etkileyen sosyal bir gerçeklik olarak tanımlamaktadır. Din, insan hayatındaki prensipler ve ilkeler için düzenleyici bir formdur. Bireyi var eden temel öğretiler ve değerler toplumsal hayatın bir parçasını oluşturur. Nihayetinde siyaset de sosyal yaşamın bir uzantısı olduğuna göre her toplumsal yapıda din ve siyaset arasında bir ilişkinin varlığı olasıdır. Bu yönüyle din sadece geleneksel toplumlarda değil, modern demokratik toplumlarda da siyasal alan üzerinde etkili olmaktadır. Din bu yönetim biçimlerinde politik tercihleri, siyasi algıyı ve siyasal taraftarlığı belirleyen unsurlardan birisidir. Özellikle çok partili sistemlerde ve siyasetin rekabete dayalı üretildiği demokratik toplumlarda kimlikler, değerler, dinî tercihler ve dinî hassasiyetler politize olurlar. Seçmen kitlesinin partilerden, siyasetten, hükümetten veya iktidardan iktisadi taleplerinin yanında dinî, kültürel ve sosyal istekleri de olur. Bu talepler demokratik açıdan bir hak ise seçmenin isteklerine de cevap vermek demokratik bir sorumluluktur. Bu bağlamda din de politik bir konu olmaktadır.

Din-siyaset ve din-devlet ilişkilerini din sosyolojisinin konuları olarak değerlendiren Okumuş (2017: 199-200) bu konuların araştırılmasında üç temel nedeni işaret etmektedir. Dinin/dinlerin sekülerleşme teorileri karşısında dünyevileşmesi, kamusal alandan çekilmesi ve sosyal hayatta pasif duruma düşmesi birinci neden iken özellikle modernitenin getirmiş olduğu sıkıntı, huzursuzluk, mutsuzluk vb. psikolojik bunalım hallerinde sosyal hayatta dini tekrardan canlandırma ve etkin hale getirme düşüncesi diğer bir nedendir. Üçüncü bir neden ise toplumsal sahaya yeni çıkan dinî sınıfların, cemaatlerin ve dinî grupların toplumsal hayattaki siyasi yatkinlikleri ve hedefleridir. Köktaş'a (1997: 40) göre din ve siyaset ilişkisini sadece devlet-siyaset veya iktidar meşruluğu üzerinden analiz etmek doğru bir yaklaşım değildir. Dinler yumuşak bir ideoloji felsefesiyle değerlendirildiğinde aslında bireylerden sadece ibadet etmelerini bekledikleri söylenemez. Din bunun

yanında mensuplarına belirli tutum ve davranışlar noktasında bir kimlik kazandırmaktadır. Bu kimlik insanlarda ne zaman ve nasıl hareket edeceklerine ilişkin bir bilinç oluşturur. O halde denilebilir ki, eğer bir din insan hayatında bir kriter veya bir kuralı ifade ediyorsa siyasetin bunun dışında değerlendirilmesi zordur. Dinler, bireylerin öbür dünyadaki kurtuluşları için hizmet ederken siyaset kişinin sosyal dünyası için işlev görmektedir; fakat hem din hem de siyaset, insanların kanaatlerine, değerlerine, tutum ve davranışlarına yönelmeleri açısından ortak bir noktayı işaret eder. Neticede din siyasete kapalı bir dünya değildir; siyaset de dinî ritüel, pratik ve anlayışlardan bağımsız değildir (Köktaş, 1997: 41). Din ve siyaset ilişkisi dönemin koşullarına göre farklılık göstermiştir. Bu ilişkinin önemli dönüm noktalarından biri modernleşme ve bunun sonucunda ortaya çıkan modern devlet anlayışlarıdır. Modern devletlerden önce siyasete bağlılık veya siyasal otoriteye itaat siyasi makamlara ilahi nitelikler atfedilerek sağlanıyordu. Böylelikle toplum kontrol altına alınıp sistemin devamlılığı ilahi olarak kutsanmıştır. Başka bir ifadeyle hem sosyal hem de siyasal davranışlar dinsel-siyasal bir mekanizma tarafından kontrol edilmekteydi (Turan, 1993: 5).

Çaha'nın (2008: 25-26) belirttiği gibi din ve devlet modern dünyanın iki müzmin tartışma konusudur. Aslında bu iki olgu, devletin nasıl ortaya çıktığı, devletin birey ve toplumla nasıl bir ilişki içerisinde olduğu ve devletlerin tarihsel kökenlerine ilişkin soruların odak noktasıdır; fakat günümüz modern toplumlarında din-devlet ilişkisiyle ilgili bir takım uygulamalar ve sorunlar gözlenmiştir. Özellikle modernite tekelindeki “modern ulus” yaratma fikri, din-siyaset ilişkisinin sonuçlarındandır. Modern ulus ile cemaatler ve dinî hareketlerin çehresi değiştirilerek bireyin genel bir kimlik ve aidiyet elde etmesi amaçlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında siyasal modernleşmenin ulusu, ulusal birliği ve ulusal kimlikleri din, dinî yaşantı, dinî değer ve aidiyetlerin üzerine çıkardığı ifade edilebilir. Bu durum din-siyaset ilişkisinin modern dünyadaki açmazlarından biridir. Devletler kimlik politikalarında dinî değerlere önem verirler. Kimlik-din ilişkisinin siyasal sonuçlarıyla ilgili olarak Ateş (2018) soğuk savaş döneminin kültürel yansımalarına dikkat çekmiştir. Ona göre soğuk savaş sadece siyasi, askeri ve ideolojik bir alan değildir. Bu süreç aynı zamanda kültürel bir müdahaledir; çünkü devletlerin benimsemiş olduğu kültürel değerler, aynı zamanda siyasi ve askeri politikalara yön

vermektedir. Bu bağlamda devletler, millî kimliklerini oluşturmak için kimlik politikaları üretmişlerdir. Din, kimlik politikalarının oluşumunda ve uygulanmasında kültürel bir unsurdur. Örneğin Amerikalı liderler, soğuk savaşın “dinsizliğe karşı” meşru bir mücadele olduğunu göstermek için din olgusunu vurgulamışlardır. Din-siyaset ilişkisini ifade eden bu durum sadece Amerika’da değil, diğer devletlerin iç politikalarında da görülmüştür. Batı devletleri dini 1960’lara kadar siyasi bir kaynak olarak değerlendirip, politikalarında dinin meşruiyetinden yararlanmışlardır (Ateş, 2018: 89-90).

Dinin veya dinlerin önemli bir işlevi de siyasete, siyasi yapılara ve siyasi iktidarlara meşruiyet kazandırmaktır. Din, mevcut sistemi, mevcut siyasi ve sosyal düzeni, kurum ve kuruluşların etkinliği için meşrulaştırma görevi görür. Buna bağlı olarak iktidarların dini bir meşruiyet aracı olarak kullandıklarını ifade etmek mümkündür. Her siyasi sistem, egemenliğini sürdürebilmek adına meşruiyetini ispatlama gereği duyar. Bu yüzden iktidarlar yasal oluşumlarını destekleyecek kaynaklara yönelir. Eğer iktidarların böyle bir kaynak kaygısı yoksa yönetilen kitlelerin o iktidarın gücüne rıza göstermeleri zordur. Kolaylıkla iddia edilebilir ki, rıza ile ikame edilmeyen iktidarların varlığı uzun süre kalıcı olmaz. Buna bağlı olarak siyasi iktidarlar, kendilerine rıza gösterilmesi için çoğu zaman din faktörünü devreye koyarlar (Turan ve Temizel, 2015: 88). Ceylan’ın (2007) ifadesiyle iktidar ve iktidar mücadelesi temel bir dürtüdür. Siyaset ise bu dürtünün işlevselliği uygun bir zemindir. Siyasi sistem, iktidarlığını geçerli ve sürekli kılmak için kültürde var olan etik değerler üzerinde egemenlik kurar. Din, dinî inanç ve semboller iktidarın istikrarı için kullanılmaktadır. Din, siyaset tarafından iki şekilde araçsallaştırılmaktadır. İktidarı elde etmek ve iktidardayken kitleleri daha kolay yönetebilmek için. Din her iki durumda da siyasetin tekelindedir (2007: 9-10). Aslında iktidar olgusu, güç istenci veya güce ortak olma arzusu sadece siyaset için değil, zamanla dinler için de bir amaç haline gelmiştir; çünkü dinlerin amaçlarından biri homojen inanç toplulukları yaratmak ve dine inanan kitleleri sayıca arttırmaktır. Bu bakımdan tüm dinlerin yayılmacı bir politika benimsedikleri ifade edilebilir. Yayılmacılık, siyasi ve ekonomik gücü beraberinde getirmektedir. İktidarın gücünü pekiştiren iki unsur servet ve insan sayısındaki artıştır. Bu gerçekliğe bağlı olarak dinlerin inanan topluluklara ekonomik ve siyasi güç vaat eden bir öğretiyeye sahip

oldukları söylenebilir. Bu inanç öğretisi zamanla siyasal iktidara ortak olma veya iktidardan pay alma mücadelesine dönüşmüştür (Serter, 2010: 4).

## **1.8. Bir Kategori Olarak Genç, Gençlik Ve Gençlik Tasavvuru: Tanım, Özellikler Ve Yaklaşımlar**

### **1.8.1. “Genç Kimdir” “Kime Genç Denir” “Nasıl Gençlik” “Gençlik Dediğimiz”**

İnsanlık tarihinde genç ve gençlik üzerine, dönemin koşullarına göre farklı anlam arayışları ve tanımlar yapılmıştır. “Nasıl bir gençlik?” sorusuna, İlk Çağ’da ve Orta Çağ’da farklı cevaplar verilmiştir. Bu soru, günümüz toplumlarında farklı disiplinlerde ve bakış açılarında cevaplanmaktadır. Buna bağlı olarak sosyoloji, felsefe, psikoloji, antropoloji vb. bilim dallarında ve aynı zamanda uluslararası kurumlarda, genç ve gençlik tanımlarında farklılıklar görülmüştür (Karagöz, 2018: 400). Güner’in (2016) belirttiği gibi “gençlik olgusu”nu anlamak, “Gençlik nedir?” sorusuna verilen yanıtlarda aranmalıdır; fakat tek formatta bir “gençlik” tanımı yoktur. Gençlik tanımlarındaki bu çeşitlilik kültürel ve toplumsal formlardan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda; Genç kimdir? , Gençlik hangi yaş aralığındaki insanları kapsar? , Kime genç denir? , Gençin toplumdaki konumu ve rolü nedir? gibi soruların yanıtları zamansal ve mekânsal açıdan farklılık gösterecektir (2016: 5). Gençlik, insan yaşamında anlamlı ve önemli bir kesiti temsil etmesine rağmen bir olgu olarak tanımlanması ve tasarlanması kolay değildir. Zihinsel dünyamızda tasavvur edilen açık ve net bir kavram olan gençlik biyolojik, psikolojik, demografik ve sosyal özellikleriyle bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmalıdır (Şaşmaz, 2015: 28). Toplumların sosyal, kültürel, ekonomik ve teknolojik gelişim düzeylerine göre gençlik tanımları yapılmıştır. Gençlik kavramı bu tanımlarda daha çok yaş kategorileri ve dönemin özellikleri açısından ele alınmıştır. Bazılarına göre gençlik 12-25, bazılarına göre 15-29, bazılarına göre ise, 18 yaşında başlayıp 35 yaşına kadar uzanan bir dönemdir. Bu durum, gençliğin farklı açılardan ve perspektiflerden yorumlandığını göstermektedir. Gençlik kavramının betimlenmesinde biyolojik, sosyolojik ve psikolojik unsurlar ölçü olarak ele alındığında ve toplumların da gelişim düzeylerinin (biyolojik-psikolojik ve sosyolojik) her zaman eş zamanlı

olamayacağı gerçeğine bağlı kalarak, gençlik çağının başlangıcı ve bitişi konusunda net bir sonuca ulaşmanın zor olduğunu belirtmek gerekir. Kuşkusuz ki, bütün gençlik tanımlarında önemli olan nokta, gençlerin toplumsal hayatta kendilerini sosyal bir aktör olarak görüp görmedikleri veya toplum tarafından görülüp görülmedikleridir (Çelik, 2010: 10).

Gençlik, insanlığın tarihsel geçmişiyle birlikte var olan etkili ve önemli sosyal bir kategoridir. Bu özelliğinden dolayı gençlik, bir kategori olarak modern zamanlarda ön plana çıkmıştır. Gençlik, özel ve özerk bir kategori olarak modern dönemlerde tartışılan ve değerlendirilen bir konu olmuştur; çünkü gençlik modern zamanlardan önce başlı başına özel bir dönem olarak adlandırılmamıştır. Gençlik bu dönemlerde sadece çocukluk ve yetişkinlik arasında bir geçiş süreci olarak tanımlanmıştır. Gençlik modern zamanlarla birlikte özel bir dönem veya kuşak olarak ortaya çıkmıştır. İlk defa 19. yüzyılda gazete ve dergilerde genç kadınların ve genç erkeklerin sorunlarından bahsedilmiştir. Gençliğe ilişkin ilk akademik çalışmalar ve tartışmalar bu dönemde yapılmıştır. Yine gençliğe hizmet eden kurum ve kuruluşlar ilk kez bu zamanlarda etkili olmaya başlamıştır. Diğer taraftan, tüm bu gelişmelere rağmen “keşfedilen bu gençlik dönemine” ilişkin bir görüş birliği oluşmamıştır; çünkü gençlik olgusu, sürekli değişkenlik göstermiştir. Bu yüzden gençlik, dünyayı ve hayatı anlamlandırmak için kullanılan diğer kavramlar gibi belirli bir tarihsel döneme ait yapay özelliğinden dolayı sürekli inşa edilen, tanımlanan ve böylelikle anlam kazanan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Sekam, 2016: 9). Canatan’ın ifade ettiği gibi gençlik sosyolojik açıdan bir grubu değil bir kategoriye çağrıştırmaktadır. Grup olgusunda yüz yüze ilişkiler, ortak özellikler ve ilişkilerde göreceli bir süreklilik mevcut iken kategoride ise belirli yaş aralığına vurgu yapılmaktadır; ancak bu kategori ittifak sonucu oluşmuş bir gençlik kategorisi değildir. Dolayısıyla homojen bir gençlik tanımından bahsedilemez. Bu bakımdan gençlik tanımlaması/tanımlamaları karmaşık ve sorunlu olmaktadır (Canatan, 2014: 59-60).

Köroğlu’na (2014: 255) göre, gençlik toplumların geleceğini çağrıştıran ve geleceğini inşa eden önemli bir sermayedir. Bu kaynak (gençlik), toplumsallaşmada, toplumsal kalkınmada ve bir neslin sürdürülmesi noktasında işlevsel bir konuma sahiptir. Gençlik dönemi gencin kendisi, ailesi ve yaşadığı toplum açısından



beklentilerin fazla olduğu bir zaman dilimidir. Bu eğilim, gençliğin sadece biyolojik bir kategori olmadığını göstermektedir. Yaman'ın (2014: 52) ifadesiyle gençlik tanımlarındaki farklılaşmanın sebeplerinden birisi, gençlik yaşı ve yaş aralığı sorunudur. Biyolojik bakış açısı gençlik yaş aralığını fiziksel gelişime, psikolojik ekol gençlik yaş aralığını ruhsal gelişime ve sosyolojik temelli yaklaşımlarda gençlik yaş aralığı, dönemin toplumsal koşullarına göre belirlenmektedir. Bununla birlikte her sistemin, yapının, kurumun veya devletlerin kendilerine göre mevcut bir yaş aralığı vardır. Gençler yaş aralıklarına göre farklı şekillerde isimlendirilmektedir. Kişi, biyolojik ve psikolojik açıdan 0-2 yaş aralığında süt çocuğu, 2-6 yaş aralığında oyun çocuğu, 6-12 yaş grubunda okul çocuğu ve 12-20 yaş aralığında ise ergenlik süreci ve bu sürecin aktif bir öznesi kabul edilmiştir. Bu yaş aralıkları bazen fidan, taze, körpe, filiz ve küçük çocuk gibi isimlendirmeler almıştır. Bu grup için delikanlılar, yeni yetmeler ve asıl gençler tanımlaması da yapılmıştır. Yaş aralıklarına ve yaşlara göre yapılan tüm bu isimlendirmeler biyolojik tanıma girmektedir (Beşirli, 2013: 22).

Toplumsal hayatın önemli bir parçasını oluşturan gençliğin hangi dönemleri kapsadığı sorusu sosyal bilimlerin tartışma konularındandır; fakat yirmili yaşların birkaç yıl öncesi ile yirmili yaşların son yılları gençlik dönemi olarak kabul gören genel bir tanımdır. Gençlik, asli toplumsallaşmadan tali toplumsallaşmaya geçilen bir süreç olarak da adlandırılabilir. Bu dönemde, gençlerin toplumsallaşma sürecine aktif bir şekilde katıldığı veya toplumsal alanda söz sahibi olmaya başladıkları söylenebilir. Çocuk ve çocuk kimliğinin toplumsallığı adına yapılan tartışmalar “genç” için yapılmamaktadır; çünkü gençler sosyal hayatta çocukluk ile yetişkinlik arasında “arada kalmışlık” sendromu yaşarlar. Bu süreçte gençlik profilinde gerilimler, çatışmalar ve çelişkiler yaşansa da gençlik, kimlik ve kişilik gelişmesinin merkezî bir kavramıdır (Akin, 2015: 64). Unesco'ya göre gençlik “Cesaretin çekingenliğe, serüven isteğinin rahata üstün geldiği çağdır.” Diğer bir ifadeyle gençlik yaramazlık, haylazlık ve gözükaralık olarak tasvir edilmiştir. Bir yazarın belirttiği üzere “Gençlik çağı gençlere bırakılamayacak kadar değerlidir.” Gençlik döneminin bu çekiciliği, eski kuşakların “keşke”lerle ve özlemle andıkları bir çağı hatırlatmasındandır. Eski kuşaklar, gençlik dönemini ve gençliklerini yüceltirler. Ama aynı hassasiyeti ve düşünceyi gençler için gösterdikleri söylenemez. Çünkü

onlar için genç demek; asi, büyük sözüne itimat etmeyen ve başına buyruk hareket eden kişidir. Yaşlı kuşaktaki bu algı bir gençlik gerçeğidir. Başka bir anlatımla gençlik aynı zamanda öfke, bunalım, çatışma, kaygı, yanılğı, başkaldırı, çelişki ve kararsızlıklar dönemidir. O halde denilebilir ki, gençlik olumlu ve olumsuz bütün duyguların yoğun yaşandığı, tepkilerin de aşırı olduğu bir dönemdir (Yörükoğlu, 1985: 8-9). Marshall'ın gençlik konusundaki tespitine göre gençlik üç durumu ifade etmektedir. Bebekliğin ilk dönemlerinden yetişkinliğin eşiğine kadar olan süreci anlatması birinci durum, “teenager” denilen 10-20 yaş arasındaki gençlikle ve yetişkinliğe geçişle birlikte ergenliğe karşı tercih edilen bir olgu olması ikinci durum, endüstriyel kent toplumlarında yetişme koşulları sonucunda oluşan toplumsal ve duygusal sorunları anlatması da üçüncü bir durumdur (Marshall, 1999: 264).

Güllü (2010: 63) modernleşmenin genç ve gençlik üzerindeki etkisine dikkat çekerek özellikle hızlı sanayileşme ve kentleşmeyle birlikte gençlik içinde alt gençlik dönemlerinin ortaya çıktığını belirtir; çünkü modernite ve modernlik yeni krizler, kimlikler, farklılıklar, çelişkiler ve belirsizlikleri de inşa etmektedir. Bu dönemde gözlenen diğer bir sonuç da gençlerin davranışlarındaki değişim ve farklılaşmadır. Gençlikten yetişkinliğe geçiş süreci uzamıştır. Gençlerin fazla karamsar ve kararsız oldukları bu dönem “uzatılmış gençlik” olarak ifade edilmiştir. Gençlik dönemine ilişkin adlandırmalar, toplumsal ve kültürel farklılıklara göre çeşitlenmektedir. “İngilizcede “Adolescence”, “youth”, “Teenager”; Arapçada “feta”, “Şaab”, “Mürahik”, “Naşi”, “Şarih”; Almanca’da “Junge”; Türkçede “Ergen”, “Erin”, “Delikanlı”, “Genç”, “Adölesan”, “Baliğ” vb. gençlik isimlendirmeleri kullanılmıştır (Güllü, 2010: 64). Genç ve gençliğe ilişkin kavramlar, tanımlar ve analizler farklı toplumlarda hatta toplum içerisinde değişik şekillerde ele alınmaktadır. Bu yüzden Avrupa toplumlarında tek bir gençlik tanımından bahsedilemez. Avrupa ülkeleri kendi bakış açılarına ve yaşam koşullarına göre bir gençlik tanımlaması yaparak, bu tanımlama eksenli gençlik politikaları üretmişlerdir. Bu politikalar genel anlamda gençlerin ihtiyaçlarına hizmet vermeyi amaçlamaktadır (Certel ve Kurtaran, 2012: 198). Söz gelimi, Avrupa’da gençlik adına tek bir ölçek ve tanım bulunmamaktadır. Gençlik, yaşanan toplumsal koşullara ve gerçekliklere göre uzayıp kısalabilmektedir. Bu bağlamda 1997-2001 yılları arasında yapılan bir çalışma değerlendirildiğinde Avrupa ülkelerinin gençliği ve gençlik yaş aralıklarını

farklı şekillerde yorumladıkları görülmüştür. Gençlik yaş aralıkları, İngiltere’de 13-19 yaş arası, Hollanda’da 0-25 yaş arası, Estonya’da 7-26 yaş arası, İspanya’da 14-30 yaş arası, Lüksemburg’da ise 12-25 yaş arası olarak değerlendirilmektedir (Küme, 2017: 12). Gençlik yaş aralıklarındaki bu çeşitlilik sadece ülkeler düzeyinde değil, aynı zamanda uluslararası kurum, kuruluş ve diğer çalışmalarda da farklılaşmaktadır. Bu tanımlar arasından, Birleşmiş Milletlerin 15-24 yaş aralığını kapsayan gençlik tanımı öncü bir tanım olarak kabul görmüştür. Bu yaş aralığı, gençlerin eğitim süreçlerinin sonu ve hayata atılım yaşlarının başlangıcı olması sebebiyle önemlidir (Özer, 2011: 43).

Baş (2017) gençlik yaş aralıklarının Avrupa Birliği üye ülkeleri içinde de değiştiğini dile getirir. Buradaki yaş aralıklarını belirleyen ana etken yaşam süreleridir. Örneğin Gençlik yaş aralıkları Norveç’te 0-26 yaş arası, İrlanda’da 10-25 yaş arası, Avusturya ‘da 11-25 yaş arası, Almanya’da ise 14-27 yaş arasını kapsamaktadır. Diğer taraftan, İspanya, Romanya ve Yunanistan ise 29-36 yaş aralığı ve yaş sınırları ile en geniş gençlik tanımlarına sahip ülkelerdendir. Genel anlamda gençliği “Genç öğrenim yapan, hayatını kazanmak için çalışmayan, kendine ait konutu bulunmayan kişi” şeklinde tanımlayan Unesco ise gençlik yaş aralığını 15-25 yaş arası olarak belirlemektedir. Gençlik yaşı genel itibariyle farklılık gösterse de birçok araştırma ve resmi belgelerde gençlik üst yaş sınırı 25 olarak ifade edilmektedir. Buna rağmen bazı çalışmalarda 25 yaş altındaki tüm nüfusun genç, gençlik veya genç nüfus olarak ele alındığı da söylenebilir. Türkiye’de ise gençlik yaş aralığı, gençlik politikalarına yönelik olduğu için 14-29 yaş arası olarak tanımlanmıştır (Baş, 2017: 259-260). Tablo 2’de ülkelere göre gençlik yaş aralıkları verilmiştir. Bu yaş aralıklarına bakıldığında genel anlamda gençlik alt yaş sınırının 14, gençlik üst yaş sınırının ise 29 ve 30 yaş aralığına karşılık geldiği söylenebilir.

**Tablo 2.** Ükelere Göre Gençlik Yaş Aralıkları

Ülke	Gençlik Yaşı	Ülke	Gençlik Yaşı
Avusturya	13-30	Lüksemburg	12-26
Belçika	0-25	Litvanya	16-29
Bulgaristan	26-30	Norveç	13-25
Çek Cumhuriyeti	15-26	Portekiz	15-30
Danimarka	15-25	Slovenya	14-27
Estonya	7-26	İspanya	14-30
Finlandiya	0-29	İsveç	13-25
Fransa	15-26	Hollanda	0-25
Yunanistan	15-30	Birleşik Krallık	11-25
Macaristan	15-29	Ukrayna	14-35
İzlanda	12-20	Malta	14-30
İtalya	15-30	Ermenistan	16-30
Letonya	14-29	Rusya	14-29

**Kaynak:** <http://youth-partnership.coe.int>; 2013'ten akt. Yıldız vd., 2013: 213.

Genç ve gençlik tanımlarındaki sınıflandırmalar sadece yaş aralıklarına göre yapılmamaktadır. “Gençlik kategorisi” için önemli bir diğer ayrıntı ise gençlerin yaşadıkları ortamın siyasal, sosyal, kültürel ve tarihsel gerçekliklerine göre sınıflandırılmalarıdır. Bu konuda;

1. “Okuyan Gençlik

- Yükseköğrenim gençliği
- Orta öğrenim gençliği

2. Okul Dışında Kalan Gençlik

\*Kırsal alanlardaki gençlik

\*İşçi olarak çalışan gençlik

\*Silah altındaki gençlik

\*Kentlere göç ederek gecekondularda kalan gençlik” (Ural, 1976: 11-12)  
bir gençlik sınıflandırması veya tanımlamasıdır.

Genç ve gençliği tanımlamada ölçüt olarak ele alınan “yaş” olgusu bazı yönlerden eleştirilmektedir. Türer’e (2017: 7) göre gençlik bazen bir gelişme basamağı, bazen çocuklukla erişkinlik arasında bir köprü, bazen de insan hayatının en coşkulu; ama bir o kadar da en kompleks evresini oluşturmaktadır. Bu evre başlı başına biyolojik-psikolojik ve sosyolojik bir bütün olduğu için gençliği belirli bir yaş

dilimi ile açıklamak ve bu yaştan sonraki dönem için “artık genç değilsin” nitelemesi insanlarda yaşlılık duygusunu ve yaşlılık psikolojisini ortaya çıkarmaktadır. Atabek’in (2014) ifadesiyle genç ve gençliği bir yaş parantezine almak sadece istatistiksel verilerle tanımlamadır; fakat bu tanımlama, hayatın anlamını keşfetmek için kullanılacak bir yöntem değildir. Yaş aralığını ister 12-24 kabul edelim ister 15-25 olsun, bu kapsamda 30 yaşında olan birisi artık genç değildir. Dolayısıyla 40 yaşında gençlikten söz etmemek gerekir. 50 yaşında gençlikten söz etmek özenti olarak tanımlanacaktır. 60 yaşında ise gençlikten söz etmek gülünç karşılanacaktır. Gençlik yaşı ile ilgili bu tezatlık zamanla; “artık genç sayılmaz, ama ruhu genç” veya “kendi genç değil, ama düşünceleri genç” gibi tanımlara dönüşecektir (2014: 18-19). Gençlik “sosyal bir yaş” dizini olarak insan hayatında bir kere yaşanmaktadır. Yaş meselesi sadece duygu, düşünce, tutum ve davranışların hangi zamanda ve nasıl yaşandığını belirten bir sınırdır. Burada önemli olan, tüm kuşakların (çocuk-ergen-yetişkin-geçenç-yaşlı) bu zaman dilimini yaşadıkları veya yaşayacakları gerçeğidir. Longfellow’un bu konudaki ifadesiyle “Gençlik insanın başına hayatta bir kere gelir”. Bu yüzden bu çağı özellikleri, gelişim düzeyleri, düşünsel etkinlikleri ve yaratımlarıyla bir bütün olarak değerlendirmek gerekir; çünkü bu çağ, insan anatomisi ve insanın diğer dönemleri açısından önemlidir. Nihayetinde çocukluk yaşı gençlik yaşını, gençlik yaşı da olgunluk ve ondan sonraki çağların/yaşların temel karakterini ve özelliklerini beslemektedir. A. Vigny bu durumu “Bütün hayat, olgunluk çağında gerçekleşen bir gençlik rüyasıdır” (Köknel, 1970: 3) söylemiyle özetlemiştir.

Lüküslü’ye (2015: 19) göre Batıda gençlik üzerine araştırma yapan tarihçiler çocukluk ile yetişkinlik arasında geçiş süreci olarak adlandırılan gençliği, modernleşmenin, kentleşmenin ve sanayileşmenin bir sonucu olarak görmektedir. Başka bir deyişle gençlik modern zamanların ürünüdür. Philippe Aries çocukluk üzerine yaptığı çalışmalarda, sosyal bir kategori olan çocukluğun Ortaçağ Avrupasında görülmediğini açıklar. Çocukluk veya çocuklar bu dönemde Avrupa toplumlarında “yetişkinlerin minyatürü” olarak ifade edilmiştir. Modernlik ile gençliğin bir toplumsal kategori olarak ortaya çıkmaları aynı dönemlere denk gelmektedir. Buna bağlı olarak “gençliğin” modern zamanlarda kurulan yeni toplumların sembolü olduğu söylenebilir. Modern bir gelecek için ve aydın bir nesil

yetiştirme politikaları içinde gençlik “müstakbel vatandaşlar” , diğer bir ifadeyle geleceğe hâkim olmanın bir yolu olarak değerlendirilmiştir. Modern ulus devletlerin amacı zihinsel, ruhsal ve bedensel açıdan bir yurttaşlık tipi yaratmaktır. Bu yurttaşlık bilinci aynı zamanda bir toplumun geleceğini de inşa etmelidir. “Ülkenin geleceği gençlik” söylemi, işte bu modernlik algısından kaynaklanmaktadır; fakat bu gençlik profili sistemle barışık, eğitilmiş, orta sınıf ve toplumsal hayatta tehdit yaratmayan ya da direnç göstermeyen bir gençliktir. Diğer taraftan “ülkenin aydınlık geleceği gençlik” algısı beraberinde “tehlikeli bir gençlik sınıfını” da yaratabilir. Modernist gençlik özelinde dile getirilen bu iki sınıf aslında aynı madalyonun bir parçasını temsil etmektedir (Yücel ve Lüküslü, 2013: 15). Bundan dolayıdır ki, gençlik kavramı özünde çelişkileri, zıtlıkları ve yeni oluşumları tetikleyen bir içeriğe sahiptir. Baran (2016: 6) gençlik kavramının hem pratik hem de teorik açıdan çelişkili bir anlam içerdiğini belirtir. Ona göre bu anlam diyalektik ilişkiler üzerine inşa edilmiştir. Bu ilişkiler karşılıklı dışlama, içirme, eleme ve örme süreçlerinden oluşmaktadır. Gençler bu süreci gelecek zaman ve şimdiki zaman ikileminde yaşarlar. Yani genç, bir taraftan geleceğini inşa ederken (hayallerini-umutlarını) diğer taraftan da geçirmekte olduğu ya da yaşadığı fiziksel, psikolojik ve sosyolojik değişmelerin yarattığı çatışmaları, kavgaları, gerginlikleri ve krizleri hem yaşayarak içinde barındırır hem de birbirlerini besleyerek hayatta kalmaya çalışır.

Bourdieu'ya (2016: 173-174) göre, “Gençlik sadece bir kelimedendir ibarettir”. Bourdieu gençlik yaş aralığını eleştirerek yaşa bağlı bir bölünmenin keyfi olduğunu belirtmektedir. Mesele gençlik ve yaşlılık arasındaki yaş sınırı değildir. Aslında gençlik ve yaşlılık sorunu sadece toplumsal bir mücadele alanıdır. Gençler ve yaşlılar arasındaki bu mücadele, toplumsal olarak inşa edilmektedir. Bu nedenle tüm yaş sınırları (alt sınır-üst sınır) değişkendir ve manipülasyonlara açık bir konudur. Bourdieu, gençlik yaşının gereksiz bir şekilde abartılmaması gerektiğini düşünür. Bourdieucu düşüncede gençlik; ahlaki, siyasi ve sosyal meselelerle ilişkili olup sosyolojik olarak inşa edilen bir kavramdır. Gençlik inşası gençlik- yaşlılık arasındaki çatışma ve uzlaşma sonucunda gerçekleşmektedir. O halde denilebilir ki, Bourdieu, gençliği “alan” metaforu üzerinden okumaktadır. Neticede mevcut yaş sınırlarına göre bölünme de toplumdaki güç mücadelelerinden kaynaklanmaktadır (Baran, 2016: 8). Gençlik; yaş sınırları, toplumsal roller ve gençliğe yönelik

uygulanan politikalar açısından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Gürses'lerin (1997) gençlik özelinde yaptığı çalışmalarda, gençliğin farklı tanımlandığı görülmüştür. Dinamik ve diyalektik bakış açısıyla yapılan bu tanımlamada “Genç” kavramı “Gelişen”, “Geleceğe dönük”, “Yeni”, “Çağdaş” ve “Gelişmeye açık” anlamında kullanılmıştır. Bu bakış açısına göre, gençlikte hem yaşa bağlı bir gençlik hem de zihin yapısına göre bir gençlikten bahsedilmektedir. Başka bir ifadeyle, bir insanı genç yapan sadece biyolojik ve fizyolojik özellikler değildir. Gençlik bir bakıma, düşüncenin ve hayat felsefesinin ürünüdür. Bu yönüyle gençlik “Çağdaş olmak”, “Gelişen olmak” ve “Geleceğe dönük olmak”tır. Bu yüzden “Genç uluslar” ve “Genç toplumlar” gibi nitelemeler kullanılmaktadır (Gürses, 1997: 49).

Kurtaran ve diğerlerine (2012: 4-5) göre gençliğin statik ve biyolojik tanımlanması birçok açıdan eleştiriye açıktır. Özellikle yaş gruplarına bağlı olarak yapılan gençlik tanımlarında gençlik, tarihsel ve sosyolojik olaylardan etkilenmeyen bir kategori olarak ele alınmaktadır. Böylelikle gençliğin değişmeyen bir doğası olduğu yargısı ortaya çıkacaktır. Bu tip bir tanımlama gençliğe, dinamik ve güçlü gibi olumlu anlamlar yüklediği gibi, tam tersine gençliği tehlikeli, uzlaşmaz ve sorunlu gibi üzerine olumsuz anlamlar yüklemeye de açık hale getirmektedir. Gençliğin kavramsallaştırılmasında bir diğer eleştiri ise “gençlerin araçsallaştırılması” temelinde yapılan açıklamalara yöneliktir. Bu anlamda gençler, “toplumun en dinamik”, “en geniş kesimi”, “geleceğimiz” ve bazen de “ekonomik bir büyüme” için yatırım yapılan bir araç gibi görülmektedir/gösterilmektedir. Bunun yanı sıra yaş aralıklarına göre yapılan gençlik tanımlarında gençlik bir an önce atlatılması ve geçilmesi gereken bir hazırlık evresi olarak algılanmaktadır. Gençlerin gençlik döneminde yaşadıkları bu algılar aynı zamanda “iyi yetişkin” ve “iyi yetişkinlik dönemi” gibi algılara da yol açmaktadır. Bu durumda “iyi genç tanımı” da “iyi yetişkin” tanımı üzerinden yapılmaktadır (Kurtaran vd., 2012: 6).

Gençlik, tarihsel bir tanımı gerektirmektedir; çünkü gençlik tanımı tarihsellikler içinde inşa edilmektedir. Benzer biçimde gençliğin kapsamı, sınırları, hakları, sorumlulukları ve gençlik temsiliyeti de belli bir tarihsel olgu olarak toplumsal alanda şekillenip anlam bulmaktadır. Gençliğin kapsamı, hakları, görevleri, zamana, topluma, mekâna, gençlerin kimliklerine, sosyal aidiyetlerine, değerlerine ve cinsiyetlerine göre farklılık göstermektedir (Yücel ve Lüküslü, 2013:

9). Tuncay'ın (2000: 232) ifadesiyle insanın en dinamik, en romantik, en korkusuz, en coşkulu ve en ütöpik olan gençlik döneminin incelenmesi, araştırılması ve bu dönemin enerjisinden yararlanılması insanlık adına bir vazifedir. Bu yüzden genç ve gençlik, tüm sosyolojik kurumların (eğitim, aile, din, ekonomi, siyaset) üzerinde durduğu ve ilgi alanlarına dâhil ettikleri güncel bir konudur. Bununla birlikte gençlik kategorisi, bir kuşak olarak (gençlik kuşağı) toplumsal hayata yön veren, toplumsal hayatı etkileyen ve toplumsal hayatı dönüştüren bir jenerasyondur. Sosyal bir aktör olarak gençliğin ne derece önemli bir unsur olduğu birçok gençlik çalışmasında gözlenmiştir. Sosyologlara göre gençler toplumsal hareketlerin ve toplumsal değişimlerin önemli bir faktörüdür. Bu nedenle toplumsal değişimin özünde genç kuşakların mücadelesi yer almaktadır (Özmen, 2011: 12).

### **1.8.2. Genç Olmak ve Genç Kalmak: Gençlik Çağının Temel Özellikleri**

İnsanın gelişimi, doğum ile başlar ölüm ile sonlanır. Bu süreç farklı yaş aralıkları ve farklı zaman dilimlerinde yaşanmaktadır. Kuşkusuz ki, her yaşın kendine özgü sorumlulukları, görünüşleri, güzellikleri, yetenek, şans ve zorlukları vardır. Yaşam dediğimiz olgu ise bebeklikten başlayarak birbirleri üzerine sıralanan, birbirlerini etkileyen, hem eski dönemleri hatırlatan hem de ileri zamanlara doğru yol aldığımız bir yaşam zinciridir (Tamar, 2005: 10). İnsan, doğumu ile ölümü arasındaki ömür çizgisinde farklı dönemlerden geçmektedir. Dolayısıyla her dönemin yaşına bağlı olarak farklı özellikler ve karakter tarzları ortaya çıkmaktadır. İnsan hayatını genel olarak çocukluk, gençlik, yetişkinlik, orta yaşlılık, yaşlılık ve ihtiyarlık olmak üzere altı evreye ayırmak mümkündür. Bu evreler arası geçişlerde kesin yaş sınırı olmamakla birlikte, gelişimsel düzey belirli ve ardışık bir seyirde gerçekleşmektedir. Bu gelişme seyri tüm insanlar için aynıdır ve gelişme sırasında geçilmesi gereken evreler atlatılamaz. Bu bakımdan bir önceki gelişme aşaması, aynı zamanda bir sonraki gelişme aşamasının temelini oluşturmaktadır (Kulaksızoğlu, 1990: 137). İnsan hayatında önemli bir gelişim evresi de “gençlik çağı”dır. Bu çağ biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yönü ile insanın bedensel, ruhsal ve sosyal gelişimini etkilemektedir. Bu dönem çatışmaların, çelişkilerin, kaygıların, yanılgıların ve kararsızlıkların dönemi olduğu kadar; hayallerin, tutkuların ve



ideallerin yoğun yaşandığı, kimlik ve kişiliğin ise şekillendiği hassas bir zamandır (Sekam, 2016). Bu yönüyle gençliğin, yaşamın en önemli ve en zorlu dönemlerinden biri olduğu söylenebilir. Gençlik çağı, çocukluk yaşantılarının gözden geçirildiği, eski yaşamdaki eksiklerin onarıldığı, deneyimlerin test edildiği, yaralanmalar ve kırılmalar karşısında kişiye yeni bir şansın verildiği duyarlı bir dönemdir. Kimlik, kimlik duygusu, bireyselleşme ve ayrılmaya bağlı kopuşlar bu dönemde gerçekleşmektedir. Yine benzer biçimde hızlı fiziksel değişimler, psikolojik ve sosyal değişiklikler de bu çağın genel özelliklerindedir (Tamar, 2005: 9).

Köknel (2001: 168) gençlik çağının bedensel değişme ve gelişmeyle birlikte başladığını, ruhsal ve toplumsal değişmeyle devam ettiğini ifade eder. Gençlik çağı; önerinlik (buluğ öncesi), erinlik (buluğ), ergenlik (kemal, rüşt) ve önerişkinlik (olgunluk öncesi) dönemlerini kapsamaktadır. Genç, birbirlerinden net ve kesin sınırlarla ayrılamayan bu dönemler sonucunda erişkinlik çağına (olgunluk) ulaşmaktadır. Gençlik dönemi, bir önceki dönem veya daha sonra gelecek olan dönemden özellikleri açısından ayrılmaktadır; çünkü gençlik çağına giren kişi, çocukluktan birtakım duygu, düşünce, davranış ve alışkanlıklarını terk etmediği gibi gelecek içinde bazı beklenti ve arayışlar içerisinde olacaktır. Bu iki özellik gençlik döneminde belirsizlik oluşturmaktadır. Toplumun bir üyesi olan genç, bu iki yönlü özellikler karşısında kendi kişiliğini inşa etmekte zorlanacaktır. Bu nedenle gencin psikolojik dünyasında birtakım hareketlilikler, sorunlar ve değişmeler ortaya çıkmaktadır (Şener, 2013: 11-12). Gençlik dönemi, psikolojik açıdan büyük fırtınaların yaşandığı bir çağdır. Aristoteles bu gençlik çağının genel özelliklerini şu şekilde sıralamıştır:

Gençlerin istekleri pek çoktur ve bunları hemen eyleme dönüştürmek isterler. Bedensel isteklerine karşı koyamaz, özellikle cinsel isteklerine yenilirler. Çok değişkendirler, istekleri geçicidir, bu istekleri birden parlar, birden söner. Tutkuludurlar, huysuz ve öfkeli dirler, kendilerini iç tepkilerine kaptırır, tutkularının kölesi olurlar, önlerine dikilen en küçük bir engele bile katlanamazlar. Onura ve başarıya paradan çok değer verirler, çünkü paraya gereksinimleri olmamıştır. Eli açık ve iyilikseverdirler, çünkü kötülük tanımamışlardır. Çabuk güvenir ve bağlanırlar, çünkü aldatılmamışlardır. Yüksek amaçları ve hayalleri vardır, çünkü yaşamın sillesini yememişlerdir. Gençler yanılınca çok yanılırlar. Sevgide de, nefrette de aşırıya kaçarlar. Her şeyi bildiklerini sanır, onun için yanlışlarında sonuna kadar direnirler (Söylemezoğlu, 2013: 84-85).

Gençlik çağı gençlerin ruh hallerini net bir biçimde açığa çıkarabilecekleri bir dönemdir. Bu anlamda gençlik kategorisinin bir ruh durumu olarak tanımlanması mantıklı bir düşüncedir. Bu tanım içerisinde belirli bir hayal gücüne bağlı olarak cesaret duygusu, maceracı bir ruh ve pasiflikten ziyade aktiflik vardır. Buna bağlı olarak gençliği her çağda karakterize eden önemli bir niteliğin, cesaretiyle meselelere yaklaşması, hesapsızca kafa tutması ve bir protesto kültüründe bulunmasıdır. Yani kafa tutmak, sabırsız olmak ve her türlü otoriteye karşı muhaliflik, gençliğin karakteristik özelliklerindedir (Beşirli, 2013: 22).

Batı toplumlarında gençlik döneminin veya gençlik ile açıklanan yaşam sürelerinin uzadığı sosyal bilimciler tarafından tespit edilen bir gerçekliktir. Sosyologlar yetişkin döneme geçişi; aileden ayrılma, çalışma yaşamına atılma ve evlenme olmak üzere üç ana unsur üzerinden okumaktadır. Üç unsurun kesişmesi gencin yetişkinlik aşamasına geçtiğini göstermektedir. Yetişkin döneme geçişin ertelenmesi ise başka bir deyişle bit(iril)meyen bu gençlik dönemi sosyologlar tarafından “genç yetişkin” ya da “ergen yetişkin” kavramlarıyla açıklanmıştır (Fırat, 2013: 26). (Seta, 2012) verilerine bakıldığında ise gençlikten yetişkinliğe geçişi belirleyen aile ve iş alanında üstlenen sorumluluklardır. Bu iki gösterge toplum tiplerinde yaş ölçekleri açısından farklı olmaktadır; çünkü modern toplumlarda eğitim yaşı ilerledikçe aile ve iş alanında üstlenen sorumluluk yaşı da ilerlemektedir. Bu durum gençliğin ekonomik, siyasal, sosyal, kültürel ve teknolojik değişimlerden etkilendiğini göstermektedir. Sosyolojik değişim veya dönüşümler gençlik özelinde bazı sorunları açığa çıkarmaktadır. Bu kapsamda tespit edilen problemlerden biri de, “gençlik ve varoluş” sorunudur. Yasa (2017: 7) “Gençlik ve Varoluş” adlı çalışmasında inanç, duygu, düşünce, tutum ve davranışlar noktasında gençlerin bir varoluşsal sorunu yaşadıklarını belirtir. Adına “gençlik ve varoluş” sorunu denilen bu karmaşık meselenin varlığı net bir şekilde görülmektedir. Başka bir anlatımla, tüm dünyada gençlik ve varoluş bağlamında bir genç insan sorunu ya da gençlerin sorunları tartışmaları yapılmaktadır. Söz konusu gençliğe ilişkin bu sorunun, bir tür krize dönüşme ihtimali de bulunmaktadır.

Gençlik çağında karşılaşılan diğer bir sorun ise “kimlik meselesi”dir. Özellikle teknolojik gelişme ve kitle iletişim araçlarının etkisiyle toplumsal değişimler hızlı yaşanmaktadır. Küreselleşme, etkileşim ritüellerini etkilediği gibi

genel alışkanlıkları ve toplumsal yapıları da değişime zorlamaktadır. Bu durumdan en fazla etkilenen ve değişimle birlikte “yeni bir kimlik arayışı” içinde olan kesim “gençler “ olmuştur. Gençler adolesan döneminde “Ben neyim, Kimim, Nasıl bir kişi olmalıyım?” sorularına cevap arayarak bir kimlik elde etmeye veya yeni bir kimliği inşa etmeye çalışmışlardır. Bu soruları anlamlı bir şekilde temellendiren genç “kimlik krizini” başarıyla atlatıp erişkinliğe ilk adımını atar. Diğer taraftan Erikson’un tanımladığı gibi eğer genç “kimlik karmaşası” yaşıyorsa daha sonraki yaşamında %60-70 oranında patolojik ve bazı ruhsal bozukluklar görülebilir (Birsöz, 1991). Kimlik, gencin toplumsal rolü, ilişkileri ve sorumluluklarıyla yakından ilişkili bir olgudur; çünkü gencin kimlik ve varlık bilinci bir süreç içerisinde gelişir, değişir ve inşa edilir. Kimlik kavramı gencin kendini algılaması, bilmesi, anlaması, sorgulaması ve bir dünya görüşü oluşturması açısından önemlidir. Genç, kimlik konusunda, duygu ve düşünceler bağlamında bir değerlendirme ve yorumlama sürecinden geçer. Bu süreç öznel olup nicelik ve nitelik özelliklerine sahiptir (Köknel, 2001: 201). Bu bağlamda 17 yaşındaki bir gencin “kimlik arayışını” şu şekilde ifade etmesi dikkat çekicidir:

Gençlerin duyguları, düşünceleri, dengesiz, düzensiz ve tutarsızmış. Bu nedenle erişkinleri örnek almak gerekirmiş. Gençler ancak erişkinleri taklit ederek doğru davranabilirmiş. Bu söz doğruysa söyleyin bana, kimi örnek alayım, kim gibi davranayım? Her gün televizyon haberlerinde, günlük gazetelerde, dergilerde yer alan mafya babalarını mı? Banka soyguncularını mı? Adam öldüren, döven, yaralayan, sayıp söven kabadayıları mı? Magandaları mı? Hırsızları, soyguncuları, yalancıları, dolandırıcıları mı? Hiçbirini örnek almak istemiyorum. İsteklerim, eğilimlerim, dürtülerim beni nereye götürürse oraya gideceğim...(Köknel, 2001: 202).

Yeni bir kimlik kazanımı veya kimlik inşasında geçmiş dönemlerde yaşanan çatışmalar tekrardan yaşanmaktadır. Gençler kimlik duygusunda “ne olduklarını ve ne olacaklarını “ile “başkalarına göre kendisinin ne olduğu” sorularına yanıt aramaktadır. Kimlik duygusunun üç ögesi vardır: Cinsel kimlik, toplumsal kimlik ve mesleki kimliktir (Tamar, 2005: 32). Gençlerde kimlik gelişimi ve kimlik duygusunun bir bütünlüğe erişmesi “geç ergenlik” (18-21 yaş) döneminde tamamlanmaktadır. Bu aşamaya kadar gencin kimlik kazanmasında birçok unsur etkili olmaktadır. Meslek seçimi, yaşam biçimini belirleme, karşı cinsle sevgiye dayalı ilişkiler kurmak, sosyal, siyasal, kültürel, felsefi ve dini görüşler ile bir gruba ait olmak ve bir değer sistemi yaratmak kimliğin kazanılmasında rol oynayan temel

faktörlerdir (Yavuzer, 2018: 43). Hökeleli'ye (2015) göre gençlik çağında yaşanan kimlik sorunu veya kimlik bunalımlarının temelinde, değişen ve gelişen toplumsal şartlar sonucunda oluşan rol beklentileri ile çoklu tercihlerin birden fazla seçenek sunması yatmaktadır. Bununla birlikte toplumsal yapının gençleri değişime zorlaması ve gençler üzerinde zora dayalı yaptırımlarda bulunması yaşanan kimlik krizinin diğer bir sebebidir. Günümüz toplumlarında kültürel çeşitlilik ya da sosyo-kültürel sistem, gençlerin kendi kimliklerini anlama ve dünyaya ilişkin bir bakış açısı geliştirmelerinde yetersiz kalmaktadır; çünkü toplumsal hayat ve toplumsal ilişkiler, bir kimsenin kendi kimliğini kurgulaması için güvenilir bir referans kaynağını temsil etmemektedir. Bu yüzden, çoğunluğu gençlerden oluşan ve yine temel öznesi gençler olan günümüzdeki sosyal hareketlerin “kimliği yeniden inşa etme” girişimleri olduğu söylenebilir (2015: 10).

Gençlik döneminin karmaşık ve tartışmalı bir konusu olan kimlik olgusu gençlerde “kişilik” oluşumu açısından önemlidir. Gençler kimlik arayışları sonucunda kişiliklerini temellendirirler. Mendras'ın (2014: 29) belirttiği üzere kişilik üç temel veriden oluşmaktadır. Kalıtım sonucunda oluşan biyolojik özellikler ilk veri, toplumsallaşmayla birlikte çocuğa ve diğer bireylere verilen onaylanmış davranışlar setini ifade eden sosyal öğrenme de ikinci veridir. Bu anlamda toplum tarafından onaylanmış davranışlar uyumlu ise şahıslar cesaretlendirilip ödüllendirilir. Eğer şahıslar kurallara uymuyorsa cezalandırma sistemi devreye girmektedir. Kişiliği oluşturan üçüncü bir veri ise bireyin kişisel tarihidir. Kişilik oluşumu sadece biyolojik ve sosyal verilerle açıklanmaz. İki veri arasındaki ilişki düzeni, her bireyin kişisel tarihini meydana getirir ve bu sayede her kişi “biricik olma” özelliğini elde eder. Akyüz (2014: 1-5) gençlik çağını, insan kişiliğinin büyük oranda şekillendiği çalkantılı bir evre olarak tanımlamaktadır. 18-28 yaş aralığında gençlerde nicel gelişme ve olgunlaşma görülürken kişiliği tamamlayan sosyo-kültürel özellikler de bu dönemde belli bir noktaya ulaşır. Duygu ögesi, yerini zamanla mantıklı düşünme yetisine bırakır ve duygular yavaş yavaş davranışlar üzerindeki etkisini kaybetmeye başlar. Neticede davranışlar daha reel ve rasyonel bir görünüme kavuşur. Bu görüşü destekleyen Stanley Hall, kişiliğin ergenlik döneminde kazanılmaya başladığını fakat gençlik döneminde ise insan ırkının bir üyesi olma bilincinin oluştuğunu ifade eder. Gençlik dönemini ikinci doğum olarak adlandıran Hall, gencin kişilik

gelişiminde genetik unsurların ve sosyo-kültürel koşulların etkili olduğunu dile getirmiştir (Söylemezoğlu, 2013: 87).

Gençler 20’li yaşlarda dinî ve ahlaki yönden belirli bir seviye elde ederler. Tutum ve davranışlara yansıyan bu değerler, gençlerin hayat felsefelerinde ve kişiliklerinde hissedilir derecede etkili olmaktadır. Söz gelimi gençlik çağlarında yaşanan şüphencilik ve işlenen günahlardan dolayı dile getirilen pişmanlık duygusu, dinin gelişim sürecindeki etkisini göstermektedir. Gençler, din konusunda sağlıklı ve bilinçli bir gelişim sağladıklarında suçluluk duygularında zayıflama görülmektedir. Dinî şüphe ve kararsızlıkları aşan genç, gençlik çağında ahlaki olarak zihnen duygusal doyuma ulaşır (İmamoğlu ve Yavuz, 2011: 211). Kula’nın ifade ettiği gibi gençlik çağında dinî meselelerde çelişki ve bunalım yaşayan gençlerin en fazla karşılaştıkları durum cinselliktir. Gençler özellikle cinsel uyanış sonucunda suçluluk ve günahkârlık duygularıyla vicdan muhasebesi yaparlar. Cinsel faaliyetlerin toplum tarafından kontrol edilmesi ve sınırlandırılması, bununla birlikte cinsel arzuların sosyal ve ticari hayatta teşvik edilmesi gençlerde bazı sosyolojik ve psikolojik sorunların oluşmasına neden olmaktadır. Cinsellik konusunda çoğu kuralın meşru bir araç olarak din tarafından desteklenmesi, gençlerin duygu, düşünce ve zihinlerinde din ile cinsiyeti karşı karşıya getirir. Nihayetinde, gençlerde dinî ve cinsî eğilimler arasındaki çatışmadan doğan suçluluk ve günahkârlık duygusu oluşur (Kula, 2015: 44).

Gençlik döneminin başka bir özelliği ise gençlik-teknoloji ilişkisinin canlı ve aktif yaşanmasıdır. Teknolojik gelişmeler gençlerin ilgilerinde, hayal güçlerinde ve yaşam tarzlarında etkilidir. 21. yüzyılın en önemli gelişme araçlarından biri teknolojidir. Zira teknoloji, gençlik yaşamının vazgeçilmez bir unsurudur; çünkü genç kuşaklar dünya teknolojisi içinde doğuyor, yaşıyor, büyüyor ve teknolojiden etkileniyorlar. Buna bağlı olarak gençler, teknolojik gelişmelere karşı “tutku”, “hayranlık”, “vazgeçme” veya “reddetme” gibi birtakım tutum, karakter ve özellikleri geliştirmektedir (Aslan, 2003: 80). Teknolojik gelişme, medya ve kitle iletişim araçlarına en hızlı uyum sağlayan kesim gençlerdir. Başka bir ifadeyle gençler, anne-baba eğitimi veya geleneksel eğitimin püriten etiğiyle yetişirken diğer taraftan da medya, kitle iletişim araçları, modern eğitim, tüketim kültürü ve post modernitenin hedonist etiği ile yetiştirilmektedir. Bu bağlamda günümüz gençliğinin

çoğul kimliklere sahip olduğu söylenebilir; çünkü gençlik kimliği, hem püriten etiği hem de hedonist etiği içinde barındırmaktadır (Köroğlu, 2014: 255).

### 1.8.3. Gençlik Alt Kültürü ve Gençlik Tipolojileri

Alt kültür kavramı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyolojik açıdan tartışmaya açılmıştır. Bu kavram sosyoloji literatüründe ilk defa 1947 yılında McLung Lee ve M. Gordon tarafından, ulusal kültürün bir alt formu olarak ele alınmıştır. Alt kültür kavramı hakkında farklı tanımlamalar ve açıklamalar mevcuttur. Bazı sosyologlar alt kültürü; dil, gelenek, değer, tutum, davranış, pratik ve bazı sosyal normlar açısından farklılık gösteren grupsal bir yaşam tarzı olarak tanımlamışlardır (Yaman, 2014: 57). En kapsayıcı alt kültür tanımı gençlik alt kültürleri üzerinden yapılmaktadır. Alt kültür, dönemin siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel değerlerini simgeleyen, diğer taraftan kapsamlı bir şekilde gençliği kuşatan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Baş, 2017: 262). Tezcan gençlik alt kültürünü geniş kültürden ayrı ve farklı bir kültür olarak tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle gençlik alt kültürü, tutum ve davranışlar açısından özerk ve kendine özgü bir kültürdür. Bu kültür sınıfı geniş kültürün bir parçası olsa da görece olarak bağımsızdır. Gençlik alt kültürü yaşayış tarzındaki farklılıklar üzerinden temellendirilmektedir. Bu farklılıklar daha çok konuşma biçimleri (argo kelime kullanımı, kelimelerin yozlaşmış kullanışı, farklı anlamlarda kullanılan deyimler), giyim, eğlence, müzik, inanç vb. alanlarda görülmektedir (Tezcan, 2015: 95). Gençlik alt kültürü, ana kültürden veya yetişkin kültürden farklı olduğu gibi bir kültür kategorisi bağlamında ele alındığında kendi içerisinde de farklı türlere ayrılmaktadır. Bu anlamda Brake, alt kültür türlerini özellikleri açısından dörde ayırmıştır:

1. **Saygın Gençlik:** Berger, birçok gencin herhangi bir ergen kültürüne girmediklerini söyler. Ya da bunların sapma biçimindeki türlerine girmek istemezler. Bunlar, sapma niteliğindeki alt kültürler tarafından, olumsuz referans grubu, uyumlular ya da düz gençlik olarak nitelendirilirler.
2. **Suçlu Gençlik:** Her türlü suçluluğa yönelmiş gençlik alt kültürleridir. Hırsızlık, şiddet, Vandalizm, seksüel sapma gibi.

3. **Kültürel Asiler:** Bohem geleneğinin kenarındaki alt kültürlerdir. Edebi sanatçı dünyasının içindedirler. Sanatçıdan daha çok taraftardır. Orta sınıf olma eğilimindedirler.
4. **Siyasi Olarak Militan Gençlik:** Politikanın radikal geleneğindeki gruptur. Çevreciler, pasifistler, öğrenci grupları, etnik gruplar, anti Vietnam savaş grupları vs. (Brake'den akt. Tezcan, 2015: 97).

Gençlik alt kültürlerini tek bir çatı altında ele almak mümkün değildir; çünkü bir kültürü oluşturan birden fazla alt kültürden bahsedilebilir. Alt kültürlerin kendi aralarında sınıflandırılmasında siyasal, sosyal ve kültürel faktörler belirleyici olmaktadır. Bu konuda Türkdoğan'ın gençlik tipolojileri sınıflandırması alt kültürlerin her toplumda farklı özelliklerde marjinalleştiğini göstermektedir. Türkdoğan'ın beşli gençlik tipolojisi şu şekildedir:

1. Siyasi seviyede duyarsız gençlik
2. **Yabancılaşmış Gençlik:** Geleneksel toplum düzenini reddeden, otoritenin yapısına isyan eden kimselerdir.
3. **Ferdiyetçi Gençlik:** Statükoyu kabul edip siyasi konularla ilgilidirler, itaat eden isyankârlardır.
4. **Eylemci Gençlik:** Otorite yapılarını reddeden, siyasi ve sosyal açıdan olaylarla ilgilenen gençlerdir.
5. **Yapıcı Gençlik:** Yüksek ölçüde sosyal ve politik konularla ilgilenirler. Toplumun mevcut düzeninde çalışmayı savunurlar (Türkdoğan, 1985: 127).

Gençler hâkim kültüre karşı birtakım anlam, sembol ve kriterler etrafında kolektif bir şekilde birleşerek alt kültürleri oluştururlar. Alt kültürler temsiliyet noktasında bağlı olunan grubu etkiledikleri gibi toplumu da derinden etkileyecek bir güce sahiptirler. Başka bir anlatımla, gençler hâkim kültürün unsurları dışında yeni bir kültürel dünya yaratmaya çalışsalar da, ana kültürün öğelerinden ve anlam dünyasından etkilenirler (Deniz, 2012: 125). Memiş (2012) gençlik alt kültürlerinde gençlerin “kendilerini kanıtlamak” için mücadele ettiklerini belirtir. Toplumsal hayatta kendi kimliklerini ispatlamak için çabalayan gençlerin oluşturdukları marjinal gruplar aynı zamanda bir alt kültür grubunu meydana getirirler. Günümüz toplumlarında sayıları artan alt kültürlerin temel düşüncesinde, dinî ve etnik birliktelik bulunmaktadır; fakat son zamanlarda teknolojik gelişmeyle birlikte, popüler kültürün gençlik alt kültür gruplarının üzerindeki etkisi artmıştır. Kuşkusuz ki, popüler kültürün temel araçlarından biri, müziktir. Dolayısıyla müzik, bir alt

kültür oluşturmada etkili bir faktördür (2012: 236-237). Alt kültürler, 1900’lerde ABD ve İngiltere’de dönemin koşullarında zor şartların yarattığı birer “ayrık otu” olarak değerlendirilmiştir. Her iki ülkede de egemen kültüre karşı sapma-suç fiillerini işleyen, mevcut kültürel ve hukuki kodlarla çatışan; konuşma, giyim-kuşam, beslenme, müzik gibi alanlarda abartılı bir hayat tarzını benimseyen gençler alt kültürlerin başat aktörleri olmuştur. Başka bir ifadeyle işçi sınıfı, marjinal, dezavantajlı vb. gençlerin/gençlik gruplarının egemen kültüre karşı benimsedikleri tutum, davranış, sembol ve pratikler alt kültürleri geliştirmiştir (Duman, 2018: 20).

Üzümtan’ın (2010: 32) belirttiği gibi, özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra kitlesel üretim kitlesel tüketimi arttırarak gençlik odaklı boş zaman endüstrileri ve bunun sonucunda da “genç tüketici” kesim ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte kendisi üreten ve kendine özgü bir düşünce dünyası olan bir gençlik kategorisi türemiştir. Bu gençlik dünyası kitle iletişimi, kitlesel eğlence, kitle sanatı ve kitle kültüründen etkilenerek mevcut kültüre bir tepki olarak “gençlik alt kültürlerini” inşa etmiştir. Gençlik alt kültürleri gençlik için birleştirici ve bütünleştirici bir işlevi yerine getirmektedir. Bireysel farklılıklardan ortaya çıkan gençlik alt kültürü; değer, norm ve eylem kalıpları açısından farklı olmaktadır. Bu bağlamda dünyada ve Türkiye’de birçok gençlik alt kültüründen bahsedilebilir. Anti-Moda, Emo Gençlik, Punk-Rock, Heavy Metal, Teddy Boys, Meşin Ceketliler, Dazlaklar ve Punkçu Gençlik bunlardan bazılarıdır (Güllü, 2010: 67). Gençlik alt kültürleri kendilerine özgü özelliklerle ön plana çıkarken bu alt kültürlerin ayırıcı başka bir ögesi de “mekân” dır; çünkü gençlik alt kültürleri kendi düşünce ve anlam dünyalarına göre bir mekân içerisinde şekillenebilirler. Fakat bu durum, Althusser’in de ifade ettiği gibi alt kültürlerin “nispeten özerk “olduğunu gösterse de onların (alt kültürlerin) imtiyazlı biçimler olduğunu göstermez; çünkü alt kültürler toplumsal bütünlüğün farklı ve bölünmüş parçaları olsa da düşünümsel üretim ve yeniden üretim döngüsünün dışına çıkamazlar (Hebdige, 2004: 80-81).

Alt kültür, farklı azınlık ya da alt grupların maddi ve manevi kültürel ilişkilerini, üretim pratiklerini ve dünya görüşlerini yansıtan bir hayat tarzıdır. Alt kültürler bir toplumsallaşma sürecinden geçmektedir. Bu kültürel gruplarda toplumsallaşma, aidiyet ve kimlik üzerinden gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle alt kültür toplumsallaşmasında, toplumsallaşmanın aidiyeti ve kimliği alt kültür



gruplarında yeniden inşa edilmektedir. Alt kültür toplumsallaşması marjinalleşme, yabancılaşma ve çatışma süreçleri içerisinde gelişmektedir. Gençlik alt kültür toplumsallaşması ise gençliğe özgü kültürel unsurların toplumsallaşmasıyla sağlanmaktadır (Akın, 2015: 26). Toplumsallaşma sürecini etkileyen birçok araç vardır. Dolayısıyla gençlerin toplumsallaşmasında çeşitli faktörlerin etkisi bulunmaktadır. Bu faktörler en temelde aile, okul, sosyal çevre, iş ve kamu alanları olarak sınıflandırılabilir. Dekker’e atıfta bulunan Beşirli, toplumsallaşmayı sağlayan bu unsurların ABD’ de “toplumsallaşma ajanları” olarak adlandırıldığını ifade etmiştir. Bu toplumsallaşma ajanları şu şekilde belirtilmiştir:

**Tablo 3.** Toplumsallaşma Ajanları

<i>Politik Sosyalleştiriciler</i>	<i>Kişiler Gruplar</i>	<i>Kurumlar, Organizasyonlar Olaylar, Nesnelere</i>
1-Birincil Grup Aile	Büyük Anne/Baba Baba, Anne Erkek-Kız Kardeş Komşular	Sosyal Çevre
2-Eğitim Sistemi Okul	Öğretmenler Öğrenci Arkadaşlar	Okul ve Eğitim Ens Gibi Eğitimin -Çeşidi -Nüfus Kompozisyonu
3-Kilise	Papazlar	İbadet/Ayin
4-Kitle İletişim Araçları	Sunucular	Televizyon -Filmler -Radyo -Gazete -Haberler
5-Akranlar, Arkadaşlar	Arkadaşlar Yoldaşlar/Rehber	(Gençlik, Kadın/Erkek Organizasyonları) -Alt Kültürler -Karşı Kültürler -Tatil Deneyimleri
6-İstihdam Sistemleri	Patron, İşçi Usta Eğitim Kursu Sendika Kursu Öğretmeni	-İşin Kendisi -İşçiliğin Kendisi

7-Politik Sistemler	Kraliyet Ailesine Dâhil Olma Başkan Politikaları Devlet Memuru	-Politik Partiler -Politik Gençlik Kadın/Erkek Organizas. -Politik Bilgilendirme Hizmetleri -Seçim Kampanyası -Askerlik Hizmeti -Eylem Grupları -Çıkar Grupları -Politik Durumlar
---------------------	---	--

**Kaynak:** Dekker, 1991'den akt. Beşirli, 2013: 115-116.

Toplumsallaşma sürecini yaşayan genç, ortak ilkeleri, kuralları, değerleri ve davranış kalıplarını öğrenmeye başlar. Bir gencin toplumsallaşmasını etkileyen faktörlerin önem derecesi toplumlara göre farklılık göstermektedir. Aile, eğitim, akran grupları, istihdam gibi sosyalleşme aygıtlarının yanında; teknolojik gelişme, kitle iletişim araçları ve siyasal sistemlerde sosyalleşme sürecine katkı sağlamaktadır.

#### **1.8.4. Farklı Disiplinlere Göre Gençlik Teorileri**

##### **1.8.4.1.Çatışmacı Yaklaşım**

Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi Karl Marx'tır. Çatışmacı teoriye göre sosyal yapıdaki etkileşimler ve hızlı yaşanan toplumsal değişimler gencin rolünü, sorumluluklarını ve olgunluk seviyesini etkilemektedir. Bu teori gençlerin yetişkin rolleri edinmesindeki zorlukları ifade etmektedir. Bu bağlamda toplumsal değişimlere (teknolojik, kültürel, siyasal, sosyal) bağlı olarak, gençler ve yetişkinler arasında çatışmalar yaşandığı söylenebilir (Burcu, 1998: 123). Tezcan'ın ifadesiyle hızlı değişimlerin yaşandığı toplumsal sistemlerde gençlerin yetişkin olmasını sağlayacak koşullar zorlaşmaktadır; çünkü gençler, sosyolojik değişimle birlikte yeni normlar, değerler ve kültürlerle karşılaşmaktadır. Başka bir ifadeyle, her bir değişimin aynı zamanda yeni değerleri yarattığı gerçeği değerlendirildiğinde; gençlerin yeni değerlerle çatışması kaçınılmaz olmaktadır. Bununla birlikte değişme,

yetişkinlerle gencin ilişkilerinde bazı sorunlar ortaya çıkarmakta ve çatışmaya yol açmaktadır. Marks, gencin davranışlarında mesleğin ve sosyal sınıfın belirleyici olduğunu açıklar. Çatışmacı teorisyenler, işçi gençlik ve genç emeğinin kapitalizm tarafından istismar edildiğine dikkat çekerler. Neticede çatışmacı teorilerde gençlik konusu; işçi gençlik, çocuk işçiler, çocuk emeği ve genç emeği açısından ele alınmıştır (2016: 11).

#### **1.8.4.2.Yapısal- Fonksiyonalist Yaklaşım**

Yapısal fonksiyonalist yaklaşımda toplum, birbirleriyle ilişkili alt sistemlerden oluşan bir bütün olarak tanımlanmaktadır. Örneğin bu alt sistemlerden biri olan okul, gençleri çalışma dünyasına hazırlayarak kişinin toplumsal statüsünü ve sosyal sınıfını belirlemektedir. Bu yaklaşıma göre sosyal yapıyı oluşturan unsurların birbirleriyle olan fonksiyonel ilişkileri, bireylerin ve grupların toplum içindeki yerlerini belirlemektedir. Bu ilişkiler ağı insanların düşünce yapılarını etkilediği gibi bireyleri belirli davranış kalıpları ve değer yargılarına yönlendirmektedir. Bu çerçevede, bireylerin davranış ve tutumlarını sosyal kurumların beklentilerine göre ayarladıkları söylenebilir (Çelebi, 1985: 105). Yapısal-fonksiyonalistler, gençliği toplumsal bütünleşme açısından ele almışlardır. Toplumsal bütünleşmede sorun yaşayan gençlerde yabancılaşma ve isyan durumları ortaya çıkmaktadır. Gençler bu yaklaşımda, yaşadıkları toplumsal yapılarla bir bütünlük oluştururlar. Gençlerin toplum ile bütünleşmeleri ne kadar sorunlu ise kuşaklar çatışması da o derece de sorunlu olmaktadır. Çünkü toplumsal bütünleşmenin kendisi, toplumsal uyumu etkilemektedir. Yapısal fonksiyonalistlerden Talcott Parsons, kişilik gelişimini toplumsal sistem üzerinden açıklamıştır. Sosyal sistem toplumsal ilişkilerde çeşitli rollere ve yaptırım gücüne sahiptir. Sistem bazen gençlerden belirli rolleri gerçekleştirmelerini bekler. Gençlerin sistemle bütünleşmeleri, motivasyonlarını arttırmaları ve rol performanslarında başarı elde etmeleri, sistem içerisindeki tüm üyelerin tutumlarına ve onlarla geliştirilen ilişkilere bağlıdır (Tezcan, 2016: 12).

Baran, gençlerin sosyalleşme, toplumsal kurallar, eğitim, sağlık, ekonomi, siyaset gibi konularda sorun yaşadıklarını ifade etmiştir. Özellikle modern

toplumlarda, toplumsal değişimin hızlı yaşandığı dönemlerde bu sorunların arttığına işaret eden Baran bu durumun hem kuşaklararası çatışmaya, hem de eğitim ve ekonomi gibi alanlarda gerilimlere yol açtığını belirtir (Baran, 2013: 9). Gençler yaşadıkları toplumun bir parçası oldukları için toplumsal değişimden etkilenirler. Kuşaklar arası çatışmanın sebebi rol farklılaşmasında etkili olan yaş olgusudur. Yapısal işlevselcilere göre gençlerin yaşadıkları çatışmanın başka bir sebebi ise norm çatışmasıdır. Durkheim'e göre gençlerin erken yaşta yetişkin rollerine soyunması gençlerde anomik bir durum oluşturmaktadır. Gençlerin vaktinden önce yetişkin sorumluluklarını üstlenmesi, gençlerin toplumsallaşmasında uyumsuzluğa yol açmaktadır (Deniz, 2014: 27-28).

#### **1.8.4.3.Sembolik Yaklaşım**

Gençliği “sosyal etkileşim” temelinde ele alan yaklaşım, sembolik etkileşimci teoridir. Bu yaklaşıma göre gençler sosyal olarak yapılaşmış gruplar içinde yer alarak bir takım rolleri, sorumlulukları ve beklentileri gerçekleştirirler. Dolayısıyla gençler bu gruplar içerisinde büyüyüp grubun temel düşüncesinden etkilenerek bir öğrenme süreci yaşarlar. Birey kültürel inançları, değerleri, tutumları ve normları ile toplumla bütünleşerek etkileşim içine girmektedir (Şahin, 2005: 171). Sembolik etkileşimci teorisyenler kişilik gelişiminde “kendilik” kavramına vurgu yapmışlardır. Bu teori, gençlerin ebeveynlerinin davranışlarını gözlemleyerek taklit ettiklerini ve böylelikle çocukluktan itibaren bir rol modelleşmenin başladığına dikkat çekmişlerdir. Gençleri etkileyen önemli modellerden birinin akran grupları olduğunu ifade eden Bandura ve Walters, gençlerde taklit yoluyla güven, hiddet, fedakârlık ve cinsellik gibi davranış biçimlerinin öğrenildiğini ifade etmişlerdir (Burcu, 1998: 125). Deniz'e (2014: 32) göre, sembolik etkileşimci teori, gencin davranış ve duygu gelişiminde sosyalleşmenin etkisini ortaya çıkarmaktadır. Sosyalleşme ve sosyal etkileşim gençlerin yetişkin yaşlara kadar karşılaştıkları önemli mekanizmalardır. Bu yaklaşıma göre genç; değer, norm, tutum ve davranışlarını sosyal etkileşimle öğrenmektedir. Bundan dolayıdır ki, gençler eylemlerini toplumdaki kalıp yargılara göre gerçekleştirmektedir.

#### **1.8.4.4.Psiko- Sosyal Yaklaşım**

Psikolojik yaklaşım gençlerin duygu, düşünce ve iç dünyalarında yaşanan değişimleri ele almaktadır. Gençliği daha çok psikolojik çerçevede değerlendiren bu yaklaşım tarzına göre gençlik çağı aynı zamanda bir “kriz dönemidir”. Bu dönemde, gençlerin davranışlarında ve düşüncelerinde çatışmalar yaşanmaktadır. Birey hem iç dünyasında hem de dış dünyasında sürekli çatışma halindedir. Psikolojik yaklaşım bağlamında kullanılan önemli teorilerden biri psikoanalitik teoridir. Kurucusunun Sigmund Freud olduğu bu teoriye Anna Freud, Peter Blos ve Erik Erikson gibi araştırmacılar da çalışmalarlarıyla katkı sağlamışlardır. Psikoanalitik yaklaşım, biyolojik değişimin etkisiyle meydana gelen psikolojik değişimleri açıklar. Bu teori, gençlerde kimlik ve kişilik gelişimlerini de araştırmaktadır (Burcu, 1998: 113). Gençlikle ilgili teorik yaklaşımlardan biri de Erikson’un geliştirmiş olduğu psikososyal gelişim kuramıdır. Gençliği kimlik ve kişilik temelinde analiz eden psiko-sosyal yaklaşıma göre gençlerde iç çatışmalar, kararsızlıklar ve düzensiz davranışlarla karşılaşmak mümkündür. Gençler yaşadıkları sosyal çevreden hem psikolojik hem de sosyolojik açıdan etkilenirler. Gençler bencil ve maddeci düşünürken aynı zamanda idealist de olabilirler (Güllü, 2010: 77). Kimlik ve kişilik psişik bir bütünlüğün parçasıdır. Bir kimliği inşa etmek psikolojik bir süreç olduğu kadar, uzun bir zaman dilimini de gerektirmektedir. Erikson, kişisel ve sosyal kimlik gelişiminin hayat boyu sürdüğünü açıklar. Ona göre birey kendi kimliğinin bilincinde olmalı ve içinde yaşadığı toplumsal koşullara ve rollere rağmen düzenli olarak bir kimliği sürdürebilmelidir (Seta, 2012: 13-14).

#### **1.8.5. Türkiye’de Gençlik Politikaları ve Gençlik Profili**

“Genç” sözcüğünün etimolojik olarak Eski Türkçede çocuk anlamına gelen “kenç” sözcüğünden veya Farsça hazine anlamına gelen “genc” sözcüğünden geldiğine ilişkin bazı görüşler mevcuttur. “Gençlik” Türkçede toyluk, acemilik ve sarsaklık anlamlarını çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda “genç” sözcüğünün Farsça değil, Eski Türkçe olduğu söylenebilir (Dündar, 2013: 110). Gençlik, toplumların en enerjik, sağlam ve dinamik gücünü oluşturmaktadır. Bu yönüyle gençliği sadece

gelecek için değil bugün için de toplumsal gelişme sürecinde “itici bir güç” ve bir “baskı grubu” olarak değerlendirmek mümkündür; çünkü gençlik, bir sosyal kategori olarak toplumsal hayatta aktif rol oynamaktadır. Gençliğin rolünü ve sorumluluklarını olumlu yönde oynaması, siyasal iktidarın “gençlik politikasına” bağlıdır (Gürses, 1997: 49).

Türkiye’de gençler özellikle 19. yüzyıldan itibaren önemli roller üstlenerek bir “gençlik miti” nin oluşmasını sağlamışlardır. Avrupa’da gençlik tarihi araştırmaları 19. yüzyılda ön plana çıkarak siyasal ve sosyal alanda önemli bir yer edinmiştir. Türkiye’de ise gençlik hareketleri dışında kapsamlı bir gençlik tarihi araştırması bulunmamaktadır. Tanzimatla birlikte eğitimde modernleşmek amacıyla açılan okullarda eğitim gören gençler, imparatorluğun çöküşünü durdurmak için çalışıyorlardı. Diğer bir ifadeyle 19. yüzyılda ülkeyi kurtarmak amacıyla bir gençlik profili devlet tarafından inşa edilmekteydi. Devlet merkezli düşünen Jön Türk kuşağı, bu gençlik profiline örnek gösterilebilir. Devlet aklını benimseme, devlet merkezli duruş, gençliğin siyasallaşması ve politik olarak inşa edilmesi Türkiye siyasal kültürünün önemli mitlerinden olan, “gençlik mitini” oluşturmaktadır (Lüküslü, 2015: 14-15). Tezcan, 1923 gençliğini modern, yenilikçi, devrimci; 1950’li yılların gençliğini çoğulcu ve demokrat; 1960 gençliğini devrimci; 1970 gençliğini politik; 1980 gençliğini tüketici gençlik ve 1990’lı yılların gençliğini ise apolitik, şiddet eğilimli ve global yönelimli olarak sınıflandırmaktadır. Gençlik tüm ülkelerin önemli bir kesitini oluşturmaktadır. Bu durum Türkiye özelinde de geçerliliğini korumaktadır (Tezcan, 2000: 94). 1980 sonrası başlayan ve 2000’li yıllar ile zirvesini bulan küreselleşme süreci, Türkiye’de siyasal, sosyal, kültürel ve iktisadi açıdan etkili olurken bu baş döndürücü değişimin genç kuşaklar açısından da önemsenmesi gereken sonuçlarının olacağı muhakkaktır. Gençlerin kendilerini tanımlaması, kimliklerini inşa etmeleri, siyasal ve sosyal gelişmeler karşısındaki tutumları, tarzları ve temel referans noktaları yaşanacak sonuçların gençlik açısından önemini yansıtmaktadır (Babacan, 2018: 219).

Dünya’da ve Türkiye’de gençlik kategorisi, özellikleri bakımından farklı biçimlerde sınıflandırılmıştır. Bu konuda Capital (2000) dergisinde “Dünya’da ve Türkiye’de Gençlik Profili” isimli bir gençlik araştırmasına yer verilmiştir. Bu çalışmada gençler keyfine düşkünler, karamsar ve umutsuzlar, dünyayı kurtaranlar,

gizli cevherler, iyi çocuklar ve geleneklere bağlı olanlar şeklinde 6 kategori üzerinden değerlendirilmiştir. Araştırmada yer alan gençlik kategorileri ve özellikleri Tablo 4’te şu şekilde gösterilmiştir:

**Tablo 4.** Dünya’da ve Türkiye’de Gençlik Profili (2000)

<b>Kategoriler</b>	<b>Özellikler</b>
<b>Keyfine Düşkünler</b>  Dünya %18 Türkiye %27	Genellikle varlıklı ve orta sınıf ailelerin çocuklarıdır. Pahalı ürünleri düşünmeden alırlar. Keyfine düşkün olan bu gençler “hayatta bir kez genç olunur, eğlenmeye bak” felsefesiyle hareket ederler. Eğlence yerlerine, restoranlara gitmekten zevk duyarlar. Konserlere gider ve en son çıkan müzik CD’lerinin müdavimidirler. Ayrıca, bu genç grubunda sigara ve içki kullanımı yaygındır.
<b>Karamsar ve Umutsuzlar</b>  Dünya %14 Türkiye %21	Düşük sosyo-ekonomik ailelere mensup gençlerdir. Temel ihtiyaçlarını zor karşılayan bu grubun tüketim standartları oldukça düşük düzeydedir. Yoksul gençler kısıtlı imkânlarıyla ara sıra ucuz giyim eşyası, alkol, sigara, fast food ürünleri alabilirler. Sosyal aktiviteleri ve ilişkileri sınırlıdır.
<b>Dünyayı Kurtaranlar</b>  Dünya %12 Türkiye %12	İdealist ve romantiktirler. Yağmur ormanlarını korumak ve ırkçılıkla mücadele etmekten kendilerini sorumlu hissederler. Arkadaş ilişkileri çok güçlüdür. Okullarda başarılıdırlar. Konser, opera ve sinema gibi kültürel etkinliklere can atarlar. Teknolojik yeniliklere açıktırlar, bilgisayar, elektronik konulara yakındırlar.
<b>Gizli Cevherler</b>  Dünya %15 Türkiye %5	Öncelikle hedefleri üniversiteye gitmek ve kariyer yapmaktır. Ailelerine bağlı olan bu gençler içki içmez, nadiren gece dışarı çıkarlar. CD ve Stereo cihazlar için para harcarlar. Seks konusunda utangaçtır ve dini duyguları zedeleyen reklamlardan olumsuz etkilenirler.
<b>İyi Çocuklar</b>  Dünya %14 Türkiye %10	Zamanlarının çoğunu evde geçiriyorlar, ev işlerinde ailelerine yardımcı olan bu gençler için ailelerinin önerileri önemlidir. Geleceğin “Yuppi”leridir. Dünyanın ve kendilerinin geleceği konusunda olumlu düşüncelere sahiptirler. İyi yaşamak isteyen bu grup için markalı lüks ürünler çekicidir.

<b>Geleneklere Bağlı Olanlar</b> Dünya %15 Türkiye %8	Çocuksu ve hayalci yapıları vardır. Ailelerinin ve ülkelerinin değerlerine bağlı olan bu gençliği gelenekler yönlendirir. Başarma hırsları yoktur. Kızlar evlenmek aile kurmak, erkekler ise babalarının işlerini devam ettirmek veya benzer işlerde çalışmak düşüncesindedirler.
---	---

**Kaynak:** Capital 2000'den akt. Zorlu, 2006: 162.

Tablo 4'te gençlerin özellikleri, hayat felsefeleri, tutumları ve karakterlerine ilişkin genel bilgiler verilmiştir. Tabloda görüldüğü gibi “keyfine düşkünler” ile “karamsar ve umutsuzlar” kategorisindeki gençlerin sosyo-ekonomik durumları ve içinde yer aldıkları sosyal sınıfın şartlarından etkilendikleri görülmektedir. Ekonomik koşulları iyi olan gençler ihtiyaçlarını karşılamada zorluk çekmedikleri gibi sosyal aktivitelerini rahatlıkla gerçekleştirmektedirler; fakat düşük gelirlili ailelere mensup olan gençlerin sadece temel ihtiyaçlarını karşıladıkları söylenebilir. Dolayısıyla bu gençlerin tüketim alışkanlıkları, gündelik ilişkileri ve sosyal aktivitelerinin sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. “Dünyayı kurtaran” gençlik kategorisinde evrensel konulara duyarlı, ekolojik hassasiyeti olan, sosyal ilişkileri güçlü, kültürel zenginliğe önem veren ve teknolojik yeniliklere ilgi duyan bir gençlik profilinden bahsedilmiştir. “Gizli cevherler” kategorisinde ise eğitimin ön plana çıktığı ve akademik özgüvene bağlı olarak mesleki kariyer yapmak isteyen gençler yer almaktadır. Bu gençlerin diğer bir özelliği ise aile bağlarının güçlü olmasıdır. “İyi çocuklar” olarak nitelendirilen gençlerin, hayatı genel anlamda pozitif olarak yorumladıkları ve aile merkezli bir yaşamı benimsedikleri söylenebilir. “Geleneklere bağlı olanlar” gençlik kategorisindeki gençlerin mekanik yaşadıkları, geleneksel düşündükleri ve değerlere bağlı oldukları ifade edilmiştir.

Türkiye’de son yıllarda tartışılan konulardan biri gençlik ve siyasettir. Özellikle “Gençler bizim geleceğimizdir!”, “Ülkemizin genç nüfusa sahip olması çok büyük bir avantaj” gibi söylemler siyaset sahnesinde sıkça dile getirilmektedir. Fakat bu söylemlerin, uygulamada ciddi bir ağırlığının olmadığı görülmektedir. Gençler, söylem bazında ve politikada merkezi bir unsur olsa da, Türkiye’de sağlıklı bir gençlik politikasından bahsetmek zordur. Gençleri merkeze alan etkin bir gençlik politikasında eğitim, sağlık, barınma, katılım gibi sosyal haklar geliştirilip gündelik yaşamda gençlerin katılımlarını teşvik edecek alanlar oluşturulmalıdır (Çelik, 2010:



3-4). “Türkiye’nin gençlik politikası var mıdır, var ise ne gibi özellikler taşımaktadır?” sorusuna karşılık olarak şu tespiti ifade etmek gerekir: Türkiye’de gençlik politikası üzerine çalışan kişilerin söylemleriyle, “Türkiye’de gençliğe ilişkin düzenlemeler oldukça yüzeysel ve aynı zamanda dağınıktır.” Bu yüzden Türkiye’de gençlik politikasına ilişkin genel bir çerçeve, değerlendirme, belge ve düzenlemeden bahsedilemez (Sekam, 2016: 11-12). Kuşkusuz ki, her devletin, kurum veya kuruluşların gençlikle ilgili çalışmaları ve hedefleri vardır. Gençlikle ilgili bu politikalar sadece gençliğin etkinliğine ve verimliliğine değil aynı zamanda gençliğe ilişkin sorunlara da açıklık getirmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de gençlikle ilgili konular, ilgili kamu, kurum ve kuruluşların yönetmeliklerinde belirtilmiştir. Türkiye’de gençlikle ilgili birimler ve kanunlar Tablo 5’te yer almaktadır:

**Tablo 5.** Gençlik ile İlgili Kamu Kurum ve/veya Kuruluşları ve İlgili Kanunlar

<b>Konu</b>	<b>İlgili Kamu Kurum ve/veya Kuruluşu</b>	<b>İlgili Kanunlar</b>
İstihdam	Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı- İŞKUR	4904 sayılı İŞKUR kurulma kanunu
	KOSGEB- Küçük ve Orta Ölçekli Sanayi Geliştirme Birimi	3624 sayılı KOSGEB kurulma kanunu
	M.E. B Çıraklık ve Yaygın Eğitim Genel Müdürlüğü	3308 sayılı Mesleki Eğitim Kanunu
Eğitim	Milli Eğitim Bakanlığı	3797 sayılı Milli Eğitim Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun
	Yüksek Öğrenim Kurumu	2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu
Adalet	Adalet Bakanlığı	5395 sayılı Çocuk Koruma Kanunu 5402 sayılı Denetimli Serbestlik ve Yardım Merkezleri İle Koruma Kurulları Kanunu

		2253 sayılı Çocuk Mahkemelerinin Kuruluşu, Görev ve Yargılama Usulleri Hakkında Kanun
Sağlık	Sağlık Bakanlığı	Sağlık Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname
Sosyal Bakım ve Koruma	Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu	2828 sayılı SHÇEK Kanunu
	Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı	5378 sayılı Özürlüler Kanunu
Serbest Zaman	Gençlik ve Spor Genel Müdürlüğü	3289 sayılı GSGM Kanunu
Aile	Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü	5256 sayılı kanun
Barınma	TC Yüksek Öğrenim Kredi ve Yurtlar Kurumu	351 sayılı kanun
Askerlik	Milli Savunma Bakanlığı	1111 sayılı Askerlik kanunu
Hareketlilik	DPT AB Eğitim ve Gençlik Programları Merkezi Başkanlığı	4763 sayılı kanun

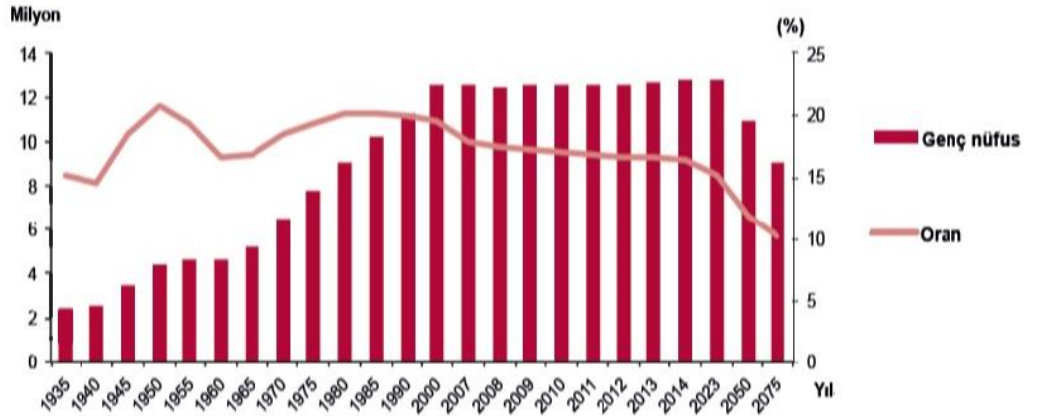
**Kaynak:** Certel, 2010: 14-15.

Tablo 5’te de görüldüğü gibi Türkiye’de gençlik politikalarını belirleyen birçok kurum ve kuruluş bulunmaktadır. Her bir kurum gençliğe ilişkin belli bir konuyu ve bu konuya yönelik politikalar üretmektedir. Türkiye’de gençlik politikaları daha çok istihdam, eğitim, adalet, sağlık, sosyal bakım ve koruma, serbest zaman, aile, barınma, hareketlilik ve askerlik gibi konularda hizmet vermek için düzenlenmiştir.

G. Wilhelm Leibniz, “Gençliği iyiye yönelten, insanlığı iyiye yöneltir” demektedir. Leibniz’in ifadesi, gençliğin tüm insanlık ailesi açısından önemini

göstermektedir. Gençliğin dinamik oluşu sadece bugünler için değil, yarınlar için de potansiyel bir gücü temsil etmektedir; çünkü gençler değişirici ve dönüştürücü özellikleriyle toplumlar için önemli bir kaynaktır. Avrupa'nın en genç ülkelerinden biri olan Türkiye, gençlikle ilgili bu gerçeğin farkına varmış ve buna yönelik politikalar yapmaya başlamıştır (Memur-Sen, 2013: 21). Canatan'a (2014: 60) göre Türkiye'de gençlik hakkında konuşmak ve yazmak için birçok neden vardır. Türkiye'nin genç bir nüfusa sahip olması bu gerekçelerden biridir. Ona göre gençlik yaş aralığı 15-29 olarak tanımlandığında, Türkiye nüfusunun yüzde 25'ini gençler oluşturmaktadır. Gençliğin, toplumsal değişimde rol alması, değişimi okuması ve gelecek için önemli bir değer olması ikinci bir nedendir. Gençliğin amaç, beklenti ve sorunlarıyla incelenmesi gereken sosyal bir kategori olması da diğer bir gerekçedir. Başka bir anlatımla sadece bu nedenler bile gençlik üzerine araştırma yapmayı ve politika üretmeyi gerektirmektedir. Türkiye'de gençlere yönelik uygulanacak politikalarda genç nüfusun dinamikliği önemlidir. Özellikle gençlerin toplam nüfus içindeki oranları gençlik için yapılacak düzenlemeleri belirlediği gibi gençlik özelinde plan, beklenti, amaç ve hedefleri de etkilemektedir. Şekil 3'te genç nüfusun toplam nüfus içindeki dağılımını görmek mümkündür:

Genç nüfus ve genç nüfusun toplam nüfus içindeki oranı, 1935-2075

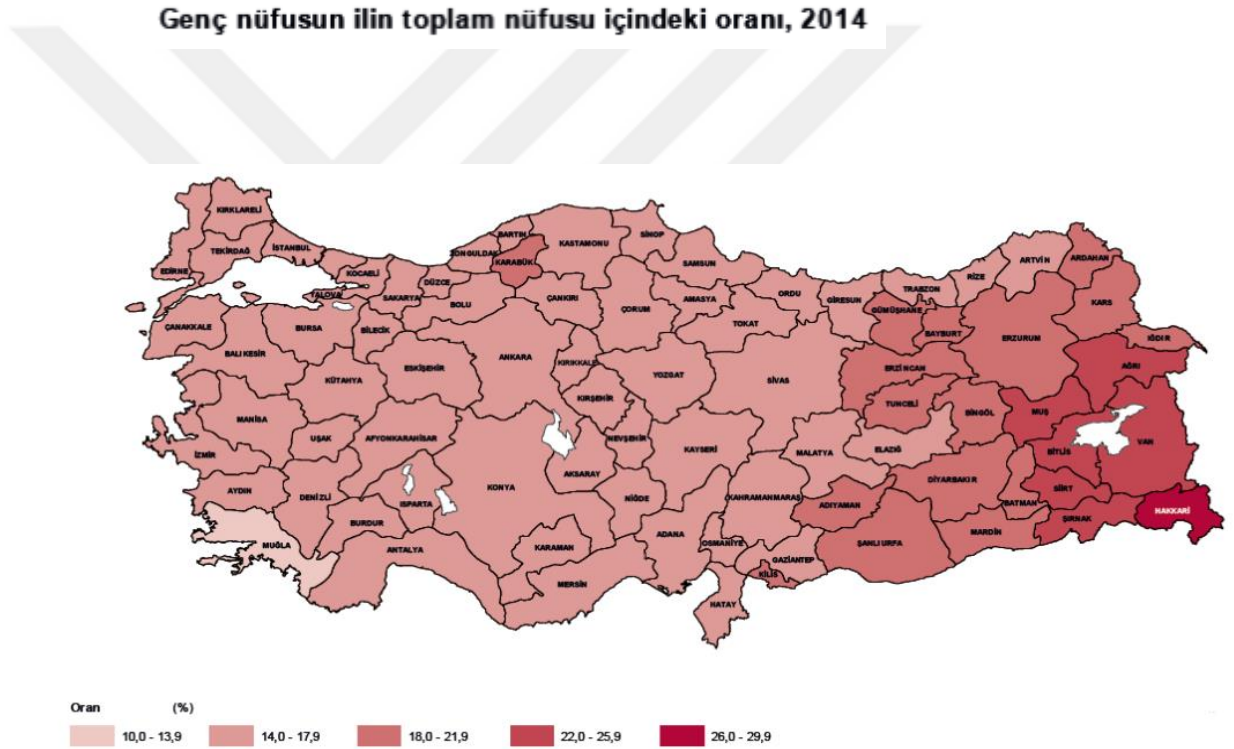


Şekil 3. Genç Nüfus ve Genç Nüfusun Toplam Nüfus İçindeki Oranı, 1935-2075

Kaynak: TÜİK, 2014: 28.

Şekil 3'te genç nüfusun toplam nüfus içindeki oranının 1935-2075 yılları arasındaki değişimi gösterilmektedir. Bu değişim incelendiğinde, genç nüfusun toplam nüfus içinde önemli bir bölümü oluşturduğu görülmektedir; fakat şekil 3'te görüldüğü gibi Türkiye'de genç nüfus oranı azalmaktadır. 1990'larda %20'lerde olan genç nüfus oranı bu tarihten sonra bir düşüş içinde olmuştur. 2023'te %15'e, 2050'de %12'lere ve 2075 yılında ise %10'lara kadar gerilemesi öngörülmektedir. Bu durum Türkiye nüfusunun yaşlanma eğiliminde olduğunu göstermektedir.

Türkiye'de genç nüfus oranı bölgelere ve illere göre farklılık gösterir. Şekil 4'te genç nüfusun toplam nüfus içindeki oranı şöyle belirtilmiştir:



**Şekil 4.** Genç Nüfusun İlin Toplam Nüfusu İçindeki Oranı

**Kaynak:** TÜİK, 2014: 30.

Genç nüfusun yoğun olduğu yerler kırmızı ve koyu kırmızı renkleriyle gösterilmiştir. Şekil incelendiğinde genç nüfusun en fazla olduğu bölgeler, Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleridir. Özellikle 10.0-13.9 ve 26.0-29.9 oranları dikkate alınırsa genç nüfusun ilin toplam nüfus içindeki oranının en az olduğu il Muğla, en fazla olduğu il Hakkâri'dir.

Türkiye’de genç nüfus oranının fazla olması hem nicelik açısından hem de nitelik açısından önemlidir; çünkü gençler ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel konularda belirleyici bir faktör olabilirler. Bu yüzden Türkiye’de kapsamlı bir gençlik politikasına ihtiyaç vardır. Farklı gençlik kesimlerinin ihtiyaçlarını dikkate almak, gençlerin araçsallaştırılmaması, gençlerin sadece gelecek için bir fırsat olarak görülmemesi, gençlerin nesne değil özne olmaları, gençliğin bir geçiş dönemi olarak algılanmaması, gençlik katılımlarında gönüllülük esasına bağlılık, gençlik örgütlenmelerinin desteklenmesi, ihtiyaç odaklı düzenlemeler, dezavantajlı gençliğin önemszenmesi ve farklı gençlik gruplarının tehlike değil zenginlik ve çeşitlilik olarak algılanması gibi konular bir gençlik politikası oluşturma da önemszenmesi gereken temel başlıklardır (Nair, 2015: 78).

## **1.9. Siyaset Ve Siyasal Katılım**

### **1.9.1. Siyaset**

Siyaset, kelime kökeni olarak Arapçada seyislik, at idare etme ve terbiye etme anlamlarına gelmektedir. “Yönetme” ve “devlet yönetme” sanatı bağlamında kullanılan siyaset, farklı açılardan yönetimi ele geçirmek için yapılan mücadeleyi anlatmaktadır. Bu tanımlar üzerinden siyaseti, makro anlamda devlet yönetimi ve mikro anlamda ise iki kişi arasındaki güç mücadelesi olarak okumak mümkündür (Zencirkıran, 2016: 207). Duverger’in belirttiği gibi bir bilim olarak siyaset “devletlerin yönetimidir”. Fransız Akademisi Sözlüğü’nde ise siyaset “bir devleti yönetme ve diğer devletlerle olan ilişkilerine yön verme sanatına ilişkin her şeyin bilgisidir” (2017: 19).

Siyaset kamu düzenini ve genel yönetimi sağlama noktasında işlev gören temel bir kurumdur. Siyaset kendisine bağlı olan bir takım alt kurumlarla bütünlük göstermektedir. Bunlar; yasal sistem, güvenlik sistemi (ordu ve polis), kamu hizmetinde yer alma, seçilme ve atanma ile yürütülen diplomatik ilişkilerden oluşmaktadır (Fichter, 2001: 125). Siyaset ve siyasal yaşam insanlığın tarihiyle paralel olarak fiili düzeyde varlık göstermiştir; çünkü insanlığın başından beri klan ve kabile toplumlarında siyasi oluşumlar olmuştur. Antropologlar bu noktada

siyasetin aileden farklı ve aileler arası bir düzenin sonucunda ortaya çıktığını düşünmüşlerdir. Bunun temel nedeni olarak artan nüfus yoğunluğu neticesinde klanda aile başkanlarından birisinin aynı zamanda nüfusu kontrol etmek için (kamu düzenini sağlamak) farklı bir rol üstlenmesi gösterilmektedir. Bu rol siyasi bir oluşumu işaret etmektedir (Aydın, 2016: 183).

Siyasetin inşası ortak değer ve amaçların bir faaliyet alanı içinde teşekkül etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Heywood'a göre siyasette güç, otorite, karar verme süreci ve kaynakların dağıtılması gibi farklı ortak noktalar bulunmaktadır. Dolayısıyla siyaset her şeyden önce bir faaliyet alanıdır. Siyaset insanlar arasındaki ilişkileri gösteren sosyal bir etkinliktir (2011:649) Toplumsal hayat içerisinde kurumsal bir kimliğe sahip olan siyaset aynı zamanda toplumsal ilişkiler düzeyinde normatif bir özelliğe de sahiptir. Heywood (2015: 22) siyaseti; insanların hayatlarını düzenleyen kuralları yapmak, bu kuralları korumak ve değiştirmek için gerçekleştirilen bir alan olarak tanımlamaktadır. Siyaset sadece akademik bir disiplin olmamakla birlikte gündelik hayatta ilişkileri etkileyen bir formdur. Bu yüzden siyasette çatışma ve işbirliği olguları karşılıklı ilişki içindedir. Siyaset; farklı istekleri, ihtiyaçları ve çatışan çıkarları beraberinde getirdiği gibi kurallar üzerinde etkili olmuş ve kuralların yasallaşmasını sağlamak için birlikte çalışma zorunluluğunu da gerektirmiştir. Bir başka deyişle siyaset (Delibaş ve Yiğit, 2015: 107) grup, topluluk veya toplumda, toplumsal yaşamın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan ilişkilerin kurallara bağlanmasıdır. Siyaset toplumsal üretimin paylaşılması, dağıtılması ve ortaklığını organize eden bir mekanizma işlevini görmektedir.

Günümüzde siyaset kavramıyla aynı anlamda kullanılan kelime “politika”dır. Politika Yunan kökenli bir kelime olup Batı'dan alıntılanmıştır; fakat bu iki kavram aynı manâda kullanılsa da köken ve kültür açısından bu terimler birbirlerinden farklıdır. Politika kavramı, Eski Yunan'da “polis”; yani “şehir” kelimesinden türemiştir. Bu “şehir olgusu” içinde yaşayan insanların aidiyet hissettikleri, mutlu oldukları ve onur duydukları siyasi bir topluluk olarak “şehir devleti”ne karşılık gelmektedir. Bu şehir devletinde yaşayan insanlar birer vatandaş olarak devlete karşı hak ve sorumluluklarını görev olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla şehir devletinde yaşamak, aynı zamanda devletin işleyişine ve işlerine karşı ilgili olmayı

gerektirmektedir. Bu yüzden “politika kavramının” “şehir devleti” ile ilgili işler anlamına geldiğini söylemek mümkündür (Torun, 2017: 21-22). Siyaset kavramına ilişkin eski çağlardan bugüne kadar çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlamalar analiz edildiğinde siyaset için iki değişik ve karşıt görüş ortaya çıkmaktadır. Bir görüşe göre siyaset, toplumsal hayatta bir çatışma, mücadele ve kavgadır. Bu çatışmaların temel sebebi ekonomik, sosyal ve kültürel değerlerin paylaşılmasıdır. Çatışmanın ana hedefi ise iktidar olmak; yani iktidarı ele geçirmektir. Diğer bir görüş ise siyasetin sadece çatışma ve iktidar kavgası olmadığı yönündedir. Bu görüşü savunanlara göre siyaset; toplumsal bütünlüğü ve birliği sağlayarak, özel çıkarlara karşı koyarak, genel yararı ve “ortak iyiliği” temsil etmelidir. Başka bir ifadeyle siyaset, herkesin yararına olan bir toplum düzeni kurma çabasıdır (Turan, 2014: 12-13).

Siyasetteki çatışma kavramına dikkat çeken Öztekin (2016: 24) bu çatışmanın yalnızca çıkar odaklı bir çatışma olduğunu ifade eder. Bu çatışmadan kesinlikle anarşi, terör ve kavga anlaşılmalıdır; çünkü anarşi, terör, silah ve kavga demokrasi ve toplum için bir tehdittir. Bu çıkar çatışması; toplumdaki çıkar gruplarının bir çeşit paylaşma, hak arama, haklarını ve iddialarını savunma çatışmasıdır. Bundan dolayıdır ki, siyaset çatışmanın ortaya çıktığı anda başlar. Bununla birlikte çatışmanın olmadığı yerde siyasetten bahsedilemez. Gençoğlu'nun (2018) ifadesiyle “tek ve ortak bir tanımın olmaması durumu” sosyal bilimlerin bütün kavramları için geçerliliğini korumaktadır. Bu durum “siyaset” kavramı için de geçerlidir. Siyaset kavramı için birbirlerinden farklı, çelişen ve kimi zaman da aynı anlamlar içeren birçok tanımlama yapılmıştır. Bu tanımlar şu şekilde ifade edilmiştir:

- Siyaset kendi çıkarını gerçekleştirmeye çalışan bireyler ve gruplar arasındaki rekabet ve bu rekabetten doğan yarışır.
- Siyaset güç kullanımıdır.
- Siyaset nefretlerin örgütlenmiş halidir.
- Siyaset değerli şeylerin kamusal paylaşımı, dağıtımıdır.
- Siyaset çatışmaların çözümlenmesidir.
- Siyaset kimin neyi, ne zaman, ne kadar alacağına karar verilmesidir.
- Siyaset yönetim sanatıdır.
- Siyaset kansız savaştır, savaş da kanlı siyaset.
- Siyaset mümkün olanı yaratan sanattır.
- Siyaset gösteri dünyasıdır.

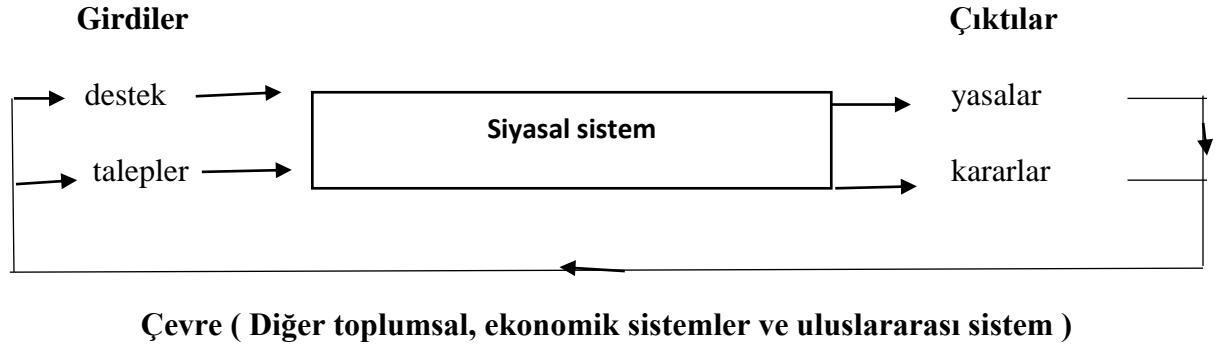
- Siyaset kavramların anlamları üzerinde yürütülen mücadeledir (Gençoğlu, 2018: 1).

Farabi, siyaseti farklı şekilde tanımlayan düşünürlerden birisidir. Farabi'ye göre siyaset hem genel hem de özel bir anlam içermektedir. Siyaset, toplumu ve toplumsal yönetimi ilgilendiren konularda genel, bir bütün olarak toplumu mutlu edecek "hakiki" mutluluğa götürecektir şekilde işlev göstermesinde ise özeldir. Bu durum gösteriyor ki, siyaset erdemli bir sanat olarak "saadetin" elde edilmesini amaçlar. (Gökçe vd., 2002: 48). Kolaylıkla iddia edilebilir ki, siyaset kavramı farklı şekillerde ve anlamlarda tanımlanmıştır. Neticede bu tanımlar siyaseti bir sanat olarak nitelendirmektense, devlet, otorite tipleri, otorite ilişkileri, baskı veya kabul ettirme yolu, çıkar grupları ve iktidar mücadelesi gibi hususlarla açıklamışlardır. Bu nedenle Duverger'in ifade ettiği gibi "Politikaların topyekûn objektif bir tanımı yoktur; çünkü topyekûn objektif politika yoktur". Sadece farklı siyaset tanımları vardır (Tatar, 1997: 15).

### **1.9.2. Siyasal Sistem**

Siyasal sistem kavramını açıklamak için öncelikle "sistem" kavramını tanımlamak gerekir. Sistem kavramı; birbirlerine bağlı, uyumlu belirli amaç ve işlevleri gerçekleştirmek için gerekli öğelerin bir arada olduğu ilişkiler bütünü ifade etmektedir. Genel anlamda sistem kavramının iki temel özelliğinden bahsedilebilir. Bunlar; bağımlılık ve düzen temelli ilişkiler bütünü olmasıdır. Sistemi oluşturan öğelerden birinin aksaklık göstermesi, tüm sistem işleyişini etkiler; çünkü sistem birbirlerini tamamlayan öğelerin karşılıklı ilişkilerinden oluşmaktadır (Akıncı, 2014: 34). David Easton "siyasal sistem" kavramını ele alan ilk siyaset bilimcilerdendir. Yazarın bu konuda "The Political System", "A Framework Political Analysis", "System Analysis of Political Life" gibi önemli eserleri mevcuttur. Siyasal sistem, toplumların ortak amaçlarını belirlemek ve bu amaçları gerçekleştirmek için oluşturulan örgütler dizisidir. Bu bağlamda devletler birer siyasal sistem olarak düşünülebilir. En büyük toplumsal örgüt olan devlet, aynı zamanda dünya siyasal sisteminin bir alt sistemidir (Öztekin, 2016: 232-233). Easton'un siyasal sistem modeli aşağıdaki şekilde özetlenmiştir:





**Şekil 5.** Easton'un Siyasal Sistem Modeli

**Kaynak:** Vergin, 2015: 54.

Şekil 5'te görüldüğü gibi çevreden siyasal sisteme talepler ve dilekler yöneltilmektedir. Bu istek, talep ve dilekler siyasal sistemin “girdilerini” oluşturmaktadır. Bu girdiler siyasal sistem tarafından işlem görüp “çıkıtı” olarak çevreye yansımaktadır. Kararlar, yasalar ve uygulamalar siyasal sistem tarafından çevreye dönen “çıkıntılardır”. Çevreye yansıyan bu çıktılar, bütün bir sistem içerisinde yeni talepler şeklinde tekrardan girdi olarak sistemin kendisine iletilir. David Easton'un ifade ettiği gibi siyasal sistem toplumsal sistemin özelliklerini taşır. Siyasal kurumlar ve siyasal aktörler siyasal sistemin temel öğeleridir. Benzer biçimde parlamento, partiler, sendikalar ve sivil toplum kuruluşlarının kendi aralarında kurmuş oldukları yapısal ve fonksiyonel ilişkiler de bir siyasal sistemi meydana getirir. Bu unsurların etkileşim düzeyleri ve ilişkileri birbirlerinden farklı oldukları için toplumların ve ülkelerin siyasal sistemleri de farklılık göstermektedir (Vergin, 2015: 53-54). Uysal (1984: 36) siyasal sistemi, özünde iktidar fenomeni bulunan bir örgütlenme tarzı olarak açıklamıştır. Ona göre bu iktidar aygıtı siyasal kaynak ve değer dağılımında yetkilidir. Bu yetki, iktidarı kapsam ve emredicilik noktalarında, toplumdaki diğer iktidar ve otorite ilişkilerinden ayırmaktadır. Kaynak ve değerler, siyasal sistem içerisinde yukarıdan aşağıya emredici bir şekilde dağıtılır. Talepler ise aşağıdan yukarıya sistem tarafından belirlenen değerler çerçevesinde iletilmektedir. Siyasal sistemi diğer toplumsal mekanizmalardan ayıran birçok özellik bulunmaktadır. Siyasal sistem kapsamı ve boyutu açısından diğer sosyal örgütlerden ayrılmaktadır. Toplumsal hayatın birçok boyutuyla ilgili olan siyasal sistem, kuşkusuz bu haliyle toplumun tüm üyelerini etkilemektedir; fakat bütün üyelerin aynı oranda ve aynı yoğunlukta etkilendiği söylenemez. Siyasal sistemin kararları toplum üyeleri için bağlayıcıdır. Başka bir deyişle toplum üyeleri siyasal sistemden çıkan

yasa, kanun ve kararnamelere uymak zorundadır. Bu işlemlere uyulmaması durumunda ceza ve yaptırımlar uygulanabilir. Siyasal sistemin diğere bir özelliğı ise bu sistemin bir çevre içinde vücut bulup faaliyet göstermesidir. Toplum, siyasal sistem içinde çok boyutlu bir kesimi oluşturur. Söz konusu toplumu meydana getiren her bir parça ayrı bir sistem oluşturarak siyasal sistemle etkileşime girebilir (Turan, 1976: 16-17).

### **1.9.3. Siyasal Kültür**

Siyasal kültür kavramı ilk olarak Eski Yunan literatüründe yer almıştır. Yunan düşünürleri siyasal hayatı ve siyasal kurumların doğuşunu, gelişimini, yıkılışını ve genel doğasını sosyal psikoloji kavramlarıyla ifade etmeye çalışmışlardır. Perikles, Platon, Aristoteles, Machiavelli, Montesquieu, Rousseau ve Tocqueville gibi düşünürler dolaylı da olsa siyasal kültüre vurgu yapmışlardır. Siyasal kültür kavramı farklı sosyal bilim dallarında konu olarak ele alınmıştır. Siyasal kültür kavramını çalışmalarında kullanan ilk isim Almond'dur. Bu kavram daha sonra 1960'lı yıllardan itibaren Seymour Lipset, Sidney Verba ve Robert Dahl gibi Amerikalı siyaset bilimciler tarafından kullanılmıştır (Yolcu: 2019: 94-95). Siyasal kültür, siyaset bilimin güncel, popüler ve aday kavramlarından biridir. Siyaset terminolojisinde sıkça kullanılan kavramların başında gelmektedir. Siyasal kültür, özellikle 1940'lı yıllarla birlikte siyaset bilminde bir açıklama metodu olarak kullanılmaya başlanmıştır. Gabriel Almond 1993 yılındaki bir yazısında siyasal kültürle ilgili ampirik ve teorik düzeyde kırk kadar kitap ve elli kadar makale olduğunu belirtmiştir. Buna bağlı olarak siyasal kültürün farklı araştırmalara konu edildiğı söylenebilir. Siyasal kültür; toplumsal değişimi, sistemi, sistem eleştirisini, sisteme verilen desteğı, bireylerin siyaseti ve siyasal sistemi anlamalarında ve siyasetle ilişkilerini tespit etmede anahtar bir kavramdır (Sitembölükbaşı, 1997: 249-250).

Öztekin'e (2016: 237) göre bir toplumun devlet, parlamento, hükümet, siyasi parti, kamu yönetimi, sendika, dernek, siyasal iktidar, demokrasi, seçim ve anayasa gibi kavramlar hakkındaki bilgisi, tecrübesi, yaşantısı, alışkanlıkları, görgüsü, yaklaşımları, tutum, değer ve davranışları siyasal kültürü açıklamaktadır. Başka bir

anlatımla bir toplumun siyaset ve siyasi olaylar karşısındaki tutumu, tavırları, tepkileri, etkinlikleri ve davranışları siyasal kültür oluşumuyla ilgili ve ilişkilidir. Dolayısıyla bu siyasal faktörlerin ve değerlerin benimsenmesi, toplumların siyasallaşmasını göstermektedir. Bir toplumdaki inançlar, kanaatler, tutum, tavır, değer ve davranışlar siyasi kültürü meydana getiren temel unsurlardır; fakat bu etmenlerin siyasi olguya ilişkin geliştirilmiş olması esastır. Diğer bir ifadeyle siyasi kültürden, siyasi kültürün özellikleri, yönleri ve bu kültürün kendi içerisinde sistemli bir bütün oluşturması anlaşılmalıdır (Tatar, 1997: 31). Siyasi kültürde, siyasi kurumlar ve siyasi sistemlerden ziyade insanların bu yapılara ilişkin değerlendirmeleri, algıları, öngörülere ve beklentileri ön plandadır. Değer sistemleri, her toplumda farklı kültürel göstergelere sahiptir. Bu alanda yapılan en temel çalışma Almond ve Verba'nın, değer sistemleri ile siyasi davranışlar arasındaki ilişkiyi inceleyen, siyasi kültür araştırmasıdır. Beş farklı toplumda gerçekleştirilen bu çalışmanın bulgularına göre bireylerin siyasi tutumları, eğilimleri ve siyasi davranışları, üyesi oldukları toplumların siyasi kültürleri tarafından belirlenmektedir. Araştırmanın sonucunda: Yerel kültür, teba kültür ve katılımcı kültür olmak üzere üç kültür tipi saptanmıştır. Yerel kültürde bireylerin siyasete ilgileri azdır ve siyasal sorunlarla ilgilenmezler. Teba kültüründe insanlar siyasal sistemin girdileri ve çıktıları hakkında bilgi sahibi olurlar. Siyasal kaynakları araştırırlar. Bu kültürde siyasal kurumlar gelişmeye başlar; çünkü bireyler siyasete ilgilidir; fakat siyasete aktif bir katılım söz konusu değildir. Katılımcı kültürde ise, bireyler siyasal sistem içinde aktif rol alırlar. Yurttaşlık bilincinin geliştiği bu kültürde, kişiler siyasete karşı etkileyici ve katılımcı bir tutum geliştirirler (Özer, 1996: 84). Tatar'ın bu konudaki tespitine göre her kültür tipi bir siyasi yapıya karşılık gelmektedir. Siyasi kültür ile siyasi yapının uygunluğu, siyasal gelişme açısından önemlidir. Örneğin cemaatçi kültür merkezî değildir ve geleneksel siyasî bir yapı belirtir. Teba kültürü merkezî bir yapı iken katılımcı kültür gelişmiş demokratik bir yapıyı ifade etmektedir (1997: 34). Siyasal kültürün, siyaset ve siyasal süreç açısından iki temel işlevi bulunmaktadır. Kültür, bazı inanç ve davranış kurallarının standartlaşması yoluyla siyasal sürecin işleyişini kolaylaştırmaktadır. Siyasal kültürün bir başka işlevi ise siyasal sistemin meşruluğunu, benimsenmesini, yönetsel haklılığını ve devamlılığını sağlamaktadır (Turan, 1976: 33).

#### 1.9.4. Siyasal Davranış

Siyasal davranış bireyin genel olarak dünyaya, özel olarak ise kendi yaşamını ilgilendiren kurumlara, yapılara, gruplara, sistemlere, aktörlere, sosyal ve siyasal işleyişe yönelmede kullandığı bir çerçevedir. Buna bağlı olarak siyasal davranış kavramının siyaset biliminde yaygın bir etki alanına sahip olduğu söylenebilir. “Davranış” kişinin kendi dünyası ile toplumsal ve siyasal hayatı anlamlandırma ve yön vermede sahip olduğu inanç, kanaat, tutum ve düşünceler toplamıdır. İnsanlar her gün sayısız davranış ve eylemde bulunurlar. Bunlardan bazıları siyaset, siyasal kurumlar ve siyasal iktidar süreçlerinden gelen etkilere karşı verilen tepkilerdir. Söz konusu olan bu tepkilere, siyasal davranış veya siyasal eylem denir (Turan, 2014: 37-38). O halde denilebilir ki; “Siyasal davranışçılık, siyasal olaylara davranışçı bir açıdan bakılmasıdır. Bu anlamda, davranışçı siyaset bilimi, geleneksel ve çağdaş olaylara insan davranışları açısından eğilir” (Öztekin, 2016: 244).

Siyasal davranış araştırmaları, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra siyasal kişilik, siyasal katılım, siyasal tutum, kamuoyu ve oy verme davranışları açısından ele alınmıştır. Özellikle siyasal güç alanındaki dağılmanın bilinmesi için sorulan, “Kim, kime niçin oy veriyor?” sorusu, toplum birimlerinin iyi tanınmasını ve önemli verilerin elde edilmesini sağlamaktadır. Bu tip araştırmalar, seçim sosyolojisi açısından önemlidir; çünkü oy veren seçmenlerin sosyal profilleri, kategorileri, partileri desteklemeleri, partilerdeki oy değişimleri ve farklı bölgelerdeki seçim davranışlarının analizi bu çalışmalarla saptanmaktadır (Çam, 2011: 166). Koçak’ın (2002: 97) belirttiği gibi bireyler bir siyasal davranışta bulunurken veya siyasal bir eylemi gerçekleştirirken iki temel durumu göz önünde bulundurmalıdır. Birincisi eyleme geçmeye karar vermek, ikincisi ise karar verdiği bu eylemin yönünü ve doğrultusunu belirtmektir. Bireyler seçim sırasında oy vermeyi düşündükleri gibi aynı zamanda kime oy vereceklerini de düşünürler. Oy verme davranışı genel olarak dört teorik modelde incelenmiştir. İlk model, bir sosyal grubun üyesi olmanın oy verme davranışı üzerindeki etkisini inceleyen sosyolojik modeldir. Seçmenlerin partilere olan aidiyetlerini, psikolojik duygularını ve bağımlılıklarını ele alan parti kimliği teorisi ikinci modeldir. Seçmenlerin kâr-fayda ve maliyet hesaplarını yaptıkları ekonomik oy verme kuramı üçüncü model iken seçmenlerin oy kurallarını

öğrendikleri ve seçim sürecinde alternatif yönelimlerini inceleyen stratejik oy verme teorisi ise dördüncü modeldir. Bu modellere bağlı olarak bir siyasal davranış veya eylemin ortaya çıkması için üç koşulun gerekliliğinden bahsedilebilir. Bunlar; bireyin sahip olduğu bilgi düzeyi, siyasete duyulan ilgi ve siyasal katılım kanallarının açık olmasıdır (Dağ, 2019: 27-28). Siyasal davranış çeşitli şekillerde gerçekleşmektedir. Yasalara uyma ve vergi ödeme gibi sistemi destekleyici siyasal eylemler olduğu gibi siyasal protesto, miting ve isyanlar şeklinde gerçekleştirilen siyasal davranış eylemleri de vardır. Siyasal davranışların yön ve yoğunluk dereceleri siyasal koşullar tarafından belirlenmektedir. Fakat siyasal eylemleri etkileyen ara değişkenler de bulunmaktadır. Yaş, cinsiyet, kültür, gelir düzeyi, meslek ve yerleşme birimi bu değişkenlerden bazılarıdır. Benzer biçimde iş, aile ve arkadaş çevresi gibi birincil gruplar da siyasal davranışların oluşumunda rol oynarlar. Diğer taraftan maddi ve ölçülebilir etkenlerin yanında, ulus ve sosyal sınıf gibi düşünsel ve ideolojik faktörler de siyasal davranışlara yön vermektedir (Çam, 2011: 168-169).

#### **1.9.5. Siyasal Toplumsallaşma**

İnsan doğduğunda yaşadığı toplumsal hayatla ilgili herhangi bir bilgiye sahip değildir. Siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik ve diğer kurumlar hakkında bilgisi yoktur. Kişi, bunlarla ilgili bilgileri farklı aracı kurumlarla ve farklı yöntemlerle bir süreç içerisinde öğrenir. Toplumsal değerlerin, normların, kuralların, inançların ve davranışların benimsendiği bu sürece “toplumsallaşma” denir (Turan, 2014: 39). Siyasal toplumsallaşma ise genel toplumsallaşmanın alt bir süreci olarak tanımlanmaktadır. Bu süreç genellikle bir siyasal kültüre dâhil olmayı, vatandaşlık rollerinin öğrenilmesi, yurttaşlık bilincinin gelişmesi, siyasal bir ideolojinin benimsenmesi veya reddedilmesini içermektedir. Aile, okul, arkadaşlık çevresi ve medya temel toplumsallaşma araçlarıdır. Bununla birlikte siyasal partiler, sivil toplum kuruluşları ve diğer toplumsal örgütler de toplumsallaşma sürecine aracılık etmektedir (Akin, 2015: 119). Siyasal toplumsallaşma, toplumsal-siyasal çevre ile birey arasında gerçekleştirilen doğrudan ve dolaylı etkileşimi ifade etmektedir. Bu etkileşim sonucunda, bireylerin siyasete ve siyasal sisteme ilişkin görüşleri, tutumları, davranışları ve değerleri gelişir. Dolayısıyla siyasal toplumsallaşma,

çocukluktan itibaren aile, grup ve sosyal çevre içinde öğretilen veya kazanılan toplumsal değerler olarak kabul edilir (Balcı vd., 2013: 32)

Tatar'a (1997: 63) göre siyasal toplumsallaşma çocukluk döneminde başlar. Çocuğun tutum ve davranışlarını duygusal ve bilgisel olmak üzere iki açıdan incelemek mümkündür. Duygusal boyut aile içerisinde başlar. Çocuk bu süreçte siyasi kültürün bir unsuruna bağlı olsa da sebep-sonuç ilişkisini kuramamaktadır. Aile çocuk üzerinde iki şekilde etkili olmaktadır. Birincisi, çocuğa bilinçli ve doğrudan kazandırılmak istenen siyasi değer, tutum ve inançlardır. İkincisi ise ailenin genel yapısı, anne ve baba modelleri karşısında çocuğun tutum ve davranış sergileyerek bir siyasi özne oluşturmasıdır. Bilgisel boyut okula başlama dönemidir. Okula başlayan çocuklar siyasi kültürün unsurlarını ve fonksiyonlarını öğrenmeye başlar. Çocuğun siyasallaşması bir toplumsal alan içerisinde gerçekleşmektedir. Çocuk bu toplumsal alandan bazı bilgi ve değerleri alır. Bu toplumsal alan içinde aile, gelenek, arkadaş grubu, din, mahalle kültürü, şehir ve köy ilişkileri çocuğun davranışlarında etkili olan temel faktörlerdir. Çocuk bu alandan aldığı kültürel değerler ile siyasal alanın içine girer. Okul, bürokrasi, ideoloji, siyasal ilişkiler, askerlik, iş alanı, dernekler, medya ve tüm bunları kapsayan siyasal kültür, bireyin içerisine girdiği siyasal yapılardır. Bu süreç ve yapılarla karşılaşan birey; sosyal değer ve ilkeler ile siyasal gerçekler arasında siyasal bir kimlik kazanarak "siyasal insanı" inşa eden karar ve davranışlar sergilemektedir (Balcı vd., 2013: 34). Toplumsal karmaşıklık ve kompleks ilişkiler arttıkça bireyin siyasal toplumsallaşması da karmaşık bir hal almaktadır. Buna bağlı olarak, ilerleyen yaşlarda siyasal tutum, davranış ve beklentilerinde değişme olasılığından bahsedilebilir. Başka bir anlatımla siyasal toplumsallaşma süreci genel, basit ve sadakat duygularıyla başlar, zamanla özgül, karmaşık ve eleştirel bir yapıya doğru evrim göstermektedir (Kalaycıoğlu, 1984: 146-148).

Easton ve Dennis, siyasal toplumsallaşma sürecini dört aşama üzerinden açıklamışlardır. Bireyin aile ve okul dışında bir otorite olduğunu fark ettiği "politikleşme" birinci aşamadır. İkinci aşama çocuğun siyasal otoriteyi bir kişiyle veya bir siyasi liderle özdeşleştirilmesi olan "otoritenin kişiselleşmesi"dir. Üçüncü aşama idealleştirmedir. Bu dönemde siyasal otorite herkesten üstündür, güçlüdür ve egemendir. Bireyin üyesi olduğu siyasal sistemi, siyasal nesnelere ve uyarıcıları

tanıldığı ve bunları bir bütün olarak algılaması dördüncü aşamadır (Özer, 1996: 89). Robert Dahl'e göre siyasal toplumsallaşmanın dört boyutu vardır. Bunlar; ilgi, önemseme, bilgi ve eylemdir. İlgi, siyasal olayları izlemeyi; önemseme, siyasal olaylara önem vermeyi; bilgi, siyasal olaylar ve problemler hakkında bilgi sahibi olmayı; eylem ise siyasal olaylara aktif katılımı ifade etmektedir. Bu dört boyut arasında ilişkisel ve işlevsel bir bağlantı bulunmaktadır (Turan, 2014: 42).

### **1.9.6. Siyasal Katılım**

Kavramlar üzerinde ortak bir tanımda anlaşamama sosyal bilimlerin temel sorunlarından biridir. Bu sorun siyasal katılım kavramında da karşımıza çıkmaktadır. Yapılan tanımlara bakıldığında bir kısmı siyasal davranışları, bir kısmı üretim ilişkilerini, bazı tanımlar hukuka uygun eylemleri, bir kısmı ise bireylerin kendi istekleri doğrultusunda sergiledikleri eylemleri “katılma” olarak ifade etmektedir (Duran, 2005). Turan'ın belirttiği üzere siyasal katılma kavramı üzerinde uzlaşılmış tek ve ortak bir tanım yoktur. Bazı yazarlar evrensel bir tanımın yapılamayışını üç temel faktöre bağlamaktadır. Katılmanın hem gelişmekte olan hem de gelişmiş sanayi toplumlarında demokrasinin gelişmesi için bir süreç olarak kabul edilmesi birinci faktördür. Bir diğer neden ise katılmanın sadece demokrasiye özgü bir olgu olarak kabul edilmesidir. Ortak bir tanımın bulunmayışının başka bir sebebi ise günümüz koşullarında katılmanın daha çok uygulamaya yönelik gerçekleşmesidir (Turan, 2014: 169). Siyasal sistemler varlıklarını sürdürebilmek için toplumsal desteğe ve ilgiye ihtiyaç duyarlar. Bu desteğin en önemli araçlarından biri siyasal katılım veya siyasal katılımı tamamlayan bir dizi faaliyetler toplamıdır (Balcı vd., 2013: 37).

Geniş anlamıyla siyasal katılım tanımları, hem davranışları hem de tutumları ifade etmektedir. Bu bağlamda siyasal katılım, bireylerin siyasi sistemler karşısındaki davranışlarını, tutumlarını ve durumlarını içermektedir (Tatar, 1997: 97). Aydın'ın (2019) ifadesiyle, siyasal katılım demokrasinin asgari bir şartıdır. Bu yüzden dar anlamda siyasal katılım, sadece seçimlere katılım olarak izah edilebilir. Bu duruma göre siyasal katılım, yalnızca tekel davranışlar üzerinden gerçekleştirilir. Başka bir deyişle sadece seçimle katılım, alt düzey bir katılım ifadesidir. Siyasal katılım geniş

bir perspektifle ele alındığında insanların siyasal sistemle kurduğu ilişkiler bütünü olarak adlandırılmaktadır. Bu ilişkiler; siyasal olayları takip etme, izleme, bilgi alma, haber toplama, siyasi bir faaliyette bulunma, oy verme, siyasete ilişkin destek veya tepkiler, seçimlerde aday olma, parti üyeliği gibi farklı şekil ve boyutlarda gerçekleşmektedir (Aydın, 2019: 2122-2123). Siyasal katılım, bir davranış türü olarak kişilerin siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik kararlar karşısında gösterdikleri tepkiler, eğilimler ve yaklaşımlardır; fakat siyasal katılmayı sadece seçimlere katılma, tercih veya eğilimler olarak açıklamak yetersiz olur; çünkü siyasal katılım, oy vermenin ötesinde, her türlü siyasal olaylar ve siyasal kararlar karşısında insanların merak ve ilgisinden başlayıp, kitlesel protesto eylemlerine uzanan davranış biçimlerini kapsamaktadır (Öztekin, 2016: 251).

Siyasal katılım ile gerçekleştirilen eylemler doğrudan ya da dolaylı olarak hükümet faaliyetlerini ve bu faaliyetlerin işleyişini etkilemeyi amaçlamaktadır. Siyasal katılmadaki temel kriter, siyasal eylemlerin devlet organlarının alacağı veya bu kararları alacak olanların hedef alınmış olmalarıdır. Bu hedef alma, kendisini farklı şekillerde göstermektedir. Örneğin bireyin siyasal bir partiye üye olması veya bir partiye girmesi, siyasal tercihin ve siyasal tavrın tutum düzeyinden eylem düzeyine geçtiğinin açık bir kanıtıdır. Bu tür siyasal girişimler ve faaliyetler hükümeti etkileme amacı taşımaktadır (Öz, 1992: 42). Siyasal katılımın farklı amaçları ve işlevleri vardır. Bu farklılıklar mevcut siyasal katılımın türüne göre değişmektedir. Demokratik sistemlerde siyasal katılım toplumsal uzlaşma ve denge sağlarken otoriter toplumlarda ise siyasal katılım toplumun belirli bir yönde manipülasyonuna aracılık etmektedir. Bununla birlikte siyasal katılımın demokratik yapılarda birden fazla işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür. Siyasal karar mekanizmalarına gelecek kişileri belirlemek, alınan kararlara tepki göstermek, alınan kararları etkileyebilmek, toplumdaki istek ve şikâyetleri karar mercilerine iletmek, siyaset üzerinde fırsat alanları yaratmak, yurttaşlık bilincinin gelişmesini sağlamak bu işlevlerden bazılarıdır (Atabey ve Hasta: 2018: 490).

Bireylerin siyasal katılım eylemleri yoğunluk derecelerine göre farklılık göstermektedir; çünkü kişilerin siyasal yatkınlıkları ve ilgileri ile siyasete emek verme ölçütleri aynı değildir. Bu kapsamda Milbrath'ın siyasal katılma eyleminin yoğunluğunu gösteren hiyerarşik sıralaması şu şekilde gösterilmiştir:



**Tablo 6.** Milbrath'ın Siyasal Katılma Eylemine İlişkin Hiyerarşik Sıralaması

Gözlemci eylemler	<ul style="list-style-type: none"><li>- Siyasal uyarılara açık olmak</li><li>- Oy kullanmak</li><li>- Tartışmalara girmek</li><li>- Başkalarını belirli bir yönde oy kullanmaya ikna etmek</li><li>- Rozet takmak</li></ul>
Aracı eylemler	<ul style="list-style-type: none"><li>- Siyasal bir liderle ilişki kurmak</li><li>- Bir partiye aday veya adaya parasal yardım yapmak</li><li>- Siyasal bir mitinge katılmak</li></ul>
Siyasal mücadeleye yönelik eylemler	<ul style="list-style-type: none"><li>- Seçim kampanyasında çalışmak</li><li>- Faal parti üyeliği yapmak</li><li>- Strateji tayin toplantılarına katılmak</li><li>- Siyasal fonlar toplamaya çalışmak</li><li>- Siyasal bir mevki için aday olmak</li><li>- Siyasal bir mevki sahibi olmak</li></ul>

**Kaynak:** Çam, 2011: 174.

Tablo 6'ya göre siyasal katılım; gözlemci, aracı ve siyasal mücadeleye yönelik eylem olmak üzere üç aşamadan oluşmaktadır. Gözlemci eylemler en basit katılma türlerini içermektedir. Siyasal mücadeleye yönelik eylemler ise siyasal katılımın en üst düzey basamağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla gözlemci eylemlerden, siyasal mücadeleye yönelik eylemlere doğru gidildikçe birey açısından siyasal katılımın yoğunlaştığı söylenebilir (Çam, 2011: 174).

Verba ve Nie, Amerika'da yaptıkları bir araştırmada bireyin siyasal hayata altı düzeyde katılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Aşağıda yapılan sıralama analizinin evrensel düzeyde geçerliliği tartışılır. Bunlar sırasıyla:

- 1. Siyasal Sürece Hiç Katılmayanlar:** Bu kişiler siyasetle ilgilenmezler ve seçimlerde oy kullanmazlar.
- 2. Salt Oy Kullananlar:** Bu kesim sadece seçimden seçime oy kullanır.

3. **Kişisel Sınırlı Katılmacılar:** Kişiler oy kullanmakla birlikte, kişisel sorunlarını çözmek için devlet memurlarıyla irtibat halindedir.
4. **Topluluk Düzeyinde Katılmacılar:** İnsanlar, örgütler veya gruplar aracılığıyla siyasal süreci etkilemeye çalışırlar.
5. **Kampanyacılar:** Bazı kimselerin seçim kampanyalarına faal olarak katılmasıdır.
6. **Siyasal Partilerde Görev Alma:** Bazı vatandaşların yukarıda sıralanan faaliyetlere ek olarak siyasal partilerde her türlü siyasal faaliyette yer almasıdır (Turan, 1976: 74).

Lerner, (1984) siyasal katılım eylemini farklı bir açıdan yorumlamıştır. Siyasal katılımı daha çok toplumsal hareketlilik ve bunun gelişimini takip eden süreçler üzerinden ele almıştır. Ona göre toplumsal hareketlilik siyasal sonuçları olan bir gelişmedir. Toplumsal hareketlilikle beraber kentleşme (endüstrileşme) ortaya çıkmıştır. Modern kentler ve endüstriyel ekonominin gelişimi, beceri ve kaynak çeşitlerini arttırmıştır. Buna bağlı olarak, okur-yazarlık ve iletişim sektöründe gelişmeler gözlenmiştir. Bu etkileşim (okur-yazarlık, kitle iletişim) zincirleri sonucunda, modern toplumda katılımcı kurumlar (oy verme-siyasal katılım) gelişir. Daniel Lerner'in siyasal katılma modeli şu şekilde açıklanabilir:



**Şekil 6.** Daniel Lerner'in Siyasal Katılma Modeli

**Kaynak:** Kalaycıoğlu, 1984: 211.

Samuel Barnes ve Max Kease, siyasal katılımı “olağan siyasal katılma” ve “olağandışı siyasal katılma” olmak üzere iki şekilde sınıflandırmaktadır. Siyasal rejim tarafından ortaya konulan kural ve normlara uygun eylemler olağan siyasal

katılım; siyasal rejimin kural ve normlarına karşı çıkmak amacıyla girişilen toplu dilekçe, boykot, işgal, grev, protesto vb. faaliyetler ise olağandışı siyasal katılım olarak tanımlanmaktadır (Akıncı, 2014a: 43). Siyasal katılım konusunda farklı sınıflandırmalar ve değerlendirmeler mevcuttur. Baykal, siyasal olayları izleme, siyasal olaylar hakkında tavır takınma ve siyasal olayların içine karışma şeklinde genel bir sınıflandırma yapmıştır. İzleme; siyasal hayattan haberdar olmayı, kitle iletişim araçları ile siyaseti takip etmeyi ve mitinglere dinleyici olarak katılmayı ifade etmektedir. Tavır takınma; bu aşamada birey yoğun bir katılım göstermektedir. Siyasal olaylara ilişkin olumlu veya olumsuz tavır takınma söz konusudur. Siyasal katılımın en yoğun yaşandığı evre ise siyasal olayların içine karışma aşamasıdır. Bu aşamada kişiler siyasal olayların öznesi olabilirler. Bireyin faaliyetleri siyasal yaşamı doğrudan etkilemektedir (Atabey ve Hasta: 2018: 488).

### **1.9.6.1. Siyasal Katılımı Etkileyen Sosyal Faktörler**

#### **1.9.6.1.1. Yaş**

Yaş, bireyin kontrolünde olmayan verili bir kaynaktır. Kişinin kendi iradesiyle değiştirebileceği bir olgu değildir. Yaş, bireyin denetimi dışında belirlenen bir faktördür. Yaşın siyasal katılımındaki önemi, onun kronolojik veya biyolojik özelliklerinden ötürü değildir; çünkü yaş grupları veya yaşa bağlı kuşaklar toplumsallaşma sürecinden etkilenirler. Özellikle ulusal ve uluslararası alanda yaşanan gelişmeler, ergenliğe geçiş yapan grupların siyasal yatkınlıklarını ve siyasal katılımlarını etkilemektedir (Balcı vd., 2013: 49). Yaş, siyasal katılmayı belirleyen kişisel bir etkidir. Bütün toplumlarda 16-20 yaş grubundaki gençler, diğer yaş gruplarına oranla siyasete daha az katılırlar. Bu yaş grubundaki gençlerin en tipik özelliği kurallara, normlara ve örgütlere karşı ilgisiz olmaktır. Bu yaş grubunun “göçebe” bir hayatı yaşamaları bu durumun nedenlerindedir. Gençler eğitim, iş, askerlik gibi nedenlerle sürekli yer değiştirmektedir. Kuşkusuz ki, bu yaş grubundaki gençlerin önemli bir kısmının bekâr olması, siyasete karşı ilgisizliğin bir başka nedenidir; çünkü korunacak veya savunulacak değerli bir mülkün olmaması, bekârların siyasal katılımını zayıflatmaktadır (Altan, 2011: 318).

İnsanlar orta yaş grubuna geçtikçe siyasal katılımları ve siyasal ilgileri artmaktadır. Orta yaş grubundaki bireylerin dünya görüşleri, sorumlulukları ve siyasi olaylara bakışları netlik kazanır. Orta yaş grubu genellikle sorumluluk bilinci ve çıkar ilişkisine göre siyasal eğilimlerini gerçekleştirir. İleri yaş grubunda ise siyasal katılım tekrar düşüş göstermektedir. Kişilerin toplumsal hayattan beklentilerinin azalması, bir şeyleri değiştirecek güçlerinin kalmadığına inanmaları bu durumun temel sebeplerindendir. Diğer bir anlatımla siyasal katılma 25-45 yaş arasında yüksek, 45 yaşından sonra bu ilgi ve katılım düşmekte ve 65 yaşından sonra ise katılım en alt düzeylere kadar inmektedir (Öztekın, 2016: 257). Tatar'ın (1997) "yaş ve siyasal katılım ilişkisini" ele aldığı çalışmasında yaşa bağlı siyasete katılım düzeyleri ve katılım yoğunluklarını görmek mümkündür:

**Tablo 7.** Yaş ve Siyasal Katılım İlişkisi

Yaş	Oy Verme	Miting ve Topl.Kat.	Parti Yöneticiliği	Propaganda Çalışm. Katılma	Katılmayan
--25	36.7	28.2	1.4	30.3	3.5
26-35	39.6	24.5	1.3	32.0	2.6
36-45	40.4	23.2	0.7	34.6	1.1
46-55	39.5	23.3	1.2	36.0	-
56-65	34.1	22.7	-	39.8	3.4
66+	39.4	21.2	-	39.4	-
Toplam	659	422	18	564	37

**Kaynak:** Tatar, 1997: 126.

Yaşa bağlı olarak değişen fiziksel ve sosyo-psikolojik yapıya göre siyasal davranış, tutum ve tavırlar değişmektedir. Örneğin gençler, gösteri, miting, yürüyüş ve protesto gibi siyasal faaliyetlerde bulunurken yaşlılar sadece düzenli bir şekilde oy kullanırlar. Bu çerçevede, gençlerin radikal siyasal tercihlere yöneldiği, yaşlıların ise siyaseten daha tutucu ve muhafazakâr bir eğilim gösterdikleri söylenebilir (Akıncı, 2014b: 307). Siyasal katılım ve yaş ilişkisi üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu

çalışmaların sonuçlarına göre, özellikle gelişmiş ülkelerde yaşlıların tutucu bir siyaseti benimsedikleri, gençlerin ise tutucu partilere daha az oy verdikleri, bunun aksine farklı sol veya aşırı sağ partilere yöneldikleri gözlenmiştir (Turan, 2014: 188).

#### **1.9.6.1.2. Cinsiyet**

Cinsiyet birçok hayat görüşünde olduğu gibi siyasal alanı ve siyasal katılımı da etkileyen değişkenlerden biridir. Kadınların seçme ve seçilme gibi siyasal haklarını geç elde etmesi, toplumda siyasetin erkek işi olduğuna dair genel bir kanaatin olması, bu fikri en çok kadınların benimsemesi, toplumsal roller, eğitim ve meslek gibi faktörler, kadınların siyasal hayatta etkisiz kalmasına neden olmuştur. Modern toplumlarda katılım seviyesinin artması ve siyasi otoritenin sağlam bir meşruiyet elde etmesi için kadınların siyasal katılımları ve siyasal üretkenlikleri önemlidir (Eser ve Sarışahin, 2016: 42). Toplumsal cinsiyet kültürü kadınları “ev içi” ve “aile bakımı”; erkekleri ise “ev dışı” ortamlara ve çalışma hayatına uyumlu rollere yönlendirmektedir. Buna bağlı olarak erkeklerin ve kadınların ilgi alanları ve dünya görüşleri farklılaşmaktadır. Özellikle son zamanlarda eğitim ve gelir artışı toplumsal cinsiyet algısını ve baskısını azaltsa da kadınların aile bakımı, erkeklerin evin geçimini sağlama sorumluluğu ve rolleri halen varlığını sürdürmektedir. Diğer bir ifadeyle toplumsal cinsiyet, rolleri belirlediği gibi siyaseti kadınların ilgi alanından uzaklaştırmaktadır. Bu yüzden kadınların siyasal katılım düzeyleri erkeklere kıyasla düşük olmaktadır (Atabey ve Hasta, 2018: 499).

Tatar (1997: 128) bütün toplumlarda cinsiyet farklılığından dolayı rol farklılaşmasının yaşandığını belirtir. Toplumsal hayatta görülen bu rol farklılaşması siyasal yaşamda da kendisini göstermektedir. Bu farklılıklar bazen toplumsal normlar, bazen de toplumsal şartlardan kaynaklanan imkân veya imkânsızlık gibi durumlarda rolleri etkilemektedir. Söz konusu bu farklılaşmalar erkeklerde siyasal katılımın sınırlarını genişletirken kadınlarda siyasal katılımın oranını düşürmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri kadınlara ve erkeklere bazı nitelikler yükleyerek onları yetiştirir. Kadınlar itaatkâr, uyumlu, duygusal ve şefkatli gibi niteliklere eğimli iken erkekler atılgan, güçlü, rekabetçi vb. özelliklerle yetiştirilmektedir. Bu durum kadınların siyasal alandaki temsillerini ve siyasal katılımlarını düşürmekle birlikte

kadınların siyasal kariyerlerini güçleştirmektedir (Atabey ve Hasta: 2018: 500). Öztekin'e (2016: 256) göre eğitim ve evlilik, kadınların siyasal davranışlarını ve tutumlarını etkileyen iki temel faktördür. Başka bir ifadeyle eğitim seviyesi yüksek kadınlar ve evli olan kadınlar siyasete daha fazla katılırlar. Bu kadınların oy verme davranışları yüksektir; fakat geleneksel toplumlarda yaşayan evli kadınların siyasal ilgileri ve siyasal katılım yoğunlukları düşüktür; çünkü bu tip toplumlarda ataerkil söylem ve otorite geçerlidir. Dolayısıyla geleneksel toplumlarda kadının otonom olarak oy kullanma davranışı tartışılır. Kadınların siyasal katılımlarını etkileyen başka bir husus ise kadının siyasal tercihini eşinin tercihi yönünde kullanmasıdır. Bekâr ve dul kadınlar erkeklere oranla farklı siyasal davranışlar sergilemektedir; ancak evli olan kadınlar genellikle kocalarının siyasal görüşüne göre siyasete katılırlar. Bu durum kadınların siyasal konularda yeterince bilgi sahibi olmaması, sosyal çevrenin etkisi ve kocalarıyla birlikte aynı ortamı paylaşmalarından kaynaklanmaktadır (Akıncı, 2014b: 308). Cinsiyet-siyasal katılım ilişkisinde öne çıkan bir diğer bulgu ise geleneksel toplum kadınlarının erkeklere oranla daha fazla muhafazakâr olmalarıdır. Başka bir anlatımla kadınların siyasal tercihlerinde ve siyasal yaşamlarında din ve dinî öğeler ön plandadır; fakat kadınların eğitim seviyeleri yükseldikçe muhafazakâr partilere olan ilgi azalmış, bunun aksine merkez partilerine eğilim artmıştır; çünkü kadınlar bu süreçte duygusal değil rasyonel kararlar vermektedir (Altan, 2011: 322).

### **1.9.6.1.3. Aile**

Çocuğun kimlik ve kişilik kazandığı ilk toplumsal birim ailedir; çünkü birey açısından en yoğun ve yaygın ilişkilerin yaşandığı yer ailedir. Genel kurallar, otorite ilişkisi, hiyerarşik yapı, etik ve ahlaki kodlar, kültürel değerler, sorumluluk ve roller, çocuğa aktarılan dinî, etnik, siyasal, sosyal ve ideolojik semboller aile tarafından çocuğa aktarılmaktadır. Bu yönüyle aile temel değer ve inançları şekillendiren sosyal bir kurumdur (Balcı vd., 2013: 57). Diğer taraftan aile, bireyin toplumsallaşmasında çocuğa değer ve normları aktardığı gibi aynı zamanda aile içi somut ilişkilerle karar verme veya katılma kalıplarını da aktarmaktadır. Bu yüzden aile bir toplumsal örgütlenme tarzı olarak sosyo-politik bir önem taşımaktadır. Bu eğilim, ailenin katılma davranışının belirleyicilerinden biri olduğunun açık kanıtıdır. O halde

denilebilir ki, aile hem seçme işleminin hem de davranışın temelini veren bir öğedir (Uysal, 1984: 83). Aile içinde öğrenilen veya benimsenen tutum ve davranışlar ileriki yaşlara taşınabilir. Bu bakımdan siyaset, siyasal ilgi ve siyasal parti tercihi gibi konularda çocuklar, ailenin etkisiyle hareket etmektedir. Ailesine derin duygusal bağlarla bağlı olan çocuklar, anne-babaların etkilerine maruz kalarak siyasal bir parti tercihinde bulunabilirler. Bu bağlamda, siyasal katılım açısından aile, birey için siyasal ve toplumsal bir modeldir (Turan, 2014: 190).

#### **1.9.6.1.4. Gelir**

Gelir, bireylerin yaşam standartlarını gösteren maddi bir unsurdur. Gelir seviyesine bağlı olarak insanların yaşam kalitelerinde çeşitlilik gözlenir. Gelir seviyesi yükseldikçe siyasal, sosyal ve kültürel aktivitelerde artış yaşanır. Birçok siyaset bilimciye göre gelir ve siyasal katılım arasında doğrudan bir ilişki vardır. Gelir durumu yüksek ve statülü kişiler siyasal hayatta daha aktif iken gelir durumu düşük olan kimselere göre daha yüksek bir siyasal katılım gösterirler. Bu katılım, siyasal parti ve gönüllü kuruluşlarda faal olma ile parti propaganda faaliyetlerine katılma gibi üst düzey katılım biçimlerinde gerçekleşmektedir (Eser ve Sarışahin, 2016: 44). Baykal gelir ölçütünü, siyasal katılmayı hem olumlu hem de olumsuz etkileyen bir değişken olarak ifade etmiştir. Bu konuda yapılan araştırmalara göre gelir artışı ile siyasal katılma düzeyinin yükseldiği buna karşın siyasete karşı ilgisiz olan kişilerin en düşük gelir gruplarında yer aldıkları tespit edilmiştir. Bu anlamda, gelirdeki artışla birlikte oy kullanma eğiliminin artış gösterdiği söylenebilir; ancak bazı araştırmalarda bu eğilimin her zaman ve her yerde aynı olmadığı belirtilmiştir (Baykal, 1970).

Gelir artışı yükseldikçe üst düzey katılım türlerinde artış yaşanmasının birçok sebebi vardır. Eğitim ve sosyal statü bu katılımı tetikleyen önemli iki öğedir; çünkü bu kişiler sosyal hayatta toplumu ikna edebilecek ve yönlendirebilecek güçlere sahiptir. Başka bir deyişle bu kişilerin sosyal ve kültürel sermayeleri zengindir. Bürokrasiyle iyi ilişkiler kurmak, ekonomik olarak parti kampanyalarını desteklemek, kitle iletişim araçlarını kullanmak, siyasal duyarlılık, siyasal ilgi, siyasal bilgi, siyasal yetkinlik ve siyasal etkinlik düzeylerinin yüksek olması, gelir

artışının katılımı arttıran diğer faktörleridir (Kalaycıoğlu, 1983: 32-33). İnsanlar, gelirlerini arttırmak veya var olan gelir düzeylerini korumak için, kendilerine en uygun siyasal partileri tercih ederler. Bu açıdan; gelir düzeyi düşük kişiler daha çok sosyalist veya sosyal demokrat partilere, orta sınıf gelir düzeyine sahip olanlar ise tutucu partilere oy vermektedir; çünkü bu gelir seviyesindeki insanlar yaşam kalitelerinden memnundur. Bu yüzden var olan sistemin değişmesini istemezler. Gelir düzeyi yüksek insanlar daha çok merkez partilerine yakınlık gösterirler. Bunun en önemli nedeni merkez partilerin liberal eğilimli partiler olmasıdır; çünkü bu gelir sınıfı hem özgürlükçü hem de serbest ekonomiden yararlanıp mevcut gelirlerini daha fazla arttırmayı amaçlamaktadır (Altan, 2011: 321).

#### **1.9.6.1.5. Eğitim**

Eğitim, siyasal toplumsallaşma sürecini etkileyen önemli bir olgudur; çünkü bireyler eğitim ile siyasete ve siyasal alana hangi kanalları kullanarak katılacaklarını öğrenirler. İnsanların eğitim seviyesi yükseldikçe siyasi bilgileri ve siyasete olan ilgileri de artmaktadır. Benzer biçimde eğitim, siyasi konularda farklı bakış açıları kazandırmakta, bireyleri siyasi tartışmalara hazırlamakta ve kişilerde etkinlik duygusunu geliştirmektedir (Alkan, 1989: 96). Eğitim, siyasal katılımı etkileyen sosyo-ekonomik bir faktördür. Bu bakımdan eğitimle-siyasal katılım arasında anlamlı bir ilişkinin varlığından bahsedilebilir. Eğitim seviyesinin yükselmesiyle siyasal katılımın yoğunluğu ve sıklığı artmaktadır. Bu durum eğitilmiş insanların siyasete daha fazla katıldıklarını göstermektedir. Eğitim, siyasete karşı ilginin oluşmasında ve bilginin kazanılmasında işlev görmektedir. Neticede bir siyasal eylemin gerçekleşmesi için öncelikle bir ilgiye ve bilgiye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu siyasal ilgi ve siyasal bilgi eğitim yoluyla kazanılır (Dursun, 2004: 239).

Eğitim, duygusal ve bilgisel yönden bireyleri siyasal faaliyetlere hazırlamaktadır. Eğitim siyasal tercihlerin bilinçli yapılmasını, siyasal içeriklerin kavranmasını, değerlendirilmesini, yorumlanmasını ve iletilmesini sağlamaktadır. Bu yönüyle, eğitim ile siyasal katılım arasında doğrusal bir ilişki vardır (Baykal, 1970: 61). Eğitim, siyasal değerlerin ve siyasal kültürün aktarılmasında başvurulan önemli araçlardan biridir. Toplumsallaşma hem bilgi hem de değer yargılarının aktarımı ile



ilgi olduğundan eğitimli birey siyasal katılımın istenilen bir davranış olduğuna inanır. Bu yüzden eğitimli kişiler siyasal sistem hakkında daha çok bilgiye sahip olmak isterler. Kuşkusuz, siyasal faaliyette bulunmak için kendilerini daha yetenekli ve hazır hissederler (Turan, 1976: 77). Siyasal yaşamın hangi alanında olursa olsun, katılımcıların siyasal konularda bilgili olmaları bir zorunluluktur. Siyasal konuları tartışabilmek, problemleri hızlı bir şekilde anlamak, kavramak ve çözmek eğitim ile mümkün olmaktadır. Bundan dolayıdır ki, eğitim düzeyi siyasal katılımı kolaylaştırıcı bir etkiye sahiptir (Çukurçayır, 2002: 70).

#### **1.9.6.1.6. Meslek**

Meslek ve mesleklerin toplumsal saygınlığı, siyasal tercihlerde etkilidir. Bireyler sahip oldukları mesleki durumlarına göre, kendilerine en yakın siyasal partilere veya politikacılara yakınlık gösterirler. Bu yakınlıktaki amaç insanların çıkarları yönünde hareket etmeleridir. Buna bağlı olarak her meslek grubunun kendi çıkarlarını maksimize etmek için farklı siyasal partileri tercih ettikleri söylenebilir (Altan, 2011: 322). Bireylerin sosyal konumu, eğitim durumu, prestiji ve mesleki statüsü siyasal katılım sürecinde birbirleriyle ilişkili ve birbirlerini etkileyen faktörlerdir. Diğer bir anlatımla eğitim seviyesi yükseldikçe kişilerin toplumsal konumları belirginleşmektedir ve toplumda istenilen meslekler edinilir. Böylelikle siyasal katılım ve siyasal ilgi artar. Söz konusu eğitim-sosyal statü ve meslek ilişkisi siyasal katılımın niceliğini etkilediği gibi niteliğini de etkilemektedir (Öztekin, 2016: 254). Eğitim ve toplumsal çevre mesleğin belirlenmesinde etkilidir. Meslek, bireylerin toplumsal konumunu ve statüsünü göstermektedir. Toplumsal statünün yüksek veya prestijli olması siyasete ilgiyi arttırırken, bürokrasi ile ilişkiler kurulmasını kolaylaştırmaktadır. Sosyal statüsü yüksek olan kişiler siyasal yeterlilik, siyasal ilgi ve siyasal tartışmalarda düşük statü meslek gruplarına göre daha rahat hareket ederler (Kalaycıoğlu, 1983: 32). Özer, meslek unsurunun bir toplumsal değişken olarak siyasal katılımı bağımsız bir şekilde etkilediğini ifade etmektedir; çünkü mesleğin niteliği politikaya ve siyasal yaşama etkinlik ve yoğunluk kazandırmaktadır. Özellikle meslek gruplarının kendilerini ilgilendiren konularda yasal kararların alınması ve birtakım düzenlemelerin yapılması için yoğun siyasal katılım gerçekleştirdikleri görülmüştür (1988: 163).

Bazı meslek grupları siyasal katılımı artırıcı bir etki gösterirken bazıları ise siyasal katılımı sınırlandırmaktadır. Söz gelimi bir takım meslek grupları, siyasetin veya hükümetin kararlarından doğrudan etkilenmektedir. Bu yüzden bu tür meslek gruplarının ilgisi hükümetin üzerindedir. Belli bir grup mantığıyla yapılan mesleklere mensup olanlar, bağımsız meslek gruplarına oranla siyasete daha fazla ilgi gösterirler. Bu durumun sebebi, mesleki dayanışma ve birbirlerini etkileme düzeyinin bu meslek sınıflarında yüksek olmasıdır. Buna karşın bağımsız iş yapanlarda dayanışma ruhu az ve etkileme gücü düşük olduğu için siyasal katılım üzerindeki etki düzeyi sınırlıdır (Dursun, 2013: 108). Çeşitli sivil toplum kuruluşları, dernekler, vakıflar, kooperatif birlikleri ve sendikalara bağlı olan meslekler, siyasal katılımı yoğun ilgi gösterirler; çünkü bu tip gruplar çıkar ve baskı özelliğine sahiptir. Meslek-siyasal katılım ilişkisinde farklı genellemelere ulaşmak mümkündür. Meslek, bireylere siyasal beceri ve yetenekler kazandırır. Meslek grupları, belli bir siyasal görüşü olan insanları bir araya getirecek etkileşimi arttırmaktadır. Kişiler, meslekleri gereği siyasal iktidarın politikalarından etkilenirler. Mesleğin kazandırdığı roller ve bu rollere uyum sağlayan bireyler, siyasal yaşama kolayca geçiş yapabilirler (Baykal, 1970: 46).

#### **1.9.6.1.7. Kitle İletişim Araçları**

Kitle iletişim araçları, bireylerin siyasal olayları ve siyasal gelişmeleri takip etmelerinde önemli roller oynamaktadır. Sosyal medya, kişileri ulusal ve uluslararası gelişmelerden haberdar etmektedir. Bu durum, siyasal ilgi ve bilgi düzeylerini etkilemektedir. Başka bir ifadeyle kitle iletişim araçlarının siyasal katılımı özendirici bir rolü vardır. Kitle iletişim araçlarının siyasal katılımı ilişkisinde iki farklı görüşten bahsedilebilir. Birinci görüşe göre kitle iletişim araçlarını izlemek, siyasal katılım yoğunluğunu azaltmaktadır. Bunun en önemli sebebi, kitle iletişimin siyaset ve siyasetçiye olan güveni zedelemesidir. Bir diğer görüş ise kitle iletişim araçlarının siyasal toplumsallaşma sürecini etkilemesidir. Bu yönüyle siyasal ilgi gelişir ve buna bağlı olarak siyasal katılım da artar (Tatar, 1997: 155). Kitle iletişim araçları propaganda aracı olarak kullanılsa da, motive edici bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır; çünkü siyasal yaşama dair bilgi edinme, siyasal algının gelişmesi, bireylerin bilgilendirilmesi, siyasal alanda iletişim kurma, siyasal kontrol

ve eleştiri gibi birtakım siyasal faaliyetlerde, kitle iletişim araçlarının etkisinden bahsetmek mümkündür (Gökçe, 1993: 89).

Kitle iletişim araçları, gündelik hayatta önemli bir konumda yer almaktadır. Söz konusu bu araçlar bireylerin hayatlarına erken yaşta girmektedir. Özellikle televizyon ve internet, çocukların dünyasına erken dönemlerde girmekte ve toplumsallaşmalarında hızlı bir etkiye sahiptir. Kitle iletişim araçları, bireylerin siyasal bilgiye ulaşmasında etkili olduğu gibi siyasetçilerin de kitlelere ulaşmasında ve kitleleri yönlendirmesinde etkilidir (Balcı vd., 2013: 61-62). Kitle iletişim araçlarının iletilerinden en fazla etkilenenlerin siyasal yaşama sık; en az etkilenenlerin ise siyasal yaşama seyrek biçimde katılım gösterdikleri söylenebilir (Kalaycıoğlu, 1983: 35). Kitle iletişim araçları ile siyasal katılım ilişkisini açıklayan farklı teoriler mevcuttur. Kalender “gündem kurma” ve “suskunluk sarmalı”nı siyasal tercihleri etkileyen teoriler olarak açıklamıştır. Kitle iletişim araçlarında ön plana çıkarılan ve sıkça dile getirilen konular, izleyiciler tarafından önemli konular olarak algılanır. Bu yüzden kitle iletişim araçları belli bir gündemi oluşturmaktadır. Suskunluk sarmalı teorisi; kişisel fikirlerin çevrede nasıl sonuçlandığı veya başkalarının ne düşündüğü görüşünü temel alır. Bu bağlamda kişi kendi düşüncelerinin toplumun çoğunluğu tarafından kabul gördüğüne inanırsa özel ve kamuyla ilgili tartışmalarda yüksek sesle konuşma cesaretine sahip olur, fakat düşünceleri kabul görmediği zaman suskun ve temkinli olmaktadır (2000: 119-128). Medya olgusunu bir güç unsuru olarak değerlendiren Gençoğlu’na (2018) göre “düşünce kontrolü” ve “gündemi belirleyebilme” güç/iktidar kavramları için kullanılabilir. Güç, kişilerin isteklerini ve ihtiyaçlarını etkileme açısından düşünce kontrolü; bireylerin yaşamlarında neyin öncelikli ve değerli olduğu noktasında ise “gündemi belirleyebilmeyle” ilişkilidir. Dolayısıyla bu iki güç tanımına bakıldığında, medyanın da bu iki güç tanımıyla ifade edilebilecek türden bir güç olduğu söylenebilir. Başka bir anlatımla medya ve siyaset ilişkisi bir güç ilişkisidir (2018: 95).

## 1.9.6.2. Siyasal Katılımı Etkileyen Psikolojik Faktörler

### 1.9.6.2.1. Siyasal Etkinlik Duygusu

Etkinlik duygusu, bireylerin kendi eylem ve davranışı ile olaylara ve durumlara etkide bulunabileceği inancını taşıyıp taşımadığına karşılık gelen bir kavramdır. Bu tanıma göre bazı kişiler bu inanç karşısında olumlu tavır takınırken bazıları ise olaylar karşısında güçsüz ve aciz kalmaktadır. Buna bağlı olarak etkinlik duygusunun siyasal katılımı etkileyen önemli bir psikolojik faktör olduğu söylenebilir; çünkü siyasal etkinlik duygusunun zayıf ya da güçlü olması, siyasal katılım oranını ya düşürmekte ya da arttırmaktadır (Kapani, 2007: 146). Siyasal etkinlik duygusu, insanların kendilerini siyasal yapılarla sonuç alabilecek güçte görüp görmemeleri ve bu yolları kullanmaya hazır olup olmadıklarına dair taşıdıkları duygu olarak adlandırılmaktadır (Baykal, 1970: 98).

Siyasal etkinlik duygusu, bireye çevresini kontrol etmesi konusunda güçlü olma bilinci kazandırmaktadır. Aslında çevreyi ve olayları kontrol etmek bu güçlü olma bilincinden kaynaklanmaktadır. Bu duygu, kişilerin içinde yaşadığı siyasal sisteme veya onun parçalarına etki etmek suretiyle sistemi kendi yararına çalıştırabileceği inancı temsil etmektedir (Kalaycıoğlu, 1983: 39). Böyle bir inanca sahip olan bireyler siyasal hayata kolay katılabilir, her türlü gelişmeyi yakından takip edebilir ve siyaset sürecinde yer almaktan kaçınmazlar. Başka bir ifadeyle siyasal açıdan etkin olanlar, her türlü siyasal gelişmeye açık olup siyasal faaliyetlere aktif bir şekilde katılırlar ve siyasal otoritelerin kararlarını etkilemeye çalışırlar (Turan, 2014: 196). Turan'ın (1976) ifade ettiği gibi, çevrelerini denetleyebilen ve etkileyebilen kişiler toplumsal faaliyetlere daha çok katılma eğilimi göstermektedir. Etkinlik duygusu, sadece siyasal eylemlerle ilgili değildir, bireyin çevresiyle olan tüm ilişkilerinde rol oynar. Almond ve Verba, siyasal etkinlik ve idari etkinlik olmak üzere iki tür etkinlik değişkeninden bahsetmişlerdir. Siyasal sistemin eylemlerini ve kararlarını etkilemek siyasal etkinlik; devlet dairelerinde işlerin takibi ve haklarını arama etkinliği ise idari etkinliktir. Siyasal ve idari etkinlik duygusu yüksek olanların siyasete ve siyasal alana yatkın oldukları söylenebilir; fakat bu duyguların

gelişiminde eğitim, gelir, meslek vb. faktörlerin etkisini belirtmek gerekir (Turan, 1976: 87).

#### **1.9.6.2.2. Vatandaşlık Duygusu**

Vatandaşlık duygusu, siyasal katılmayı destekleyen psikolojik bir faktördür. Bu duygu insanlarda sorumluluk ve görev bilincini geliştirmektedir. Baykal, vatandaşlık duygusu ile siyasal katılım arasında olumlu bir ilişkinin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, yüksek eğitim ile sosyo-ekonomik statü vatandaşlık duygusunu arttırmaktadır. Kişiler siyasal sürece katılmayı bir vatandaşlık görevi olarak kabul etmektedir. Vatandaşlık bilincine sahip olanlar siyasal hayatta daha istekli ve aktif olurlar (Baykal, 1970: 100). Vatandaşlık duygusunda önemli olan, siyasal katılımı koşulsuz gerçekleştirmektir. Bu yönüyle vatandaşlık görev duygusu hem ideolojik hem de manevi bir niteliktir. Bireyler siyasal yaşamda etkili olup olmadıklarını düşünmezler, sadece siyasal sürece katılmanın bir vatandaşlık görevi olduğuna inanırlar.

#### **1.9.6.2.3. Empati**

Lerner, “empati” kavramını kişinin katılımını etkileyen psikolojik bir değişken olarak açıklamıştır. Kavram, modernleşme temelinde ele alınsa da siyasal katılımı açıklayıcı bir özelliğe sahiptir. Empati, kişinin soyut düşünmesini, kendini başkalarının yerine koymayı ve yapılan yeniliklerin benimsenmesi veya kabul edilmesi olarak tanımlanmaktadır. Lerner, modern toplumun katılımcı bir toplum olduğunu, bu yüzden katılım ile empati arasında bir ilişkinin olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda empatiyi içselleştiren kişilerin siyasal yaşama daha fazla katılım gösterdikleri söylenebilir; ancak modernleşme-siyasal katılım ilişkisi nitelik açısından net olmadığı için empatinin bu eksende kullanılması kesin değildir (Turan, 1976: 88). Empati ölçeğine göre hareket eden bireyler dar kalıplarının dışına çıkarlar. Duygu, düşünce, tutum ve davranışlarında daha açık hareket ederler. Bu durum katılımcı toplum için bir gelişme belirtisidir.

#### **1.9.6.2.4. Sosyal Girişkenlik**

Sosyal girişkenlik, girişimciliği ve aktif olmayı ifade etmektedir. Bu yönüyle sosyal girişkenlik duygusunun etkinlik duygusuna benzer bir anlam taşıdığını söylemek mümkündür. Sosyal girişkenlik duygusu ile örgütlenme, kolektif bilinç ve sosyalleşme artmaktadır; çünkü sosyal girişkenlik duygusuna sahip olan bireyler, çevresindeki kişiler ve olaylarla karşılaştıklarında daha girişken davranışlar sergilemektedir. Başka bir ifadeyle bu duygu daha serbest ve özgürce hareket etmeyi, sağlıklı ve kolayca iletişim kurmayı, toplumsal hareketlerde örgütlenme yeteneği ve becerilerini kazandırmaktadır (Dilber, 2013: 4). Bu bakımdan sosyal girişkenlik düzeyi yüksek kişiler, siyasi temaslarda ve siyasi faaliyetlerde daha rahat ve yetenekli olurlar. Şüphesiz, bu durumun oluşmasında sadece sosyal girişkenlik değil diğer psikolojik faktörler de etkilidir. Esasen tüm psikolojik faktörleri birbirlerinden ayırmak imkânsızdır. Söz gelimi sosyal girişkenlik duygusu aynı zamanda siyasal etkinlik duygusunu gerektirmektedir.

#### **1.9.6.2.5. Siyasal İlgi**

Kalaycıoğlu (1983: 41) siyasal ilgiyi: “siyasal olayları, siyasal sistemin işleyişini ve siyasal kararların alınmasını sürekli ve düzenli olarak izlemek eğilimi” olarak ifade etmektedir. Siyaseti, siyasal yapıları ve siyasal faaliyetleri takip eden bireylerin siyaseti izlemeyenlere göre siyasal duruşları, tavırları ve davranışları farklıdır. Siyasal ilginin derinliği siyasal düşüncüyü geliştirmektedir. Benzer biçimde siyasal ilgi yoğunlaştıkça siyasal katılımı artış yaşanmaktadır; çünkü siyasal ilgi, siyasal sistemi algılamayı ve anlamayı kolaylaştırmaktadır. Siyasal ilgi siyasal hayata yönelmenin önemli bir göstergesidir. Siyaseti izleyen, takip eden ve sorgulayanların siyasal alanda daha aktif oldukları söylenebilir. Siyasal toplumsallaşma sürecini de etkileyen siyasal ilgi, bireylerin bilgili ve bilinçli bir şekilde siyasal eylemlerini gerçekleştirmelerini sağlamaktadır.

#### **1.9.6.2.6. Olumsuz Psikolojik Değişkenler**

Siyasal katılmayı etkileyen psikolojik değişkenlerin tümü, siyasal katılmayı olumlu etkilemez. Siyasal yaşamı ve siyasal katılımı olumsuz etkileyen bazı

psikolojik etkenler vardır. “Yabancılaşma” bu psikolojik değişkenlerden biridir. Siyasal yabancılaşma, bireyin siyasal sistemle hiçbir ilişkisinin olmamasıdır. Diğer bir ifadeyle siyasal yapıları ve kurumları kendisinin dışında bir yapı olarak görmesidir (Turan, 1976: 88). Bireyler siyasal yabancılaşma sürecinde yaşadığı topluma, siyasete ve çevresine ilgisizdir ve siyaseten hiçbir beklenti içine girmezler. Yabancılaşan bireyler siyasal sistemden koparak bir siyasal davranış katılımında bulunmazlar. Aslında siyaset karşısında ilgisiz olmak da bir siyasal katılma davranışdır; fakat bu davranış aktif ve olumlu bir katılma değildir; aksine pasif ve olumsuz bir katılmadır (Turan, 2014: 196). Normsuzluk (anomie) ve sinizm (cynicism) siyasal katılımı olumsuz etkileyen diğer değişkenlerdir. Toplumsal normların değiştiği, düzenin ve güvenirliliğin kaybedildiği sistemler birey için anlamsız hale gelmektedir. Bunun sonucunda bireyde bir normsuzluk durumu ve dışlanmışlık hissi uyanmaktadır. Bu durumu yaşayan bireyler siyasal katılımdan uzaklaşırlar. Sinizm ise kişilerin siyasete ve siyasal sisteme karşı olumsuz tavır göstererek siyasal katılımdan uzaklaşmasıdır (Atabey ve Hasta, 2018: 492).

## **2. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ**

### **2.1. Araştırmanın Konusu**

“Gençlerin siyasallaşması ve siyasal katılımında kimlik ve din etkisi: Bingöl Örneği” başlıklı bu çalışma, kimlik ve din olgusunun gençlerin siyasal tercihleri ve siyasal katılımları üzerindeki etkilerini araştırmayı konu edinmiştir. Bu çalışmada, gençlerin kimlik aidiyetleri ve dini yaşantıları ile siyasallaşma süreci arasındaki ilişki araştırmanın konusunu oluşturmaktadır.

Kimlik genel bir ifadeyle aidiyetlerden, istek ve arzulardan, hayallerden, bireyin kendisini tasavvur etme biçimi ile hayattaki temel felsefesini ve duruş yerini yansıtan niteliklerin bütünüdür (Bostancı, 2003: 6). İnsanlar toplumsal hayat içerisinde, kimliklerini inşa ederek ve yeni kimlikler üreterek kimlik tanımlaması yapmaktadırlar. Etnik kimlik, dini kimlik, milli kimlik, ulusal kimlik, siyasi kimlik vb. kimlik tasnifleri yapmak mümkündür. Fakat bu çalışma, Bingöl’de yaşayan gençlerin kimlik ve din konusundaki yaklaşımlarının siyasi eğilimler ve siyasi davranışlara olan etkisini anlamaya yöneliktir. Buna ilişkin olarak Bingöl örneklemindeki gençlerin dini yaşantı, siyasi tercih ve kimlik aidiyeti hakkındaki görüşleri incelenmiş, bu konularda kimlik ve din değişkenlerinin etkisi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

### **2.2. Araştırmanın Temel ve Alt Problemleri**

Kimlik kavramı, sosyal bilimlerde tartışılan konulardan biridir. Özellikle 1980 sonrası küresel ölçekte yaşanan hızlı değişimlerin Türkiye’deki yansımaları farklı olmuştur. Neo-liberal politikalar neticesinde evrensel temalar ve belirtileri siyasal-sosyal ve kültürel açıdan gözden geçirilmiştir. Türk siyasi tarihinde etnisite, kimlik, çokkültürlülük, milliyetçilik, laiklik ve din gibi konular siyasi ve sosyolojik değişimler bağlamında ele alınmaya başlanmıştır. Ernesto Laglau (2000) , 1970’lerden itibaren modernlik eleştirisinde farklılıkların eşitlikten daha önemli olduğunu vurgulamıştır. Bu süreçten sonra evrensel eşitliğe dayalı özgürlük



anlayışının yerini kimlik savaşı almıştır. Kimlik farklılaşmasındaki bu değişikliklerle birlikte tikellik evrenselin önüne geçmiştir.

Türkiye’de son yıllarda yapılan bilimsel çalışmalara bakıldığında, kimlik politikalarına ilişkin konuların ön plana çıktığı gözlenecektir. Özellikle sosyalleşme sürecindeki gençlerin siyasi hayata ilişkin görüşleri ve siyasi eylemleri kimlik noktasında yapılan çalışmalara farklı bir boyut kazandırmıştır. Gençlerin siyasete olan ilgileri, siyaset yapma hürriyetleri, siyaseti algılama biçimleri ve siyasal katılım pratikleri her dönem farklı olmuştur. Bu durum gençlik kategorisinin sosyolojik açıdan araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Gençlerin siyasal katılım önemini açıklayan bir takım sebepler vardır. Bu sebepler, genç nüfusun siyasal hayatta aldıkları rol bilinci ile sosyal hayatta daha üretken olmalarını ve siyasal yeteneklerini keşfetmelerini etkileyecektir. Siyaset mekanizmasının kendisini sürekli yenilemesi kimlik, gençlik ve siyaset ilişkilerini araştırmaya değer bulmuştur. Türkiye gibi genç nüfusa sahip bir ülkede gençlerin siyasal katılımı hangi sosyolojik dinamiklerle gerçekleştirdiği sorusu araştırmanın temel problemi açısından önemlidir.

Bingöl özelinde ele alınan bu çalışmada gençlerin siyasal yatkınlıklarında “kimlik ve din” faktörü öncül olmuştur. Bingöl’de yaşayan gençlerin siyasal konumu, siyasette ne gibi roller üstlendikleri ve siyasal beklentilerin değerlendirildiği bu çalışmada, gençlerin siyasallaşma sürecinde ne gibi problemlerle karşılaştıkları da ele alınmaktadır.

Araştırmanın sorusu, araştırmaya konu olan problemin soru olarak ifade edilmesidir. Bir araştırmanın yapılması için ön koşuldur. Araştırma sorusu veya soruları araştırmanın diğer tüm aşamalarını etkileyen unsurlardır (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 86). Araştırma soruları temel soru ve bağlantılı alt sorular olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Temel soru, bir araştırmadaki problem veya merkezi kavramın incelenmesini talep eden sorudur (Creswell, 2014: 139). Bu bağlamda araştırmanın temel problemi şudur:

**“Kimlik ve din olgusunun siyasallaşma ve siyasal katılım üzerindeki etkisi nasıldır?”** cümlesi bu çalışmanın temel problemidir. Bu problemin yanıtını bulabilmek için bağlantılı alt problemler şu şekilde belirlenmiştir. Bunlar; Bingöl’de yaşayan gençlere göre;

1. Kimlik aidiyeti ile siyasi tercihler arasında nasıl bir ilişki vardır?
2. Dindarlık ve siyasal katılım arasındaki ilişki neden önemlidir?
3. Gençler farklı kimliklerin siyasal hayatta temsil edilmesini nasıl karşılamaktadır?
4. Dinin kimlik inşasındaki yeri nedir?
5. Siyasette farklı etnik ve dini grupların talepleri nasıl karşılanmaktadır?
6. Kimlik olgusu gençlerin siyasallaşmasında nasıl bir etkiye sahiptir?
7. Gençler dindarlık olgusu hakkında ne düşünmektedirler?
8. Yerel siyaseti etkileyen dinamikler nelerdir?
9. Din ve devlet ilişkisi nasıl temellendirilmelidir?
10. Gençlerin din anlayışı nasıldır?

### **2.3. Araştırmanın Amacı**

Amaç, araştırmaları yöneten bir güçtür. Bir araştırmada amaç cümlesi araştırmayla ilgili alınacak kararlarla yakından ilişkilidir. Bu yüzden araştırma amacının açık olarak belirtilmesi araştırma sürecinin ilk adımını oluşturmaktadır (Patton, 2014: 213).

Bu araştırmanın amacı, kimlik ve din faktörünün Bingöl’de yaşayan gençlerin siyasal katılımını ve siyasi eğilimlerini nasıl ve ne derecede etkilediğini saptamaktır. Kimlik ve din temelinde gençlerin siyasal katılımını etkileyen sosyolojik faktörlerin ele alındığı bu çalışma, gençlerin siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel yapıların gelecekteki önemli bir belirleyicisi ve unsuru olması çalışmanın amacını önemli kılmaktadır. Araştırma, aynı zamanda gençlerle ilgili yapılacak bilimsel çalışmalara katkı sunmayı da amaçlamaktadır.

Çalışmanın diğer bir amacı ise kimlik olgusunun Bingöl’deki gençler bağlamında değerlendirilmesidir. Bingöl, toplumsal ve siyasal yapısı ile etnik ve dini

kimlik noktasında anlayış farklılıklarının olduğu, siyasallaşmanın ise bu farklılıklar düzeyinde gerçekleştirildiği bir özelliğe sahiptir. Gençlerin siyasallaşması, siyasal katılımları, politika üretmeleri ve siyasi yatkınlıkları her dönem farklı olmuştur. Çalışma öncelikle kimlik ve din olgusunun belirleyici olduğu ve toplumsallaşma sürecinde kimlik/ kimliklerin siyasal katılımı hangi açılardan etkilediği üzerinedir. Bingöl'de yaşayan gençlerin kimlik algılarını betimlemek; din-kimlik, din-siyaset, din-ideoloji, din-toplum ve kimlik-siyaset gibi ilişkileri de incelemeyi amaçlamaktadır.

#### **2.4. Araştırmanın Önemi**

Türkiye, genç nüfusa sahip bir ülkedir. Türkiye siyasetinde siyasal dağılıma bakıldığında gençliğin siyasette temsil edilmesinin az olduğu görülecektir. Sosyal bilimlerde din-siyaset ilişkisi, seçmen davranışı, siyasal katılım, siyasal kültür vb. alanlarda yapılan çalışmalar mevcuttur. Fakat kimlik, gençlik ve siyaset ilişkisini ele alan çalışmaların Türkiye'de son yıllarda yaygınlık kazandığı görülmüştür. Bu çalışmanın önemi, araştırmanın gençler üzerinde yapılmasıdır. Çünkü gençliğin siyaseti algılama biçimleri ve siyasi deneyimleri gençliğin üretkenliği açısından önemlidir. Bir araştırmanın önemini ve amacını tek bir nedenle açıklamak mümkün değildir. Bu tür bir çalışma, siyaset ve gençlik ilişkisine farklı bir boyut kazandıracağı gibi gençlerin kendi toplumlarının sorunları üzerine düşünceleri bakımından da ayrı bir öneme sahiptir. Gençliğin siyasallaşması her toplum ve her millet için önemlidir. Farklı kimlik kategorilerini ve din olgusunu Bingöl'deki gençler bağlamında ele alan bu çalışma, gençlik olgusuna ilişkin araştırmaların önemini arttıracaktır. Gençlerin kimlik ve siyasete ilişkin görüşleri siyasallaşma sürecindeki deneyimleri gençlerde uyum, temel sorunlar ve beklentiler açısından değerlendirildiğinde araştırmanın önemi daha iyi anlaşılacaktır. Çalışmanın Bingöl'de, din-toplum, din-modernleşme, ideoloji, milliyetçilik, kimlik ve devlet algısı gibi konulara da açıklık getirmesi bir diğer önemli nedendir. Ayrıca çalışmanın mikro düzeyde Bingöl'deki gençleri kapsamaması, bölgede yaşayan genç nüfusun sorunlarına, toplumsal ve siyasal rollerine ve politik tutumlarına ilişkin bilgiler sunması bölgede yaşayan diğer gençler açısından da önemlidir.

## **2.5. Araştırmanın Ön Kabulü ve Sınırları**

### **2.5.1. Ön Kabuller**

Bir araştırmada çalışmanın amacına uygun sonuçlar elde edilmesi için birtakım ön kabuller gerekmektedir. Bu yüzden araştırmanın ön kabulleri şu şekilde sıralanabilir;

- Araştırmada kimlik sahiplenmelerinin değişen siyasi atmosfere ve konjonktürel gelişmelere bağlı olarak farklılık gösterdiği öngörülmüştür.
- Araştırmanın genelinde kimlik ve din olgusu belirleyici bir unsur olmasına rağmen, çalışmanın amacı doğrultusunda siyasallaşma ve siyasal katılımı etkileyen diğer faktörler ( aile, medya, yaş, istihdam, eğitim, sosyal çevre, kültür) de etkili öğeler olarak kabul edilmiştir.
- Küresel gelişmelere bağlı olarak gençlerin siyasete karşı olan tutumlarının değişime uğradığı, gençlerin bu noktada tartıştıkları ve çözüm arayışında oldukları düşünülmektedir.
- Gençlerin Türkiye'deki siyasal sistemde yaşanan sorunlardan dolayı farklı politikalar geliştirmek istemeleri ve siyasi oluşumlarda rol almak istedikleri varsayılmaktadır.
- Bingöl'deki gençlerin siyasete ilişkin görüşlerinin, tutumlarının ve siyasi eğilimlerinin içinde yaşadıkları ilin sosyal, ekonomik ve kültürel koşullarından etkilendikleri düşünülmektedir.

### **2.5.2. Sınırlılıklar**

Bir araştırmanın sınırlarının belirlenmesi araştırmanın ortaya konulması ve araştırmanın içeriği açısından önemlidir. Çünkü bir araştırma bütün olarak değerlendirildiğinde öncelikle sosyal bilimlerdeki konuların ve kavramların birbirleriyle ilişkileri, zaman ve maliyet faktörleri de düşünüldüğünde araştırmanın bütünlüğü açısından bazı sınırlılıkların konulması gerekmektedir.

“Gençlerin siyasallaşması ve siyasal katılımında kimlik ve din etkisinin tespit edilmeye çalışıldığı bu araştırma”, Bingöl’de yaşayan gençler ile sınırlıdır. Fakat bu çalışma sadece kimlik ve din değişkenleriyle sınırlı tutulmamıştır. Siyasal katılımı etkileyen birçok değişken bulunmaktadır. Aile, kitle iletişim araçları, akran grupları, eğitim, meslek bilgisi, yaş, toplumsal çevre, modernleşme vb. değişkenlerin etkisi de araştırma sürecinde incelenmiştir. Yine çalışma da Bingöl’ün sosyo-kültürel yapısına bağlı olarak aşiret, din, ideoloji ve milliyetçilik gibi konularda ele alınarak, çalışma Bingöl’ün sosyolojik dinamikleriyle sınırlı tutulmuştur. Araştırmaya katılanlar 35 katılımcının oluşturduğu bir örneklem grubu ile sınırlıdır.

## **2.6. Araştırmanın Metodolojisi**

### **2.6.1. Araştırmanın Modeli**

Bingöl’deki gençlerin siyasal katılımını konu edinen bu çalışma, teorik ve uygulamalı olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Araştırmanın teorik bölümünde konuya ilişkin kavram ve kuramlar incelenerek bu kavramların birbirleriyle ilişkileri irdelenmiştir. Araştırmanın ikinci bölümü, saha araştırmasıdır. Kimlik, din, gençlik ve siyaset konularının ilişkisel olarak incelendiği bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir.

Nitel teknikler, araştırmacının başkalarını anlamayı insanların gündelik hayatlarını nasıl yapılandıklarını araştırmalarını sağlar. Bu yöntemi kullanan araştırmacılar, bireylerin kendilerini ve başkalarını nasıl anlamlandırdığını ve bunu nasıl öğrendiklerini sorgular (Berg ve Lune, 2015: 25). Bu çalışmada konu hakkında derinlemesine bilgi elde etmek için nitel araştırma yöntemlerinden sıklıkla kullanılan derinlemesine görüşme tekniğinden yararlanılmıştır. Nitel araştırmada görüşme, veri toplama araçlarından biridir. İnsanların gerçekliğe ilişkin rollerini, algılarını, anlamlarını, gerçekliği tanımlamalarını ve gerçeği nasıl inşa ettiklerini anlamının bir yoludur. Bu yüzden görüşme, başkalarını anlamak için kullanılan güçlü yöntemlerdendir. Görüşme, genellikle soru sorma ve yanıt alma ile ilgili bir durumdur. Fakat nitel araştırmalarda bu özelliğin daha fazla anlamı vardır (Punch,

2016: 165-166). Bu araştırmada mülakat tekniği kullanılarak çalışmanın konusu ve kapsamı dâhilinde bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır.

### 2.6.2. Araştırmanın rneklemi

Araştırmanın örneklemini araştırmanın amacına uygun seçilen 35 geç katılımcı oluşturmaktadır. Çalışma, Bingöl ili sınırları içerisinde gerçekleştirilmiştir. Bingöl, Türkiye sınırları içerisinde farklı etnik kimlik aidiyetlerine sahip illerden biridir. Ayrıca Bingöl’n tarihsel ve sosyolojik sürecine bakıldığında, din temelli muhafazakâr düşünce geleneğinin etkin olması araştırmanın dini yaşantı ve dini algı üzerinden de incelenmesini gerektirmektedir.

Araştırmanın rnekleme seçimi, 18-30 yaş aralığında niversite okuyan ve niversite mezunu geleri kapsamaktadır. Çalışma, 18-30 yaş aralığındaki gelerin din ve kimlik olgularını nasıl algıladıklarını ve siyasete ilişkin bakış açılarının nasıl sekillendiğini ölçmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu yaş aralığının seçilmesinin sebebi, bu yaş grubundaki gelerin kimlik hassasiyetleri, toplumsal problemlere karşı duyarlı olmaları, fikir beyan etmeleri, siyasete karşı duyulan ilgi, merak ve siyasi organlarda yer almayı düşünmeleridir. Araştırma rnekleminde dikkat edilen bir diğer husus ise, çalışmanın amacına uygun sağlıklı bilgilerin elde edilmesi için katılımcıların Bingöllü olmasına dikkat edilmiştir.

Araştırmanın uygulama kısmı için örnekleme tekniği olarak amaçlı örnekleme yöntemlerinden “lt örnekleme” türü tercih edilmiştir. Amaçlı rnekleme, zengin bilgiye sahip olduğu düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına imkân sağlamaktadır. Bu anlamda, amaçlı örnekleme yöntemleri pek çok durumda, olgu ve olayların keşfedilmesinde ve açıklanmasında faydalı olmaktadır (Yıldırım ve şimşek, 2008: 107). Amaçlı rnekleme için seçilen kriter, çalışmanın amacına yansiyarak bilgi sağlama açısından araştırmaya kaynaklık eder. Amaçlı rnekleme, araştırmacının keşfretmek, i gr kazanma isteği ve birçok şeyi öğrenebileceği bir örnekleme seçimini zorunlu kılmaktadır (Merriam, 2013: 76-77). Araştırmacının önceden belirlediği bir dizi lt doğrultusunda örnekleme birimini seçmesi, lt örneklemedir (Akturan, 2013: 201). Bu çalışmada, 18-30 yaş

aralığında olmak, farklı kimliklere sahip olmak ile üniversite okuma kriteri araştırma örnekleminin ölçütlerindedir. Bu ölçütler üzerinden çalışmanın konusuna ilişkin daha detaylı verilere ulaşmak amaçlanmıştır.

### **2.6.3. Veri Toplama Yöntemi**

Bu araştırmada, nitel veri toplama tekniklerinden görüşme tekniği kullanılmıştır. Konuyla bağlantılı, yarı yapılandırılmış açık uçlu sorular hazırlanmıştır. Araştırmacı tarafından hazırlanan sorular, tez izleme komitesinde yer alan uzmanların görüş ve onaylarına göre yeniden düzenlenmiştir. Mevcut sorular ile alana inerek üç kişi ile pilot görüşme gerçekleştirilmiştir. Pilot çalışmasına göre sorular yeniden düzenlenmiş ve tez izleme komitesinden tekrar onay alınarak görüşme formuna son hali verilmiştir. Ayrıca derinlemesine görüşme formundaki sorulara ilave olarak açıklayıcı nitelikte sondaj sorular da eklenmiştir.

Araştırmanın uygulama aşaması gerçekleştirilmeden önce katılımcılarla irtibat kurulmuş ve katılımcılar mülakat hakkında bilgilendirilmiştir. Ayrıca uygulamayı takip eden süreçlerde Bingöl'de yaşayan gençlerle ilgili bazı notlar tutulmuştur. Bu notlar daha çok, Bingöl'deki gençlerin toplumsal ilişkileri, siyasi eylemleri, siyasal yaşam içindeki rolleri, dini hayat pratikleri ve yerel siyasetle ilişkileri hakkındaki notlardan oluşmaktadır.

Yarı yapılandırılmış görüşmede sorular genellikle her katılımcıya sistematik ve tutarlı bir şekilde sorulur, fakat görüşmeciler bu soruların dışına çıkarak aldıkları cevaplar karşısında derinleşebilirler (Berg ve Lune, 2015: 136). Sorular önceden hazırlanmış olsa bile görüşme sırasında yeni sorular sorulabilir ve işlevsiz kalan sorular çıkartılabilir (Bal, 2015: 281). Mülakat yapılırken ses kayıt cihazı kullanılarak veriler kayda alınmıştır.

Araştırmanın amacı ve genel konusu çerçevesinde, kimlik ve din faktörünün gençlerin siyasallaşmasını hangi süreçlerde ve ne ölçüde etkilediği hakkında bilgi edinmek için öncelikle derinlemesine mülakat tercih edilmiştir. Çünkü derinlemesine görüşme bireysel tecrübeler, düşünceler, duygular ve özellikle hassas konularda bilgi elde etmeyi sağlar. Katılımcıların belirli toplumsal olgular ve olaylar arasında ne gibi

ve nasıl bağlantılar kurduğunu anlamak için kullanışlı bir tekniktir (Şavran, 2015: 88). Görüşme, önemli bir veri toplama aracıdır. Özellikle sosyal bilimlerde saha araştırması yapanlar genellikle görüşme tekniğini tercih ederler. Bu tekniği kullanan araştırmacıların iletişim kurma yetenekleri, insanları anlama, empati kurma ve çalışılan konu ile ilgili bilgileri belirleyici bir faktördür. Fakat bütün bu araçları iyi kullanma kullanıcıya ait olduğu için görüşme tekniğinin başarılı veya başarısız uygulanması da araştırmacının niteliğine bağlıdır (Bal, 2015: 278). Araştırma da kullanılan diğer bir teknik ise dokümantasyon metodudur. Dokümantasyon tekniği, literatür taraması sonucu özellikle araştırmanın kavramsal ve kuramsal boyutuna katkı sağlayan bilgi, belge ve çalışmaları kapsamaktadır. Dokümantasyon tekniği ile sahadan elde edilen veriler literatürdeki diğer çalışmalarla karşılaştırılarak araştırmanın diğer çalışmalardan farkı ve özgünlüğü bilimsel açıdan ortaya konulur.

Uygulamalı araştırmalarda alandan elde edilecek verilerin toplumsal değişimle birlikte gözlenmesi gerekmektedir. Özellikle siyasal katılımı ve siyasallaşmayı etkileyen sosyolojik unsurların değişim süreci içerisinde gözlemlenmesi alan araştırmalarında önemli bir detaydır. Bu çalışmada gözlem tekniği kullanılarak Bingöl’de yaşayan gençler hakkında veriler elde edilmiştir. Nitel araştırmada gözlem, sayısal verilerden çok araştırmaya konu olan olay, olgu ve durumlara ilişkin derinlemesine yönelik ayrıntılı araştırmalar ve tanımlamalar yapmaya yöneliktir. Bu amaçla hazırlanan gözlem formlarında insan davranışlarının bütüncül bir anlayışla tanımlanması ve yaşadıkları ortam içinde açıklanması önceliklidir (Yıldırım ve Şimşek,2008: 170).

#### **2.6.4. Geçerlik ve Güvenirlik**

Geçerlik ve güvenirlik, bir araştırmanın kavramsal çerçevesinin oluşturulmasında, verilerin toplanıp analiz edilmesi ve yorumlanması ile bulguların sunulması açısından önemlidir (Merriam, 2013: 200). Nitel araştırmalarda geçerlik farklı kriterler üzerinden değerlendirilmektedir. Araştırma alanına yakın olmak, yüz yüze görüşmeler yoluyla ayrıntılı ve derinlemesine bilgi toplamak, gözlem yoluyla olayın gerçekleştiği doğal ortam içinde bilgi toplamak, elde edilen bulguların teyit edilmesi için alana geri gidebilmek ve ek bilgi toplama imkânının olması nitel bir



çalışmada geçerliği sağlayan temel özelliklerdir (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 256). Bu saha araştırmasında geçerliliği sağlamak için belirtilen kriterler göz önünde bulundurulmuştur. Alana yakın olma ilkesi bağlamında araştırmacı ve katılımcılar da aynı şehirde yer almışlardır. Görüşmenin verimli ve elde edilen verilerin daha sağlıklı olabilmesi için görüşmecilerin meşgul olmadıkları, kendilerinin uygun gördükleri günler seçilmiş, görüşme ortamının sessiz ve sakin olmasına dikkat edilmiştir. Ayrıca görüşmecilere görüşme mahremiyetine ve etiklerine uygun davranılacağı konusunda teminat verilmiştir. Gerekteğinde bulguların teyit edilmesi için kendileriyle yeniden görüşme imkânı bulunmuştur. Elde edilen bulgular ve sonuçların birbirleriyle tutarlı olduğu saptanmıştır. Bulguları teyit etmek amacıyla görüşme esnasında yapılan her bir kayıttan sonra görüşmeciye belirtmek istediği özet ile söylenmiş ve açıklamaları bu yolla tekrar teyit edilmiştir. Kavramsal çerçeve, verilerin toplanmasında araştırmacıya rehber olmuştur. Bu ilkeler yerine getirilerek araştırmanın geçerliği sağlanmıştır.

Araştırmanın temel aşamaları, araştırmacının süreç içindeki konumu ve yaklaşımı ile araştırmacının sonuçlara nasıl ulaştığı hakkında bilgi verilmesi nitel yöntemlerde geçerlik ve güvenilirliği arttırmaktadır. Güvenirlik, tutarlılık ve sağlamlık anlamlarına gelmektedir. Nitel araştırmacılar gözlemlerini tutarlı biçimde kaydetmek için görüşme, katılım, fotoğraf ve belge incelemesi gibi çeşitli teknikler kullanırlar (Neuman, 2014: 286).

Nitel araştırmalarda araştırmacının sonuçlara nasıl ulaştığını açıklaması geçerlik ve güvenilirlik açısından önemlidir. Örneğin, betimsel türden bir analizin kullanıldığı bir araştırmada görüşülen bireylerden doğrudan alıntılara yer vermek ve bunlardan yola çıkarak sonuçları açıklamak, araştırmanın geçerliği açısından önemli sayılmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 257). Yapılan derinlemesine görüşmelerden aktarımlar yapılarak, çalışmanın güvenilirliği sağlanmaya çalışılmıştır.

### **2.6.5. Verilerin Analizi**

Veri analizi öncesinde araştırmanın kavramsal ve teorik çerçevesinin oluşturulması için literatür incelemesi yapılmıştır. Literatür taraması yapılırken

konunun dağılımına ilişkin kimlik, siyaset, gençlik, din ve siyasal katılım ile ilgili yapılan çalışmalar ve kavramlar teorik açıdan incelenmiştir. Bu yüzden araştırmanın önemli bir bölümü literatüre ayrılmıştır. Bunun temel nedeni, kimlik ve siyaset ilişkisinin gençler düzeyinde ne gibi değişikliklerle ve farklı çalışmalarda nasıl ele alındığını tespit etmektir.

Veri analizinde alandan gözlem yoluyla elde edilen notlar önemlidir. Çünkü veri analizinde önemli olan verilerin bir envanterini oluşturmaktır. Veri toplarken veya veri hakkında düşünürken yapılan görüşmeler, tutulan saha notları ve dokümanlar açısından nelere sahip olduğunu bilmek gerekir (Merriam, 2013: 166). Ayrıca gençlerin Bingöl’de karşılaştıkları problemler ve Bingöl’ün sosyo-ekonomik ( işsizlik, eğitim, aile, sivil toplum vb. ) durumlarına ilişkin izlenimlerde not alınmıştır. Bunun sonucunda mülakatlardan, literatürdeki belgelerden ( dokümantasyon) ve sahadaki gözlem notlarından veriler elde edilmiştir.

Verilerin analizinde katılımcıların isimleri yerine her bir görüşmeci aynı kodlamaya tabi tutulmuştur. Ayrıca verilerin analizinde cinsiyet belirten herhangi bir kodlama yapılmayarak tüm katılımcılar (K) şeklinde kodlanmıştır. Görüşülen kişilere bu durum belirtilmiş ve böylelikle görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Veri analizinde betimsel analiz yöntemi tercih edilmiştir. Çalışma kapsamında derinlemesine yapılan görüşmelerin transkripsiyonları yapılmış ve gözlem notlarıyla veriler derlenmiştir. Görüşme transkripsiyonlarından elde edilen veriler çalışmanın amacına uygun anlamlı bölümlere ayrılarak bir soruya verilen farklı yanıtların sınıflandırılması yapılmıştır. Verilerin analizinde genellikle tanımlayıcı ve betimleyici bir yöntem benimsenmiştir.

### 3. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN BULGULARI VE DEĞERLENDİRME

Çalışmanın bu bölümünde, yapılan görüşmelerden elde edilen verilerin yorumlarına ve değerlendirilmesine yer verilmiştir. Çalışma grubu ile yapılan nitel görüşmeler analiz edilmiştir. Sahadan elde edilen veriler temalara ve kategorilere ayrılarak kodlanmıştır. Bulgular, kimlik ve kimliğin siyasal yansımaları ile din, siyaset ve gençliğe ilişkin bulgular olmak üzere iki ana başlık altında sunulmuştur. İlk olarak kimlik ve kimliğin siyasal yansımalarına ilişkin bulgular, çalışmanın içeriğe uygun başlıklar halinde ele alınmıştır. Daha sonra din, siyaset ve gençliğe ilişkin bulgular, ilgili alt başlıklar çerçevesinde değerlendirilmiştir.

#### 3.1. Kimlik Ve Kimliğin Siyasal Yansımalarına İlişkin Bulgular Ve Değerlendirme

##### 3.1.1. Aidiyet, Varlık, Anlatı, Temsil, Benimseme: Kimlik Algısı ve Kimlikleri Açıklama Tutumları

*Dünya sana kim olman gerektiğini söylemeden önce kimdin, hatırlayabiliyor musun?*

(Sheldon, 2017)

Kimlik, kişinin değerlerini, algılarını ve tutumlarını yansıtmaktadır. Özneyi ifade eden etikettir. Kimlikler aidiyet, temsil ve benimsenme noktasında bir tasnife tabi tutulurlar. Görüşmelerde karşımıza çıkan en merkezi tema, kimlik kategorilerinin kişiyi işaret etmesi ve kişiyi nitelemesidir. Bu çerçevede, görüşülenlerden bir kısmının kimlikleri cinsiyet üzerinden okuduğu görülmüştür. Butler, (2016: 270) “kadın” ve “erkek” arasındaki ayrımın zaman içinde evrildiğini, tek bir “kadın” veya “erkek” in kavranabilir bir toplumsal cinsiyet olmadığını belirtir. Başka bir ifadeyle, bu kimlikler cinsel durumun karmaşıklığını anlamaya yeterli değildir. Her birey az çok erkek veya kadındır. Butler, kadın ve erkek kimliğinin baskıcı ve sıkıcı olduğunu, bireyin potansiyelini sınırlayan cinsel

kimliklere ve pratiklere hapsettiğini vurgular. Kendisini eşcinsel kimlikle tanımlayan K10, bu kimliğin sosyal aidiyetini, mücadelesini ve ötekileştirildiğini ifade etmiştir:

Bence kimlik toplumsal bir olgudur. Toplumun addettiği bir şeydir. Ben Kürdüm. Bu benim etnik kimliğim. Eşcinsel bir bireyim. Aynı zamanda inançsız biriyim. Kabul görmek istiyorum. Bu biraz aşağılık kompleksi. Kabul edilmek ya da ne bileyim, birileriyle konuşurken kendini açıklamaya çalışırken kabul edilmek istiyorsun. Bu, kendini alt tabakadan üst tabakaya çıkarma durumudur; ama bir süre sonra bilinçlenince, yani farkındalık kazanınca kabul edilmemek senin için bir sorun olmuyor. Ben kendimi kimseye kabul ettirmek ya da kabul görmek zorunda hissetmiyorum. O yüzden kimseyle iletişimde olmuyorum. Ben her zaman eşcinselliğimin farkındaydım; ama ergenlik yaşlarındayken artık bir reddetme durumu ortaya çıkıyor. Çocukluktan beri yanlış, çok çirkin bir şeymiş gibi öğretiliyor. 15 yaşına kadar hep kendimden nefret ettim. Hep geçebileceğini düşündüm. 15-16 yaşlarında artık kimle tanıştığımı ya da sosyal medyada kimlerle konuştuğumu hatırlamıyorum; ama ben artık böyleyim deyip kabule geçtim. Kabule geçme sürecim 15-16 yaşlarında olmuştu. Benim için her zaman cinsel kimliğim dini ya da etnik kimliğimden önce gelir; çünkü bunun mücadelesini vermek benim için her zaman daha öncelikliydi. Bunun mücadelesini vermek diğerlerinden daha çok haz veriyor bana. Ya da bir şeyleri bu yönde değiştirebileceğimi daha iyi hissediyorum. O yüzden kendim; ait hissettiğim yer öncelikle bu LGBTİ hareketidir. Gerçekten Kürtlere ya da ne bileyim, inançsızlara ya da herhangi bir gruba göre daha azınlık ve daha büyük bir mücadele verdiğimiz için bu hareketi önemsiyorum; çünkü şöyle tabaka tabaka ayırırsak önce bir Kürt olarak ötekileştiriliyorsun. Daha sonra eşcinsel olduğun için de ötekileştiriliyorsun. Ötekinin de ötekisi olduğun için, ilk önce burada ben buyum, bunu özdeşleştiririm kendimde diyorsunuz ve böyle devam etmek zorunda kalıyorsun. Bu yüzden kendimi ait hissettiğim yer, bu hareket. **(K 10)**

K10, Foucault' daki baskıcı varsayımı<sup>1</sup> yaşamaktadır. Kişi, hem eşcinsel hem de Kürt olduğu için kimlik noktasında disipline edilmeye çalışıldığını açıklamıştır. İçsel dürtülere bağlı olarak bir kimlik aidiyetinin inşa edildiği varsayılabilir. “Ötekinin ötekisi” olmak, iktidar alanlarında kimlik mücadelesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Katılımcı açısından eşcinsellik, öz bir kimlik olarak algılanmaktadır; çünkü eşcinsellik keşfedilmiş, benimsenmiş ve bir yaşam tarzı olarak kabul görmeye başlamıştır.

Kimlik edinme süreci, aynı zamanda bir inşa etme ve keşfetme sürecidir. Cinsiyet kimliği ise ilk farkına varılan kimlik temsiliyetlerinden biridir. Çünkü cinsiyet kimliği, bir tanımlamadır.

<sup>1</sup> Bkz. Mahremiyetin Dönüşümü, Anthony Giddens, (Çev. İdris Şahin), Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 24.

Kendimi kadın olarak tanımlarım. Yani cinsiyet kimliği olarak hissediyorum; çünkü onun dışında kendimi bir kimlik altına sokamıyorum. Evet, kadın olduğumdan eminim; çünkü daha öncesinde toplumsal cinsiyet eğitimlerini aldığımında “acaba kadın mıyım, değil miyim?” diye sorgulama yaptım açıkçası ve yani kadın gibi hissettiğimi, kadın olduğumu düşündüğüm için bunu söyledim; ama bir kimlik altına sokacak olursam, sanırım sadece (gülerek) cinsel kimliğimden emin olduğum için kadın dedim. Diğer kimlikleri çok da umursamıyorum. (K 18)

K18’in ifadesi kadınlık kimliğinin temel bir kimlik olduğu yönündedir. Bu kimlik aidiyeti aynı zamanda kültürel feminizm üzerinden okunabilir. Kültürel feminizm kadını, kadınlığın hallerini, karakterini, kişiliğini ve kadın kimliğinin oluş biçimlerini açıklar. K18’in kimliği cinsel kimlik ile belirtmesi, kadının varoluşçuluğunu marjinalleştiren bir deneyim veya kimliği ifade eden bir simge olarak açıklanabilir. Aslında buradaki cinsellik, kimliğe ilişkin bir “bağlanma dilini” temsil etmektedir. Kadın kimliğinin açık bir şekilde cinsellik bilgisiyle tanımlanması, patriarkeye<sup>2</sup> karşı bir meydan okuma olarak da yorumlanabilir.

Kimlik; sosyal, siyasal ve kültürel değişime açık dinamik bir kavramdır. Doğumla kazanılan özellikler kimliğe yansıdığı gibi doğumdan sonraki sosyolojik özellikler de kimliğe yansımaktadır. Dil, millet ve milliyet ülküsü, kimliği betimleyen öğelerdir. Durumun tanımlanışı, kimlik için belirgin bir özellik taşımaktadır. W.I.Thomas’ın (2015: 53) “durumun tanımlanması” kavramı, kimlik algısı için açıklayıcı bir terimdir. Bu kavrama göre, insanların durumları gerçekliğiyle tanımlanırsa sonuç gerçekliğe yakın bir fikir olacaktır. Bu durum, başkaları tarafından nasıl tanımlandığına veya algılandığına da açıklık getirecektir. Görüşülen gençlerden K4 kendi durumunu/kimliğini şöyle tanımlamıştır:

Ben İstanbul’da 4 yıl Arapça ve Türkçe öğretmenliği yaptım. Oradayken bizim hemen yan tarafta Milliyetçi Hareket Partisi’nin yeri vardı. Beni çok severlerdi. Hatta ben geçerken Kürt kardeşim derlerdi bana. Ben de onlara Türk kardeşim derdim. Ama aralarında bir adam vardı. Beni hiç sevmezdi. Hani Kürdüm, oradaki Türklerin hepsi beni çok seviyor. Sonra bir gün içeri girerken, dil merkezine girerken yanıma geldi. Yav hoca dedi. “Sen bize hiç çay ısmarlamıyorsun.” dedi. “Hacı abi gel sana çay ısmarlayayım.” dedim. Oturduk, adam ne yapsa iyidir? Ben bu Kürtlerin gelmişini, geçmişini... alayına saydı, saydı, saydı. Ağzından hayırlı kelime çıkmadı. Sonra adam ne dese iyidir? Çayını da hafif yudumladı. Yav hoca dedi. “Sen Kürt müsün?”

<sup>2</sup> Erkeklerin kadınları ezdiği bir sistem. Detaylı bilgi için bkz. Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Kökleri, George Ritzer ve Jeffrey Stepnisky, Deki Yayınları, 2015, s. 175.

dedi. (gülerek). “Hacı abi” dedim: Dilim Zaza, milliyetim Kürt, devletim Türk, ben burada Arapça öğretmeniym, bana karışma.” dedim. “Hangisi sana lazımsa ondan al.” dedim (gülerek). (K 4)

Görüşülen, aslında sosyal çevrede nasıl algılandığının farkındadır. Sadece kimliğin çok da önemli bir argüman olmadığını belirtmeye çalışmıştır. K4’ün kendi kimliğiyle barışık olduğu ve diğer kimliklere karşı iyimser bir tutum sergilediği söylenebilir. Yine görüşmecinin ifadesinden hareketle, kimliklere karşı kalıp yargıların olduğunu ve kimlikler üzerinden milliyetçilik yapıldığını söylemek mümkündür. Ayrıca K4’ün “Dilim Zaza, milliyetim Kürt ve devletim Türk” kimlik tanımlamasının politize edilmiş bir tanımlama olduğu görülmektedir. Bu durum, görüşülenin tek bir kimliğe değil, “çoğul kimliklere” sahip olduğunu göstermektedir.

Weber’in değersel-akılcı eylem tipi<sup>3</sup>, bir değer sistemine bağlılığı ifade etmektedir. Bu rasyonel eylem tipi, bireyin içinde bulunduğu sistem ve ortam açısından rasyoneldir. Aidiyet duygusunu ve kimlik algısını ülkücülük üzerinden değerlendiren K17’nin görüşleri, değer yönelimli bir kimlik tutumudur:

Ben kendimi muhafazakâr ülkücü camia içinde değerlendiriyorum. Burada bu şekilde değerlendirilmemin nedeni, çocuklukta yaşadığım bir anımdan kaynaklanıyor. Babam lise zamanlarında bu işlerle uğraşıyordu. Sağ-sol kavgalarının yoğun olduğu bir zamanda okudu. Hani köye giderdim, 5-6 yaşında bir çocuğum, beni omuzlarına alıp bozkurt işareti yaparlardı. Kırsal bir köyde bozkurt işareti... Ki, şöyle bir durum var: Köyümüz korucu köyü, gönüllü köy koruculuğu yapıyorlar. Böyle bir toplumda doğduk, büyüdük; ama bu şu anlama gelmiyor; tamamen toplum baskısı ya da hani mahalle baskısıyla ya da dayatmayla bunu seçtiğimiz anlamına gelmiyor. Hani gerekli okumalar, araştırmalar ya da sorular sorduktan sonra benimsenerek. Önce, ben bir Müslümanım. İlk aidiyetlik benim için Müslümanlık. Ardında öyle kesinlikle kırmızı çizgi dediğim, bir insan fitratına hainlik etmeyecek. İhanet etmeyecek. Bunun içerisine istediğiniz olguyu ekleyebilirsiniz. Şöyle bir örnek vermek istiyorum izlediğim belgesellerden falan: Şimdi 80 zamanı sağ-sol zamanında, içerde olan ülkücüler anlatıyor, röportaj esnasında üzüm yıkarken iftara az kaldı. İftara az kaldığı için malzemeler hazırlanıyor. Üzüm yıkarken üzümün üzerinde karıncalar var. Karıncayı incitmemek için narin bir şekilde alıp bir kenara koyuyorlar. Bir solcu adam soruyor adama, işte hani siz dışarda bizi diri diri yakıyorsunuz, diri diri öldürüyorsunuz, hani işkenceler falan yapıyorsunuz, gözünüzden yaş bile gelmiyor. Öldürürken

<sup>3</sup> Bir mutlak değerinde elde edilmesine yönelik rasyonel eylem tipidir. Bu değer estetik, dinsel ve etik içerikte olabilir. Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi, Alan Swingewood, (Çev. Osman Akinhay), Agora Kitaplığı, 2014, s. 157-158.

rahatsızsınız da, alt tarafı bir karınca yani, bunu öldürseydin ne olurdu diye bir soruyla muhatap oluyor. Dönüp şunu söylüyor: Bu karınca kendi fitratı çerçevesinde yaşıyor da siz kendi fitratınız çerçevesinde yaşamıyorsunuz. Tamam, bir şeyleri sorgulayabilirsiniz. Bir şeyleri araştırabilirsiniz ya da sürgün olabilirsiniz; hatta size haksızlık dahi yapılmış olabilir. Bunları inkâr etmiyoruz. Ancak haksızlığa bu şekilde cevap vermek fitrat dışına geldiği için siz fitratınıza, kendinize ihanet ettiğiniz için biz size öyle davranıyoruz diyor. (K 17)

Görüşmecilerden K17, kimliğin inanç, kişilik, karakter ve fitrat üzerine inşa edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Görüşülen kişinin politik bir ortamda büyüdüğü ve bu durumun kimlik oluşumunu etkilediği söylenebilir. Kimlik oluşumunda babanın da model alındığı görülmektedir. Kimlik oluşumunda sembollerin de etkili olduğunu belirtmek gerekir. Özellikle buradaki “bozkurt işareti” ve “karınca metaforu”, kimliği ve aidiyet duygusunu sembolize etmektedir; çünkü her bir simge, belli bir anlamı ve değeri çağrıştırmaktadır. Kişi, bu sembollerle bir kimliği veya bir değeri içselleştirebilir. Ülkücü kimlik ve ülkücü camia bu sembollerle özdeşleştirilmiştir.

Kimlik olgusu bir ihtiyaç meselesidir. Bir kimliğin varlığı, başka bir kimliğin varlığı veya ötekinin varlığıyla anlam kazanmaktadır. Kimlikler, farklılık ve benzerlikleriyle varlık gösterirler. Kimlik konusunda “öteki” daima kaçınılmazdır. Kimlik ve öteki ilişkisinde aşağılanma, etiketlenme, damgalanma, örselenme, baskılanma ve ezilme gibi sorunlar yaşanmaktadır.

Ben, şahsen kendimi Türkiye’de biraz daha ezilmiş olarak görüyorum; çünkü benim benliğim Türk olarak geçmeyen bir benlik. Ben bir Kürdüm ama bunu ırkçılık üzerinden değerlendirmiyorum. Irkçılık yapmadım. Üstün olarak da görmedim; ama diğer benliklere karşı biraz daha üst düzeyde olarak görebiliyorum. Ben 8 yaşındayken ilkokula başladığım dönemde tek kelime Türkçe bilmiyordum ve bundan dolayı hoca o dönem 2 sene beni okuldan uzaklaştırmıştı. 2 sene eğitimimden mahrum kaldım. Yani bu da benim hayatımda 2 seneme mal oldu. Yani şu an çok farklı yerlerde olabilirdim. Bu yüzden kendimi ezilmiş olarak görüyorum. Tabi, ülkenin siyasi olaylarına baktığımız zaman da bir önyargı var. (K 14)

K14 ezilmiş ve ötekileştirilen bir kimlik formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimliğin temelini “ben”, “biz” ve “öteki” arasındaki diyalektik ilişki oluşturur. Katılımcının kendi benliğini, varlığını ve kimliğini ötekiler üzerinden inşa ettiği sonucuna ulaşılabilir. Aslında görüşmecinin ifadelerinde, kimlik temelli bir ulusal

kimlik/milli kimlik eleştirisi görülmektedir. Yine devletin çokkültürcü özgürlük politikasının, kimlikler konusundaki tutumu ve yaklaşım tarzı gözlenebilir. Diğer taraftan, Marcuse'un "baskıcı hoşgörü"<sup>4</sup> nitelemesi burada devlet açısından okunabilir; çünkü bir dilin yok edilmesi söz konusu değildir; sadece baskı politikalarına maruz kalması söz konusudur. Görüşülen için dil, kimliğin ayrılmaz bir parçasıdır ve dilin, kimliği var eden önemli bir unsur olduğu söylenebilir. Burada kimlikler arasındaki eşitsizliğin zeminini Althusser'in (2015) devletin ideolojik bir aygıtı olarak tanımladığı okul yansıtmaktadır. Okul, resmî tipleştirmenin önemli bir aracıdır. Okul, devletin ideolojik bir aygıtı olarak egemen ideolojiyi yeniden üretmektedir; fakat bu ideolojik üretimin beraberinde yeni sınıfları, Simmel'in "genel tipleştirmelerini" ve Goffman'ın belirttiği "stereotipleri" yarattığı ifade edilebilir.

Kimlik algısını baskı ve dönemsel koşullar bağlamında açıklayan K6, kimlikleri var eden kriterin "hegemonik baskılanma" olduğuna dikkat çekmiştir. Varlığın inkâr edilmesi, taleplerin karşılanmaması, farklılıkların göz ardı edilmesi vb. sorunlar baskı mekanizmasına zemin hazırlamaktadır. Her bir baskının Giddens'in ifade ettiği "ontolojik güvensizliği" ürettiği gerçeğine bağlı kalarak, baskılanma sonucunda kimlik belirsizliklerinin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu çerçevede katılımcı, kimliklerin gelişimini ve kimlik tutumunu "baskılanma" ile ifade etmiştir:

Kimlik tanımlaması bulunduğu zamana göre değişiyor. Hangi dönem içerisinde baskılanıyorsa o kimlik ön plana çıkar. Yani diyelim ki, işte dini kimlik baskı altındaysa dini kimlik ön plandadır. Ya da siyasi kimlik, etnik kimlik baskılanıyorsa o kimliğin ön plana çıkartılması söz konusu olur. İşte, mezhepsel bir kimlik baskılanması söz konusuysa, geri plana atılması söz konusuysa onu sahipleniciler bu sefer onun üzerinden kendilerini göstermeye çalışırlar. Bu hem bizde hem de dünyanın birçok yerinde böyledir. Diyelim ki, emekçi olma kimliği, mesela işçi olma kimliği bir zamanlar ön plandaydı. O dönemde işçiler kimse dini, mezhebi, etnik yapısı sorgulanmaksızın hepsi kendisini işçi sınıfı olarak tanımlıyordu. Ya da farklı diyelim kültürel bir kimlik eğer baskılanırsa kültürel bir kimlikle çıkış sağlanır. Cinsel bir kimlik baskılanıyorsa bu sefer toparlanan o bütün ön plana çıkartılmak istenen yaşamın tüm renkleri o kimlik üzerinden bu sefer ifade edilmeye çalışılır. Bizde bu dönemin koşulları nelerdir? İşte, etnik yani kavim olma yönünde diyelim ki, baskılama söz konusudur, Türkiye'deki, Orta Doğu'daki durum bu iki temele dayanmaktadır. Biri mezhepseldir. Bir diğeri de etniktir. Şimdi

<sup>4</sup> Bu tanımlama "Gündelik Hayat Eleştirileri" kitabından alınmıştır. Bkz. Michael Gardiner, Heretik Yayın, 2016, s. 126.



mezhepsel olarak bir sorun yaşamıyoruz; ama bu dönemde ön plana çıkan siyasal olarak temsilciliğini yürüten ya da buyum diyebilecek şey daha çok siyasal kimliktir. Etnik kimlik siyasal da değildir; ama bugün diyelim ki, ön plana çıkan etnik kimliktir. Neden? Şöyle söyleyelim; mesela taleplerle karşıda var olan içinde bulunduğumuz durum birbiriyle örtüşmesi gerekir. Bugün yasakçı şey olmasaydı ya da işte anayasal düzlemde diyelim ki, kimliksel bir yaklaşım olmasaydı, kendimi öyle bir etnik kimlikle ifade etme gereği duymazdım; çünkü ortada bir sorun yok. ( K 6)

K6 kodlu görüşmeci sadece tek bir kimliğin değil, tüm kimliklerin var oluş biçimlerini diyalektik ve düalist bir anlayışla açıklamıştır. Bununla birlikte kimlik olgusunun çok boyutlu olduğu anlaşılabilir; çünkü baskılanan veya sınırlandırılan kimliklerin sadece etnik kimlik olmadığı; dini, siyasi, cinsel ve mezhepsel kimliklerinde baskı sonucunda varlık gösterdiği anlaşılmaktadır. Türkiye’de en çok etnik kimliğin baskılandığı, Orta Doğu toplumlarında ise dinî kimliklerin baskılandığı gözükmektedir. Bunun önemli nedenlerinden biri, Türkiye’de ulus devlet aklının fonksiyonel olmasında aranabilir. Yine Türklük üst kimliğinin siyasal alanda otoriter olması ve Gramsci’nin söylemiyle “hegemonya”nın Türkiye’de sınıflar ve gruplar üzerinde etkin olması, çevrede değerlendirilen etnik kimlikleri sınırlandıran bir başka nedendir. Orta Doğu sosyolojisinde ise farklı dini grupların varlığından ve iktidar mücadelesinden bahsedilebilir. Dolayısıyla bu mücadelelerin ve mikro mezhep çatışmalarının dinî kimlikleri baskıladığı ve örselediği söylenebilir.

Görüşmecilerin bir kısmı, kendi habituslarında herhangi bir kimlik kategorisinin yer almadığını belirtmiştir. Bir bakıma bu kişilerin aidiyet, benimseme ve temsiliyet düşüncelerinin kimliksel olmadığı görülmüştür. Söz konusu katılımcılardan K25:

Kendimi kimlik olarak herhangi bir ırka tabi görmüyorum. Yani Türk, Kürt, Zaza vb değil. Tamamıyla insanî açıdan bakıyorum. Hiçbir şeye aidiyet hissetmiyorum desem yalan olmaz. Şu an sunulan kriterlere ya da var olan ilkelere bakınca hiçbiri bana yakın gelmiyor. Özellikle bir kalıba oturtmak istemiyorum ya da bir insanın hayatını sadece tek bir akım ya da tek bir fikir, tek bir ideolojiyle devam ettirilebileceğine inanmıyorum. ( K 25)

Genç görüşmecinin, tüm kimlikleri birer kalıp yargı olarak değerlendirdiği söylenebilir. Kişi, hiçbir kalıbın onu anlamadığını ve ona cevap vermediğini ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle K25’in, Meriç düşüncesindeki “izm’ler idrakimize

*giydirilmiş deli gömlekleridir”<sup>5</sup>* vurgulamasında bulunduğu söylenebilir; çünkü tekçi bir düşünceye, akıma ve ideolojiye karşı bir tavır sergilenmektedir.

Kimlik aidiyeti akışkandır. Düşüncelerin değişmesi kimlik algısını etkilemektedir. Bauman’a (2017:109) göre bireyin kendisini tek bir kimliğe adanması riskli bir durumdur; çünkü kimlikler değişime uğrar. Sahnelenmek, giyilmek ve gösterilmek istenirler. K1’in refleksif bir bilinç ile kimlik değerlendirmesinde bulunduğu görülmektedir:

Ben düşüncelerimin değiştiği noktayı aidiyet açısından değerlendiririm; çünkü insanların düşünce yapıları onlarda aidiyet oluşmasına zemin hazırlar. Bunu daha önce sorsaydınız, kendimi belki bir dine veya bir coğrafyaya ait hissedebilirdim; fakat değişimin bu kadar hızlı olduğu, herkesin aynılaştığı, herkesin birbirine benzediği bir ortamda aidiyetlerin de çok kolay değiştiğini söyleyebilirim. Yani tam olarak düşünmeye başladıktan sonra kendimdeki aidiyet duygusunu yitirmeye başladım diyebilirim. (K 1)

Aidiyetinizi ifade ederken sizin için öncelikli olan nedir? (Araştırmacı)

Yani belki ideoloji denilebilir ama çok uç noktada bir ideolojiye sahip değilim, bunun arkasından giden biri değilim. (K 1)

Neden ideoloji? (Araştırmacı)

Çünkü ben ırkların bir seçenek olmadığını düşünüyorum. Bu bize verilmiş doğuştan gelen bir Tanrı armağanı.(güler). Bu durum din ve memleket için de geçerlidir. Bunların insanları veya insanlığı belirlemek için bir kıstas olduğunu düşünmüyorum. (K 1)

Kimlik kazanımı ilişkisel ve işlevsel bir süreci içermektedir. Aile, kimlik oluşumunu etkileyen önemli bir unsurdur. Toplum birbirine bağımlı farklı toplumsal alt sistemlerden oluşmaktadır. Aidiyet, topluluk duygusu ve kimlik; bu yapıların farklılığı, benzerliği ve işlevselliğinde anlam bulmaktadır. Kimlikler kimi zaman Parsons’ın “sistem teorisi” içerisinde tanımlanmaktadır. İlk başlarda aile kimliğinin etkili olduğunu belirten K34, daha sonra toplumsal farklılıklarla ve sistemlerle birlikte bir kimlik dönüşümüne uğradığını aktarmıştır:

Türk üst kimliği Zaza alt kimliği. Mensubu olduğum şeyler daha çok aile kavramıyla bana aşılana olgulardı. En azından belli bir yaşa kadar aile kimliğini taşıdım. Ailemin taşıdığı kimlik kodları neydi? Zazalık, İslam

<sup>5</sup> Bkz. Bu Ülke, Cemil Meriç, İletişim Yayınları, 2015.

kimliğini taşıyorlardı. Ben de dolayısıyla onlardan o kimliği devraldım. Belli bir yaşa kadar o kimlikle yetiştim. Üniversiteyi okumaya başladıktan sonra, o kimlikten uzaklaşmaya başladım. Farklı bir topluma girdim. Farklı arkadaş çevresi edindim. Bunlar bende farklı bir izlenim yarattı. Kimlik algımı değiştirdi. ( K 34)

Zaza alt kimliğinde tanımlanan K34'ün ortak bir dile, kültüre ve ataya bağlılığı içeren bir etnik kimlik tanımlaması yaptığı söylenebilir. Katılımcı bu kimlik ile bir ailenin ferdi olduğunu dile getirmiştir. Buradaki “Türk üst kimliği” ise bir milliyete bağlılık olarak değerlendirilebilir. Üniversiteyi okumaya başlama, kimlik sorgulamasını ve kimlik değişimini beraberinde getirmiştir. Kimlik algısının değişimi, farklı kültürlerin ve etkileşimlerin etkisiyle açıklanabilir. Kültür; kimlik, etnisite ve milliyet kavramlarıyla ilişkili bir olgudur. Bu bakımdan görüşülenin kültürel kimliği hızlı bir değişim sürecine girmiştir. Kimlik farkındalığı, öteki kimlikler üzerinden inşa edilmiştir. Aidiyet duygusu ve benimseme düşüncesi, kendisi dışındaki kimliklerle karşılaşınca değişmeye başlamıştır.

Mead, “Zihin, Benlik ve Toplum” eserinde ilk olarak toplumun, sonra ise zihinlerin ve benliklerin bu toplum içinde ortaya çıktığını açıklar. Mead'ın düşüncesinde sosyal hayata ve toplumsal deneyimlere öncelik verilmektedir (Ritzer, 2012: 213). Buna bağlı olarak kimliklerin toplumsal süreçler sonucunda geliştiğini söylemek mümkündür. K5'e göre:

Bizim kendi yaşadığımız köyde kimliğin pek bir önemi yoktu. Hani, kimliğin kendisi ön planda değildir. Genel olarak aile yapımız ve çevre yapımız herhangi bir yere gittiğimiz zaman kimliğin kendisini ön plana atmaktansa, oradakine göre şekilleniyordu. Örneğin biz Diyarbakır'a gittikten sonra ya da Genç'e geldikten sonra, hemen hemen neredeyse hiç Zazaca konuşmayı tamamiyle Türkçe konuşmaya başladık. Okullarda artık öğrendiklerimizi eve taşımaya başladık. Babam bile şu anda Türkçe konuşuyor ve Zazaca neredeyse unutulma noktasındadır. O yüzden bizim hayatımızda kimlik çok etkili olmadı; ama dışarıda örneğin, üniversitelerde farklı kültürdeki insanlarla tanıştığımız zaman, artık kimliğin ön plana çıktığını öğrendik. Çünkü o anda yok sayılmanın aynı zamanda kendini tanımak için verilen bir fırsat olduğunu anlıyorsunuz. (K 5)

Yukarıdaki ifadelerden kimliğin sosyal yapıya göre şekillendiği ortaya çıkmaktadır. Merkezî bir kimlik algısından bahsetmek mümkün değildir; çünkü katılımcının homojenleşmeye yatkın bir aidiyet duygusu içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Dil, etnik kimliğin ayırıcı bir özelliği olmasına rağmen görüşülen

açısından dilin azınlık veya edilgen durumuna düştüğü açıklanmıştır. Bu durum kimliklerin ve dillerin ikna veya rıza ile kolayca asimile edilebileceğini göstermektedir. K5, diğer insanları tanıyarak “ayna benlik” ile kim olduğunu anlamaya çalışmıştır. Bu yüzden kimliksiz olmanın bireyin kendisini tanımak için sunulan fırsat olduğunu ifade etmiştir.

Milliyetçilik bir kimlik türüdür. Hem yerel anlamda hem de evrensel düzeyde din temelli bir özellik taşımaktadır. Günümüz toplumlarındaki milliyetçilik, ideolojik ve politiktir. Araşsalcı kurama (Smith, 1996) göre etnisite bir siyasi fenomen olarak ele alınabilir. Milliyetçilik duygusu bazı toplumlarda muhafazakârlıkla ilişkili gelişmektedir. Bu konuya ilişkin K31 ve K13’ün “kimlik” değerlendirmeleri şu şekildedir:

Öncelikle Müslümanım. Bunu bir kimlik olarak benimsiyorum. Müslüman ve bir Türk genç kıızıyım. Aslında Zazayım. Türklük, milliyetçi bir aileden geldiğimi ifade eder; ama aidiyetim, Müslümanlığa çok yakın. **(K 31)**

Ben kendimi Müslüman olarak tanımlıyorum, ama tabi bölgemizde Zaza olarak tanımladığım da oluyor; çünkü bu bölge biraz hassas. Hani öyle tanımlamadığım zaman sanki biraz daha farklı görüyorlar. İnsanlar asimile olmuş olduğumu düşünüyorlar. O bakış açısını oluşturmamak için bazen Zaza olarak da tanımladığım oluyor. Arkadaşlar arasında ve kültürel şeyler olduğunda kimlik ister istemez ön plana çıkıyor. Konuşmalarımızda, eğlence tarzlarımızda, esprilerimizde veya dili kullandığımızda o kimlik öne çıkıyor; ama onun dışında belirgin bir milliyetçilik şeklinde değil. **(K 13)**

Görüşülenlerin yukarıda yer verilen yanıtları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, dil ve dinin bir milleti meydana getiren önemli bağlar olduğu anlaşılmaktadır. Milliyetçilik, katılımcıların ifadesinde bir kimlik politikasına dönüşmüştür. Zazalık ve Müslümanlığın bireylerde “kolektif bir hafıza” oluşturduğu söylenebilir; çünkü görüşülenlerin, Müslüman ve Zaza olmaları millî kimliğin bir yönünü oluşturmaktadır. Bu kimliğin oluşmasında din önemli bir faktör olarak ön plana çıkmıştır. Yanıtlar, “Müslüman Zaza kimliğinin” ideolojik bir gramer olduğunu işaret etmektedir. Yani bu kimliğin, milli kimlik üzerinden devletleştiği yorumlanabilir. Özellikle K31’in kendisini Müslüman-Zaza ve Türk milliyetçisi olarak tanımlaması bu yargıyı destekler niteliktedir. Görüşmecii K13’ün, daha çok üye olunan gruba ait olma duygusu taşıdığı tespit edilebilir. Kişi, bir grupla

karşılaştığında veya bir sosyal ortama girdiğinde “sosyal dışlanma” yaşamamak için kendisini “sosyal kimlik” bağlamında Zaza olarak tanımlamak zorunda kaldığını belirtmiştir.

Milliyetçilik duygusu, bazen “farkındalık” oluşturmaktadır. Milliyetçiliğe maruz kalan Kürt katılımcı:

Memleketim, coğrafyam, dilim ve kültürüm. Ben Kürt’üm. Bunu rahatlıkla söyleyebilirim, o benim kimliğim. Genelde bulunduğum ortamdan dolayı din öncelikli oluyor; ama okuduğum bölgede milliyetçi arkadaşlarım vardı. Onlara karşı Kürt’üm diyerek aidiyetimi gösteriyordum. (K 33)

Görüşülen “etnosantrizme” karşı kimlik bilincini ve kimlik aidiyetini vurgulamıştır. Bu durum bireyler arası ilişkilerde ve etkileşimlerde kimlik algısının ve aidiyet duygusunun canlı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla “ben”, “biz” veya “onlar “ ikilemleri yaşandığında kimlik farkındalığının oluştuğunu söylemek mümkündür.

Bazı katılımcılar kimlik tanımlamalarını ve aidiyet duygularını din üzerinden aktarmışlardır. Bu, din faktörünün toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçası olduğunu doğrulamaktadır. Din, bireylerin düşüncelerini, duygularını, tutum ve davranışlarını etkilemektedir. Din, cemaat ve grup gibi unsurlarla sosyal hayatta etkinliğini sürdürmektedir. “Referans gruplar teorisi “ insanlara kendilerini sürekli olarak karşılaştırabilecekleri modeller sağlar. Bir referans grubunun düşünceleri, tutumları ve bağlılıkları ile kişinin düşünceleri, tutumları ve bağlılıklarının ortak birliktelikler sağlaması önemlidir. Bu bağlılıklar ideolojik de olabilir; fakat bireyin bir grubun parçası veya üyesi olması temel şartlardandır (Berger, 2017: 147). Bu bağlamda, Mustazaflar cemaatini referans alarak kendisini tanımlayan K30, kimlik oluşumunu bir grup aidiyeti üzerinden aktarmıştır:

İslam’ı yaşamaya çalışan, o kuralları kendi içinde içselleştirip toplumu aydınlatmaya çalışan bir bireyim. Toplumda olması gereken insan modelinin, din ile mümkün olacağına inandığım için, din olgusunu önemsiyorum. Bize bir yaratıcının olduğunu söylediler. Hani bir yaratıcı var ve kontrol ediyor. Bir zamanlar Mustazaflar cemaatine gidiyordum. O cemaatin içinde bulundum. İnandığımız dinin doğru olduğuna burada inandım. Bunu içselleştirmek için o bilgiye ihtiyacımız var. Çünkü sadece inanıyorum, ama sokağa çıktığımda yapmam gereken davranışı bilmediğim için onu o cemaatten alıyordum. Biz mahallede şöyle söyleyeyim, 10 kişiye bir 6-7

kişi onlara değinmiştir. Ahlak olarak, ahlakımızı onlardan aldık. Oturmasından kalkmasına kadar. Bunu inkâr edemem. Bir ortamda nasıl oturmam gerektiğini bana anlatan kişiler oldu. Biraz böyle medrese ortamından geldim. Hani, her türden insan geliyordu oraya. İnsanlar dışarda çok farklıydı; ama o geldikleri ortamda istenilen bir şey ortaya atılıyordu. Ahlak olarak insan yetiştirme biçimleri çok güzel; ama dünya görüşlerini benimsemediğim için ayrı kaldım. (K 30)

Bir cemaatle bağlantılı olduğunu belirten gençlerden görüşülen K30, zamanla dinî düşünce, pratik ve alışkanlıklarının değiştiğini ifade etmiştir. Referans alınan dinî cemaatlerin bireylerde “bir kültür formu” oluşturduğu görülmektedir. Bu kültür seti, ahlaki pratikleri kapsamaktadır. Bu yönüyle, dinî kimliklerin istikrar ve süreklilik bağlamında kurulu ahlaki bir düzeni temsil ettikleri iddia edilebilir.

Kimlik algılarını Müslümanlık ve din üzerinden ifade eden gençlerin, daha sonra etnik kimliklerini, bilhassa Kürt olduklarını dile getirdikleri gözlenmiştir. Dinin veya Müslümanlığın özellikle Türkiye’de güvenli bir liman oluşturması bu durumun nedenlerindedir; ancak Kürt kimliğinin hemen sonra dile getirilmesi ise “algılardaki zihinsel etnik bölünmeye” bir cevap olarak okunabilir. Yani katılımcıların bir kısmı Müslüman kimliklerini önce söyleyerek aslında kendilerini güvence altına almak veya güvende hissetmek istiyorlar. Görüşmecilerden “İslam’ın Oğlu” K23:

Evvela Müslüman olarak ben kendimi Hz. Ömer’in dediği gibi “İslam’ın oğlu” olarak görürüm. Bütün peygamberler, ilk atamız Hz. Âdem Allah’a teslim olmuş bir insandır. Ondan sonra gelmiş bütün peygamberler de Allah’a teslim olmuş ve Allah’ı çağırmış insanlardır. Ben de bu davete icabet ettiğim için evvela kendimi İslam’ın oğlu olarak görürüm. Ondan sonra tabii ki, yine Kur’an’ı Kerim’de Allah Azze ve Celle, işte biz insanları erkek ve dişiden yarattık. Onları kabilelere ayırdık. Ben de Kürdüm. Coğrafya açısından, daha doğrusu ırk açısından. Allahu Teâla’nın yaratmış olduğu kabilelerden Kürt ırkına mensubum. (K 23)

Derin bir Müslümanlık kimliğini benimseyen katılımcının, etnik varlığını (Kürt olmak) bilinçli bir “gerçeklik” olarak yansıtmaya çalıştığı söylenebilir; çünkü Kürt olmanın gerekçeli kararını Müslümanlığa bağlamıştır. Katılımcı, etnik kimliğini Müslümanlık şemsiyesi altında açıklama gereği hissetmiştir. Başka bir ifadeyle görüşülen, Müslüman bir Kürt olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, dinin kimlikleri kutsallaştırdığı veya saygınlıştırdığı değerlendirmesinde bulunulabilir.

K23'ün görüşlerine karşın, araştırmanın evreni olan Bingöl'de Zaza kimliğine duyulan aidiyet duygusunun daha açık bir şekilde ifade edildiği görülmüştür. Zaza kimliğinin Bingöl'de etkin olması ile bu kimlik bilincinin Müslümanlığa daha yakın bir kimlik olduğuna inanılması ve bunun benimsenmesi bu durumun nedenleri arasında sayılabilir. **K24** *“Ben Zazayım. Bizim için öncelikli olan dindir. Biz dini temel alıyoruz. Atalarımızdan bunu gördük, ama mesela bu diğer taraftan da Kürtler dediğimiz zaman onların da işte her ne kadar Zerdüşt dedikleri bir dinleri olsa da, muhakkak bizim dinimize yakın inanışları vardır diye düşünüyorum.”* ve **K21**'in *“Kendimi Zaza olarak tanımlıyorum. Solhanlıyım. Buranın çok mübarek bir yer olduğunu düşünüyorum. 18 yaşıma kadar Kürtleri Ermeni olarak biliyordum.”* Kimlik söylemleri, algıları ve tutumları bu kapsamda değerlendirilebilir. Yine K16 kodlu görüşmecinin düşünceleri, Zaza kimliği noktasındaki güçlü yargıyı desteklemektedir: *“Aslında biz ırktan geliyoruz. Ya işte ben Zazayım. Yani, örnek veriyorum farklı olduğumuzu ifade ediyoruz. Dışarıdan gelen biriyle konuştuğumuzda muhabbetten, inançtan, ideolojiden önce ben Zazayım. Zaten, o Zaza kelimesinde bir algı var. Yerleşik bir algı var.”* **K16**. Bu durum, Bingöl'de Zaza aidiyetine ilişkin ciddi bir “bağlanma istencinin” olduğunu kanıtlamaktadır. Görüşülen gencin “Önce Ben Zaza'yım” vurgusunda, bir “kimliğin duygusal olarak tatmini” söz konusudur.

Din genel anlamda kimlik algısında tamamlayıcı bir fonksiyonu üstlenmektedir. Din gençleri sosyolojik ve psikolojik açıdan etkilemektedir. Güvensizlik hissi, zihinsel ve duygusal kopuş, kimlik krizleri, modern belirsizlikler, anlam arayışı gibi nedenlerden dolayı din faktörünün “öncül bir üst kimlik” olarak algılandığını söylemek mümkündür; çünkü kimlik algısını din üzerinden açıklayan genç katılımcıların, gündelik hayatlarını ve bakış açılarını bu dinî kimlik üzerinden inşa ettikleri görülmüştür. Yani kendilerini Müslüman kimliğiyle ifade eden görüşmecilerin, sosyal dünyayı din eksenli okudukları gözlenmiştir. Bu açıdan Müslüman kimliği, “olumlayıcı bir kültür ögesi” olarak ortaya çıkmaktadır. Müslümanlığı “üst bir anlatı” olarak tanımlayan, K9 ve K7, kimlik tutumlarını bu perspektifle temellendirmeye çalışmışlardır:

Kimliği belirleyen temel unsurun din ve inanç olduğunu düşünürüm; çünkü ben kimliği böyle anlamlandırıyorum. Kimliğimin üst çatısını belirleyen

temel faktör benim inancımdır. Bizim, toplumda birçok kimliğimiz var. Ben şimdi kimlikleri sıralarken üst bir kimlik belirler ve bu üst kimliğe göre alt kimlikleri oluştururuz. Bir de bize konjoktörün verdiği kimlikler var. Yaratılış doğamızdan verilmiş olan kimlikler de var. Benim üst kimliğim kesinlikle Müslümandır. Ben kendimi Müslüman olarak tanımlarım. İslam dininin bir müntesibi olarak tanımlarım ve yaşam amacımı belirlerken de bu kimlik üzerinden belirlerim. Ben zaten bu kimliği bilinçli bir tercih sonucu seçtim. Neye göre Müslümanız mesela? İşte, anne babamız Müslüman olduğu için de biz o anne babadan doğduğumuz için mi Müslümanız? Müslümanlık kimliği dediğimiz şey böyle bir şey mi? Yoksa gerçekten Allah'ın Kur'an'da bahsettiği şekliyle, İslam'ı bilinçli bir tercih sonucu, Müslümanlığın bilinçli bir tercih sonucu kabul edilen bir kimlik olduğunun farkında mıyız? ( K 9)

Biz Müslüman olarak kendimizi lanse ediyoruz. Bir insan olarak kendimizi lanse ediyoruz. Dinmiş işte çeşitli ırkımız bu kavramlara takılıp da bir kimlik arayışına girmiyoruz. Bir fitrat üzerine yaratıldık diyoruz. Bizim kimliğimizi oluşturan temel esas da budur. İnançımız gereği kimliğimiz de Müslüman diyoruz. (K 7)

Bu konuda görüşülenlerden K9 ve K7'nin yanıtları, kimliği oluşturan geniş yelpazenin Müslümanlık bilinci olduğunu göstermektedir. Her iki katılımcının da dinsel aidiyetlerini bu inanç sosyolojisine bağladıkları ifade edilebilir. K9 'un *“yaşam amacını bu kimlik üzerinde belirlemesi”* , dini kimliklere ilişkin mensubiyetin hayatın her alanında etkili olabileceğini göstermektedir. Katılımcıların bu konuda ortak paylaştıkları noktanın, içsel tatmin olduğu anlaşılabilir; çünkü Müslüman kimliğine bağlılığın ve aidiyetliğin, içsel yaşantıyı tatmin ettiği söylenebilir.

Kimi katılımcılar ise realitedeki din ile uygulanan dinin aynı şeyler olmadığını açıklamaktadır. Bu aslında K9 ve K7'de tasvir edilen Müslümanlık kimliğini eleştiren bir bakış açıdır. Diğer bir ifadeyle, Müslümanlık kimliği teorik ve pratik açıdan sorgulanmıştır. K15, dinî kimliklerin özerkliğine, algısal değişimine ve temsiliyetine dikkat çekmiştir:

Benim mensup olduğum bir dinsel, bir de ırksal kimlik vardır. Yani bütün toplumların bence böyledir; ama artık dinsel kimlik benim için çok önemli değil. Dinin bu kadar siyasallaştığı bir coğrafyada, benim için din çok önemli değil. Ben dindar bir kimlikten geliyorum. Günde 5 vakit namaz kılan, cumayı kaçırmayan, orucunu tutan, hala orucumu tutarım, günde 5 vakit kılarım; ama cumaya gitmem. 2 yıldır cumaya gitmiyorum. (K 15)

Neden cumaya gitmiyorsunuz? (Araştırmacı)



Çünkü tamamen siyasallaştı. Ayaklarım ve yüreğim beni camiye götürmüyor. (K 15)

Görüşmeciyi “*Müslümanım; ama dindar değilim.*” ifadesiyle betimlemek mümkündür. Katılımcının değerlendirmeleri, dinî kimliklerin “kutsal bir nesne” olmadığı yönündedir. Kuşkusuz görüşülen, din ile toplum arasındaki sosyal determinizmin önemini ortaya koymaktadır; çünkü dinin toplumsal hayatta siyasallaştığına dair bir eleştiri vardır. Siyasetin her yerde etkili olması, dinin özünü ve muhtevasını da etkilemektedir. Bu da dinî kimliklerin varlığını, hassasiyetini, özerkliğini ve temsiliyetini zayıflatmaktadır.

### 3.1.2.Kutsanmış Bir Kimlik Aidiyeti: “Coğrafya Kaderdir”

“Coğrafya kaderdir” sözü İbni Haldun’a atfedilen önemli bir yargıdır. Bu söz, bir mekân tasnifi olduğu kadar yer kimliğini belirten aidiyet zincirlerinden biridir. Mekân, insanın sadece işgal ettiği bir yer olmamakla birlikte; kişilerin eylemini, anlamını ve algısını da niteleyen bir kavramdır. “Coğrafya kaderdir” söylemi, coğrafyanın belirleyiciliğini anlatmaktadır. Buna bağlı olarak sosyal, siyasal ve kültürel etmenlerin coğrafyaya göre şekillendiği iddia edilebilir. Bu bağlamda “coğrafya kaderdir” sözünün kimlik oluşumunu ve kimlik algısını etkilediği sonucu, araştırmada elde edilen verilerden anlaşılmaktadır. Katılımcıların bir kısmı, kimlik aidiyetlerine ilişkin söylemlerinde “coğrafya” gerçeğini vurgulamışlardır. Araştırmaya katılan bazı katılımcıların ifadeleri bu durumu desteklemektedir:

İbni Haldun’un bir sözü vardı; diyor ki: “Coğrafya kaderdir.” Ee, ben ona çok uyuyorum. Yani gerçekten benimsiyorum. O felsefe çok doğru bir felsefe. Onun için buradaki kavramların, yani mevcut yerleşmiş, meşrulaşmış, yani yaşadığımız yerde meşrulaşmış kavramların dışına çok çıkamıyoruz. Dolayısıyla etkileniyoruz. Burada var olan ideolojilerden etkileniyoruz. Dinsel inançlardan etkileniyoruz. Örnek veriyorum: Ben özümde çok dindar olmasam bile bu memleketteki dini hassasiyetlerden etkileniyorum. (K 16)

Katılımcının görüşlerinde, coğrafyanın tahakküm ediciliği anlaşılmaktadır. Coğrafyanın sunduğu imkânları, fırsatları ve dezavantajları “rıza ile kutsama” söz konusudur. Bu yönüyle, Nietzsche felsefesindeki “amor fati” (kaderini sev) anlayışı benimsenmiştir; çünkü görüşülen, bu durumu meşru olarak algılamıştır ve

görüülenin uyum sağlama çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Birey, bu “toplumsal uzamın” gerçekliğini kabul etmiştir. Katılımcı, bu alandaki “oyun kartlarını” diğer oyuncular gibi kullanmaya başlamıştır. Yani onlara benzemeye, onlar gibi inanmaya, onlar gibi düşünmeye başlamıştır. Bu çerçevede coğrafyanın, kimlik algısını sınırlandırdığı ve “benzeşen kimlikler “ yarattığı söylenebilir.

“Coğrafya kaderdir” yargısı politik bir içeriğe sahiptir. Bu politik alanlarda aidiyet duygularının fazla gelişmediğini belirtmek gerekir. Coğrafyanın ihmal edilmesi, göçe iten sebepler ve birtakım ideolojik kaygılar kimlik inşasını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu mekânlarda kimlik krizleri ve yeni kimlik üretiminden bahsedilebilir. Katılımcılardan biri;

Ben öncelikle şundan bahsetmek istiyorum: “Coğrafya kaderdir.” der İbni Haldun. Bu tez bende çok yer bulmuş bir şey. Hakikaten biz buna inanıyorsak hangi coğrafyada doğduğumuz, hangi dilde, hangi ırkta, hangi renkte doğduğumuzu biz belirleyemiyoruz bu sadece bize sunulmuş bir şey olarak karşımıza çıkıyor. Bundan yola çıkarak bizim doğduğumuz coğrafyada kimliklerin savaşını görürüz. Yaşadığımız coğrafyada bunun bir dezavantajı var. (K 2)

Siz nasıl bir kimlik savaşı verdiniz? (Araştırmacı)

Bizim kendimizi bulduğumuz, bize anlam biçen, bizim için değerli gördüğümüz şeyle sonradan bize sunulmuş, atfedilmiş kimlik bir olmuyor, örtüşmüyor. Mesela ben doğdum 7 yaşında Türkçe öğrenmeye başladım. O yaşma kadar tek bir kelime Türkçe bilmediğimi fark ettim ve ben göç etmek zorunda kaldım. Dolayısıyla doğduğum, büyüdüğüm, toprağında tuzunda, ekmeğinde suyunda büyüdüğüm köyden göç edip metropol bir şehre gittim. (K 2)

Görüşmeci, coğrafyanın verili bir kaynak olduğunu ve bunun seçime dayalı olmadığını söylerken, kendi kimliğinin istismar edildiğini açıklamıştır. Özellikle etnik kimliğine yüklediği değeri yansıtmaya çalıştığı görülmüştür. Katılımcı, konuştuğu dili, kimlik açısından “asli bir unsur” olarak görmektedir. Dil, etnosentrik bir açıdan değerlendirilmiştir. Söz konusu katılımcının bu ekseninde bir “kimlik bocalaması” yaşadığı da ifade edilebilir. Katılımcı, yaşadığı coğrafyaya bilişsel bir mesafe koyarak kendisini mekândan soyutlaştırmıştır. Neticede birey, Deleuze düşüncesindeki “yersiz yurtsuzlaşmaya” itilerek bir kaçış çizgisinde olduğunu dile getirmiştir. Bu “kaçışı” göç olgusu üzerinden şu şekilde aktarmaktadır:

Okul için tamamen zorunlu bir göç. Herhangi bir resmî yazıyla değil. Köy okullarının kapanması, köy yollarının ulaşımına kapanması dolayısıyla eğitimin ve sağlık olanaklarının yetersizliği, aşırı savaş koşulları bizi göçe itti. Babamın bir fikri vardı, çocuklarını okutmak. O durum dolayısıyla geldik merkeze. Ben orada şunu gördüm. Biraz da ailevi bir durum vardı. Babam parayı seven, zenginliğin peşinde koşan, duygusuz, biraz merhameti az olan; annem ise tam onun zıttı merhameti fazla olan, aşırı duygusal, çok fazla anadiliyle hikâyesi, masalı olan ve bizi bununla büyüten bir arının vızıldanışında bile duygulanabilen, sonbaharın yaprak döküşünü, ilkbaharın gelişini, yazın meyve verişini bunları ruhen yaşayan bir insandı. Ben biraz ona benzediğimi gördüm. Annemin bana anlattığı masallarla, annemin anadiliyle büyüdüm. Fakat sonradan bilmediğim bir dilde azarlandım, aşağılandım ve uzun süre bocalama ve uyumsuzluk süreci yaşadım. Bazen düşünüyorum da ben sadece bir çocuktum. Hiçbir suçum yoktu bu dünyada. Ben bu ailede, bu annede, bu dilde inanıyorsan Allah yaratmış ya da başka bir şey. Hiçbir suçu günahı olmayan, hiçbir politik düşüncesi olmayan bir çocuk olarak, hakikaten dünyanın birçok yerinde bir çocuk ile kıyasladığımda bana büyük bir haksızlığın yapıldığını gördüm. İşte bu yaşananlar insanda bir kimlik bilinci yaratıyor. Yani, düşünün siz hiç bilmediğiniz bir dilde eğitime başlıyorsunuz, hiç bilmediğiniz bir ortamda bilmediğiniz bir dilde ders almaya ve öğrenmeye başlıyorsunuz. Hakikaten zor bir şeydir ve dünyada bu tarz örnekler nadirdir. Bunun adına kimlik savaşı diyorum. Bu da insana bir kimlik aidiyeti kazandırıyor. (K 2)

K2'nin, "coğrafyanın kaderinden" Harvey'in "umut mekânlarına" yolculuğa çıktığı söylenebilir. Aslında, umudun ve varlığın referansı "anne kimliği" olmuştur. Bu durum, bir kimliğin inşasında, Mead'teki "genelleştirilmiş öteki" olarak annenin model alındığını göstermektedir. Genç katılımcı, aidiyet ruhunu annesinden aldığını vurgulamıştır. Daha genel bir ifadeyle, söz gelimi anneliğin "devlet anayı" veya bir "anne mitolojisini" sembolize ettiğini söylemek mümkündür. Bu tip toplumlarda annenin çocuklarla daha fazla etkileşim halinde olması, bunun temel sebeplerindedir. Yaşanılan sorunların göçü zorunlu kıldığı tespiti, karşımıza çıkan diğer bir gerçekliktir; fakat kimlik, benlik ve aidiyete ilişkin birtakım sorunların devam ettiği görülmüştür. Görüşmeci, sosyal uyumun ve adaptasyonun kolay gerçekleşmediğine örnektir. Katılımcının "*azarlandım, aşağılandım, bocaladım*" ifadeleri incelendiğinde, etnik aidiyetlerin ve etnik bağlılıkların toplumsal değişimle birlikte, yeniden inşa etmenin zor olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu eğilim, kimlik algısındaki belirsizlikleri, mücadeleleri ve oluşabilecek riskleri gösteren bir belirtidir.

### 3.1.3. Bir İnsanlık Teolojisi: “Hepimiz Adem’in Çocuklarıyız”

*Yemeğin Adı* : İNSANLIK

*Malzemeler* : Bir Ölçü : Günaydın

*İki Ölçü* : İyi Günler

*Birazcık* : İlgı

*Bir Tutam* : Anlayış

*Normal Ölçüde* : Nezaket

*Yeterli Ölçüde* : Gülümseme

*Bir Tatlı Kaşığı* : Tolerans

*Hazırlanışı:* Malzemeyi iç dünyanıza alın. Yıkamanıza gerek yoktur. Tertemizdir. Gönül teknenizde yavaşça karıştırın. Kokusu her yanınıza sinince, içine duygu şerbeti katın. Karışımı hayat tabağının üzerine yavaşça boşaltın. Üzerini sevgi marmeladı ile süsleyin. Birkaç parça gökkuşağının renginden serpiştirin. Gün boyuna afiyetle yiyin. Sadece kendiniz yemeyin. Herkese verin...( Yücel, 2000’den akt. Tuncay, 2000: 253-254).

Kimlik, farklı parçalardan ve bileşenlerden oluşan bir olgudur. Bu farklılıklar, kimliğe atfedilen önemin ve değerin de değışebileceğini göstermektedir. Etnik kimlik aidiyeti, cinsiyet, kişilik, politik ve dinî aidiyetler önem derecesine göre farklı olmaktadır. Dolayısıyla kimlik tutumlarının önceliklere göre tanımlandığı söylenebilir. Bu bağlamda, “insanlık” perspektifi, katılımcıların konuşmalarında kendisini hissettiren belirgin temalardan olmuştur. “İnsanlık” anlayışı, pek çok katılımcıda benimsenen ortak bir konudur. Kimlik aidiyetinin bu ifadelerde, ortak bir payda üzerinden inşa edildiği görülmektedir. Bu ortak payda, farklı bireyler arasında “insanlık” bilincini yaratmaktadır. “İnsanlık”, müşterek ve kutsal bir değer olarak ifade edilmiştir.

Ben kimliğin bizi ayırdığına inanıyorum. İlk insandan beri kimlik bize niçin verildi? Hani o aidiyetlik? Sen bu topluluğa aitsin. Sen bu ulusa aitsin ve burada yaşamam gerekiyor. Kimliklerin bizi baskıladığını ve özgürlüklerimizi kısıtladığını düşünüyorum. İnsanlara hümanist bir bakış açısıyla yaklaşıyorum. Dini, dili çok farklı kesimlerden arkadaşlarım da var. Bu perspektiften bakınca kendimi daha doymuş hissediyorum. Sadece iyi

olmaya çalışıyorum. Ahlâklı olmaya çalışıyorum. Yani herhangi bir dine mensup olmadan da iyi ve güzel bir insan olmaya çalışıyorum. Kimlik ya da aidiyet önemli bir şey; ama bir yerde de bizi çok baskılayan ve toplumu diğer topluluklara karşı üsttün ya da alçak görmesine neden olmaktadır. Mesela Türk kimliği ya da Kürt kimliği. Kürt olduğum için Türklerin içinde kendimi daha aşağı görmemi sağlıyor. Kürt kimliği çok önemliymiş gibi addediliyor. Her iki taraftan da üstün ırk falan, sürekli bu tarz şeyler duyuyorum. Onun için insanlığı daha çok önemsiyorum. (K 12)

K12'nin değerlendirmeleri, "seçkin bir kimliğin" olmadığı yönündedir. Kimlik aidiyetinin kişiyi önemli kılmakla beraber bireye üstünlük veren bir özelliğinin olmadığı belirtilmiştir. Kimliklere özgü tipleştirmelerin aşağılık kompleksine yol açtığı ifade edilmiştir. Kimliğin "ötekiler" için hep sorun olduğu anlaşılmaktadır. Kimliklerin bir baskı aracına dönüşme ihtimalinden bahsedilmiştir. Bu yüzden kimliklerin insanları kamplara yerleştirdiği sonucuna ulaşılabilir. Görüşülen, kimlik sınıflandırmalarının özgürlükleri kısıtlayan bir nitelik taşıdığına dikkat çekmiştir. İnsanlık, üst bir kimlik olarak benimsenmiştir.

İnsanlık, bazen yegâne bir yaşam felsefesi olarak algılanmaktadır. Bu ideal yaşam düşüncesi, eşitsizlikleri ortadan kaldırarak çeşitlilik, ilerleme, gelişme, vicdan, adalet vb. misyon yönelimli bir perspektif kazandırmaktadır. Söz konusu bu bakış açısıyla zihniyetlerin ortak yaşatılması hedeflenmektedir. İnsanlık düşüncesi, ortak yaşam ritüelleri için özgün bir kimlik kültürünü öngörmektedir. Bu anlayışın kabulü ve benimsenmesi, tüm kimliklerin yaşatılmasına ve korunmasına hizmet etmektedir. "Evela insanlık" diyen K2 bu konudaki görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

Aidiyet ve kimlik konusunda verebileceğim tek cevap vardır: İnsan diyorum. Bence insanlık birçok şeyin üstündedir. Benim Müslüman olmam beni diğer insanlardan daha büyük kılmaz, farklı da kılmaz. Bence insan olmak özünde adaletli olmaktır, vicdanlı olmaktır. Bu insanlık kavramında bedenî fitratlardan, özelliklerden bahsetmiyorum. Fikrî ve zihnî fitratlardan bahsediyorum. Evela insan olmak gerekir, sonra bir şey olmak gerekir. Belki de hiç olmamak gerekir; çünkü insan olduktan sonra şu an fikren bahsettiğimiz insan kavramı anlamını bulur. Bunun sonucunda da insanlık kazançlı çıkar. Fakat şunu görüyorum ki, bizim toplumumuzda etnisite ön planda geliyor. Yani ulus-devlet mantığının yarattığı hastalıklı toplum tipi panzehiri: milliyetçilik. (K 2)

K2, insanlık temasında fikirlerin önemine göndermede bulunmuştur. İnsanlık kavramının sınırlandırılmayacak bir zenginlikte olduğu anlaşılmaktadır. İnsan düşüncesinin evvela bir bütün olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. "İnsanlık"

anlayışında kazananın yine insan olacağı dile getirilmiştir. Görüşülenin ifadesinde en dikkat çekici husus; etnisitenin “bütünsel bir insanlık” düşüncesi için engel oluşturmasıdır. Özellikle etnik ve dinsel çeşitliliğin Türkiye’de fazla olması, kimlik konusunu çetrefilli hale getirmektedir. Bu durum, farklı kimliklere ilişkin gerilimi arttırmaktadır. Milliyetçilik duygusunun insanın birlikteliğini, bütünleşmesini ve niteliğini etkilemesi, bu durumun diğer bir sebebi olarak gösterilebilir; çünkü milliyetçilik, ideolojik bir bilinç ve kimlik üzerine inşa edilmektedir. Bu nedenle milliyetçilik, insanlık kimliği adına bazen dışlayıcı olabilmektedir.

İnsanlığın bazı aslî kaynakları vardır. Adalet, eşitlik, hoşgörü, onur, özgürlük, saygı bunlardan bazılarıdır. Bu kaynaklar kimlik değerlerine de yansımaktadır. Uzlaşma ve etik ilkeler üzerine inşa edilen bu değerler, insanların ortak yararını gözetmektedir. Ön yargılardan bağımsız olmak, “peşin hükümlü” olmamak insan olmanın mahiyeti açısından önemlidir. Diğer bir anlatımla, amaç insanın işlevine ve insanın niteliklerine odaklanmaktır. Bu açıdan araştırmaya katılan, K1 ve K8’in insanî özellikleri referans verdikleri görülmüştür:

Benim için tek bir kimlik vardır: insan. Ön yargılarından bağımsız, ırk, din, renk gibi kalıpları olmayan. Genelde bütün insanlara karşı bakış açım, aradığım kimlik tanımlaması budur. Yaşantısıyla ve düşüncesiyle odak noktası ve ortak paydası tamamen insan olan bir kimlik. **(K 1)**

İlk önce insan olmayı öğretin. İnsanın ne olduğunu öğretin. O tanımladığınız şeyi ona gösterin. Bunun sonucunda insan, tercihleriyle doğru olan dinini de seçecektir. Doğru olan ideolojiyi de seçecektir. Doğru olan cemaat, tarikat, cemiyet, parti, ideoloji bunları da kendisi çok iyi seçecektir. Ben buna inanıyorum. **(K 8)**

Yukarıdaki yanıtlar, katılımcıların doğrudan kullandıkları insanlık ifadesinin içeriğine dair anlamları içermektedir. İnsanlık anlayışının nasıl ve hangi parametreler üzerinden ele alınması gerekliliği açıklanmıştır. Ön kabullerin aşılması ve tüm farklılıkların zenginlik olarak kabul edilmesi vurgulanmıştır. İnsan kimliğinin, öğrenilmesi ve öğretilmesi gereken bir ilke olduğu belirtilmiştir. Buna bağlı olarak insan kimliğinin zihinsel bir karakteri gerekli kıldığı sonucu çıkarılabilir. Yani ortak bir paydayı inşa etmek için, zihinsel süreçlerin hazır olması gerekmektedir. Başka bir anlatımla, tüm insanların ortak yararı ve iyiliği için “kafa konforundan” vazgeçilmesi önerilmiştir.

Goffman, bireylerin tek bir kimliğe sahip olmadıklarını belirtmektedir. Bir kimlik repertuarının olduğunu, insanların bu çoklu kimlikler arasından içinde buldukları durumun gereklerine uygun kimlikleri seçtiğini ileri sürmektedir (Özdemir, 2015: 115). Araştırmada bazı katılımcıların birden fazla kimliğe aidiyet hissettikleri saptanmıştır. Bununla birlikte çoklu kimliklerin, alt kimlikler olarak değerlendirildiği de görülmüştür. Hem Müslüman kimliğine hem de Kürt kimliğine aidiyet duyan K3, aslında bu kimlik kodlarını çok benimsemediğini, buna karşın yakın bir ilişki kurduğu insanlık kimliğini “*tek bir atadan*” geliyoruz ifadesiyle vurgulamıştır:

Her şeyden önce, İslam dinini benimseyen biri olarak Müslümanlık kimliğine bir aidiyet hissediyorum. Kürt olarak doğduğumuz için Kürt kimliğine diğer kimliklere göre daha fazla ait hissediyorum. Ciddi anlamda hiçbirine aidiyet hissetmiyorum diyebilirim. Sonuçta biz insanlık kimliği altında birleşiyoruz, bütünleşiyoruz. Bu yüzden ırkî bir kimliğin ön plana çıkması çok sağlıklı gelmiyor bana. Yapay kimlikler gibi düşünebiliriz bunları. Kürt kimliğini öncelikli olarak kullanmıyorum, sadece biyolojik olarak bir aidiyet var. Biyolojik bir yakınlık var. Buna bağlı olarak verilen sentetik, yapay bir kimlik olarak değerlendiriyorum; çünkü nihayetinde hepimiz tek bir atadan geliyoruz. Ben, kendimi kimlik/kimliklere karşı çok fazla ait hissetmiyorum.  
**(K 3)**

Katılımcı, konuşmasında insan “beninde” birden fazla kimliğin olabileceğini göstermiştir. Etnik ve dinî kimliklerle birlikte üçüncü bir unsur olarak insan olmanın ortaklığı işaret edilmiştir. Görüşülen açısından diğer kimliklerin pek bir bağlayıcılığının kalmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte “*hepimiz tek bir atadan geliyoruz*” söyleminin ise kişiyi tamamlayan bir aidiyet tatmini olduğu söylenebilir. Bu söylem, “*hepimiz Âdem’in çocuklarıyız*” önermesini haklı çıkaran bir ifade olarak da okunabilir.

Kimlik oluşumunu etkileyen faktörlerden biri de, dindir. Din insanlara anlam, bilinç ve değer kazandırmaktadır. İnsan tasavvurunun oluşumunda dinî eğilimlerin etkisi kaçınılmazdır. Kuşkusuz, görüşmelerde karşımıza çıkan başka bir alt tema ise, dini kimliklere yapılan vurgu olmuştur. Özellikle Müslümanlık aidiyetinin zihnen ve kalben muhafaza edilmesi, insanlık kimliği için öncül olarak kabul edilmiştir. Bazı katılımcıların ifadelerinde, etnik kimliklerin “biricik” olmadığı belirtilerek dinî kodlara başvurulmuştur. Örneğin bunu K13’ün:

Açıkçası ben kendimi bir millet olarak tanımlamıyorum. Milletten ziyade daha doğrusu, olaya dinî açıdan bakıyorum. Millet diyince din olarak algılıyorum; çünkü Kur'an'da da öyle geçiyor. Kur'an'ı Kerim'de böyle kullanılmış. Irkçılığın gideceği son nokta, bana göre tükenim noktasıdır. Ne ile giderseniz gidin öbürünün kapısına gittiğiniz zaman tüketir sizi. O yüzden ırkçılık üzerinden değil de, normalde insan olmak üzerinden. Onun özelinde de Müslümanlık tekelinden değerlendiriyorum. (K 13)

Mealindeki ifadesinden çıkarmak mümkündür. Görüşülenin yukarıdaki yanıtlarında, ideal insanlığı temayüz edecek olan etmenin din, özelde ise Müslümanlık olduğu görülmektedir. İnsanlığın tesisinde millet yerine “ümme” ülküsü benimsenmiştir. Etnik unsurların ötekileşme sürecini beslediği ifade edilmiştir. Irkçılığın, insanlık idealizmi için engel oluşturduğu belirtilmiştir. Ümmet hafızasının ırkçılığı ıslah edeceği anlaşılmaktadır. K13'ün, “*insan olmayı*” Müslümanlık motivasyonuna ve Müslümanlık güvenine bağladığı söylenebilir.

Görüşmecilerin zihninde, makbul bir insanlık tasarımı yer almaktadır. Bu tasarımın temelinde insanı koşulsuz kabul eden bir düşüncenin olduğu görülmüştür. İnsanı sadece varlığın mükemmel bir hali olduğu için kabul eden görüşler mümkündür. Hiçbir etnik ve dinî kimliğin ölçüt olarak ele alınmadığı, ayrımcılığın yapılmadığı ve insanı bütünleştiren ortak değer yargıları dile getirilmiştir. K22 ve K20'nin ifadeleri bu bağlamda değerlendirilebilir:

Benim için insan ve insanlık; çünkü insana insan olduğu için değer vermek zorundayız. O, Allah'ın yarattığı bir kuldür. Ben de o gözle insana bakıyorum. Müslüman mıdır? Ateist midir? Gayrimüslim. Fark etmiyor. İnsan mıdır, değil midir? Biz ona bakacağız. Görünüşte insanlık vasfı varsa, yani bir insansa bu şekilde bakarım. Şu mezheptendir, beni ilgilendirmiyor. Şu mezhebe ben yaklaşmayacağım, benim ateistlerle bir diyalogum olmaz, benim işte müşriklerle diyalog öyle bir şey yok. İnsandır nihayetinde. Allah onu yaratmıştır. İnsanlık vasfı olduğu için biz o gözle bakıyoruz. O, Mevlana'nın dediği gibi: “Yaratılanı severiz yaratandan ötürü.” (K 22)

Ben tamamen hümanist bir şekilde yaklaşıyorum. İnsan boyutuyla yola çıkıyorum. Benim için hiçbir zaman din, ideoloji, ırk, yani kimlik belirleyici olmamıştı olmayacaktır da; çünkü insanları biz böyle din, ideoloji ve ırk diye kategorize edersek, insan eşrefi mahlûkat kimliğini yitirebilir. (K 20)

Her iki görüşmecinin yanıtlarına bakıldığında, ağırlıklı olarak insanı merkeze alan duygusal bir yaklaşımdan söz edilebilir. Siyasî, sosyal, dinî ve ideolojik tüm farklılıklar hümanizm çatısı altında birleştirilmeye çalışılmıştır. Buna bağlı olarak,



hümanizmin bir insanlık dini olabileceği öngörülmüştür. Görüşmecilerin paylaştığı ortak nokta, insana ve insanlığa ilişkin içkin bir sevgi beslemiş olmalarıdır. Katılımcılardaki insana dair bu gönüllülük bağı: “*Yaratılanı severiz yaratandan ötürü.*”, “*İnsan eşrefi mahlûkattır*” cümlelerinde belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Benzer biçimde bu söylemlerin, insanı kutsayan ve değerli kılan yaratıcıya atfedilmiş bir şükran ifadesi olduğu da ileri sürülebilir.

### **3.1.4. “Kimim Ben” “Kendini Tanı” Kimliksiz Olmanın Diyalektiği: Yabancılaşma, Parçalanma ve Çözülme**

Kimlik, kişinin kendisini tanımasıdır. Sokrates’in “kendini tanı” söylemi kimliğe ilişkin bir anlam arayışıdır. Kimlikler sabit ve değişmez değildir. Kimlik, bireyin ontolojik ve epistemolojik yapısı hakkında bilgi sunan kategorilerdir. Kişinin varlığını algılaması ve anlamlandırması kimlik bilinciyle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda kimlik, “benliğe” ilişkin bir bütünü temsil etmektedir. Kişinin kendi “benine” yabancılaşması aynı zamanda kimlik yabancılaşmasını ortaya çıkarmaktadır. Bunun sonucunda parçalanmış kimlikler, kimliksiz olma hali ve kimlik çözümlerinden bahsedilebilir. Kendi benine yabancılaşma, diğer kimliklere ve benliklere karşı zihinsel kopuşu beraberinde getirmektedir. Görüşmecilerden K2, kimliksiz olma halini şu sözlerle ifadelendirmektedir:

Şu an kimliksizim. Kendi gerçeğim ile kendimi yetiştirdiğim gerçek, bana doğru olan vicdanıma dokunan gerçek ile içinde bulunduğum gerçek tamamen birbirinden farklı. Şu an içinde yaşadığımız koşullar ya bir kimliği benimseyeceksin ya da yaşama şansın olmayacak. İkisinin arasındaki yaşam da o kadar tatlı bir şey ki, en temel hak olan yaşama hakkıdır. Bu, hayat içerisinde de böyledir. En sonunda insan biraz teslimiyet duygusuna itiliyor; fakat insan burada da kimliksiz olduğunu, ruhsuz olduğunu ve her şeye yabancılaştığını fark ediyor. Bu mutluluk değil, artık günü öldürmek ve nerede bir gün öleceğini beklemek gibi acı bir şey...(K 2)

K2, kimlik noktasında bir varoluş problemi yaşadığını ifade etmiştir. Kendi dışında tanımlanmış bir kimlik tercihi bulunma söz konusudur. Görüşülenin ifadelerinde, bir benlik parçalanması yaşadığı da söylenebilir. Özellikle Mead’ın

belirttiği, iç benlik ve dış benlik<sup>6</sup> arasındaki mücadelenin ve çatışmanın yaşandığı görülmektedir. Bu benlik mücadelesi katılımcıyı sınırlandırmıştır. Kişinin “*İkisinin arasındaki yaşam da o kadar tatlı bir şey ki, en temel hak olan yaşama hakkıdır*” ifadeleri yaşama dair inancın bu kimlik çatışmasına engel olduğunu desteklemektedir. Aslında görüşülen, yaşamak için kendisine sunulan sahte kimliği kabul etmek zorunda kalmıştır.

Kimlik, kişiyi diğerlerinden ayıran diyalektik bir ilişki oluşturur. “Ben Kimim?” sorusu, bireyin kendisini öz değerleriyle tanımlayan bir kimlik konseptidir. Bu durum, kimliklerin nasıl ve hangi açılardan farklı olabileceğini gösterir. Kimlikler arasındaki bu değer farklılıkları bazen kimlik yabancılaşmasına neden olmaktadır. Yabancılaşma çoğu zaman toplum içerisinde biçimlendirilir ve yaratılır. Özellikle toplumsal değerlerin kendi öz değerlerine uygun olmadığını belirten bireylerde yabancılaşma problemi görülmektedir. K12, kimlik yabancılaşmasının, sosyal ve kişisel boyutunu göstermektedir:

Kendimi çoğu zaman bir şeye ait hissetmiyorum ve bundan dolayı bir yabancılaşma hissediyorum. Şu an en basitinde Bingöl halkını, çoğu zaman kendime yabancıymışım gibi hissediyorum; çünkü yaratılan o kimliklere çok da uymuyorum. Yani bana verilen din kimliği, dil kimliği bunlara çok uymuyorum. Sağ bir düşünce hâkim. Yani her kesimden insanların olması gerektiğine inanıyorum. Yani dindarın da olması gerekiyor. Aynı zamanda çok özgürlükçü ve halkçı ya da işte, sosyalist her kesimden insanın olması gerektiğini düşünüyorum; ama Bingöl kapalı bir toplum olduğu için çok baskı uyguluyor. Zihin olarak, giyim olarak, yaşam tarzları olarak. Mesela bir kadın ve bir erkeğin aynı ortamda bulunduğu, direkt o kadını kötü bir şekilde damgalayabiliyorlar. Ya da sen biraz daha bir şeyleri irdelediğinde din olarak mesela ya bu neden böyle dediğinde. Hemen seni dinsiz, münafık, cehenneme gideceksin falan. Küçüklüğümde beri bu böyle. İlkokulda oje sürüyordum. Çok seviyordum. Ya oje ya da kına sürerdim (güldü). Elimde hep bir şeylerin olmasını isterdim. Bizim sınıfta da işte böyle kapalı kız vardı. Bayağı dindardılar. Gelip bana sürekli şey diyorlardı; sen yanacaksın, sen cehennemde yanacaksın falan... Üzerimde sürekli böyle bir baskı yaratıyorlardı. Birkaç yıl sonra bir tanesinin çok kapalı olduğunu biliyorum. Cemaatlere gidip katıldığını da biliyorum. Diğerinin sonra açıldığını gördüm. Benim bile yaşam tarzıma çok zıt yaşadığını gördüm ve gittim sordum. Dedim, ya sen hatırlıyor musun küçükken bana böyle yapıyordun; ama şu an senin yaşam tarzın benim yaşadığımın kat be kat üstünde dedim. Utandı

---

<sup>6</sup> ‘Ferdî ben’ ve ‘sosyal ben’ bkz. Sosyolojide Temel Fikirler, Martin Slattery, sentez yayıncılık, 2007, s. 335.

hiçbir şey diyemedi. Evet, biz o zaman öyleydik. Ben diğer arkadaşımından etkileniyordum, sonra sana öyle yapıyorduk. ( K 12)

Bu ifadelerden kimlik algısının diğer kimlikler üzerinden inşa edildiği anlaşılmaktadır. Katılımcı kendi değerlerine ve gündelik alışkanlıklarına önem verse de, toplumda kullanılan dışlayıcı dile maruz kalmıştır. Sosyal dışlanma yaşayan birey, toplumsal hayatta yaratılan kimliklere zamanla yabancılaştığını ifade etmiştir. Görüşmecinin yaşadığı sosyal çevreyi çok benimsemediği ve bu kimlik kalıplarına dâhil olmak istemediği söylenebilir. Holist yaklaşıma karşılık, bireysel davranışların toplum tarafından onay ve kabul edilmesi istenmektedir. Cooley'deki “tek benliklere” karşın, Mead'teki “çoğul benliklerin” önemsendiği, “özgürlükçü ve halkçı ya da sosyalist her kesimden insanın olması gerektiğini düşünüyorum” cümlelerinde dile getirilmiştir.

Bir başka görüşülen K32 ise, fikir ayrılıklarından dolayı yabancılaşma yaşadığını belirterek, K12 ile benzer sorunlar yaşadığını dile getirmiştir. Hayat felsefesinin toplumsal konsensüse uygun olmadığını, “iletişimsel eylemin “ sağlıklı gerçekleşmediğini ve böylelikle öteki olarak yabancılaştığını belirtmiştir. K32 bu durumu:

Şuan yabancılaşmayı yaşıyorum. Çünkü hayata bakış açım, yaşadığım topluma uygun değil. Uygun olmadığı için de görüşlerimi bildirdiğimde, insanların beni ötekileştirdiğini düşünüyorum (K 32) şeklinde açıklamıştır.

Yapılan görüşmelerde, kimlik yabancılaşmasını ve kimliklerin parçalanmasını Müslümanlık yaşayışına ve inanç habitusuna bağlayanlar olmuştur. Müslümanlık imajının ve Müslümanlık değerinin anlaşılması kimlik karmaşasına yol açmaktadır. İslami kimliği izlememe, Müslümanlık bilincinin fikir üretmemesi ve Müslümanlık bilgi stoklarının sınırlı olması kimlik endişelerine ve kimlik kaymalarına yol açmaktadır. Araştırmada kimlik kavramını, İslami değerler üzerinden tanımlayan katılımcıların ifadelerinde, Müslümanlık bütünleştirici bir üst kimlik olarak algılanmıştır. Bazı katılımcılar, yabancılaşmada Müslümanlık kimliğindeki değişimi ve dönüşümü esas almışlardır:

Son yıllarda kendimi kimliksiz hissettiğim zamanlar çok fazla oluyor. Çünkü son zamanlarda İslami açıdan baktığımızda, Müslümanlar olarak mevcut fikinsel ve kavramsal sermayemiz toplumsal hadiseleri anlamak için yetersiz

kalıyor. Bu açıdan ben bir Müslüman olarak, kendimi kimliksiz hissedebiliyorum. Müslümanlar bir şey üretmiyor. Dinin kutsal metni vardır. Ama bizim yorum biçimimiz toplumsal hadiseleri anlamada zorluk geçmektedir. Bu açıdan, İslam çatısı altında kendimi kimliksiz hissediyorum. Kendimi ait hissetmede bir problem yaşıyorum. Aydınlanma çağı ile birlikte dünya elbise değiştirdi. Yani madalyonun öteki yüzü gözüktü. Biz bugün bir telefon, makine veya cihaz kullanabiliyorsak bu doğa bilimlerinin gelişiminin bir ürünüdür. Aynı şekilde sosyoloji, psikoloji, felsefe gibi beşeri birçok bilim gelişti. Bugün insanoğlunu ve toplumu anlayabilmemiz için bu tarz bilimlerden yararlanmamız gerekiyor. Bugün oturmuş bir Müslüman kimliği için bu şarttır. Müslümanlarda topluma ve insana dair ciddi anlamda epistemolojik bir kriz var. Kimliksiz hissetme sebeplerinden biri de bu epistemolojik krizdir. Bu aşıldığı zaman Müslümanlar ortak bir Müslümanlık kimliği adı altında entelektüel sermayelerine bağlı olarak daha işlevsel, daha fonksiyonel olabilirler. (K 3)

Görüşmecinin ifadelerinde Müslümanlığa ilişkin içkin bir eleştiri sezilmektedir. Müslümanların “konformizm” geleneğini benimsediği anlaşılabilir. Kimlik yabancılaşmasının kaynağını, pasif Müslümanlığın teşkil ettiği açıklanmıştır. Müslümanlığın zengin bir “kavram haritasına” sahip olması gerektiğini dile getiren katılımcı, entelektüel Müslümanlığın kimlikleri canlı tutacağını ve yaşatacağını varsaymıştır. Müslümanların üretken olması, kimlik olgusuna prestij katan bir neden olarak görülmüştür. Epistemolojik krize karşın entelektüalizm, Müslümanlık kimliğini dönüştürecek bir praksis<sup>7</sup> olarak ifade edilmiştir.

Kimlikler, değersizleşerek anlam kaybına uğrayabilirler. Kültürel kırılmalar, çatlaklar, toplumsal boşluklar ve belirsizlikler kimlik çözümlerine veya kimlik kayıplarına neden olmaktadır. Bazı kimliklerin dejenere olması, bir başka kimliğin önemini arttırdığı gibi kimlik yabancılaşmasına da yol açmaktadır. Söz gelimi görüşmecilerden K15:

Dinsel olarak kimliğimi nötr yapabiliyorum; ama ırksal olarak yapamıyorum. Kürtlerin devleti olmuş olsaydı, maiyeti altındaki diğer insanlara baskı yapsaydı belki o zaman ırkımdan kendimi ayrı tutardım, ırkıma yabancılaşabilirdim. (K 15)

Görüşmecinin değerlendirmeleri, bir kimlik tercihiinde bulunmanın aynı zamanda başka bir kimliği yabancılaştırabileceğini göstermektedir. Bu yanıtta dikkat

---

<sup>7</sup> İnsan eylemini işaret eden felsefi bir terim. Eylemin dönüştürücü niteliği vurgulanır. Bkz. Sosyoloji Sözlüğü, Gordon Marshall, 2009, s. 600.

çeken bir diğer husus ise kimliklerin baskılanma aygıtına dönüşmesinin kimlik kırılmalarına yol açtığı gerçeğidir.

Bağımlı kimlik; kişinin kimliğini, aile değerlerini, grup aidiyetini ve ait olunan grubun standartlarını ve temel prensiplerini benimsemesidir. Bu kimlikte kişi artık başkalarının olmasını istediği ve beklediği biri konumundadır. Kısacası, aile veya gruplar bireyin nasıl olması gerektiğine karar vermektedir. Bu tip bireylerde karar verme yetkisi çok az ve bağlanma yüksek olduğu için kimlik krizleri yaşanabilir (Ayten, 2012: 106). Bağımlılıkların zamanla yabancılaşma duygusuna yol açtığı K19'un yorumlarında şu şekilde belirtilmiştir:

Bugüne kadar bir kimliğim vardı, bir yere mensuptum, bir gruba aittim. Henüz hiç öyle bir yabancılaşma yaşamamıştım; ama sanırım bu grupların hepsine yabancılaşmak istiyorum; çünkü bir yere ait olmak mesela işte, ben A grubuna mensubum, oraya aitim. Ben oraya ait olduğum için orada bana yüklenen değerlerden dolayı, anlayışlardan dolayı ben B grubundaki insanları asla anlayamam. Her zaman onlara karşı bir çizgim, bir sivri nokta olabilir. Aslında yabancılaşma dediğimiz zaman öyle biraz daha farklı şeyler aklınıza gelir; ama benim bahsetmek istediğim şey bağılıklarımız, daha doğrusu bağılıklarımız değil de, bağımlılıklarımız. Bağımlılıklarımız fazla olduğu sürece başarı oranlarımız düşer ve başarı oranlarımız yükselse bile bu bağımlılıklarımız bizi her zaman diğerlerine ve kendimize karşı yabancılaştırabilir. ( K 19)

Görüşülen gençlerden K19, bir gruba bağımlı olmanın aslında “kimlikleri mankurtlaştırdığını” dile getirmiştir. Bu bağlamda grup aidiyetinin zihinleri, duygu ve düşünceleri kontrol ettiğini ve istediği gibi yönlendirdiğini söylemek mümkündür.

Kimlik hem sosyolojik hem de psikolojik bir tanımlamadır. Bu yüzden kimlik, düşünme, idrak etme ve bireyin bilinç hali açısından ele alınabilir. Kişinin bilinç düzeyi kimlik gelişiminde dikkat edilmesi gereken asli bir unsurdur; çünkü kimlik, kişinin tercihinden bağımsız değildir. Bilinçli bir kimlik tercihinin bireyin bakışını, duruşunu ve hayat felsefesini etkilediğini açıklayan K9'a göre:

Herhangi bir kimlik tercihi yapmadan önce kimliksizlik ve kimlik yabancılaşması sıkça karşılaştığım bir durumdu; ama kimliği nasıl tanımladığınıza bağlı. Örneğin hiçbir amacı olmayan, hiçbir gayesi olmayan, hayatı istediği gibi yaşayan, nerede akşam-nerede sabah belli olmayan bir insan yaşamını düşünelim. Bu seküler bir yaşamdır. Aslında bu da bir kimliktir. Aslında kimliksiz bir insan yoktur. Bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde seçim vardır. Bilinçli bir tercih yapan insanların aslında yaşama,

hayata değer katma anlamında daha değerli şeyler yaptığına şahitlik ediyoruz. Ama seküler bir yaşamı benimsemiş, ondan sonra vicdandan, adaletten, merhametten yoksun bireylerin varlığına da şahit olduk. **(K 9)**

Görüşmeci, bilinçsiz bir kimlik tercihinin yabancılaşmayı beslediği uyarısında bulunmuştur. Kişinin kendi kimliğiyle cisimleşmesinin önemi vurgulanmıştır. Amaçlı olmanın ve amaçlı yaşamının kimlik karmaşasını engelleyecek güçlü bir ruh hali olduğu sonucuna ulaşılabilir. Katılımcı, bilinçli bir tercih ile tanımlanan kimliklerin daha kolay hasbihal edildiğini veya içselleştirildiğini belirtmiştir.

Kimlik yabancılaşmasının nasıl algılandığı ile nasıl gerçekleştiği konusunda görüşmeciler farklı düşünmüşlerdir. Bazı katılımcılar kimlik kodlarında veya kimlik kategorilerinde “çevrede” kaldıklarını ve hiçbir kimlik kalıbına uymadıkları yönünde görüş bildirmişlerdir. Bu bağlamda K10:

Aslında hepimiz bir şekilde bir yerde kendimizi hiçbir tanıma koymuyoruz. Toplum tarafından ya da dil tarafından tanımlanıyoruz. Ben hiçbir şekilde kendimi böyle kesin yargılarla tanımlayamam; çünkü bugün söylediğim bir şey yarın değişebiliyor. Gerçekten böyle durumlar da yaşadım. Bu tanımlar hep toplumun bana dayattığı şeyler oldu; ama ben zaten bu yargıların dışındaydım. Her zaman dışındaydım. **(K 10)**

Görüşmeci, toplum tarafından gölgelenmiş bir kimlik tipi ile karşımıza çıkmaktadır. Kimlik ve aidiyete ilişkin söylemlerin, tanımların, kodların ve sınırların değişebileceği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, hiçbir kimlik tanımına girmemenin de bir tür yabancılaşma olduğu söylenebilir. Kişi, “mahalle baskısına“ maruz kaldığını “*bu tanımlar hep toplumun bana dayattığı şeyler oldu*” ifadesiyle açıklamıştır.

Katılımcıların zihnindeki boşluk ve hiçlik algısı kimlik yabancılaşmasına neden olan faktörlerdendir. Özellikle kişilerin kendilerini değersiz hissetmesi, geleceğe ilişkin karamsarlıklar “benlik özerkliğini” kısıtlayan ve manevi yabancılaşmayı arttıran etkenler arasında gösterilebilir. K18’in bu konuya ilişkin yargıları şu şekildedir:

Gerçekten çok fazla yabancılaştığımı hissediyorum. Hatta geçen haftalarda arkadaşım ile konuşurken şey dedim; kocaman bir karanlığın içindeymişim gibi hissediyorum kendimi. Kimse yok, yani ışık yok. Sanki annem yok,

ailem yok. Yani Tanrı bile yok gibi. O kadar kimliksiz hissettiğim zamanlar oluyor. Atlarmaya çalışıyorum ama bunun sebebini inanın ben de bilmiyorum. Belki de boş yaşadığımı gördüğüm içindir. (K 18)

Görüşülen, olumsuz yargılar içerisinde olduğunu ifade etmiştir. Kişi kendisini boş yaşadığına ikna ederek bir teskin veya duygu dalgalanması yaşamıştır.

Aile kimlik edinmenin önemli bir ögesidir. Aile içi uyum, iletişim ve sağlıklı etkileşim kimlik akışını ve kimlik karakterini etkilemektedir. Aile kimlik duygusunu pekiştiren bir öge olmasına rağmen, bazen aile içi kırılmalıklar aidiyet yoksunluğuna neden olmaktadır.

Çoğu zaman kendimi yabancı hissediyorum. Ben küçükken annemi kaybettim. Bu kaybedişten sonra aile bağlarında biraz daha yumuşama, esneme oldu. Bu aidiyet duygusu her yere taşmaya başladı. Çoğu yere taşmaya başladı. Mesela okuduğum bir kitaptaki aidiyetsizlik sanki benim gibi geliyor bana. Okuduğum bir şiirde ya da herhangi bir yerde aidiyetsiz hisseden tek insanı gördüğüm zaman, kendim hissediyorum. Bu da herhalde yaşadığım psikolojik süreçlerden kaynaklanmaktadır. (K 14)

Katılımcının ifadeleri bu yargıyı destekler niteliktedir. Kimliksizliğin gündelik hayatın bir parçası olduğu anlaşılmıştır. Görüşmecinin aidiyetsizlik deneyimine bir anlam yüklediği, bunun yanında benzer durumları da ihmal etmediği düşünülebilir. Kimlik yabancılaşmasının bireyde farkındalık oluşturduğunu da söylemek mümkündür; çünkü görüşülen, özdeşim kurarak benzer duyguları paylaşan insanların durumlarını sahiplenmiştir.

Yabancılaşma bireysel düzeyde yaşansa da kimi zaman toplumsal etkileşimlere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Buna bağlı olarak yabancılaşmanın bireysel ve toplumsal açıdan belirsizliğe yol açtığı söylenebilir. Kimlik yapısında bulunan özelliklerden biri de din ve dinî eğilimdir. Din, kimlik kaybının yaşanmasında etkili olan faktörlerden biridir. Durkheim, dinin toplumsal bir süreç olduğunu vurgulayarak dini, bireylerin anlam ve değer verdikleri ortaklaşa paylaştıkları bir tecrübe olarak ifade etmiştir. Kuşkusuz, dinin bireysel bir faaliyet olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Dinin anlam dünyasına karşı ilgisiz ve duyarsız olmanın, kısacası din ve dindarlık konteksinden kopmanın yabancılaşmaya yol açtığını K11'in sözlerinden takip etmek mümkündür:

Son zamanlarda bir kimlik bunalımı yaşıyorum. Ama bu aidiyetini hissettiğim dinden kaynaklanmıyor. Diğer insanların dine yaklaşım tarzlarından kaynaklanıyor. İnsanların yaptıkları hatalardan dolayı, İslam'ın zararlı veya suçlu veya İslam'ın kötü bir şey olduğunu düşünmüyorum; ama ben Müslümanların yanlış yapabileceklerini düşünürüm. Yaptıklarını da söylerim. Bu bağlamda, mesela son zamanlarda özellikle birçok kişiye mesafeliyim; çünkü onlarla fikir ayrılığı yaşıyorum. (K 11)

Dinin insanla kurduğu ilişki kimlik açısından önemlidir; çünkü din iç ve dış dünyayı kontrol eden, kişilerin ruh yapısına anlam katan bir olgudur. Dinî inanç ve değerler kişilerin kimlikle bütünleşmesini sağlamaktadır. Yabancılaşmanın yol açtığı “derin kırılmalar” dinî tasavvur ve tahayyül ile giderilebilir. Din, kişilere kimlik bilinci ve aidiyet duygusu kazandırmaktadır. Özellikle katılımcıların zihin dünyalarında din ve dinî mensubiyetin önemli bir yer işgal ettiği tespit edilmiştir:

Yani, yaşamsal şartlarda dinden uzaklaştığım dönemlerde yabancılaşma oluyor; çünkü en belirgin kimliğim Müslümanlık. Doğal olarak dönem dönem böyle biraz daha çok dünya işleriyle uğraşınca açıkçası yabancılaşmış hissediyorum. Kendimi uzak görüyorum veya kendimi hiçbir yere koyamadığım zamanlar oluyor. (K 13)

Genellikle başıma bir bela, bir musibet geldiği zaman kendimi çaresiz hissediyorum. Bu konuda kendimi aciz hissediyorum; fakat kendimi yalnız hissettiğim zamanlarda genellikle camiye gidiyorum. Çünkü Allah'ı Teâlâ ayeti kerimede buyuruyor; diyor ki: beni anın ki, ben de sizi anayım diyor. (K 22)

Görüşmecilerden K13 ve K22 aynı bakış açısına sahiptir; her ikisi de kendilerini dine karşı sorumlu hissetmektedir. Özellikle manevi yabancılaşmaya karşı dinin kutsandığı gözlenmektedir. Din dışı faaliyetlerin belirsizleştirdiği, soyutlaştırdığı, itibarsızlaştırdığı ve çaresiz bıraktığını ifadelerden okumak mümkündür. Bunalım dönemlerinde “caminin” benliği pekiştirdiği ve yaratıcı ile olan ilişkiyi tamamladığı söylenebilir. Katılımcılar, kimliğin dinden ayırt edilemeyecek bir kategori olduğunu belirterek genel anlamda dine rasyonel bir nitelik atfetmişlerdir.



### 3.1.5. Bilinen ve Bilinmeyen Kimlikler: “Toplumda Biz de Varız Diyebilmek”

*“Tanrı neden beni kendi evimde dışlanmış biri, bir yabancı yaptı?”*

(Berger, 2015: 145)

*“Şerefsiz Kürtler ülkeyi bölecek, diyen Ahmet abi, oğlu Diyarbakırlı bir eş seçince, “Ama yok, o öyle değil; onlar gibi değil. Hem ailesi de çok iyi.” (Ünsaldı, 2016: 12).*

Yukarıdaki ifade, Simmel’in genel tipleştirilmesine örnektir. Sadece bu kısa bakış açısı bile gündelik hayatta kimliklerin nasıl tasnif edildiğini ve tipleştirildiğini anlatmaktadır. Bu kimlik kategorileri, kimlikleri yabancılaştırır ve kimlikleri bilinemezliğe iter. Kimlik tipleştirmelerinde herkes ötekisi veya ötekiler olmaya zorlanır. Bu aslında nefret söylemine ve kimlik ayrımcılığına neden olmaktadır. K12’nin görüşlerini bu minvalde değerlendirmek mümkündür:

Bir gün Vodafone operatörüne gitmiştik. Bir tane Kürt işçi, yani inşaatlarda çalışan bir adam oraya gelip kontör yükleyecekti. Kimliğini unutmuştu. Adam dedi ki, size kimlik veriliyor, zaten bu kimliği taşıyorsunuz dedi. İşçi adamda hiç altında kalmadan ona cevap veriyordu. Biz de bu ülkenin vatandaşı değil miyiz? Biz de sonuçta bu ülkeye vergi veriyoruz. Bayağı böyle tatlı-sert atıştılar. Kürt adam alttan alarak cevap veriyordu. Son olarak oradan çıkarken ev arkadaşımın sevgilisi dedi ki: “İşte bu Kürtler zaten ikinci sınıf vatandaştır.” dedi. Ben de: “Ya niye öyle söylüyorsun? Yani sonuçta ben de Kürdüm.” dedim. Ev arkadaşı: “Burcu senin bildiğin Kürtlerden değil.” dedi. Orada kendimi çok kötü hissettim. Bildiğin Kürt ne? Bilmediğin Kürt ne? Gerçekten yabancılaşmayı orada çok hissettim. Belki ben kendi kimliğime de yabancılaşmışım ve onlara da kendimi öyle tanıtmışım. Ben zararsız Kürdüm. Bir de zararlı Kürt var ve bunu böyle algılıyorlar. (K 12)

*“Bildiğin Kürt ne? Bilmediğin Kürt ne?”* söyleminde, “öteki” kabul edilerek dışlanan bir kimlikten bahsedilmiştir. Genel anlamda bu ifade “Kürt algısının dışa vurumu” olarak okunabilir. Bu algının Kürt kimliğinin yaşayan, problemlili bir kimlik olduğu riskini doğurduğu söylenebilir. Görüşmecinin yanıtlarında kimlik tipleştirmesinin anlamsızlaştırıcı, niteliksizleştirici ve müphemleştirici özellikleri görülmektedir. Kimlikleri görmezden gelen bu anlayışın, kimlikleri politik gerilime ve çatışmaya mahkûm edeceğini ifade etmek gerekir.

İnsanın çok sayıda aidiyeti bulunmaktadır. Irk, din, cinsiyet, dil, meslek, sınıf, kültür ve siyasi tercihler kimlik yapısını ve kimliklerin varoluş biçimlerini etkileyen unsurlardır. Kimlik sorunsalında nasıl bir kimlik ve aidiyet oluşturduğumuz önemli bir meseledir. Söz gelimi kimliklerin birleştirici, kapsayıcı ve dışlayıcı nitelere maruz kaldığı söylenebilir. Kürtlerin sahip oldukları kimliklerinden dolayı kolektif duyarsızlığa maruz kaldığı, görüşülenlerden K19'un:

HDP'nin seçim çalışmalarına katılıyordum. Seçim çalışmalarına gittiğimiz zaman bir evin kapısını çaldığımızda kadının bize kovayla su döktüğünü, kadının bizi kapıdan kovduğunu gördüm. Bunların hepsine şahit oldum ve bize bunları yaparken arkadan şöyle sesleniyordu: “Siz dinsizler, siz imansızlar, bu ülkeyi hep sizler bitirdiniz. Bizim de Kürt komşularımız var; ama sizin gibi değiller.” derlerdi. (K 19)

İfadelerinden çıkarılmaktadır. Katılımcının yanıtlarında, Kürt kimliğinin sınıflandırıcı ve toptancı bir değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmüştür. Kürt kimliğinin siyasi gerginlikler üzerinden bir soruna dönüştürülmesi söz konusudur. Araştırma evreninde muhafazakârlığın etkili olması, Kürt popülasyonu ile din arasında pozitif bir korelasyon kurulmasına engel olmuştur. Kimliğin siyasi özellikler üzerinden ayrıştırıldığı anlaşılmaktadır. Kürtlüğün partiyle özdeşleştirilmesi, Kürt kimliğinin bölünme kaygısına yol açması ve konjoktürel yapının bu durumu tetiklediği söylenebilir.

“Bir insanın kimliği başına buyruk aidiyetlerin birbirine eklenmeleri demek değildir, kimlik bir “yamalı bohça” değildir, gergin bir tuval üzerine çizilen bir desendir; tek bir aidiyete dokunulmaya görsün, sarsılan bütün bir kişilik olacaktır” (Maalouf, 2017: 27). Amin Maalouf, kişilerin saldırıya uğrayan aidiyetleri yönünde tanımlama eğiliminde olduklarını belirtir. Buna bağlı olarak öteki söylemlerin ve aidiyete ilişkin çatışmaların Kürt kimliği etrafında yoğun bir şekilde yaşandığı verilere yansımıştır. Özellikle Kürt kimliğine dair belirgin bir ayrışmanın olduğu tespit edilen sonuçlardandır. Ayrımcılık pratiklerinin bu ayrışmada faal bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Bu pratiklere tanıklık eden, K12 duygularını şöyle tasvir etmektedir:

Yaşadığımız bazı zorluklar var. Ben çok farklı ırktan insanla bir araya geldim. Mesela Bayburt'ta okudum. Orada Van depremi için yardım istiyordum. Arkadaşlara parasal ya da manevi olarak bir şeyler yollayalım diye

söylüyordum. Bir tanesi kalkıp dedi ki: “Benim arkadaşlarımın hepsi Türk’tü, böyle Karadenizli, Çanakkaleli, Adanalı falan vardı. 4-5 kişiydik. Tek Kürt bendim.” Bir arkadaşım dedi ki: “Oradaki çocuğa mama yollayacağıma buradaki köpeğe veririm daha iyi.” dedi. Ben o gün eve geldiğimde çok ağlamıştım. Ben oradaki insanların acısını anlamak için yaklaşmıştım; ama o arkadaş olayı kimlikler üzerinden değerlendirmişti. Bu da benim canımı çok sıkıyordu; çünkü bu, ona verilen bir görev olmalıydı. Türklüğü yüceltmek. Kürt olduğunu söyleyen insanları baskılamak ya da ötekileştirmek. (K 12)

K14 No’lu görüşmecinin fikirleri, Kürt kimliğine ilişkin algıyı büyük bir oranda yansıtmaktadır. Bu algının kökleşmiş bir suçlama etiketine dönüşme ihtimali bulunmaktadır. K14, basmakalıp yargıların yoğun yaşandığı ve milliyetçi doxa’ların<sup>8</sup> derinden hissedildiği bir tasavvura sahiptir:

Ben Kürt Dili bölümünü okurken orada şöyle bir şey vardı; herhangi bir olay olduğu zaman ilk başta Kürt diline bakıyorlar. Hani bunlar siyasi bir yerden geliyor mantığına göre hareket ediliyordu. Oysa diğer bölümlerde ve fakültelerde okuyan Kürt öğrenciler de vardı. Kürt Dili Bölümü, örgütlü Kürt gençlerinin toplama kampı gibi algılanıyordu. Hâkim algı bu yöneydi ve buna endeksle orada bir sıkıntı vardı. Sürekli soruşturmalar açılıyordu. Arkadaşlarımız hiçbir yere gitmemesine rağmen soruşturma açıldığını gördüm. (K 14)

Yukarıdaki yorumu destekleyen K23 ise meseleyi dil stratejisi üzerinden okumaktadır. Kürt kimliğini bir kimlik entrikasına dönüştüren ögenin dil meselesi olduğu açıkça belirtilmiştir. Dilin kimlik için organik bir bağ olduğu ifadelerden çıkarılabilir. Dil sultanının aşamadığı ve bunun da kimlik açısından aşağılayıcı bir nitelik gösterdiği, mülakat sürecinde tespit edilen bir durumdur. Görüşülen, Kürt dilinin kabul görmediğini şöyle iddia etmektedir:

Hali hazırda mesela Mecliste bir Kürdün ya da bir kişinin, bir şahsın Kürtçe konuşması zabıtlarda “Bilinmeyen bir dil konuşuldu.” diye geçer; ama bir milletvekilinin Fransızca, İngilizce konuşması işte, zabıtlara İngilizce şöyle şöyle denildi diye geçer. Bu bir Kürt için aşağılanmadır. (K 23)

### **3.1.6. Etnik Kaynaşma, Homojenlik ve Geçişkenliklerde Bir Kimlik Ayrımı: Kürtlük ve Zazalık**

Kimlikler, birbirlerine zıt ve bağdaştırılmaz bir ilişki içerisinde olsa da, kimlik çatışmasının aynı zamanda karşılıklı bir kabullenme olduğunu belirtmek

<sup>8</sup> Bu terkip Güney Çeğin’in Denizli Politik Haritalar ve Eğilimler kitabından alınmıştır. Bkz. Çeğin, 2013.

gerekir. Ernesto Laclau, öteki kimliklerin varlığının kabul edildiği ve bu kimliklerin inkâr edilmemesini “antagonizm” kavramıyla açıklamaktadır (Keucheyan, 2016: 323). Çalışmada yer alan Kürt ve Zaza kimlikleri arasında böyle bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Zaza ve Kürt kimliği arasında etnik kimlik gerilimi zıtlık ve tartışma yaşansa da, bu kimlikler arasında dilsel, kültürel ve tarihsel bir kaynaşmadan, geçişkenlikten bahsedilebilir. K33’ün bu konuya ilişkin şu sözleri açıklayıcıdır:

Özellikle Kürtlere karşı aşırı derecede bir Zaza milliyetçiliği var. Biz Kürt değiliz, Kürt soyundan gelmiyoruz diye. Ben liseyi burada okudum. Yani bunu aşırı derece gördüm. Arkadaşlarımın arasında bir Karlıovalı olarak dışlandım. Bir gün okulda hoca sordu; nerelisin diye? Karlıovalıyım dedim. Karlıova da Bingöl’ün bir ilçesi. Bütün arkadaşlarım: “Allah’ım, Karlıovalı mı? Kürt müsün?” diye dışladılar. İşte siz böyle yapıyorsunuz. Siz şöyle yapıyorsunuz. Kendi memleketimde Kürt olarak dışlanmak çok farklı bir duygu. Ötekileştirme var. “Zazalar ayrı bir millettir” söylemi yaygındır. Aslında insanların hepsi aynıdır. Belki konuştukları dil bakımından Zazadır, Kürttür, Türktür. Böyle bir ayırım yapmak özellikle 21. yüzyılda hiç hoş bir şey değil; çünkü konuştuğum erkek arkadaşım da Zaza. Yani evlenmeyi düşündüğüm kişi Zaza. Kısacası, Zazalar neyin kafasını yaşıyor anlamadım. (K 33)

Görüşmeci, “kendi evinde yabancı” biri olarak tasvir edilebilir. Bir kimliğe duyulan güvensizliği ve kimlik reddini yaşamıştır. Kürt kimliğinin tehdit olarak algılandığı ve bu nedenle dışlanmaya maruz kaldığı çıkarımında bulunabilir. Ortak beklentisini dile getiren katılımcının Zaza biriyle evlilik düşüncesi her iki kimliğin temel bileşenlerini veya sosyal kaynaşmasını işaret etmektedir.

Kürt ve Zaza kimliği arasında herhangi bir farklılığın olmadığını, bu aşamada kimlik siyasetinin belirleyici olduğunu ve Zazaların, Kürt kimliği ve Kürtler karşısında zamanla sınırlar çizmeye zorlandığını ifade eden K8, bu kimlik ötekiliğinde belirleyici faktör olarak siyasete dikkat çekmiştir:

Bizde bir laf vardır: biz Zaza olarak hiçbir zaman Zazayız demedik. “ma kürd.” Konuştuklarında da derlerdi Kürdi konuş, yani Zazaca konuşma, Kürdi konuş derlerdi. Bu Zaza deyimini ortaya atan yine bu mevcut iktidarlardır. Toplumunu bölüştürmek için bunu yaparlar. Ben hiçbir zaman nenemin, dedemin yani “Be ma Zazaki xeber bîd” dediğini duymadım. Hani gel Zazaca konuşalım dediğini duymadım. “Be ma kürdi xeber bîd.” dediğini duydum. Hani gel Kürtçe konuşalım. Kürtçeden kastım bu konuştuğumuz Zazadır. (K 8)

Görüşülenin değerlendirmelerinde Kürt ve Zaza kimliklerinin insiyatife açık olduğu anlaşılmaktadır. Aslında her iki kimlik üzerinden ciddi bir kimlik kurgusunun inşa edildiğini ifade etmek zor; çünkü konuşulan dilin/dillerin her iki kimlik açısından anlaşmaya müsait olduğu sezilmektedir.

Durkheim'in önem verdiği kavramlardan biri de "toplumsal bilinç" tir. Toplumsal bilinç, toplum üyelerinin aynı fikirler etrafında bir kanaat geliştirmeleridir. Bu bağlamda Zazaların ayrı bir millet olduğuna dair ciddi bir toplumsal bilincin geliştiği söylenebilir. Özellikle Bingöl evreninde bu kanaatin içselleştirildiği görülmüştür; fakat bu durumun bir bilgi yanılması olduğuna dikkat çeken bazı katılımcılar kimlik korelasyonunu işaret etmişlerdir. Başka bir anlatımla Zazaların ilke, değer, pratik ve ritüellerle Kürt üst kimliğine bağlı oldukları, K16 ve K26 kodlu görüşmecilerin benzer ifadelerinde şu şekilde aktarılmıştır:

Bu konu Bingöl'de siyasallaşmış bir konu. Bingöl vatandaşı iki kesime ayrıldı; fakat Türkiye genelinde de bir ayrılma durumu var. Biri Zazaların başlı başına bir ırk olduğu, diğeri ise Zazaların aslında Kürt olduğu yönündedir. Ben kürmançlara bağlı olduğumu düşünüyorum. Aynı aileden geldiklerini düşünüyorum. Bunu şuna benzetiyorum, Özbek ve Azeri özlerinde ne kadar Türk ise, Zazalar da özlerinde Kürt'tür. (K 16)

Ben Zazayım; ama kendini Kürt gören Zazalardanım. Çünkü aynı coğrafyada uzun zamandır birlikte yaşayan tek milletiz. Bu durumu bir Lazın kendini Türk olarak görmesi şeklinde de yorumlayabiliriz. Kürt coğrafyasındayım ve Zazacanın bir Kürt lehçesi olduğunu düşünen insanlardanım. (K 26)

Du Bois, Amerika'daki siyahlar ve beyazlar arasındaki ayrımı ifade etmek için "peçe" kavramını kullanmıştır. Bu kavram ince, geçişken ve ırkların birbirlerini rahatlıkla görebildiğini ifade eder (Ritzer ve Stepnisky, 2015: 57). Du Bois'in bu kavrama ilişkin düşünceleri, yukarıda alıntılanan ifadeleri destekler niteliktedir; çünkü Zazalar ve Kürtler arasında zihinsel ve kültürel farklılıklara bağlı bir "peçe" olsa da, kimlik bağlamında geçişkenlik ve homojenlik söz konusudur.

Kürtlük ve Zazalık konusunda bir melankoliye kapılmaması gerekliliğini dile getiren K22, kimliklerin kompleksliği ve değişkenliği karşısında: "*Valla Zazalar Kürt mü değil mi bilmiyorum. (gülerek) Adem'in çocuklarıdır ondan eminim (güldü). Biz onlara kardeşimiz olarak bakıyoruz.*"K22 mistik bir yorumda bulunmuştur. Katılımcının görüşlerinde hem Kürt kimliğinin hem de Zaza kimliğinin serbestçe

tasarruf edilecek bir problem olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Söz konusu kimliklere karşı pragmatist bir tutumdan kaçınıldığını söylemek mümkündür.

Yukarıdaki ifadeyle benzer bir kategoride değerlendirilecek bir başka yanıt;

K7'nin antisemitik olarak değerlendirilebilecek cevabı olmuştur:

Zazaların ve Kürtlerin ayrı bir ırk olduğu yönünde bazı görüşler mevcuttur. Bugün şu algı yapılmaya çalışılıyor: “İşte Zazalar Kürtlerden ayrıdır.” Bunu Kürtler kabul etmiyor. Bizde şu handicap var: Türkler de diyor ki: “Kürtler de Türk'tür.” Kürtler kabul etmiyor. Yani böyle bir silsile var. Onlar onlara söylüyor siz bizdensiniz, onlar kabullenmiyor. Aslında bu tartışmayı önemli bulmuyorum. Ben Zaza mıyım, Kürt müyüm, işte Alevi miyim veya işte Alman mıyım? Yahudi olmadıktan sonra hiçbir sıkıntı yok. Benim için en tehlikeli boyut sadece o. Onun dışında hiçbir ırkın hiçbir ırktan üstünlüğü yoktur. (K 7)

Görüşmeci, kimlik formlarının önemli bir kriter olmadığını belirtirken Yahudi karakterine ve teolojisine ilişkin ciddi bir tutum içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Kimlikleri, değişim ve zaman paralelinde okuyan K35 ise herhangi bir kimlik mahkûmiyetine bağlı kalmak istemediğini açıklamıştır. Gölgelemiş bir kimliği reddeden katılımcıda, Mead'ın “kendilik” ve “benlik” kavramlarına rastlanmaktadır. Görüşmeci:

Benim için kimlik fark etmiyor. Düşünmeye gerek bile duymuyorum; çünkü Türk, Kürt ve Zaza olsak da, değişen hiçbir şey olmayacak. Şu an buradayım, varım ve bu benlik duygusunu yaşamak istiyorum. (K 35)

Katılımcıda kimlik farkındalığı gözlenebilir. Kişi sadece duygularının fark edilmesini ve benliğine eşlik etmeyi istiyor. Bu çerçevede, kimlik deneyiminin kurulu olmadığı, yaşayarak öğrenilmesi gereken bir kategori olduğu tanımı yapılabilir.

Kürt ve Zaza kimlikleri arasındaki mücadeleyi ve algıyı dilsel içerikler üzerinden değerlendiren K34, Zaza dilinin teşkil ettiği farklılıkları dile getirmiştir. Dilin kimlikler arasında ayrışık bir etken olduğu belirtilmiştir. Zazaların dil fiiliyatı ve gramerle Kürtlerden ayrı bir millet olduğu tespitini şöyle paylaşmıştır:

3-4 yıl Farsça çalıştım. Fars dili üzerine yoğunlaştım. Hint-Avrupa dil ailelerinin kökenleri, bağlamları, gelişimleri noktaları üzerinde okumalar yaptım. Baktığımız zaman, Zaza ve Kürt toplumları birbirinden farklı

toplumlardır. Bunda hangi ölçütleri kullanıyoruz? Birinci ölçüt dil. İkinci ölçüt kültür. Bir Zazanın diliyle bir Kürdün dili arasında hem fonetik farklılıklar vardır hem de şekil bilgisi. Yani sentaks dediğimiz farklılıklar vardır. Örneğin bir Zaza konuştuğu zaman bir Kürt birkaç kelimeyi anlar. Hangi kelimeler? Fars kanalıyla aldıkları ortak kelimeleri anlar. Onun dışında bu dili anlamaz. Sadece kelimeyi anlar. Örneğin; “nan” der. Zaza düşünür der ki tamam bizde de “nan.” Kürt düşünür der bizde de “nan.” O bağlamı düşünür. Yani cümleyi anlamaz. Ama bir Kürt konuştuğu zaman bir Zaza, Kürdün konuşmasının %10’unu anlar. O da Fars kanalıyla aldıkları kelimelerdir. (K 34)

Araştırmada bazı katılımcıların Bingöl’de yaşayan Zazalar için özel analizleri olmuştur. Bu değerlendirmeleri; Türkçülük idealinin yükselişi, dinî milliyetçilik ve Kürt kimliğini ideolojik-politik açıdan dönüştürmek olarak nitelendirebiliriz. Bu yorumlardan bazıları Zazaların Türklüğe güven duydukları yönündedir. Buna karşın Kürtleri ise daha çok dinî ve mezhepsel açıdan değerlendirmeye tabi tuttukları görülmüştür. Zazalardaki bu eğilim, Kürt özerkliğine karşı siyasal bir duruş ve Kürt kimliğinin taleplerine ortak olma isteği açısından yorumlanabilir. Zazalar, Zaza kimliğinin “apolitikleştirilmiş bir kimlik” olduğu konusunda hemfikirdirler; çünkü Bingöl Zazaları, Rancière’nin söylemiyle “dışlanmışların payı”<sup>9</sup> olmak istememektedirler. Bu yüzden Zaza bilincinde devletin soyluluğunu ve devlet ussallığını görmek mümkündür. Devlet olgusunun Zazalar tarafından bir özgürleşme öznesi olarak tanımlandığı, görüşmelere yansımıştır. Özellikle K1 ve K14’ün ifadelerinde kimlik kutuplaşmasının nasıl teşkil edildiği görülmektedir:

Zazalar sürekli Türk kökenli olduklarını dile getiriyorlar. Bingöllülerin geneli Zaza olmasına rağmen Kürt kimliğinden uzaklaşmayı tercih ediyorlar; çünkü Bingöl’de kendilerini Zaza olarak tanımlayanlar, Kürtlere oranla kendilerini daha dindar ve daha Müslüman görmektedir. Bu algı Kürt kimliğinden uzaklaştırıyor ve maalesef Kürtleri Bingöl’de kimi zaman azınlık durumuna düşürebiliyor. Bingöl de Kürtleri temsil eden parti veya görüşlerin dinsiz olarak yaftalanması ve ötekileştirilmesi söz konusu. Bu da Bingöl’deki dinî milliyetçilikten kaynaklanıyor. (K 1)

Zazalar Kürtlerin bir koludur. Kürmanc, zaza, sorani, gorani diye bir takım kollar vardır. İşte Zazalar da Kürtlerin bu kollarından biridir; ama buradaki Zazalar gerçekten kendilerini farklı hissediyorlar. Nedeni şu olabilir: Devletin uyguladığı politika; çünkü ben Dersim’e de gittim. Bunu çok merak ettim ve araştırdım. Oradaki Zazaların çoğu kendilerini Kürt hissediyorlar. Kürt olarak

<sup>9</sup> Razmıg Keucheyan, Aklın Sol Yarı, (Çev. Selen Şahin). İletişim Yayınları, 2016, s. 233.

görüyordu; ama buradaki Zazalar kendilerini farklı hissediyorlar, mesela benim çoğu arkadaşım biz Zaza'yız ama Türk'üz diyor. Ee, kaynağını bana göster diyorum yok. Bilmiyoruz...(K 14)

Bu yorum tarzlarının dışında, Bingöl Zazalarının Dersim ve Diyarbakır Zazalarından kimlik açısından neden farklı oldukları K34 No'lu görüşmeci tarafından dile getirilmiştir. Bu görüşmeci, Zazaları “büyük balık” Kürtleri ise “küçük balık” metaforu üzerinden aktararak farklılıkta “baskın nüfusa” dikkat çekmiştir:

Kürtler, yoğun olarak yaşadıkları toplumlarda aidiyet hissetmişler; ama Bingöl'de öyle değil. Bingöl'de çoğunluk Zazalar olduğu için öyle bir aidiyet hissetmiyorlar. Diyarbakır'daki Zazalar daha çok Kürtlerin içinde oldukları için aidiyet hissetmişlerdir. Sonradan ideolojik olarak düşünenler de var. Şunu hatırlarım: Bizim toplumda Kürtlere karşı ciddi bir önyargı vardı. Kürtler topluma kolay kolay sokulmazdı. Mesela bizde Kürtlerden kız alma geleneği yoktu. Şu an ailemizde sadece bir tane Kürt gelin var. Bu baskınlıkla ilgili bir durum. Büyük balık küçük balığı yutar. Sovyet Rusya'da da öyle oldu. Bugün Türkmenistan'a gidin; halâ Rus olduğunu iddia eden Türkler var. Bir Kazakistan'a gidin; Rus olduğunu iddia eden Kazaklar vardır. Bir dönem o baskın nüfusun içinde yaşadıkları için halâ o aidiyeti taşıyorlar. (K 34)

K28 No'lu görüşmeciye Bingöl Zazalarının kimlik tutumundaki yaklaşımının “devlet kaynaklı” olduğunu düşünmektedir:

Bence politik nedenlerden dolayı Zazalar Kürt olduklarını reddetmektedir. Bingöl'ün seçilmiş bir yer olduğunu düşünüyorum. Bu bir devlet politikası olabilir. Elazığ'a Gakkoşları yerleştirme, Erzurum'a dadaşları yerleştirmek gibi. Yani bölgenin kimliğiyle oynamak. (K 28)

Kimlik sorununa dair karşılaşılan en temel fikir, Zazaların “dil ve kültür “ noktasında ayrı bir kimlik aidiyetini temsil ettiği görüşüdür. Meseleyi dil üzerinden değerlendiren kimi mülakatlarda ise dil fenomeninin gündelik hayattaki kullanımını ön plana çıkılmıştır. Zazaların dil, kültür ve tarih üzerinden eş bir mantıkla “Bir Zaza Vizyonu” oluşturmaya çalıştıkları söylenebilir. Buna karşın ise Kürt kimliğinin ideolojik bir çerçevede algılandığı öne çıkan diğer bir bulgudur. Zazaların dil üzerinden eklektik bir kültür inşa etmeye çalıştıkları ifade edilebilir. Bu bağlamda görüşmecilerin, kimliğin belirleyici bir unsuru olarak “doğrudan” dili işaret ettikleri anlaşılmıştır. Söz konusu yanıtlara bakıldığında, Zaza kimliğinin “ısmarlama bir kimlik” olmadığı yorumuna ulaşılabilir.



Görüşlerden;

**(K 13);** “Kürtlerin ve Zazaların ayrı olduklarını düşünüyorum; çünkü belli bir kültür var. Belli bir tarihsel geçmiş var. Kürtler bunun aynı olduğunu düşünüyor. Bir parçası olarak düşünüyor ama bence Zazalar ayrı bir kimliktir; çünkü tamamen farklı bir dil algımız var. Dil algısı önemli bir kriterdir. Dil, bence önemli ve ayrı olduğu için Zazaları ayrı bir kimlik statüsünde değerlendiriyorum.” yorumunda bulunmuştur.

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi benzer bir yorumda bulunan bir diğer görüşülen;

**(K 5);** “Aslında bugüne kadar ayırım yaparken Kürt ve Kürtçenin kendisini hiçbir zaman kabul etmedim; çünkü Kürdün bir topluluğu ve içindeki dillerin dört tane dil olduğunu her zaman söylemişimdir: Kürmanci, Zazaki, Sorani ve Gorani. Aslında Zazakinin Kürmanç olmadığını, Kürmancın da Zaza olmadığını kabul etmişimdir; fakat bir topluluk olarak, kültür olarak etkileşim olarak, Zazanın Kürt olduğunu söyleyebilirim; ama dil olarak Kürt olduğunu söyleyemem...” diye belirterek Zazalar ile Kürtler arasındaki kültürel temasın benzer olduğunu söylemiştir. Bu nedenle, benzer kültürel pratiklerin Kürt antipatisine engel olduğu düşünülebilir.

K4 No’lu görüşmeci de bir önceki katılımcının görüşlerine bir eleştiri olarak okunabilir; çünkü görüşülen, Zaza dilinin Kürtçenin bir lehçesi olmadığını iddia etmektedir. Zaza dilinin performansına ve karakteristik bağlamına dönük açıklama yapılarak Zaza dilinin seçkin bir dil olduğu ileri sürülmüştür:

Dilimiz Zaza, milliyetimiz Kürt. Bunu neye dayanarak söylüyorum? Zazaca Kürtçenin bir lehçesi değildir; çünkü Zazaca Kürtçeden daha zengin bir dildir. Zengin olduğunu nereden anlıyoruz? Çünkü Zazacada kadın ve erkek ayrımı vardır. Bu sadece zengin olan dillerde vardır. Mesela Arapça dünyanın en zengin dillerinden biridir, Arapçada bu ayırım vardır; ama Kürtçede kadın-erkek ayrımı yoktur. **(K 4)**

### **3.1.7. Etnik Kimlik Ekseninde Siyasal Katılıma İlişkin Algısal Yaklaşımlar**

Etnik kimlik, bireyin diğer toplumsal gruplardan bazı özellikler açısından ayrıldığı bir aidiyet duygusudur. Dil, tarih, kültür vb. etkenler bu farklılığı oluşturan temel faktörlerdir. Etnik kimlikler, siyasal değişim dinamiği açısından da okunabilir. Siyaset biliminde etnik kimliklerin siyasal yapı üzerinde belirleyici bir etkisinin olup

olmadığı tartışılan konulardandır. Özellikle etnik köken vurgusunun politik gerilime ve kutuplaşmaya yol açtığını söylemek mümkündür. Yapılan görüşmelerde, görüşülenlere etnik kimliklerin siyasal katılımın boyutunu ve türlerini nasıl etkilediği, etnik kimlik ve siyasallaşma ilişkisi hakkında ne düşündükleri soruları yöneltilmiştir. Bu sorular ile görüşmecilerin etnik kimlik eksenli hareket edip etmediklerini ve hangi saiklerle siyasal katılımı gerçekleştirdikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Genel itibarıyla, etnik kimliklerin hem siyasal görünürde hem de siyasal rollerde etkili olduğu düşüncesi hâkimken, etnikliğin siyasal yaşamda etkili olmadığını dile getiren fikirler de mevcuttur.

Milliyetçi bir aileden geldiğini belirten K24, buna mukabil olarak siyasi tutumunda etnik kimliğin etkili olmadığını açıklamıştır. Bu durumu, Ak Parti ile birlikte milliyetçiliğin dönüştüğüne bağlamaktadır. Görüşmecinin etnisiteyi önemsememesinde AK Parti'nin dine dayalı politikaları ve her kesimi siyaseten temsil etmesinin etkili olduğu şu sözlerle özetlenebilir:

Etnik kimliğim siyasi yaşamımda etkili olmadı. Babam milliyetçi bir ruhtan gelmektedir. Babamlarda kötü bir Türk milliyetçiliği vardı. Zamanla, daha doğrusu 2002'den sonra Ak Parti ile bu milliyetçilik törpüldü. Ak Parti'nin dine dayalı politikalar ile olaylara toplumsal açıdan bakmaya başladılar. Şu an Ak Parti 81 ilden oy alabilen potansiyele sahip bir parti. Anadolu'da dine karşı duygusal bir bağımız olduğu için Ak Parti ön plana çıkmaktadır. (K 24)

K24'ün siyasal katılımında daha çok dini hassasiyetlere değer verdiği görülmektedir. Ak Parti'nin bir "Türkiye partisi" olarak algılandığı sonucuna da ulaşılabilir. Ak Parti vizyonunun milliyetçiliğe engel olduğu anlaşılmaktadır.

Milliyetçiliği, vatanseverlik olarak tanımlayan bir başka görüşülen ise yukarıdaki argümanı teyit ederek AK Parti'yi milliyetçiliği besleyen bir dava partisi olarak izah etmektedir. Bu eğilim, MHP'de politik milliyetçiğin eleştirildiği anlamına gelmektedir. Ak Parti'nin muhafazakâr sınıflara hitap etmesi ve AK Parti'nin Müslümanlıkla ilişkilendirilmesi MHP milliyetçiliğini sınırlandıran etkenler arasında sayılabilir. Ak Parti'yi "siyaset üstü bir akıl" olarak değerlendiren ve bu düşüncesini "davaya" dönüştüren K31'in yorumları şöyle:

Etnik kimlik siyasetin bir parçasıdır. Bence fikirlerin çoğu ailede şekillenir. Ailenin siyasetle iç içe olması bizi siyasete itiyor. Milliyetçi bir aileye yapısına sahibim. Genelde Türk milliyetçiliği. Bingöl gibi bir yerde Türk

milliyetçiliği (gülerek) aslında vatanseverler. Şöyle söyleyeyim: Bir siyasi oluşum değil, vatanseverler. Dedem memurdu, posta zabiti. Babam postane müdürüydü. Politikada bir kimlikten ziyade, vatan için dertlenen, bunun için hani bedel ödemiş bir aile. Amcam şehit oldu. Biz ailecek siyasete şöyle bakıyoruz; siyaset olarak bakmıyoruz. Bir parti çerçevesinde bakmıyoruz. Şu an kendimizi konumlandığımız yer Ak Parti. Çünkü bizim hem kafa yapımıza hem de gönlümüze uygun bir parti. **(K 31)**

Neden MHP değil de AK Parti? (Araştırmacı)

Çünkü Milliyetçi Hareket Partisinden Ak Parti bizim bulunduğumuz tanıma daha uygun. Şöyle ki, daha kapsayıcı. Bizim şöyle bir derdimiz var: Dert diyorum; çünkü bizi siyasete iten şeylerden bir tanesi dertlenmek. MHP sadece Türk ve Türklük gibi belli dar kalıplarda kalıyor; ama Ak Partinin insanlık adına, siyaset üstü bir çabası var. Bunu da zaten dış siyasetiyle anlayabilirsiniz. Özellikle Müslümanlar adına o tanıma daha uygun. Benim dertlendiğim ya da benim ailemin dertlendiği tanıma daha uygun. Ak Parti ile ilk defa kendini muhafazakâr diye adlandıranlara gerçekten bir güç geldi. Dindar bir sınıf yönetime geldi. Şöyle ki, yıllarca CHP hegemonyası altında kalmış, ezilmiş, hor görülmüş bir Müslüman sınıf ilk defa kendini ifade etme, doğrularını, adalet sistemini yönetime getirme fırsatı buldu. Bu anlamda Ak Partinin şu anki iktidarı çok değerli, çok kıymetli. **(K 31)**

Görüşmecinin yanıtlarından hareketle Ak Parti'nin gönüllü bir siyasi örgüt olarak algılandığı ve bu partinin Müslümanlar açısından bir görev alanı olarak benimsenmesi gerekliliği ifade edilmiştir. Müslümanların Ak Parti ile çevreden merkeze doğru geçiş yaptıkları kanaati oluşmuştur. Ak Parti ile milliyetçilik duygularının, farklı şekillerde tezahür edildiği anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak araştırma evreninde seçmenlerin siyasi yatınlıklarını belirleyen olgunun dinî milliyetçilik üzerinden inşa edildiği söylenebilir. Ayrıca Bingöl yerinde “MHP politik bilincinin” az da olsa bir taban oluşturması bu ekseninde yorumlanabilir.

Siyasette etnik kökenin bazen bir sorun olarak algılandığını ve bunun bir kimlik reaksiyonuna dönüştüğüne dikkat çeken K3 kodlu görüşmeci, kimliklerin pejoratif edilmesinin kimlik siyasetine zemin hazırladığını ifade etmiştir. Siyasette etnik bilincin bu şekilde politize edildiğini aktaran katılımcı, kimliğin siyasallaşmadaki etkisinin azalmaktan ziyade bu etkiyi tetikleyen unsurların hesaba katılmasını vurgulamıştır. Görüşülenin bu konuya dair değerlendirmelerinin arka planında “anadilde eğitim” ve “Kürt sorunu” yer almaktadır. Görüşmeci;

Kürdüm; ama bu benim politik tercihlerimi doğrudan etkileyen bir durum değildir. Mesela ben, Türkiye'deki Ermeni ve diğer azınlıklara da sempati duyuyorum, empati yapabiliyorum, yapmaya çalışıyorum. Türkiye'de önemli bir mevzu, ortada bir Kürt sorunu var mı, yok mu? Buna dair bir tartışma yapıldığında, ben şu an kendi anadilimi etkili bir şekilde kullanamıyorum. Bu bir problemdir. Burada bu kimliğimi vurgulayabilirim. Bir Kürt olarak kendi anadilimi kullanamıyorum. Eğer bu bir kimlik vurgusuysa burada etnik köken gerçekliğinden bahsedilebilir. Siyasallaşma sürecinde kimlik duygusu etkili olmaktadır; çünkü bir savaşın ortasındasınız, bir problemin ortasındasınız, tırnak içerisinde biz “Kürt sorunu” diyorsak Kürt kimliğini hisseden bütün insanlar doğal olarak bu problemin merkezinde yer almaktadır. Bundan dolayı, yakın bir akrabam hapisanede, dağda ya da politik problemlerin içerisinde olabiliyor. Bu tür problemleri görünce ister istemez politik bir tutum sergilersiniz. (K 3)

Toplumsal koşulların kimlik siyasetini etkilediği anlaşıldığı gibi, bu koşullara yönelik taleplerin karşılanmamasının da “kimlik zedelenmesine” yol açtığı söylenebilir. K3, kimlik itibarına yönelik düşüncelerini paylaşmıştır. Kürt kimliğinin en fazla bocalama yaşadığı alanın dil olduğu saptanmıştır. Bu ayrıntı Kürt kimliğini siyasallaştırırken mevcut sisteme karşı ciddi bir mesafeyi de beraberinde getirmektedir. Anadilde eğitimin, Kürt sorununda önemli bir “muhalefet şerhi” olduğu anlaşılmaktadır.

Dil temsiliyetini öne çıkaran K18, bu hat üzerinden yukarıdaki ifadeye benzer eleştirel bir tutum sergilemiştir. Anadildeki muhalif tavrın etnik siyaseti doğurduğu, katılımcının yanıtındaki:

Buradaki köy okullarına gittiğimde çok kötü şeyler gördüm. İnsanlar doğru dürüst Türkçe konuşamamalarına rağmen çocuklarıyla Türkçe yaşıyorlar. Bu çok acı bir şey. Bir insanın dili, kimliği nasıl yaşamak istiyorsa öyle yaşamalı diye düşünüyorum. Ben başka bir insanı kısıtlayarak ya da başka bir insanı yok etmeye çalışarak neden yaşayayım ki? Bu bana çok anlamsız geliyor. O yüzden siyasi tercihlerde etnik kimliklerin bizi tetiklediğini düşünüyorum. Açıkçası beni tetikliyor (K18) ifadelerinden çıkarılabilir.

Etnik kimlik veya etnik gruplar bazen hâkim kültürden ayrı olarak algılanmaktadır. Etniklik sadece dil noktasında değil; sosyal, kültürel ve siyasal yaptırımlar karşısında ayrı ve ayırıcı bir nitelik olarak da adlandırılabilir. Bir etnik kimliğin siyasal taleplerinin karşılanması önemli iken kimliği tanımlamada “biz kategorisi” algısını oluşturmak da önemlidir. Aksi takdirde dışlanan, baskılanan ve ipotekleştirilen kimlik tanımları kaçınılmaz olmaktadır. Görüşmeciler arasından

tespit edilen bir diğer nokta ise tüm kimliklere “eşit davranma” talebidir. Bu talep siyasal olduğu kadar ekonomik ve sosyal eşitlik açısından da değerlendirilebilir.

Örneğin;

**(K 14)**’ün; etnik kimliğim siyasal katılımımda etkili olmaktadır. Neden? Çünkü etnik kökenim şayet ezilen bir kökense ve siyasetle bağdaştırılması gerekiyorsa bunun etkili olduğunu söyleyebilirim. Ben şahsen etnik kökenimin ezildiğini düşünüyorum. Ben etniklik olarak herhangi bir bölünme istemiyorum. Yani şunu yapalım, bunu yapalım ya da silah, silaha kesinlikle karşıyım. Benim düşündüğüm tek silah; kalemdir, kitaptır, eğitimidir. Benim istediğim tek şey, batıda İstanbul’da bir çocuk nasıl eğitim görüyorsa doğuda da Karlıova’nın Yiğitler Köyü’nde de aynı şekilde eğitim görmesini isterim. Yiğitler Köyü’nde benim fen dersime din kültürü hocası giriyorsa büyük bir problem vardır. Ben bunu da etnik kökenle bağdaştırıyorum; çünkü insanlar oraya gelmeye korkuyor...” ifadeleri bu bağlamda değerlendirilecek bulgulardandır.

Katılımcı, ”eşitsizliğin bir bedeli” profili ile karşımıza çıkmaktadır. Görüşülen “biz de varız” imasında bulunmuştur. K14, “devlet babanın” eşit davranması gerektiğini dile getirmeye çalışmıştır.

Genelde kimlik siyasetini, özelde ise Kürt kimliğinin müsebbibi olarak Türk siyasetini işaret eden K2 No’lu görüşmeci, meseleyi Türk siyasetinin genel stratejisi açısından ele almaktadır. Bu konudaki analizlerinde “hani kardeşlik” söylemini şu sözlerle sarf etmektedir:

Burası Türkiye. Türkiye’de bir Kürt sorunu var. Bingöl ise bundan bağımsız değildir. Yani bir kimlik sorunu ve bir kimlik mücadelesi verildiği için insan kendi kimliğine ihtiyaç duyuyor. Bu konuda ben İsmail Beşikçi hocadan bir tez sunayım. Türkiye için şunu söylüyor: “Türkiye’nin söylemi yüzyıllardır Türk-Kürt kardeşlik diyor. Fakat Orta Asya’daki Türklere Azerbaycanlılara, Kırgızlara, Özbeklere soydaşlarımız, kardeşlerimiz diyor. Kuzey Irak’taki Kürtlere ise Kuzey Iraklılar diyor. Eğer Türk Kürt kardeş ise neden Kuzey Irak’taki soydaşlarımız, kardeşlerimiz diye bir tabir kullanılmamış? Aksine bunu bir beka sorunu görmüş. Madem kardeşlik, neden Kırgızistan’a 80 milyon dolar hibe ediliyor da Kuzey Irak’ın gelişmemesi için çalışmalar yürütülüyor. Bu yüzden insan bunların bilincine vardığı zaman, etnik kökenin veya kimliklerin siyasallaştığını görebiliriz. **(K 2)**

Görüşmecinin yorumlarında, Kürt ve Türk kimlikleri arasındaki gerilimin süregelen bir çıkmazın parçası olduğu anlaşılabilir. Bu tartışmanın aynı zamanda “yıpratıcı” olduğu katılımcının ifadelerine yansımıştır. “Kardeşlik” söyleminin ikili bir müzakereye istinaden söylenildiği düşünülmektedir. İdeolojik söylemlere bağlı

olarak bu gerilimin ve çatışmanın kimlikleri politikaya mahkûm ettiği yorumuna ulaşılabilir.

Öteki etnik gruplarla karşılaşınca, etnik kimliğin farkındalık oluşturmaya başladığını söyleyen görüşülenlerden K8, üniversite okumayı siyasal bilinçle özdeşleştirmektedir. Farklı aidiyetler, etnik ve dinî gruplar birlikte yaşama gerekliliğini kabul etseler de, zamanla her etnik unsur kendi kimliğinde özelleşir. Okuma düzeyi ile siyasal kimlik arasında bir ilişki kuran katılımcı, görüşlerini şu sözlerle ifade etmiştir:

Etnik kimliğimin farkına üniversitede vardım. Bingöl toplumuna bakarsak siyasetle tanışan gençlerin %90'ı üniversite hayatında siyasetle tanışmıştır; çünkü neden? Kendi jenerasyonumuz, yaş gruplarımız, okuma oranı bizimle başlar. Bizim abilerimizde okuma oranı çok düşüktür. 30 yaş üzerine bakın okuyan insan sayısı çok azdır. Otuzlu yaşlarda olan gençlerde okuma oranı başlamıştır. Bizim jenerasyonumuz üniversitede siyasetle tanıştı. Bizim buradan batıya gidenlerin yarısı Türk milliyetçisi oldu. Bingöllü olup da Kürt olup, yani dışarıda batıda okuduğu üniversitede eğer ülkücü kesim baskınsa bunlar da kendini oraya ait hissetti. (K 8)

Görüşülenin kimlik hassasiyetinin eğitimle ilişkili olduğu görülmektedir. Bununla birlikte üniversitenin politize edici bir etkiye sahip olduğu da belirtilebilir.

K35 No'lu görüşmeci de benzer bir yorum ile “etkileşim” sonucunda etnik kimliğe bağlı siyasallaştığını açıklamıştır:

Etnik kökenim ilk başlarda etkili olmamıştı; çünkü ilk başta liseyi Aydın'da okudum. Doğma büyüme Bingöllüyüm; ama Bingöl'deki siyasi olaylardan dolayı annem eğitimim için beni Aydın'a gönderdi. Lise okurken ister istemez bir Türkçülük kavramını tanıdım. Kafatasçı milliyetçiliğinden ziyade fikir milliyetçiliği yapılıyordu. Bunu entegre etmeye çalışıyorlardı. Genel olarak Kürtçülüğü savunuyorum; ama tam kafatasçı Kürtçülüğü değil de özgür yaşamı. Wilson İlkeleri gereğince her ulus kendi kaderini belirler. (K 35)

Katılımcının yanıtından hareketle, milliyetçilik sorunu üzerinden kendi kimlik kurgusunu konumlandığı sonucu çıkarılabilir. Milliyetçilik duygusunun kimlikler arasında uzlaştırıcı değil, farklılaştırıcı etkide bulunduğu da ifade edilebilir. Katılımcının ifadelerinde, milliyetçilikten en fazla etkilenen grubun büyük bir çoğunluğunun Kürtler olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan veya karşılaşılan

milliyetçiliğin “kimlik reddine” dönüşme ihtimaline karşın Kürtçülük fikri bir kimlik eklemlenmesi olarak benimsenmiştir.

Siyasal yaşamında hem devlet hem de PKK varlığına dikkat çeken K16, siyasi düşüncelerinin şekillenmesinde yaşanmışlıkları tepkisel okuyarak siyasi söylem geliştirdiğine kanaat getirmiştir. Katılımcının devlet-PKK ikileminde “sınırlandırılmış bir kimlik” problemi yaşadığı da söylenebilir. Bu yüzden görüşmeci, meseleye farklı bir perspektiften yaklaşmaktadır:

Yaşadığımız coğrafyada belirli şeyler yaşanıyor. Birçok şeye tanık olduk. Örnek veriyorum; benim babam aslında vatansever ülkücü bir adam olmasına rağmen bir askere zamanında köyünde komutanım demediği için, o komutandan dayak yiyor. Diğer taraftan köylerimizde PKK terör örgütüne maruz kalan birçok akrabamız var, tanıdığımız var bunlardan biri de biziz. Çok defa çatışmanın ortasında kalmışızdır, ne bileyim yollarımız kesilmiştir, mağdur olmuşuzdur. Tabi bunlar siyasi bakışımızı etkiliyor. Çok radikal bir ideoloji sahibi olmadım. Yeri geldi PKK'ya hak verdim. Yeri geldi: “Evet devlet haklıdır, bunları yapmamaları gerekiyor.” dedim; ama biz Bingöl'de yaşayan gençler olarak kesinlikle yaşanmışlıklarımızın etkisinde kalarak karar veririz. Benim çok sevdiğim bir dostumun babası, Genç'te derin devlet tarafından öldürüldü. Şimdi empati kuruyorum; ya benim babamı öldürseler asla affetmem. Asla sevmem ve tarafımı seçerim. (K 16)

Buna karşılık, K11 No'lu görüşmeci ise Kürt olduğunu; ama HDP'li ve PKK'lı olmadığını belirterek siyasi katılımında kimliklerin “nötr” olduğunu, kendisinin de kimlik eksenli bir siyaseti izlemediğini iddia ediyor. Görüşülen “siyasal aidiyetin” yanlış görmeye engel olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda kimlik siyasetinin etik ve ahlaki boyutu tartışılabilir. Kişinin, etnik siyaseti bir ayrışma oyunu olarak değerlendirdiği de düşünülebilir.

Etnik kökenim siyasi hayatımda etkili olmaz. Ben bir Kürt'üm. Ama ben bir HDP'li değilim, PKK'lı değilim. Kendimi siyasi bir kimliğe hiçbir zaman mensup görmedim; çünkü her birinin kendilerinin görmediği yanlışlarının olduğunu düşünüyorum. Onlara ait hissettiğim zaman onların yanlışlarını görmemeye başlarım. Ben bir şeyin yanlış olduğunu söyleme taraftarıyım. Etnik kimliklerin insanları kutuplaştırdığına ve böldüğüne inanıyorum. Ee şimdi durum böyle olunca kendimi herhangi bir şeye ait hissetmek istemiyorum. (K 11)

Kendisinin Kürt olduğunu söyleyen K5 ise etnik taleplerinin PKK'dan farklı olduğunu belirtmiştir; fakat görüşmeci, Kürt kimliğini “İslamcı Kürt” tezinden hareketle inşa etmiştir. Buna bağlı olarak siyasi kimlik izahında, dinin referans

alındığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Görüşmecinin dini algılayışı ve dine ilişkin görüşlerinin etnik unsuru da etkilediği anlaşılmıştır; çünkü katılımcının yorumlarında “İnanan Kürt” ve “İnanmayan Kürt” ikilemini algısal olarak görmek mümkündür. Dinin etnik siyaset için belirleyici bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. İslami Kürt kimliğinin rakip kimliğe oranla daha güvenilir olduğu sonucuna ulaşılabilir. Görüşmeci, siyasal davranışlarda İslami referansların esas alınması görüşündedir:

Etnik kimliğin siyasette 21 yaşına kadar etkili olduğunu düşünüyorum. 6-7 yaşından beri köyde aldığımız bir eğitim vardır. İlk önce Genç'te başlıyoruz, sonra Diyarbakır'a gittiğimizde Hür Dava'nın içerisinde kendimizi buluyoruz. Bunun en büyük sebeplerinden bir tanesi dindir. Hür Dava, siyasi bir partileşme içerisine girmiş olsa da, bizim zamanımızda Hizbullah'tı. Allah'ın askerleri diye bilinen, genellikle böyle PKK ve diğer örgütlerin tam zıddıydı; çünkü onların temelinde dini yok sayma, ahlakı yok sayma vardı. Hizbullah'ın amacı bir söylemi dile getirmektir: Kürdistan; ama bu İslami bir Kürdistan'dı. Böyle bir anlatım söz konusu olmuştu; çünkü o zaman Hür Dava'nın adı bile yoktu. Örneğin Şeyh Said kitaplarını sevmemizde, evimizde posterlerinin olmasının en büyük sebeplerinden biri kimlikti. Bediuzzaman'ın kendisini diğerlerine göre en çok sevmemizin sebebi, kimlikti. Örneğin hiç Mevlana'dan bahsedilmedi, Şems-i Tebrizi'den bahsedilmedi. Ya da Menzilcilerden hiç bahsedilmedi. Sürekli bu yörenin içerisindeki dindarlardan bahsedildi...( K 5)

Yukarıdaki alıntılardan farklı olarak K10'un kimlik siyasetini “kimlik mücadelesi” üzerinden okuduğuna ilişkin muhalif bir tavır takındığı görülmektedir. Katılımcının kimlikleri “bedel” üzerinden algıladığı, ortaya çıkan diğer bir sonuçtur. Görüşmecinin değerlendirmeleri arasında ifade edilen bir başka konu ise “özgür kimliklerdir.” Katılımcı, “Kürt kimliğinin tanınması” bağlamında bir yorum geliştirmiştir. Kimlik aidiyetini sağlayan etmenin özgürlük düşüncesi olduğu ileri sürülmüştür. Görüşmeci:

Bir dönem etnik kökenim benim için etkili oluyordu. Ailem bunun mücadelesini vermiş. Bir sürü insan bunun için ölmüş. Bunun için savaşmış ve ölmüş bir sürü insan var. Bunun duygusal bağlamda siyasal düşünceme çok büyük etkisi olmuştu. Bu yüzden Kürt özgürlük hareketinin ya da herhangi bir başka ırkın özgürlük hareketinin her zaman yanındayım. ( K 10)

Neden? (Araştırmacı)

Çünkü benim için bir toplumun ya da bir etnik kökenin kendi geleceğini tayin etmesi önemlidir. ( K 10)



Yapılan mülakatlarda dinî hassasiyete önem veren bazı görüşmecilerin siyasi tutum ve davranışlarında kimlik temelli hareket etmedikleri tespit edilmiştir. Bu tip katılımcılar, etnik kimlikleri “ucuz” ve “kısıtlayıcı” olarak nitelendirmişlerdir. Siyasette ölçü olarak “insanlığı” esas alan politikaların üretilmesi gerektiğine inanan K13 No’lu görüşmeci, Müslüman kimliğinin geldiği noktayı ve siyasi iktidarı içerik açısından eleştirmektedir:

Etnik kimliğe bakmıyorum. Ölçü, insan olmaktır. İnsan olarak bakıyorum. Bütün insanların beklentilerinin ne kadar karşılandığına bakıyorum. Biraz da onunla ilgileniyorum. Hiçbir zaman oy kullanmadım. Yıllarca başörtülü olmaktan dolayı sisteme tamamen uzak kaldık. Açıkçası kimlik olarak sistemin dışına itildik; ama Ak Parti döneminden sonra insanların yaşam standartlarına baktım. Suriye olayları gelen mülteciler, insanlara kucak açılması... Bunlar AK Parti’ye karşı sempati uyandırdı. Bu durum ve değişimler oy kullanmamda etkili oldu. Yoksa hiç oy kullanmamıştım; fakat bu sene oy kullanmayı düşünmüyorum; çünkü bu seneki tavırlarını beğenmiyorum. AKP ilk başladığı tarihteki çizgisini kaybetti. Değiştiklerini düşünüyorum. Şu an sadece var olma mücadelesi veriyorlar. Yine ekonomik düzeyde eleştirdiğim birçok nokta var; çünkü ciddi anlamda Müslüman bir burjuva oluştu. Yani zenginler çok zengin, fakirler çok fakir oldu. Müslümanlar mal konusunda sınıfta kaldılar. İktidar konusunda sınıfta kaldılar. Aşağıdayken bazı şeyleri konuşmak çok kolay oluyor. Birlikte belki çok fazla yakıp yıktığımız, konuştuğunuz kişiler başa geldiği zaman sistem tamamen değişiyor. Ciddi anlamda değiştiler. Zaten yaşamlarından da görüyoruz. Tüketim konusunda bile kendilerini muktedir görüyorlar. O yüzden tamamen değiştiklerini düşünüyorum. Dine yabancılaştıklarını düşünüyorum. Elde ettikleri güçle kendi kavramlarını değiştirdiklerini düşünüyorum. Oysaki Kutsal metinler ve Allah, toplumsal ıslahata önem verir diyor. ( K 13)

Görüşmecinin yukarıdaki yanıtları değerlendirildiğinde, tüm insanları kucaklayacak kimliğin “Müslümanlık kimliği ve çatısı” olduğu inancı benimsenmiştir; ancak Müslümanlığın örnek bir kimlik olması hasebiyle “yozlaştırılmaması” önerisinde bulunulmuştur. AKP ile birlikte Müslümanın gündelik hayatında ciddi anlamda dönüşüm yaşandığı ve bu değişimin “dinin özüne” aykırı olduğu dile getirilmiştir. AKP dönemindeki Müslüman kimliğinin değişimi Gramsci’nin “dönüşümcülük” kavramıyla açıklanabilir. Yine görüşülenin ifadelerine bağlı kalarak, AK Parti’nin son dönemlerindeki Müslüman burjuvazinin en fazla “konfor”, “büyüklük saplantısı” ve “tüketim” noktasında eleştirildiği anlaşılmaktadır. Müslüman sermayesinin ve kimliğinin AKP döneminden önce sistemin dışında tutulduğu, AKP dönemi ve sonrasında ise bu kimliğin “hesapçı bir kimliğe”

dönüştüğü vurgulanmıştır. Görüşmeci, AKP dönemindeki bu durumu; “Ballı Müslümanın Mallı Müslümana” dönüşümü olarak izah etmeye çalışmıştır.

“İnsanlık” ortak paydasını değerli gören ve kimlik siyasetine sıcak bakmayan bir başka görüşmeci K7 ise siyasetin kimlikleri araçsallaştırdığı yönünde görüş belirtmiştir. Siyasetteki önceliği “parti”, “parti tüzüğü” ve “siyasal kişiliklerde” arayan katılımcının, “siyasal temsile” ve “temsil siyasetine” önem verdiği anlaşılmaktadır; fakat görüşülen, temsil noktasında karamsar bir algıda olduğunu dile getirmektedir. Benzer biçimde etik, ahlâk ve karakterin siyasetçi için vazgeçilmez olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda katılımcının siyasal bakışını ve tutumunu ifade biçimi şu şekildedir:

Etnik kimliğim siyasette etkili olmaz. Kimliklerin siyasetçiler tarafından kullanıldığını düşünüyorum. Ben bir insanım. Olaylara bakarken de insan olarak bakarım. Benim burada şu ırka bir ayrıcalık tanıyayım ya da farklı ırk şeklinde bir ayırım yapayım diye bir derdim olmadı. Yapmayı da düşünmüyorum; ama ileride ne yaşayacağız onu pek bilmiyorum. Bir siyasi partiye öncelik verirken ilk önce koymuş oldukları politikalara bakarım. Kendi parti tüzükleri ve kendi seçim çalışmalarını incelerim. Yapmış oldukları çalışmalar önemlidir. Tabi burada faaliyet gösteren kişiler de önemlidir. Özellikle vekillerin ve üst kadrodaki yöneticilerin tutumları, davranışları ve kişilikleri önemlidir. Bu doğrultuda siyaset yapıyor mu, ona bakarım. Yüzde yüz karşılıyorlar mı? O soru işareti. ( K 7)

Kimlik siyasetinin sistematik olarak “siyaseti yoksullaştırdığını” ve “sınırlı siyasete” neden olduğunu ileri süren K25, kimlik odaklı siyasetin siyasal mücadeleyi ve siyasal rekabeti gölgede bıraktığı; bunun yerine “rövanşist siyasete” zemin hazırladığını belirtmiştir. Etnik siyasetin “ötekiler” için daima “bir demir kafes” olduğu yorumuna da ulaşılabilir; çünkü bu siyaset öngörüsü aynı zamanda birilerini dışarıda bırakacak “hesapçı bir siyasettir.” Katılımcı, bu tarz bir siyasete karşılık “reel siyaseti” önermiştir:

Etnik bazlı bir siyasetin sınırlı olduğu görüşündeyim. O etnisite, kültürüne ya da yaşayış biçimine, kendi doğrularına, yanlışlarına göre şekillendiği için, hep dışarda bırakacağı bir kesim olacaktır. Bu yüzden etnik kökenli siyaset sınırlıdır. Siyasi olaylar ya da etmenler genelde hep bildiğimiz tarih, anlatılan tarih, yazılan tarih itibariyle sanki hep aynı yöntemler kullanılmış gibi geliyor. Biri, kendi fikirlerini sunuştur. İlk başta güçsüzdür. Bu gücü yavaş yavaş elde etmiştir veya tamamen birden bire bir darbe yoluyla ya da bir güçle elde etmiştir. Ondan sonra kendi hegemonyasını kurmuştur. Buna da bir düzen oturtmuştur. Bazen monarşi olur, bazen oligarşi, bazen demokrasi,

cumhuriyet bunlar tamamen yine tepede belli bir kısım var ve genelde bu tür oluşumlar ya da düzenler hep onları korumuştur. Aslında sistemin tepesinde olan, sistemi koruduğu için bir nevi kendilerini de korumuş oluyor (K 25)

Hangi kriterlere göre siyasal katılımınızı gerçekleştiriyorsunuz? (Araştırmacı)

Gerçeklik. Bir partinin gerçekçi olmasına bakarım. Yapamıyorsa yapamıyordur ya da vaatlerden ziyade bana yapamadığı şeyleri söylemesi daha inandırıcı gelir. “Şunları yaparım” dan ziyade. Şunları yapamam kusura bakmayın.” “Şunlara da şu an için etki edemiyorum.” Ya da “Benim de bir sınırim var, bunları yaparken şunları da göz önünde bulundurmam gerekiyor.” deyip gerçekçi bir yaklaşım sunabilmek gerekir. (K 25)

Etnik kimliklerin siyaset üzerindeki etkisi sorulduğunda, değişik biçimlerde yorumlayan görüşmeciler de olmuştur. Bu konuda K34:

Benim henüz oturmuş bir ideolojim yok. Yani bugün Türkiye’de şu parti benim ideolojime uyuyor diyemem; çünkü bütün partilerin eksik yönleri var. Kendimle bağdaştıramıyorum. Yani kendi kişiliğimle bütünleyici bulmuyorum. Ben dinî yönü olmayan biriyim, yani deizme yakınam. O yüzden partilerin dinî kimlikleri beni ilgilendiren bir husus değildir. Beni ilgilendiren husus partilerin vizyonu ve misyonudur. (K 34)

K34’ün sözleri bu duruma örnektir. Buna göre, siyasal bir davranışın ideolojik ve siyasi yakınlığı gerektirdiği sonucuna ulaşılabilir. Görüşmeci açısından etnik kimliğin siyasal katılımında etkili olduğunu söylemek bir hayli güç görünmektedir.

Etnik olgunun siyaseti belirleyen duygusal bir bağ olduğunu ifade eden K26 kodlu görüşmeci meseleye farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Etnik siyaseti “bölgecilik” ve “akrabalık kan bağı” üzerinden değerlendiren katılımcının yorumlarında “mikro-milliyetçilik” gözlemlenmiştir. Görüşmeci etnik kimliklere “güven duyduğunu” ve kimliğiyle özdeşik bir bağ içerisinde olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

Etnik kimlikleri önemserim. Bu benim siyasi görüşümü de etkiler. Aslında bu fitri bir şeydir. Mesela insanın ne kadar kötü olursa olsun kendi içerisinde bulunan bir kardeşi her zaman dışarıdaki iyi bir insandan cana daha yakın gelebilir. Bu siyasi olarak da böyledir. Kendi bölgemizde çıkan bir parti, bir siyasi hareket doğal olarak bana daha yakın gelebilir. (K 26)

Mülakatlarda katılımcıların siyasal bakışını etkileyen önemli bir faktörün “din” olduğu net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bazı katılımcıların siyasi hayatı ve siyasi mekanizmayı tanımlarken dine başvurdukları görülmüştür. “İslamsız bir kimliği” “sorunlu bir kimlik” olarak değerlendiren K22’nin sözlerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür:

Kürt, Türk, Laz, Çerkez, Arap bu tür kavramları pek önemsemiyorum; ancak şimdi bir söz var; İslamsız Türk sıfırdır, hiçbir şey ifade etmiyor. İslamsız Kürt sıfırdır hiçbir şey ifade etmiyor. İslamsız Arap sıfırdır hiçbir şey ifade etmiyor. Allah u Teâlâ ırkı biz yarattık diyor ayeti kerimede. Beni Kürt olarak yaratmış. Ben Güneydoğunun Batman ilinde Kürt olarak dünyaya gelen bir ferdim; ama ben bunu ideolojik olarak kullanırsam, Kürtçülük yaparsam bu zulüm olur. Buna karşıyım. Ben Türk olarak dünyaya geldim. Bu Türkü, Türkçülük akımı şeklinde savunursam bu yanlış olur. **(K 22)**

Benzer bir değerlendirmeyi de K30 No’lu görüşmeci yapıyor. Katılımcının, dini, etnik siyasete karşı bir “güvenlik hattı” olarak tanımladığı söylenebilir. Dinin “ödül ve ceza” sistemi olarak algılanmasının ise kutuplaştırıcı kimlik siyasetini “kontrol” ettiği düşünülebilir. Başka bir anlatımla, aslında kişi etnik eksenli siyasetin yanlış olduğunu, bunu sergilediğinde ise cezalandırılacağını düşünmektedir:

Siyasal katılımımda etnik kimlikten ziyade din etkili oluyor. Çünkü dinin etnik düşünmeye ve etnik davranmaya engel olduğunu düşünüyorum. Din bir güven kaynağıdır. Din aslında bir davranış tarzıdır. Dinin etnik siyasete karşı olduğunu düşünüyorum. Bu ayetlerle belirtilmiştir; çünkü ben kendi davranışlarımın hepsinde ödülü veya cezayı düşündüğüm için, bu benim siyasetime de etki eder, yürüyüşüme de etki eder. **(K 30)**

K22 ve K30 No’lu görüşmecilerin yorumlarında “dinin” ortak bir nokta oluşturduğu söylenebilir. Bu iki değerlendirme tarzına benzer; fakat sert ve bir o kadar da net bir yoruma K4’ün görüşlerinde rastlıyoruz:

Benim siyasetim dindir. Ben bir Müslüman olarak şeriatın başka bir şeyi savunamam. Benim siyasi düşüncem şeriattır. Hayatım boyunca Türkiye’de hiçbir partiye oy vermedim. **(K 4)**

Türkiye’de Şeriati temsil eden partiler var mı? (Araştırmacı)

Olmaz, olamaz... Olsaydı Necmettin Erbakan olurdu; ama o da olmadı. Necmettin Erbakan üstadımızdır, hocamızdır. Kendisini çok severiz, çok sayarız. Yani şöyle bir şey söyleyeyim, Hasan El Benna’nın güzel bir sözü vardır. Şöyle der: “El muslimunellezi la yehtemune bi siyaseti yehkumu humu siyasiyune la yehtemune muslimun ( siyaseti önemsemeyen

Müslümanı, Müslümanı önemsemeyen siyasetçiler yönetir).” Bizim ideolojimiz budur. ( K 4)

Türkiye’deki tüm kimliklere itibar edilmesi gerektiğini düşünen ve kışkırtıcı iç siyasetin “etnikçilik ve direnişçi kimlikleri” doğurduğunu ifade eden K1 kodlu görüşmeci, etnik unsurların bilinçli bir şekilde politize edilmesinden yakınmaktadır. Bireyin kimlik noktasında “ayrımcılığa” tabi tutulduğu söylenebilir. “İrksal tahakküme” maruz ve bunun psikolojik belirtilerine dikkat çeken katılımcıda zamanla “kimlik fobisi” oluştuğu anlaşılmaktadır. Görüşmeci;

Bence Türkiye’deki bütün kimlikler ve etnik gruplar önemlidir. Etnisitenin siyasette etkili olduğunu düşünüyorum; çünkü ben etnik kültür olarak dışlanmış ve asimile edilmeye çalışılan bir toplumdan geliyorum. Fakat bunun bilinçli bir şekilde siyasete malzeme edildiğini belirtmek isterim. Birileri bu gerilimden ve tartışmalardan nemalandı. Kürt kökenliyim ve Türkiye’de yaşıyorum. Yıllardır psikolojik ya da başka bir şekilde şiddete maruz kaldığımı hissediyorum ve bundan dolayı ırklardan uzaklaştım. İrk kelimesi bana itici ve bir o kadar da tehlikeli geliyor. Kim bilir belki de yaşadığım şartlardan dolayı bu noktaya geldim. Savunduğum temel düşünce; eşitlik ve adalet. (K 1)

Türkiye’deki kimlik siyasetine ilişkin asıl meselenin sadece “Türk ve Kürt” tanımlamalarıyla açıklanamayacağını, bunun arka planında “sistemi” ve “sistemin dayattığı kimlikleri” işaret eden K9 No’lu görüşmecinin düşünceleri eleştiri mahiyetindedir. Etnik siyaseti “kısır bir döngü” olarak değerlendiren katılımcı, “ulus-devlet” mantığının “kimlik vesayetine” yol açtığı görüşündedir. Buna bağlı olarak Kemalist öğretinin farklı formlarda devam ettiği ve bu öğretinin farklı kimlik taleplerine kapalı olduğu belirtilmiştir. Sisteme dönük eleştirilerden hareketle ulus-devlet ideolojisinin “halk kimliğini” önemsemediği ve küçümsediği ileri sürülebilir. Görüşmecinin “seçkin hegemonya” olarak tanımladığı bu sistemin “kimlik tasfiyesinde” bulunduğu anlaşılmıştır. Katılımcıya göre;

Maalesef kimlik ve siyaset deyince aklımıza sadece Türkler ve Kürtler geliyor. Ben bunun böyle olmadığını düşünüyorum; çünkü Cumhuriyet kurulduğu günden beri sistemin kendisini dayatan bir formu var. Ulus devlet formuyla birlikte insanlara Kemalist bir kimlik dayatılmaya çalışıldı. Birinci mecliste belki itirazlar geliştirildi; fakat ikinci meclisle beraber sistem çok ciddi bir şekilde insanlara kendisini dayattı. Mesela alfabenin değiştirilmesi, saltanatın kaldırılması, hilafetin kaldırılması ve daha sonra ezanın Türkçeleştirilmesi bu dayatmalara örnektir. Yani yaklaşık 80-90 yıllık serüven içerisinde sürekli bir şekilde insanlara bir kimlik dayatıldı. Ve benim

size gösterdiğim gibi yaşamak zorundasınız. Bu son zamanlarda iktidarın yapmış olduğu güzel şeylerden bir tanesi, Kemalist vesayeti geriletme, o bürokratik oligarşiyi geriletme anlamında ciddi adımlar atıldı; ama 15 Temmuz sonrası tekrar tersi bir süreç kaldığı yerden devam ediyor. Yani sistem yine belirli formatlarla dizayn edilmiş kimlikleri dayatmaya başladı. Benim nasıl yaşayacağıma ve nasıl hareket etmem gerektiğine karar veriyor. Oysa kimlik dediğimiz şey insanın bilinçli bir şekilde belirleyeceği bir olgudur. Yani ben ister Müslüman olurum, ister seküler olurum, ister liberal olurum ister ne bileyim sosyalist olurum, bu benimle alakalı bir durumdur; ama siz bana dışardan bir kimlik dayatmaya çalışırsanız ben buna karşı durmak zorunda kalırım. ( K 9)

Peki, siyasallaşmanızda veya siyasi tercihlerinizde ileri sürebileceğiniz faktörler nelerdir? (Araştırmacı)

İnanç faktörü en temel kriterdir. Türkiye’de siyaset yapanların birçoğu kendisini Müslüman olarak tanımlar. Buradaki temel şey pratiktir. Yani benim siyasete bakış açımı belirleyen temel ilkelerden biri de adalettir. Benim için bir yerde adil bir düzen yoksa adalet eğer meşru nema kuramıyorsa, kendisine bir hayat bulamıyorsa ve alanlara akarken, alanları inşa ederken, sahayı inşa ederken adalet mekanizması ciddi manada işlemiyorsa bizim orada kim olursa olsun itiraz mekanizması geliştirmemiz gerekir. Örneğin 15 Temmuz’a kadar belki katılırsınız belki katılmazsınız o ayrı bir şey, bugün bana göre dine düşmanlık eden ya da din dışı unsurları insanların hayatına sokmaya çalışan en büyük tarikat ve cemaat Kemalizmdir. Ve bizim en çok mücadele hattımızı oluşturan hat bu hattır. Kemalizmin yıllarca insanlar üzerinde dayattığı bir baskı var. Ak Parti iktidarıyla beraber bu bürokratik oligarşi geriledi. Kemalist vesayetın gerilemesi anlamında ciddi adımlar atıldı. Burada bunu kim yaparsa yapsın, Ak Parti üzerinden söylemiyorum... Eğer bu gerçekten İslami anlayışa hizmet ediyorsa Allah’ın razı olabileceği bir şeye hizmet ediyorsa biz bunun arkasında dururuz. Bunun kim tarafından yapıldığına çok bakmayız; ama burada bunu söylerken de çok da saf olmamız gerektiğini de söylemem lazım. Diyelim ki, biri din adına bir şey yapar ama arkasında gizli niyetler belirir; çünkü Rabbimiz Fatır suresinde şundan bahsediyor: Hani şeytan sizi Allah’ın adını anarak kandırmasın diyor. Şimdi biz Müslümanız yapılan her güzellik şöyledir, böyledir demememiz lazım. Yani bunun altında yatan şeye de bakmamız gerekir. Ve sahadaki izdüşümünü iyi görebilmemiz lazım. Bu anlamıyla yapılan güzel şeylere destek sunuyoruz. Benim şiarım budur. Kim olursa olsun mazlumdan yana zalime karşı bir tavrı hayatın bütün alanlarına yansıtabilmeliyiz. Dolayısıyla gündemimizi siyaset değil, gündemimizi bizim ilkelerimiz belirlemelidir. Kimliğimizi belirleyen temel şey de bizim üst kimliğimiz olan inancımızdır, dinimizdir. Biz Özgürder olarak herhangi bir siyasi parti değiliz. Yıllarca öteden beri sistemle olan kavgamız hiç bitmedi. Bu kavga sürüyor, bu kavgayı veriyoruz bunu yaparken de sistemin içinde kalıyoruz, kalkıp mağaralara çekilerek, dağlara çekilerek bu mücadeleyi veremeyiz. Bunun örneği Mısır’da yaşandı. Sistemi Tahuti bir sistem olarak tanımlayıp çöle yerleşen insanlar oldu. Yani İhvandan kopan bir grup insan, yıllarca çölde bir

yaşam sürdü; ama baktılar ki, bu şekilde olmuyor. Sistem içi mücadele araçlarını; dernekleri, vakıfları, yayınevlerini ve dergileri kullanarak mücadeleye devam ettiler. Biz de bu araçları kullanarak bir şekilde mücadeleyi büyötmeye çalışıyoruz. (K 9)

Görüşölen gençlerden K9'un yukarıdaki yanıtlarına bakıldığında kimliklerin itibarsızlaştırıldığı sonucuna ulaşılabilir. Kimlik ve siyaset ilişkisinde görüşmecinin Türkiye'deki siyasetin seyrine bağılı olarak olumsuz bir algılama içerisinde olduğı anlaşölmüştür. Kemalist hegemonyanın iktidarlar açısından endişe edilmesi gereken bir konu olduğı hatırlatılmıştır. "Kimlik mahremine" önem veren katılımcıda dinsel aidiyet duygularının ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Katılımcıda "inancın kutsandığı" görölmektedir. Din için mücadele edilmesi gerekliliğinin altı çizilerek adalet anlayışı benimsenmiştir. Kuşkusuz, dine hizmet etmenin bir "dava" olarak algılandığı belirtilebilir. Görüşmecinin din konusundaki düşönceleri, siyasi bakışını da belirlemiştir. Siyasette esas olanın "mazlumlar" ve "madunlar" için politika üretmek olduğunu dile getirdiğı düşünölebilir.

### **3.1.8. Kimlik ve Siyaset: Siyasal Sistemde "Öteki" ve "Ötekinin" Temsili**

Toplumsal ve politik tartışmaların önemli bir anahtar kavramı olan "ötekinin" tanımlanması veya adlandırılması konusunda sosyolojiden siyaset bilimine edebiyattan psikolojiye, kentleşmeden ekonomiye kadar birçok farklı disiplinde görüş geliştirilmiştir. Geniş bir literatürde ele alınan "öteki" kavramı, "biz olmayanın kişileştirilmesi" veya bir tür dışlama pratiğı olarak ele alınmıştır (Parlak, 2015: 25). Ötekileştirme ise bir kimliğın belli özellikler açısından özelleştirilmesidir. Öteki kavramının özünü "biz ve onlar" ikiliğı oluşturmaktadır. Bir kimliğın oluşumunda kişinin kendisini tanımlaması kadar ötekinin de tanımlanması önemlidir. Etnik kimlik olarak ötekinin siyasal sistemde temsili tartışılan konulardandır. Modern demokrasilerde devlet, vatandaşlarının dil, din, ırk, etnik grup ve cinsel yönelimleri yüzünden ötekileştirmediğini iddia etmektedir (Tekgürler, 2015: 8). Fakat araştırma kapsamında görüşmecilere yöneltilen "Siyasal sistemde farklı kimliklerin temsil edildiklerini düşünöyö musunuz?" sorusuna verilen yanıtlar bu iddianın yeterince desteklenmediğini göstermektedir; çünkü katılımcıların birçoğı, farklı etnik kimliklerin siyaseten yeterince temsil edilmedikleri yönünde görüş bildirmişlerdir.

Bu soru ile farklı kimliklerin siyasal katılımdaki rolleri, temsil oranları ve kimlik siyasetinin hangi düzeyde olduğu öğrenilmeye çalışılmıştır. Bu noktada görüşülenlerden K16:

Ne yazık biz artık çobanist bir memleket olduk. İşte isim vereyim; Ak Parti diyor ki, benim Ermeni bir vekilim var. CHP çıkıyor diyor ki, benim İzmir’de Roman bir vatandaşım var. HDP çıkıyor işte diyor ki, benim Sırrı Süreyya Önder gibi Türk asıllı olan bir milletvekilim var. Aslında bunları samimi olarak değerlendirmiyorum. Kimliklerin net bir şekilde ifade edilebildiğine inanmıyorum; çünkü seçilen profillere baktığımızda zaten onlar da çok özel seçilmiş. Bu sadece siyaset. **(K 16)**

Genç katılımcının ifadeleri farklı kimliklerin siyaseten sadece “göstermelik” olarak yansıtıldığı yönündedir. Bununla birlikte kimlik statülerinde bile “seçilmişlerin seçimi” yapıldığı, böylelikle kimliklerin kendi içerisinde de ötekileştirmeye maruz kaldığı sonucuna ulaşılabilir. Farklı kimliklere sahip kişilerin prototip olarak ön plana çıkarılmasını seçim yatırımı veya oy patenti olarak okumak mümkündür.

Kimliklerin demokratik bir yaşam hakkı olduğunu belirten K18 ise kimlik icraatlerinin yerine getirilmediğini vurgulamıştır. Bu bağlamda, dil ve inanç taleplerinin mevcut siyasal söylemlerle örtüşmediğini, bunun sonucunda da bazı kimliklerin ötekileştirildiğini şu sözlerle aktarmaktadır:

Kimlik taleplerinin karşılanabildiğini düşünmüyorum. Yazın Yanyana derneğinin etkinliğine katıldım. Sosyal entegrasyon etkinliğiydi. Bir Rum, bir Yahudi, bir Ermeni, bir de Süryani 4 kişi geldi. Toplumumuzda var olan dinî gruplar; ama toplumda var olmadıklarını düşünen insanlar. Bir etkinlik yaptık. Her masaya bir kişi geçti. Biri Rum’du, biri Ermeni’ydi, biri Yahudi’ydi, biri de Süryani’ydi. Her grup oturduğu kişiye istediği soruları sorabiliyor. Neler yaşadığını sorabiliyor. Sonra onlar birbiriyle tartışıyorlar, konuşuyorlar. Her seferinde bir grup birine, bir grup birine böylece herkes her kişiyle görüşmüş oluyor. Herkese merak etmiş olduğu soruları sormuş oluyor. Yaşadıkları zorluklardan ve tepkilerden bahsettiler. Mesela Süryani çocuk şey dedi: “Biz ticaretle uğraşıyoruz; ama babam çoğu zaman Süryani olduğunu söylemiyor. Ben kendi dinimi yaşayamıyorum.” dedi. İsmimi söylediğimde insanlar çok sorguluyor dedi. İstanbul’da okuyorum. Okulda bile beni çok sorguluyorlar dedi. Onun dışında Rumlar vardı: “Biz kendi dilimizde eğitim almak istiyoruz.” diyorlar; ama denklik vermediklerini söylediler. Yaşadıkları zorluktan bahsettiler. Ben o güne kadar bu insanlar burada yaşıyor ama (gülerek) hiç zorluk çekmeden yaşıyorlar diye düşünüyordum. Ama öğrendiğimde, bu etkinliği yaptığımızda baktım durum içler acısı. Hiç hoş değil, hani hiçbir istekleri karşılanmıyor. Kendi dini ibadetlerini bile



karşılayamadıklarını öğrendim. Bu onlar için çok zor. Mesela ermeni çocuk dedi ki, ben anneme kendi dilimle “mama” diye seslenmeyi seviyorum. Fakat metrobüste falan seslendiğimde annem beni uyarıyor. “Hayır, “mama” deme bana, “mami” deme, “mamişko” deme yani insanlar yanlış anlayabilir.” Kısacası, benim annem ve babam hep bu korkuyla yaşıyorlar. Bu çok acıydı. Bir insan kendisini nasıl hissediyorsa öyle yaşamalı. Bizler de onu sorgulamadan öyle kabul etmeliyiz. Bir insan kendini Türk ya da Türkiyeli gibi hissediyorsa öyle ya da ne bileyim kendisini Kürt gibi hissediyorsa Kürt gibi yaşamalı; çünkü o kültürün içinde büyümüş. Daha sonra başka bir yere gittiğinde çok farklı bir kültürün içinde buluyor ve bu, insanlarda aşağılık psikolojisine yol açıyor. Herkes tek tip olsa sadece benim savunduğum görüşü savunsa ya da sadece benim etnik kimliğime mensup olsa hayat çok sıkıcı olmaz mı? (K 18)

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü gibi dil ve din olgusunun bir kimliğin karakteristik özellikleri olduğu bariz biçimde anlaşılmıştır. Görüşmeci, bazı kimliklerin “sınıfsal ayrımcılığa” tabi tutulduğunu ifade etmiştir. Kimlikler üzerinde “baskıcı” bir algının devam ettiği görülmektedir. Toplum olarak bazı görüş ve düşüncelerin yeterince kırılmadığı söylenebilir. Öteki algısının toplumda “aşağılık duygusuna ve aşağılık kompleksine” yol açtığı anlaşılmaktadır. Bu algının sosyal ilişkileri etkilediği ve “ötekinin üretimine” zemin hazırladığını ifade etmek mümkündür. Diğer taraftan yanıtlarda geçen “*Rum, Ermeni ve Süryani'nin*” “*biz de insanız*” söyleminde oldukları düşünülmektedir. Katılımcı, her insanın kendisini mutlu hissedebileceği bir şekilde yaşamasını dile getirmiştir.

Araştırma kapsamında “devletçi” ve “seçkin” siyasetin farklı kimliklere mesafeli davrandığını dile getiren görüşmeciler de olmuştur. Özellikle ulus-devlet mantığının “tektipleştirici” ideolojik politikalarla bunu gerçekleştirmeye çalıştıkları belirtilmiştir. Siyasette milliyetçi geleneğinin devam ettirilmesi etnik ve dinî kimliklerin temsiliyetini etkilemiştir. Cumhuriyet Türkiye’inde tarihsel sürekliliğin bu yönde cereyan etmesi “baskıcı bir yönetim” algısını ortaya çıkarmaktadır. Türk siyasetindeki ideolojik kabullerin kimlik tahammülsüzlüğüne neden olduğunu sistem üzerinden açıklayan K3, sözlerine şöyle açıklık getirmektedir:

Türkiye’de Türk devlet yapısında devletçi ve milliyetçi bir politik yapılanma vardır. Türkiye’de ulus-devlet mantığı ciddi anlamda kökleşmiş. Cumhuriyet Türkiye’inde diğer kimliklerin temsil edilmesi her zaman problem olmuştur. Günümüzde de bunun yansımaları var. Farklı partilerin milletvekilleri hapisanelerde şuan. Türkiye tarihinde önemli problemler var; çünkü tarihsel ve toplumsal bir bellek yok. Türkiye ana problemleriyle yüzleşebilen bir ülke

değil. Dolayısıyla kimlik noktasında da tarihle yüzleşmek zorundayız. Örneğin; Sabiha Gökçen Dersim Katliamının önemli aktörlerindendir; ama ülkenin önemli havalimanında ismi var. Bu bir tarihsel figür olarak adlandırılrsa da isminin orada olması simgeyi aşan bir şeydir. Zaten ulus-devletlerin en büyük günahlarından biri tarihle yüzleşmemektir. Ben kimliklerin temsil edildiğini düşünmüyorum. Türkiye toplumu problemleri bir organizma. Çünkü her şeyden önce gelenek ve modern tarza sıkışmış bir toplumdan bahsediyoruz. Diğer taraftan millet, milli ve dinî kimliklerin mezc olduğu, ayrımlarının yapılamadığı, buna bağlı olarak kutsalın yanlış bir şekilde yorumlandığı kanserli bir organizmadan bahsediyoruz. Böyle bir ortamda farklı etnik kimliklerin ve dinî açıdan azınlığın haklarının verilebilmesi hiç olası değil. (K 3)

Sizce farklı etnik ve dini kimliklerin taleplerinin karşılanması için neler yapılmalıdır? (Araştırmacı)

Bir kere toplumsal belleğin aktifleştirilmesi gerekir. Şimdi Avrupa’da, Almanya’da ya da Batı ülkelerinde Nazi soykırımına ilişkin müzeler var. Yani oradaki küçük bir çocuğun mesela ayakkabısı vardır, bu soykırımda yakılarak öldürülmüş. O ayakkabının bir müzede sergilenmesi itibarıyla ayakkabı olmaktan çıkıyor, bir simgeye dönüşüyor, bir toplumsal bellek nesnesine dönüşüyor. Öyle bir toplumda travmaların tekrardan yaşanması zordur; ama ülkemizde böyle bir şey yok. Biz daha bunun tartışmasını yapıyoruz. Soykırım oldu mu, olmadı mı? Her 20 Nisan da en eğitimlisinden en eğitimsizine kadar mesela Ermeni mevzusu hakkında hiçbir bilgisi olmayan kişiler yersiz yere milli hamaset yapar. Türkiye pratiğinde bu tip patolojik durumlara rastlamak mümkündür. (K 3)

K3, ifadelerinde “bellek mühendisliğine”<sup>10</sup> dikkat çekmiştir. Hataların azaltılabilmesi ve bundan sonraki siyasal süreçlerin daha kapsayıcı olabilmesi için “tarihle yüzleşmenin veya tarihle hesaplaşmanın” önemi vurgulanmıştır. Sistemin bu yönde kendisini yenilediği, buna karşın “devlet aklının” bu noktada tarihsel bir kopuşu gerçekleştirmesi gerekliliği açıklanmıştır; çünkü Cumhuriyet savındaki “tek devlet” anlayışının ötekiyi yarattığı ve bu devlet geleneğinin Türk siyasetinde devam ettirildiği fikri, görüşmeci tarafından dile getirilmiştir. Öte yandan katılımcının düşüncelerini, Luhmann’ın “autopoiesis” kavramıyla açıklamak mümkündür. Bu kavram, sistemlerin kendilerini yaratması veya kendilerini türetmesi olarak adlandırılmaktadır (Ritzer ve Stepnisky, 2015: 85). Görüşmecinin değerlendirmelerinde Türk devlet geleneğinin belirli ideolojik kodlarla kendisini sürekli yenilediği düşünülebilir.

<sup>10</sup> İnşaat Ya Resulullah, (Der. Tanıl Bora), İletişim Yayınları, 2016, s. 88.

Görüşülen gençlere kimlik temsili ile ilgili düşünceleri sorulduğunda, birçoğu meseleyi Kürt kimliği ve Kürt sorunuyla ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda görüş bildiren K1, “çözüm sürecine” referansla bir değerlendirme yapmaktadır:

Bizim siyasetimizde farklı grupların ihtiyaçlarının karşılandığını çok fazla söyleyemem. Belki bundan 1-2 yıl önce bazı süreçler yaşandı. Bunlar iyiydi; fakat şu noktada yine ayırıcı bir dil söz konusu. Çözüm sürecinden bahsediyorum. Bu süreçte Kürt kökenli vatandaşlara çok güzel, büyük değil aslında, var olan haklarının bir kısmı verildi ve bu, gerçekten toplumda çok güzel bir uzlaşya sebep oldu. Fakat sonrasında çok anlamsız bir şekilde çeşitli taraflarca bu süreç bozuldu. Ben bütün gruplara yeterince hak verildiğini düşünmüyorum; çünkü eşcinsellerin bugün toplumumuzda dışlandığı, dayak yediği, kendi kimliklerini saklamak zorunda kaldığı durumlara şahit oluyoruz. Aynı şekilde ateistlerin de, hani insanların açıkça çıkıp da “Ben ateistim, inanmıyorum.” diyebildiği bir toplum hayal edemiyorum Türkiye’de. (K 1)

Görüşmeci, Kürtlere verilen hakların bir “lütuf” olmadığını açıklamaya çalışmıştır. Bu yüzden çözüm sürecine kuşkuyla yaklaşılmaması gerekliliği sonucu çıkarılabilir. Benzer biçimde, çözüm sürecinin temel haklar noktasında meşru politik bir girişim olduğu iddia edilebilir. Bu girişimin sadece Kürt kimliğini haklılaştırma süreci olmadığı katılımcının ifadelerinden okunabilir. Bu nedenle “lütuf siyasetine” karşılık “uzlaşya siyasetinin” benimsendiği ileri sürülebilir.

Kürt meselesinde ön plana çıkan bir diğer olgu ise sistemdir. Bir önceki katılımcıya benzer biçimde K13 de devletin tutumuna yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Özellikle Kürtler üzerindeki “sistemsal baskıya” dikkat çeken görüşmeci, Türk siyasal tarihindeki hâkim düşüncenin “milliyetçilik” olduğuna dair fikir beyan ediyor.

Kimlikler yeterince temsil edilmiyor. 90’lı yıllarda Kürtler üzerinde kurulan hegemonya şimdi de devam etmektedir. Aynı baskı, aynı sistem. Kendisi dışında hiç kimseye yaşam hakkı tanımayan bir milliyetçilik noktasına gelindi. Türk milliyetçiliği. O yüzden açıkçası, şu anki mevcut sistemde siyasi partilerin hiçbirinin Kürtleri veya diğer herhangi bir kimliği temsil ettiğini düşünmüyorum. Herkes biraz daha kendi iktidarını, kendi siyasal düşüncesini devam ettirmeye çalışıyor. (K 13)

Bir başka görüşmeci K9 ise yukarıdaki ifadelere benzer bir yorumda bulunarak konuyu “sebep-sonuç” ilişkisi üzerinden ele almıştır. Meselenin sadece Kürt kimliğinden ibaret olmadığını, bu konunun birbirleriyle ilişkili birden fazla

parametreye sahip olan sosyolojik bir konu olduğu belirtilmiştir. Ötekileştirmenin aynı zamanda alternatif girişimlere yol açtığı görülmüştür. Söz gelimi, Türk milliyetçiliğine karşılık Kürt milliyetçiliğinin inşa edilmesi bu duruma örnektir. Kürt kimliğindeki çıkmazların ve komplekslerin zamanla Türkleri ve Kürtleri karşı karşıya getirme ihtimalinden bahsedilmiştir. Katılımcı, Kürtlerin PKK ve HDP ile özdeşleştirilmesinden rahatsız olduğunu ve buna karşı tavır takındığını ifade etmiştir. Bu doğrultuda Kürtleri ve Türkleri memnun edebilecek metodun “Müslümanlık çatısı” olduğu dile getirilmiştir. Genel olarak K9’un aşağıdaki ifadelerinden hareketle, Kürt meselesinin “Türk siyasetinin yumuşak karnı” olduğunu söylemek mümkündür:

Kürt kimliği bugün siyasal, politik bir zemin üzerinden tartışılıyor. Öteden beri tek bir ırk üzerinden insanlara Türklük dayatıldı. Bu sadece Kürtlere zulüm değil, aynı zamanda Türklere de zulümdür. Yıllarca insanlar “Ne mutlu Türk’üm” dedi. İnsanlar Türk olmakla ya da Kürt olmakla mutlu olmuyor. Bir insan Türk olmakla mutlu oluyorsa ona hayırlı olsun. Türklüğü insana onu mutlu edebilecek bir kimlik olarak dayatıyorsunuz. Bu bana verili bir kimlik, benim seçtiğim bir kimlik değil. Doğal olarak benim seçmediğim bir kimlik üzerinden benim mutlu olmam söz konusu olamaz. Doğal olarak siz Kürtleri yıllarca ötekileştirdiniz. Ötekileştirdiğiniz için de bunları hayattan izole ettiniz. Aynı zamanda kendisiyle beraber bir kin ve nefret büyüttü. Şimdi PKK’nin ortaya çıkması Türk milliyetçiliğinin bir sonucudur. PKK bir sonuçtur aslında. Bu bir etki ve tepki olayıdır. Tepkisellik üzerine bu sefer Türk milliyetçiliğine karşı Kürt milliyetçiliği ortaya çıktı. Şimdi Kürt milliyetçisi derken büyük bir yekûndan bahsediyoruz. Bu yekûndan her biri kendini milliyetçilik üzerinden Kürt kimliği üzerinden var etmedi. Bakın bu coğrafyada yaşayan insanlar dindar. Bu insanlar öz itibarıyla o seküler ideolojilerin pençesinde değiller. Kürtleri sadece HDP ve PKK ile ilişkilendirmek doğru değildir. Diyelim ki, Kürt siyasal hareketi PKK ya da işte diyelim ki, HDP çizgisini seküler Kürt olarak tanımlıyorum. Bu çizgi buna karşı itiraz geliştirdiği için doğal olarak insanlarda bir teveccüh oluşturdu. Örneğin 1995’lerde Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Refah Partisi’ndeydi. Refah Partisi tarafından yönetiliyordu. Bakın bu bahsettiğimiz süreç 23-24 yıllık bir değişimden bahsediyorum. Şu an HDP’nin bölgede almış olduğu oy çok ciddi bir oy. Bu sadece Türkiye’yle de alakalı bir şey değil. Avrupa ve bütün dünyada milliyetçi bir evren kümesi oluşuyor. Yani yaptığımız milliyetçilik başka bir milliyetçiliği doğurabilir. Ee, buradaki yaşanan gelişmeler de buna tuz-biber oluyor ve bunu daha güçlü, daha etkin bir konuma sürüklüyor. Buna karşı bizim üreteceğimiz argümanlarında güçlü olması gerekir. Bu bölgede yaşayan insanlar kendisini İslam’a nispet ediyor. İşte kimlik burada devreye giriyor. Gücümüz az bile olsa gündemimizi belirleyen, hareket metodumuzu belirleyen temel şey bizim ilkelerimiz ve kimliğimiz olmalıdır. Eğer kimliğimiz Müslümanca bu kimliğin sağına soluna bir şey eklemeye gerek yok. (K 9)

K9, diğerk görüşmecilerden farklı olarak Kürtlere uygulanan benzer politikaların Alevilere de uygulandığını açıklamıştır. Kürtlere nazaran sert söylemlerle karşılaşmayan Alevi kimliğinin, Anadolu'da “dini milliyetçilikle” ötekileştirildiği iddia edilmiştir. Görüşmeci, Alevilerin de siyaseten temsil edilmediğini, Alevilere dönük uygulanan açılımları ise “hükümet stratejisi” olarak tanımlamıştır. Alevilerin dinî bir sınıflamaya tabî tutulduğu ve bu eksenle kontrol edilmeye çalışıldığı ifadelerden çıkarılabilir. Görüşmeci:

Ben şu an Alevi kimliğinin çok güçlü bir şekilde temsil edildiğini düşünmüyorum. Alevi açılımın politika olduğunu düşünüyorum. Öteden beri Kürtlere yapılanlar Alevilere de yapıldı. Bu coğrafik bir şey. Türkiye’de Alevilere dönük bir ötekileştirme yapıldı. Anadolu coğrafyasında şöyle bir durum oldu; Alevilere dönük bir ötekileştirme, bir dinsizlik, onlar dinsizdir, işte Kızılbaş’tır. Kızılbaşlık, ötekileştirici ve aşağılayıcı bir ifade olarak tanımlandı. Kızıl baş ve Kızılbaşlık bunlar birer isimlendirme, bir kin değildir; ama öteden beri buralarda Kızılbaş, aşağılık bir varlık olarak tanımlanır. Bizim atalarımızda 7 tane Ermeni öldüren cennete gider diye bir anlayış vardı. Burada belki o kadar olmasa da benzer bir yaklaşım Alevilere yapıldı. Bunun gelenekçi İslam anlayışından kaynaklandığını düşünüyorum. (K 9)

Görüşmecilerden K15 ise kimlik temsiliyetine ilişkin görüşlerini HDP özelinden değerlendirirken diğerk etnik unsurlara oranla sadece “Türklerin” kimlik taleplerinin karşılandığı yorumunda bulunmuştur. HDP’yi “kimlik üstü” bir oluşum olarak değerlendiren katılımcı, bu partinin “kimlik farkındalığını” elde ettiği görüşündedir. Görüşmecinin Alevi kimliğine dair görüşleri ise yukarıdaki katılımcının sözleriyle benzerlik göstermektedir:

Bugün Türkiye’de sadece Türklerin talepleri karşılanıyor. Diğerklerinin talepleri karşılanmıyor. Ak Parti kurulduğunda birkaç Alevi milletvekili almıştı. Alevi çalıştayları yapıldı, sonra bir politika üretemedikleri için bundan vazgeçtiler. Romen birkaç vekil almışlardı; ama onların da taleplerinin karşılandığını düşünmüyorum. Bana göre Türkiye’de talebi en çok karşılayan yine HDP’dir; çünkü her kesimden vekil alıyor. Kürt, Türk, Alevi, Ermeni ve Süryani. Bu bence önemli bir ayrıntıdır. Örneğin Süryani bir vekil her dönem çıkar; ama Süryanilerin oyuna baktığımızda bir vekil çıkarabilecek oyları aslında yoktur. Ya da Ermenilerin vekil çıkarabilecek oyları yoktur. Partilerin kucaklayıcı olması gerekir. Manifestolarını buna göre düzenlemelidirler. (K 15)

Görüşmeler sırasında kimlik siyasetini farklı değerlendiren K2, Türkiye’de dinî kimlik taleplerinin karşılandığını, buna mukabil etnik kimlik taleplerinin karşılanmadığı yorumunda bulunmuştur. Bunun sebebini ise Türkiye’deki “Kürtlük” algısına bağlamaktadır. Bu bakımdan Kürtleri “tanıma siyasetinin” yerini Kürtleri “kontrol etme siyasetine” bıraktığı sonucuna ulaşılabilir. Kimlik kabullerinin siyaset için zenginlik olduğunu belirten katılımcı, farklı kimliklerin yaşatılmasını şu şekilde değerlendiriyor:

Bence etnik olarak karşılanmıyor; ama dinî olarak kısmen karşılanıyordur; çünkü bugün mevcut devlet ideolojisi, resmî ideoloji dinlerle savaşmak yerine dini himaye etme politikasına gitmiştir. Etnik kimliklerin talepleri ise karşılanmıyor. Sebebi ise Kürtlerin bu ülkede en büyük azınlık ulus olmasıdır. Kimliklerin birbirlerini yok etmesini değil birbirlerini yaşatmalarını önemli buluyorum. Yani bir Zaza, Kırmancı, Çerkez, Türk, Yörük birlikte yaşamak, kardeşçe yaşamalıdır. Kabullenmek mi güzel, birbirini tüketmek mi? Kimliklerin bir arada yaşaması olumlu açılardan bir avantajdır. Olumsuz koşulları nedir diye düşünüyorum! Belki bütün kimlikleri dünyada bir arada yaşatmak bu kadar gelişmiş teknolojiye bu kadar toplum olma zorunluluğu yaratıldığı bir dünyada zordur; ama o zorluğa oranla, şu an da o kimliklerin öldürülmesi tercihi daha zor bir karardır. (K 2)

“Ötekinin” varlığını siyaset için ihtiyaç olarak değerlendiren K5 No’lu görüşmeci, “kimliksiz” olmanın siyaset için bir anlam ifade etmeyeceğini belirtmiştir. Siyasetin “ötekilerden” ayırt edilemeyecek bir kategori olduğu katılımcının ifadelerinden tespit edilebilir. “Öteki” üzerinden geliştirilen söylemler, zamanla “ötekinin” kendisini savunmasına yol açmıştır. Bu bağlamda mevcut siyasetin kimlikleri kendi kaderlerine bırakmadığı ve onları yönlendirdiği söylenebilir. Siyasetin kimliklere müdahil olduğu ve böylelikle kimlik siyasetinin önemli bir meseleye dönüştürüldüğü dile getirilmiştir. Kuşkusuz toplum hafızasının bu algıya açık olması “ötekiyi” siyasete kurban etmektedir. Görüşmeci:

Sahip olduğum fikre göre muhaliflik dediğimiz, zıtlık dediğimiz, karşıt dediğimiz, öteki denen bir şeyin kendisi olmasaydı, şu anda Türkiye’de hemen hemen siyaset olanaksızdı. Bence siyasette sürekli bunları yaratma ihtiyacı doğuyor; çünkü siyasetin kendisine malzeme veriyor. Hani bir de öteki olmalı ki, orada birileri beğendiğinden bahsetsin. Ben bu yüzden Kürdün, Zazanın ya da diğer var olan ırkların ya da din temelli tartışmalarının hiçbir tanesinin önemli olduğunu düşünmüyorum. Bunları önemliymiş gibi gösterenler, sadece siyaset ve siyasetçilerdir. Örneğin bence bir başörtünün kendisi insanları kesinlikle rahatsız etmez; ama bunlar sürekli dillendirildikçe, sürekli konuşuldukça dışarıya taşıyor. Halka da taşıyor.

Örneğin Kürt kelimesi o kadar çok konuşuldu ki, birileri kendilerini savunmak zorunda kaldı. **(K 5)**

Kimlik söyleminin dışına çıkan benzer bir yorum ise K33 No'lu görüşmeciden gelmektedir. Görüşülen, farklı kimliklerin siyasal sistemde temsil edildiği yönünde görüş bildirmiştir. Kürt katılımcı, siyasal tercihlerde Kürt ve Kürtçülüğün farklı içeriklerde olduğuna dikkat çekmiştir. HDP ile duygusal bir bağı olmadığını belirten görüşmeci “ortak yaşama dair” bir siyasal söylem geliştiriyor:

Karlıova bölgesinde benim bulunduğum köyde hem Alevi hem Türk hem de Kürt var. Bizim köyümüz karmaşık bir köy; ama seçim sonuçlarına baktığımızda 30 CHP, 30 MHP ya da 30 Ak Parti çıkıyor. Yani böyle asla tam bir parti çıkmıyor. Mesela Kürt olmamıza rağmen, HDP hiç çıkmaz; çünkü onların Kürtleri savunduklarını düşünmüyoruz. Sebebi şu: Benim dedem korucuydu, alıp dağa götürdüler öldürdüler. Bunu gördükten sonra kalkıp onları savunamayız. Biz de Kürt'üz; ama bize zarar verdiler. Eee demek ki, Kürt başka Kürtçülük başkadır. Biz hep birlikte iç içe yaşıyoruz. Benim annem Türk. Yengelerimin yarısı Türk. Kalkıp bölücülük yapmaya gerek yok. Zaten aynı kültürü paylaşıyoruz. Aynı dili konuşabiliyoruz. **(K 33)**

Kimlik siyasetinde merak edilen bir diğer konu ise iktidarın tutumudur. Görüşmecilerden bazılarının kimlik temsiliyetini “iktidarların ağları” üzerinden okudukları görülmüştür. Zihinsel ve ideolojik düzeyde iktidarlara yakın kimliklerin temsil edildiği, buna karşın muhalif kimliklerin ise bastırıldığı anlaşılmaktadır; çünkü mevcut sistemde iktidarlar, temsil etme yetkisini ve hakkını sadece kendilerinde görürler. Görüşülen gençlerden K8, iktidarların “çıkara” göre hareket ettiklerini açıkça belirtmiştir:

Mevcut iktidarın çıkarlarına eğer zarar verecekse azınlıkların ya da farklı kesimlerin haklarının hiçbir önemi yoktur. Bunlar iktidar adına bölücülük ifade ediyor. Eğer kendi menfaatleri ve çıkarlarına ters düşüyorsa mevcut iktidarın söylemiyle söylüyorum; Kürt olabilirsin, gider bir devlet dairesinde çalışıyor olabilirsin ama hiçbir zaman bir Kürt olarak bir Kürdün haklarını savunamazsın. İktidar kisvesi altındaysan Kürtlerin hakkını sen dile getiremezsin. Onlar temsiliyet noktasında kendilerinden başka kimseyi görmezler. **(K 8)**

Görüşülen gençlerden K8, iktidarın çıkarlarına uymayan grupların veya sınıfların damgalanmaya ve dışlanmaya maruz kaldığını açıklamıştır. İktidara karşı gelmenin sorumsuzca bir davranış olarak değerlendirilebileceğini belirten görüşmeci, iktidarın kendisine “uysal bedenler” yaratmaya çalıştığını ifade etmiştir. Başka bir

anlatımla, iktidarların insanları “evcilleştirmeye” çalıştıkları söylenebilir. Katılımcının yorumlarına göre, devlet dairesinde çalışan bir Kürt’ün “Hayırlı Kürt” olarak değerlendirildiği düşünülebilir.

Siyaseten temsil kavramının rahatsız edici olduğunu açıklayan K10, kimlik temsiliyetini temin edebilecek duruşun bireyle özdeş olması gerektiği görüşündedir. Kişiyi anlamak ve beklentilerinin böyle karşılanacağı düşünülmektedir. Katılımcının yanıtlarından anlaşılacağı üzere siyasal sistemin dışlayıcı bir tutum içerisinde olduğu çıkarılabilir. Kimlik politikalarını onaylamadığını açıkça beyan eden K10, “kendilerinden birinin” temsiliyeti icra edeceğine inanmaktadır:

Farklı kimliklerin siyasal hayatta temsil edilmesi bana çok ikiyüzlü ve dıştan böyle aşağılanmış gibi geliyor. Siyasilerin beni asla temsil edebileceğini düşünmüyorum; çünkü seni kendiyle özdeşleştirmemiş bir birey, seni temsil edemez, sana hak tayin edemez. Sen ondan hak isteyemezsin. Hakkını alabilirsin; ancak o sana hakkı veremez. Bana göre temsil edilmek çok rahatsız edici bir dil. Birileri tarafından temsil edilmek beni gerçekten rahatsız eder. Ben başkasının beni temsil etmesini, LGBT hareketini temsil etmesini istemiyorum. Beni temsil edecek olanlar, ben ve benim gibi insanlar olmalıdır. (K 10)

Siyasete ve siyasetçilere dönük bir başka eleştiri ise K7 No’lu görüşmecinin ifadelerinde geçmektedir. Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere görüşmecilerin ekseriyeti kimliklerin temsili konusunda siyasetin veya siyasetçilerin tutumuna yönelik açıklamalarda bulunmuşlardır. Başka bir ifadeyle siyasetçilerin “sorumlu” olarak algılandığını da söyleyebiliriz.

Farklı kimlikler noktasında siyasetin veya siyasetçilerin aynı zihniyette olduklarını düşünüyorum; çünkü onlarda kimlik, ırk, dil, din diye bir algı yok. Onların siyasal zihniyetleri aynıdır. Siyasal bir oluşum içinde belli bir zihniyet oluşmuş. O zihniyette olanlar hep aynı yolu yürüyorlar. Farklı düşünen zihniyetler maalesef fazla yer almıyor. (K 7)

K7’nin yanıtı, siyasetçilerin kimlikleri önemsemediğini göstermektedir. Siyasetçilere dönük yaygın bir kanı ise “politik aklın” “kolektif bir zihniyete” dönüşmesidir; yani tüm siyasetçilerin aynı zihniyette birleşmeleridir. Öte yandan görüşülenlerden (K 34) ise:

“Kimlikler kendilerini ifade edemiyor. Bu kimlikleri üstlenen siyasi modeller o kimlikleri ifade etmeye çalışıyor. Tabi o kimliklerin iç dinamiğini ne kadar ifade edebiliyorlar, ne kadar yansıtabiliyorlar orası tartışılır” yanıtıyla siyasal



gücün kimlik temsilinde samimi olmadığını ifade etmiştir. Diğer taraftan temsiliyetin içerik olarak başarısız nitelendirildiği de ifadelerden anlaşılmaktadır.

K20 No'lu görüşmeci ise yukarıdaki örneklere benzer bir mantıkla konuya yaklaşarak siyasi mekanizmanın sadece kendi “yandaşlarına” hitap ettiği kanısındadır.

Siyasi erk sadece kendi düşüncesini insanlara empoze etmektedir. Kolektif bir şuur yok. Şuursuzca bir siyaset var. Farklı kimliklerin de temsil edildiğini düşünmüyorum. Neden diyecek olursanız; bugün siyasi gücü elinde bulunduran erk sadece kendi sempatzanın hoşuna gideceği şekilde siyasi demeçler vermektedir. (K 20)

Görüşülen gençlerden K22'nin kimlik bazlı siyaseti reddettiği, bunun yerine “hangi kimliklerin temsil ettiğinin değil, nasıl temsil edildiğinin” önemli olduğunu vurgulamıştır. Katılımcının kimlikten ziyade “güven” ve “inanç” noktasında kanaat geliştirdiği söylenebilir. Mevzu, “yöneticinin kimliği değil, nasıl yönettiği” algısının benimsenmesidir. Görüşmeci düşüncelerini “Peygamberlik karizmasıyla” şöyle desteklemektedir:

Eğer beni temsil edecek kişi ben Kürt olmama rağmen bir Türk beni iyi temsil edebiliyorsa yani Müslümanlığın Allah'ın ve Resul'ün biçtiği sınırlara riayet edebiliyorsa onu öperim, başımın üzerine koyarım. Peygamber Aleyhi ve Selam bir Arap'tır, ama başımızda bizim için müthiş bir örnek. Ben Kürt'üm Peygamber Aleyhi ve Selam bir Arap'tır. Şimdi benim başımda valla ben Kürt'üm benim önderim Kürt olmasa ben kabul etmiyorum gibi bir algı doğru değil. Hadiste ne buyuruyor Peygamber Aleyhi ve Selam? “Başınızda hardal tanesi kadar siyah bir Habeşî köle bile olsa sizi Allah ve Resulünün emrettiği şey dışında bir şey emrediyorsa onun dediğini yapmak zorunda değilsin. (K 22)

K22'nin yukarıdaki ifadeleri Weber'in “karizmatik otorite” kavramıyla da açıklanabilir. Bu kavram, bireyin sıradışı bir kutsallığa veya kahramanlığa sadakatini anlatmaktadır. Karizmatik lidere kişi olarak veya sergilediği değerler açısından itaat edilir (Goodwin ve Scimecca, 2015: 229). Değerlendirmede de görüldüğü gibi katılımcı, Peygambere itaat edilip bu değerlere bağlı kalınması önerisinde bulunmuştur.

Yapılan mülakatlarda kimlik siyasetine ilişkin yaklaşımlarda bazı katılımcıların temkinli davrandıkları gözlenmiştir. Kimlik siyasetinin “statükoya”

dönüşme ihtimalinden bahsedilmiştir. Konuya endişe hissiyle yaklaşan K25, statükonun demokratik çoğunluk için tehdit olacağı kanaatinde.

Kimlik olmasa bence daha avantajlı olur; ama illa kimlikler olacaksa hiçbirinin tamamıyla statükoyu ele geçiremediği ya da bir statüko oluşturamadığı siyaset arenası daha avantajlıdır. Tek birinin hegemonyayı ele geçirmesinden ziyade çoğulluk daha iyidir. Bu şu an itibarıyla mümkün değil. Maalesef söylediğimiz her şey ütopik geliyor. (K 25)

K26 No'lu görüşülen, K25'in statüko noktasındaki endişelerine benzer karamsar bir algıyla karşımıza çıkmaktadır. Katılımcıya göre siyasetteki “vesayet” anlayışı devam etmektedir. Bunun en bariz örneğini ise Kemalist öğretiyeye “tepki” olarak ortaya çıkan Ak Parti'nin bu öğretiyeye dayalı bir politikayı benimsemiş olmasına bağlamaktadır. Katılımcının ifadelerine bağlı kalarak Ak Parti'nin salt muhafazakâr bir parti olmadığı yorumu da çıkarılabilir. Görüşmeciyeye göre;

Türkiye'de bir zamanlar Kemalist statüko vardı. Kemalistler kendilerini ülkenin sahibi olarak görüyorlardı. Şimdi ise Kemalizmin yerini muhafazakâr bir hükümet olarak adlandırılan AKP aldı. Bir zulmü ortadan kaldırıp tabiri caizse o zulüm koltuğuna kendileri oturdular. Bir insan özellikle mevcut hükümete muhalifse düşünce olarak da barınmıyor. Günümüzde çokça dillendirilen mülakat en basit şekliyle, yani adam aykırıdır ya da aileden birileri, farklı örgütlerden ceza yemiştir bütün aileyi cezalandırma gibi bir zihniyet var. (K 26)

Çalışma kapsamında “öteki kimliklerin” birçok katılımcı açısından önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Bu görüşmecilerden bir tanesi de K23 No'lu katılımcıdır. Kimlik asimilasyonuna dikkat çeken K23, bu durumun müsebbibi olarak “devleti” işaret etmiştir. Devlet aygıtının üst bir kimlik olarak algılandığını ifade etmek mümkündür. Görüşülen, diğer katılımcılardan farklı olarak “inanç özgürlüğünün” kısıtlandığı noktasında görüş bildirmiştir:

Kimlikler, siyaset içerisinde tam manasıyla temsil edilmiyor; çünkü bu ülkede, coğrafyamızda dindarların düşünceleri kısıtlanıyor. Ya da onlardan gibi görünen bazı sistemler ya da hükümetler geldiği zaman onların düşüncelerini asimile edip, devlet potasında eritmeye çalışıyorlar. Bu sadece dindarlar için değil sol kesim için de öyledir. (K 23)

K23'ün ifadelerine mukabil, K17 No'lu görüşmeci ise tüm kimliklerin politik bir kavrayışa sahip olduğunu ekleyerek kimliklerin siyasal sistemde temsil edildiğini ileri sürmektedir:

Bence kimlikler yeterince temsil ediliyor; çünkü geçen seçimlere baktığımız zaman sokak diliyle sokak jargonuyla eşcinsel ya da top dediğimiz adamlar meclise girebildi ya da lezbiyenler meclise girebildi. Kendilerini rahat bir şekilde ifade edebildiler. (K17)

Kimlik siyasetindeki temel problemin “tahammülsüzlük” olduğunu, buna karşın toplumun ise “duyarsızlığını” ifade eden K6, bu tip bir siyasetin “yaşam sevincini” etkilediğini;

Son dönemde bu konular çok konuşulduğu için hayatın dengesi bozuldu, insanda daralma yaşanıyor. Kimlikler üzerinden bizden veya bizden olmayanlar algısı sık yaşanmaya başladı. Bu durum tahammülsüzlük yaratıyor. Ve bunun sonucunda yaşamdan daha az tat almaya başlıyoruz. Biz aslında yaşamın o doğal akışının dışına çıkartıldık (K 6) sözleriyle hatırlatmaktadır.

Görüşmecinin, “*bizden veya bizden olmayanlar*” ifadesiyle, insanların bir bakıma “kimlik paranoyası” yaşadığını ifade etmeye çalıştığı söylenebilir.

Yukarıda “insanı” temel alan değerlendirmelerle örtüşen bir diğer görüş ise;

(K 12)’nin; Siyasette her kesimin sesi olmalıdır. Yani tek bir insan, tek bir profil koyuyorlar ve biz başka hiçbir şey görmüyoruz. Bugün eşcinseller için konuşalım. Ben her ne kadar da desem ki, onları çok iyi anlıyorum, hissediyorum; ama bu gerçekten de anladığımızı göstermiyor. Yani onların da orada olup bazı şeyleri bize anlatması gerekiyor. Belki biz her şeyde doğru değiliz. Muhtemelen de değiliz. Her tip insanın mecliste olup bir şeyleri göstermesi gerekiyor. Ben her etnik yapıdan insanın haksızlığa uğradığını düşünüyorum. Bugün bir Türk de haksızlığa uğruyor; ama bu Türklük üzerinden olmayabilir. Başka bir şey üzerinden olabilir. Onun için bence gerçekten farklı inançlar, farklı dinler, diller ve ırklar siyasette yer almalıdır... Cevabı farklılığın siyasal katılımı kurucu unsur olacağı yönündedir.

Görüşmeci “tekçi siyasete” karşı çıkararak tüm kimliklerin karakterini yansıtabileceği bir siyasal oluşumdan bahsetmiştir. Çeşitli profillerden veya kimliklerden insanların siyasal katılımı ile beklentilerin karşılanacağı, buna karşın sorunların giderileceği düşünülmüştür.

## 3.2. Din, Siyaset Ve Gençliğe İlişkin Bulgular Ve Değerlendirme

### 3.2.1. Söylem ve Gerçeklik Arasında Dini Hayat

Din, bireylerin duygularını, düşüncelerini ve davranışlarını etkileyen bir olgudur. Kişilerin hem bireysel hem de sosyal hayatlarında etkili olan din, aynı zamanda bir anlamlandırma sistemidir. Özellikle zihin dünyasında merkezi bir öneme sahip olan din kavramı, bazen eylem boyutuyla bazen de ahlak ve duygu boyutuyla değerlendirilmiştir. Bu bakımdan din tanımlamalarında farklılıklar olmuştur. Din konusundaki farklı tanımlamalar ve yaklaşımlar bireylerin dini veya dinleri algılayış biçimlerine de yansımıştır. Yapılan görüşmelerde dinin ve dinî yaşantının eleştirilmesi din konusunda ulaşılan başlıca bulgulardandır. Dinin, söylem ve gerçeklik arasında bir içerikle değerlendirildiği gözlenmiştir. Araştırmada gençlerin dini algılayışları ve dine yaklaşım biçimlerinde bazı kabullerin ve geleneklerin belirleyici olduğu tespit edilen bir başka bulgudur. Bazı gençlerin dini irdeledikten sonra din anlayışlarında değişim yaşadıkları saptanmıştır. Dini kaideleri, ilke ve prensipleri ileri süren görüşmecilerin ise din üzerine bir hayatı kurguladıkları tespit edilmiştir. Araştırma kapsamında katılımcıların dini anlayış ve dini algılayış biçimlerinin nasıl olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede görüşmecilere nasıl bir din anlayışına sahipsiniz sorusu sorulmuştur. Çalışmada bu anlamda ifade edilenler şunlardır:

Din konusunda tartışılan en temel temalardan biri de yaratıcı ve yaratıcıya ilişkin çelişkilerin dile getirilmesidir. Bu bağlamda K34 No'lu görüşmecinin anlattıkları çarpıcı bir örnek olarak değerlendirilebilir. Katılımcının din anlayışında dinlerin “insan yapımı” olduğuna dair görüş ön plana çıkmıştır. Görüşülen genç, dinlerin tamamen metafizik ve soyut olduğunu ileri sürmektedir. İfadelerden de anlaşılacağı üzere dinlerin kitleleri “afyonlaştırdığı” ve “tekçi” bir zihniyet üzerine kurguladıkları anlaşılmıştır. Bu bağlamda görüşmecinin “ayrımcılık yapan bir Tanrı” olduğuna inandığı söylenebilir. Söz gelimi, dinlerin bir “cezalandırma” mekanizması olduğu ve “korku temelli uygulamalarla” bunu gerçekleştirmeye çalıştığı sonucu çıkarılabilir. Görüşülenin “kutsal bir öğretiyi” benimsemediği,

dinlere karşı olumsuz ve eleştirel bir tavır içerisinde olduğu şu sözlerle ifade edilmiştir:

Bütün dinler arasında benzerlikler var. Hatta biri diğerinin kopyası. Bu pagam dinlerinden işte ilahi dinlere kadar aynı çizgiyi takip etmiş; yani dinlerin dünyevi olduğuna inanıyorum. İnsan eliyle oluşturulduğuna inanıyorum. Toplumları dizginlemek, toplumları ve kitleleri kolay yönlendirmek için ortaya atılan araçlardır. Dinlerin felsefeden öteye gidemeyeceğini düşünüyorum. Bugün İslam dini bana göre Hz. Muhammed'in ortaya attığı muazzam bir felsefe. Eğer bir yaratıcı varsa İslamiyet'te anlatıldığı kadar bencil olmaması gerekir. Ben yaratıcının bencil olduğunu düşünüyorum. Kur'an'da sürekli biz, sürekli ben, sürekli kendi isteklerinin yerine getirilmesini isteyen, yarattığı mahlûkatı horlayan, farklı farklı ithamlarda bulunan, işte maymun diyen, aşağılık herifler diyen, bunlar Kur'an'da geçiyor. İşte ey maymun kılıklılar siz hiç akletmez misiniz? Bir yaratıcı kendi yarattığı bir mahlûku farklı bir mahlûkla ilişkilendirebilir mi? Yani hakaret edebilir mi? İslam dininin yazılı kaynağı Kur'an'ı Kerim'e baktığımız zaman, hep İbranilerin kıssaları var. Neden? Örneğin bir Musa'nın döneminde bir Türk yok muydu? Bir Afrikalı yok muydu? Kur'an neden bunları içermiyor? Yoksa Hz. Muhammed onlardan haberdar değil miydi? İbrani silsilesinin kıssaları anlatılıyor. Arapların kıssaları anlatılıyor. Niye bir Türk'ün kıssası yok. Niye bir Farsin kıssası anlatılmıyor? **(K 34)**

Gençlerden din anlayışlarını tanımlamaları istendiğinde bazıları karamsar, endişeli ve tehlikeli nitelendirmelerde bulunmuştur. İçselleştirilmeyen dinî duygu ve düşünceler zamanla “fobi” ye dönüşmüştür. K10'un konuya dair özetlediği görüşlerde “inanç” meselesinin bir ihtiyaç olduğu ve bireylerin din konusunda bir arayış içerisine girdikleri görülmüştür. Buna bağlı olarak inancın “fitri” olduğu yorumunda bulunulabilir. K10, din fikrinin kendisi için “ürkütücü” olduğunu ve İslam'ın “erkeksi bir din” olduğunu bildirmiştir. Din konusunda görüş farklılıklarının olmasında İslam'ın cinsiyetçi tutumu etkili olan bir diğer nedendir. Görülüyor ki, katılımcının feminist olması din anlayışını ve dine bakış açısını etkilemiştir:

Ben inançsız bir bireyim. Aslında dinfobik bir yapım var. Dinleri hiçbir şekilde sevmiyorum, desteklemiyorum ve yanlarında olmuyorum. Daha önce Müslümandım. İlk dinim Müslümandı. Müslümanlıktan vazgeçmek gerçekten benim için kolay değildi; çünkü bir tanrı ya da herhangi bir dua etme ihtiyacı her zaman içselleştirilen bir şey ve bu yeti insan doğasında vardır. İslam'ın benimle özdeşleşmeyen şeylerini ya da ilkel yönlerini görünce başka bir din arayışı içine girdim; çünkü bir şekilde ihtiyaç duyduğunu hissediyorsun. Öyle alıştırmış sana. Hristiyan olmayı denemiştin bir süre işte Hinduizm falan, Şamanizm falan bakmıştım; ama sonra hepsinin aynı şey olduğunu, hiçbir dine ihtiyaç duymadığımı hissettim ve o çok büyütülen dini küçültüp hayatımdan attım. İslam'da benim öldürülmem caiz. Bu benim için büyük bir

etkendi. Büyük bir feministim. İslam'ın kadına bakış açısı beni çok irite etmişti. Sorgulama sürecim öyle başlamıştı. **(K 10)**

Görüşmeler sırasında bazı katılımcılar din olgusunu sömürü, araç, çıkar, ceza, ödül, özgürlük, tehdit ve güven gibi kavramlarla ilişkilendirmişlerdir. Bu kavramlar bir bakıma din algısı ve dinî hayat hakkında da bilgi vermektedir. Dinin bazen beklentilere cevap, bazen güven dayanağı, bazen de özgürlükleri kısıtlayan bir güç olarak algılandığını ifade etmek mümkündür. K1'in bu çerçevedeki görüşleri şu şekildedir:

Benim için din bir araçtır. Tabii ki, insanların inançlarına saygı duymak gerektiğini düşünüyorum. Dışarıdan baktığımda din, insanları bazı noktalarda sömüren bazı noktalarda güven kaynağı oluşturan ve bazı noktalarda ise insanlara tam ve gerçek özgürlüğü vaat eden bir kaynaktır. **(K 1)**

Yukarıdaki yorumlara benzer bir görüşü ise K33 Kodlu görüşmeci “çıkarcı” ve “menfaat” üzerinden değerlendirmektedir. Görüşülen, dinin bir “kazanç” kapısı olarak algılandığını açıklamıştır. Dinin “pragmatist” bir argüman olduğu anlaşılmıştır. İdeolojik fikirlerin “kutsal tecrübeye” ve “kutsal öğretiye” tercih edilmeye çalışıldığı anlatılmıştır. Niyetlerin ve eylemlerin değerler üzerine inşa edilmesi gerekliliği katılımcı tarafından dile getirilmiştir. Bu yönüyle dinin sadece belli doktrinlerle veya öğretilerle ele alınamayacağı düşünülmüştür. Katılımcı açısından din, bir “değerler sistemi” olarak yorumlanmaktadır:

Dini herkes kendi çıkarına göre, insanoğlu olarak menfaatimize göre yorumluyoruz. Türkiye’de çok fazla dini savunan bir cemaat, tarikat görmedim; çünkü herkes kendi çıkarına göre, herkes kendi savunduğu bir şeyi kabul ettirmeye çalışıyor. Biz de okumayan bir millet olduğumuz için, bizi kim nereye yönlendiriyorsa oraya gidiyoruz. İslam dininde hoşgörü var, merhamet var, saygı var, sevgi var. Din anlayışım bu değerler üzerine kuruludur; çünkü din sadece namaz kılmak ya da hacca gitmek değildir. **(K 33)**

Kuşkusuz, gençlerin din anlayışında çatışma ve çelişkiye neden olan bir başka sebep ise dinin yanlış yorumlandığını iddia eden fikirlerdir. Yanlış yorumlanan dinin beklentilere cevap veremeyeceğini, buna karşın beraberinde yeni problemleri tetikleyeceğini ifade eden K3 No’lu görüşmecinin “dinin özünden” sapmanın etnik meseleleri sorunsallaştırdığına dair görüşleri ilginçtir. K3’ün sözlerinden hareketle

farklı dinî anlayışların, “dinî dezenformasyondan” kaynaklandığı düşünülebilir. K3’ün din, dindarlık ve kimlikle kurduğu bağlantı dikkat çekmektedir:

Din; toplumdaki, siyasetten, sosyolojiden bağımsız bir kurum değil veya müessese değildir. Din etkileşime açık bir olgudur. Bu açıdan şu anki dinin kutsal metninin yanlış yorumlandığını düşünüyorum. Kur’an-ı Kerim yanlış yorumlanıyor. Bu Türklerin antropolojik yapısıyla ilgili, kimlikleriyle ilgili bir şeydir. Şöyle düşünelim kuzey ülkelerinden X ülkesi var, bu ülke dünyeviliğe çok fazla düşkün olsun, şaraptır, zina vb. İşte bunlar A tarihinde İslam’ı benimsemiş olsun. Bu millet şöyle bir şey yapabilir ne şiş yansın ne kebab mantığıyla, İslam’ı seçip, İslam’daki içki, zina gibi bazı yorumları kendisine göre çarpık bir şekilde yorumlayabilir. Şu anki durum da aynen böyledir. O açıdan bu kutsalın deformasyonundan söz edebiliriz. Bu açıdan Türkiye deki ana mevzularda, mesela azınlıkların muhatap oldukları sorunlar, bu sadece Kürt meselesi de olabilir, Ermeni meselesi de olabilir, özellikle bu tarz durumlarda ana akım dindarlık biçimleri bu tarz konuları çözmekten çok örtük olarak daha çok derinleştiriyor. Bu problemleri daha çok sorunsallaştırıyor. Görünüşte bir çözüm önerileri var. Söz gelimi bugün dindar görünen bu yapılar, etnik meselelere dair birçok hadis ve ayet söyleyebilir; ama kutsal yorum biçimi problemleri olduğu için bu dindarlık biçimleri kötülüğü daha çok besliyor. (K 3)

Görüşmecinin yanıtından anlaşılacağı üzere kutsal öğretilerin yanlış yorumlanması sonucunda “mantık dini” devreye girmektedir. Muhafazakâr dindarlık biçimlerinin milliyetçiliğe dönüştüğünü belirten K3, Türkiye’deki etnik meselelerin (Kürt sorunu, Ermeni meselesi) dinî bir anlayışla çözülemeyeceği kanısındadır. Bu konudaki en büyük engelin Türkiye’de “Türklük Sözleşmesi”<sup>11</sup> olduğu ileri sürülebilir.

Diğer bir görüşülen K7 ise K3’ün “seçici din” algısına benzer bir yorumla meseleyi eleştirmektedir. Görüşmeciye göre din tek bir zümrenin tekelinde olmamalıdır. Dinin belli sınıflar veya gruplar tarafından yorumlanamayacak kaidelerinin olduğunu açıklayan katılımcı, dini yanlış yorumlamanın “din bilincini” zayıflatacağı görüşündedir. Kuran’a riayetinin dinsel değerler açısından önemli olduğu anlaşılmaktadır. Kuran’ın “dışlanma duygusuna” engel olacağı, dinî hayatı ve dinî stratejileri de dengeleyeceği düşünülebilir. “Dinî mağduriyete” karşı olduğunu izah eden görüşülen, din-dışı yorumsamacı zihniyetten rahatsız olmaktadır:

Sadece bir kesime, bir zümreye indirgenmiş bir dini kabul etmiyorum. Sadece işte bizden din öğrenin diye bir kesimi de anlamakta zorlanıyorum. Şimdi

<sup>11</sup> Bkz. Türklük Sözleşmesi Oluşumu, İşleyişi ve Krizi, Barış Ünlü, Dipnot Yayınları, 2018.

hadislerin farklı yorumlanması var. Ayetlerin farklı yorumlanması var. Kimisi bugün işte Şafiyim Şafileri daha çok takip ederken kimisi de Hanefi mezhebini daha çok takip eder. Bu aslında biraz zenginlik. Bu zenginliği herkes kendine göre yorumluyor; ama dinin temel bazı kanunları var, kaideleri var. Bunların kesinlikle yorumlanmaması gereken konuları da var. Açıklanmış, nettir. Yani bunu şöyle burasından tutup çevirmenin bir anlamı yok. Hadis, rivayetlerle bu sınırlar çizilmiştir. Bu çizgiden çıkılmadıkça Kur'an rehber olarak takip edildiği sürece yani hiçbir siyasal oluşuma, hiçbir dinî oluşuma karşı değiliz. (K 7)

Dini, kuşaktan kuşağa aşılana bir "masal" olarak betimleyen K15, dinî inanç ve ilkelerin uydurulduğunu açıklamıştır. K15, dinin özellikle Müslüman coğrafyasında iktidar aygıtı ve güç ilişkilerinde kullanılabilecek bir sermayeye dönüştüğüne açıklık getirmiştir. Görüşmecinin "İslam'a karşı İslam'ın" bir tehdit ve bir güç olarak kullanıldığını ifade etmeye çalıştığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle, din dediğimiz "Kutsalın Tecrübesi" İslam coğrafyasında parçalanmıştır, zedelenmiştir ve Müslümanlar arasında ayrılıklara neden olmuştur. Bu durumun "siyasal İslam" anlayışı açısından politik çıkmazları olabileceği öngörülmektedir. Katılımcı, İslam coğrafyasında yaşananlar üzerinden bunun ipuçlarını vermektedir:

Bugün indirilen bir dinden ziyade uydurulan bir dine inandığımız için, dinî menfaatlerimiz için değiştirebiliyoruz, kullanabiliyoruz. Bu yüzden zulümleri görmüyoruz. Yani o yüzden İslam'ı savunamıyoruz. Ya nasıl savunayım? Mesela Arabistan Müslüman devlet, çoğu kişinin gözünde İslam'ın temsilcisi sayılır; ama Yemen'deki Müslümanlara bomba yağdırıyor. Yani savunamıyoruz. Dolayısıyla Müslümanlar kendileri zulüm yapıyor. Örneğin son 3-4 yılda bu IŞİD'çilerin; yani İslam adı altında insanları öldürünce, katledince ve bunları videoya kayıtlara alıp yayınca sadece izliyoruz. (K 15)

Gençlerin din anlayışlarında ve dinî hayatlarında "gelgitlerin", "belirsizliklerin" "derin boşlukların" ve "dini komplekslerin" olduğu, çalışmanın verilerine yansımıştır. K26 No'lu görüşmecinin anlatımları bu bağlamda değerlendirilebilir. Din noktasındaki fikir aykırılıklarına neden olan ana problemin "doğru bir kaynaktan beslenmeme" olduğuna dikkat çeken görüşmeci, Kur'an'dan ve Sünnetten yana bir tavrı önermektedir:

Din anlayışı günümüz dünyasında çok karmaşık bir hale geldi. Hatta bazen insan durup şöyle diyor: "Hangisi gerçek din?" Mesela en şiddetlisi yakın zamanda DAESH çıktı. Onlar da fikirlerinin kaynağını Kur'an ve Sünnetten aldıklarını söylüyorlar. Bugün İslam'a zarar veren ılımlı İslamcılar da Kur'an ve Sünnete göre hareket ettiklerini söylüyorlar. Burada temel sıkıntı, gerçek



bilgiyi nereden veya kimden alacağımız sorusudur. Bence tek bir metot var, o da yine kuran ve sünnettir. (K 26)

Öte yandan, söz konusu K26'da "din epistemolojisi" tartışmaya açılırken bu yorumlara paralel bir yaklaşım tarzı ise K31 No'lu görüşmeciden gelmektedir. Katılımcı "dini bilginin nasıl ve hangi kaynaklardan" verileceğine dair görüş bildirmiştir. K26'dan farklı olarak "dinin mobilize" edilmesi ve "standart bir din" yaratılması eleştirilmiştir. Yetkili yetkisiz her kesimin din konusunda hüküm verdiğini vurgulayan katılımcı, "dini yozlaşmanın" kimlik kargaşasından kaynaklandığını dile getirmiştir. Görüşmeci "*Yarım doktor candan, yarım imam dinden eder.*" atasözünü desteklercesine "din eğitiminin" sağlıklı ve bilirkşi tarafından verilmesini öne sürmektedir:

Dinî konularda çok fazla konuşulmasını ve dinin kalıplara dökülmesine karşıyım. Şöyle karşıyım: Kur'an-ı Kerim'de şöyle bir ibare var: "Ey iman edenler, iman ediniz." diye; çünkü demek ki, (güldü) iman edenlerin görünüşünde bir tuhaflık var. (güldü) O yüzden de ben böyle görüyorum. Başım kapalı; ama siz benim namaz kılıp kılmadığımı, işte Allah'a ne kadar inandığımı bilemezsiniz. O yüzden Deizm, şu an inanılmaz yaygınlaştı. Bunun kimlik kargaşasından kaynaklandığını düşünüyorum. Açıkçası din hakkında çok fazla kalıplara gidilmesi taraftarı değilim. Dinî herkes kendi halinde yaşmalıdır. Diyanet işlerinin şu anki aktifliğinin, bütçesinin arttırılmasının ve din görevlilerinin arttırılmasının yegâne amacı; gerçekten doğru bilgiyi ulaştırabilmek. Dine doğru müdahale edebilmek. Doğru yerlerde doğru kişiler tarafından Kur'an dersinin verilmesi; çünkü sizin çocuğunuz Kur'an-ı Kerim öğrenir; ama yanında ne öğrendiğini bilmiyorsunuz. Çünkü eğitim, denetlenmediği zaman çok göreceli bir kavramdır. Eğer din eğitimi bile veriliyorsa ki, Amerika'da da bu var, İngiltere'de de bu var. Onlar bile kendi papazlarını mesela bir vakıf altında toplayıp aslında devlet denetimine alıyorlar. Yani bunun Vatikan örneği var. Vatikan da din eğitimi almış papazlarını tek bir elden, tek bir düşünceyle dünyaya dağıtıyor. Din eğitimi denetlenmelidir, özellikle bizim gibi Orta Doğu ülkeleri için bu şarttır. (K 31)

K31'in yukarıdaki ifadeleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, katılımcının "cami cemaatine" yönelik bir tasvirde bulunduğu ifade edilebilir. Görüşülenin "devlet dinine" yönelik bir yaklaşım içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte din eğitiminin "devlet eliyle" gerçekleştirilmesi anlayışı benimsenmiştir. Başka bir anlatımla burada "dinin kurumsallaştırılması" söz konusudur. Görüşmeci, dinin devlet kontrolünde olması gerektiğine inanmıştır.

Buna mukabil, dini kendi içerisinde içselleştiren “kamusal dinlere “ mesafeli; ama inançlı olduğunu belirten görüşmeciler de olmuştur. Kendisini “müstakil bir Müslüman” olarak tanımlayan K28, “resmî bir dine” karşı “sade bir Müslüman” olduğunu şöyle özetlemektedir:

2013'ten önce Sünni Müslüman Şafi diyebileceğimiz bir insandım. Geleneklerine bağlı kalan, Ramazan ayında oruç tutmadığım zamanlar vicdanen kendimi kötü hissedirdim. Ama 2013'ten sonra değiştim. İnançlıyım. İnançlıyım; ama müstakil bir Müslümanım. Herhangi bir cemaate, tarikata ve mezhebe karşı bir ilgim yok. (K 28)

Mülakatın gerçekleştirildiği araştırma evreninde gözlemlediğimiz bir başka olgu ise “tarafli bir din” söyleminin yaygın olmasıdır. Görüşmecilerden bazıları din-iktidar ilişkisinden duydukları rahatsızlığı dile getirerek dinin tamamen güç odaklarının hizmetinde olduğunu belirtmişlerdir. Diğer bir anlatımla “iktidarın kendi dinini” yaratmaya çalıştığı düşünülmüştür. Bu mesele, katılımcıların önemsedikleri ve öncelikle bir konu olmuştur. Gençlerin en fazla eleştirdikleri noktalardan bir tanesi de siyasetin din konusundaki tutum, davranış ve politikaları olmuştur. K35'in yanıtı bu durumu özetlemektedir:

Eskiden bir din mensubuydum. Din anlayışım çok katıydı; ama son zamanlarda artık o dini biraz kaybetmiş durumdayım; çünkü din muhalif olması gerekirken artık taraf oldu. Din, iktidarın ve güç sahiplerinin tarafı oldu. İktidarı elinde bulunduran herkes dini kullanıyor. Bu Türkiye'de İslam, Avrupa'da Hristiyanlık. Yani dinin iktidar tarafından sömürülmesi. (K 35)

Görüşülen gençlerden K16 da “inanç istismarına” dikkat çekerek yukarıdaki ifadelere benzer bir yorumda bulunmuştur. Katılımcı, dinin Türkiye'de sömürüye açık bir alan olduğunu iddia etmektedir. Özellikle siyasal zihniyetin din konusundaki tutumunun olağan karşılandığını ve dinin siyasette sık sık kullanılan bir argüman olduğu anlaşılmaktadır. Dinin temelde “ahlak” olduğunu ifade eden görüşmeci, “dinin siyasallaştırıldığını” vurgulamış ve şu açıklamayı yapmıştır:

Ben dinin aslında ahlak olduğuna inanıyorum ve bütün dinlerde bu evrensel ilkeyi ararım. Yani din benim için bir eylem değildir. İşte, 5 vakit hadi camiye koşayım ya işte, oruç ayında oruç tutayım. Benim için din değerleri sadece eylem değildir. Tabi bunlar da gerekiyor dinimiz için; ama benim için ahlaktır. Dini siyasallaştıran kişilerin ben tamamen istismar içinde olduklarını düşünüyorum. Dini istismar ediyorlar. Bu konuda son dönemde ne yazık ki, iktidar partimiz bunu çok fazla yaptı. Bu ülkede dinin güncellenmesi bile

konuşuldu. Yani onu geçtim, bir ara Ak Partili bir vekil; ruzi mahşerde sizin cennet anahtarınız vereceğiniz oylandıdır türünden bir şeyler söyledi. (K 16)

Din anlayışını “ahlak” üzerinden tanımlayan bir başka görüşmeci ise K2’dir. Görüşmeci, “gelenek dininin” yaşandığını belirterek İslam’ın sadece kültürel bir öge olarak miras bırakıldığını açıklamıştır. Bu anlamda, yaşanan dinin “normatif bir düzenleme” içermediği belirtilebilir. Katılımcının kullandığı “Volk İslam” ifadesi ise, Şerif Mardin’in Türkiye’deki gelişmeler sonucunda İslam’ın halk arasında nasıl algılandığını ve izlendiğini işaret eden bir formudur. Mardin’e göre, sert ve yumuşak olmak üzere iki tür ideoloji vardır. “Sert ideoloji” seçkinlerin kültürleriyle sınırlandırılmış bir yapı iken “yumuşak ideoloji” ise kitlelerin (halkın) şekilsiz inanç ve bilişsel sistemlerini anlatmaktadır (Mardin, 2018: 14). Söz konusu “Volk İslam” kavramı ile yumuşak ideolojiye geçiş sürecinde dinî pratiklerin ve görüşlerin nasıl şekillendiği ifade edilmeye çalışılmıştır. O halde denilebilir ki, bu kavram ile “halk dini” tasvir edilmiştir. Görüşmecideki genel kanaat de halk dininin yaşıyor olmasıdır. Katılımcı, değerlendirmelerinde daha çok “ahlak Müslümanlığına” odaklanmaktadır:

Bence bizler Volk İslam’ı yaşıyoruz. Kitabî bir İslam’dan çok uzağız. Bizler doğduk, büyüdük ve geleneksel olarak kuşaktan kuşağa aktarılan bir dini yaşıyoruz. Bu bizim eksikliğimizdir. Belki de din çok geniş bir kavramdır. Bütünüyle bir hâkimiyet, uzun bir zaman, uğraş, çaba ister. Tamamen dini anlamadığımız için bu kimliğin içerisinde yaşıyoruz. Belki de bunun önünde sistemsel engeller var. Bu yüzden özümsemiş, kabullendiğimiz, bize ışık sunan bir dini değil de geçmişten geleceğe sunulan bir dini yaşıyoruz. Özümsemeyerek yaşıyoruz. İçselleştirmiş gibi görünsek de, ritüeller olarak bazen bunu sunsak da göreceli bir dinden bahsediyoruz. Şu an dinimiz ahlaktan kopma bir toplumu yaşıyor. “Önce din mi?” “Önce ahlak mı?” sorusu sorulmalıdır. Benim bu soruya cevabım önce ahlaktır. İyi bir Müslüman olamıyoruz maalesef. Hırsız bir Müslüman olabiliyoruz. Şehadet getirerek adam öldüren bir Müslüman olabiliyoruz. Zina eden bir Müslüman olabiliyoruz. (K 2)

Araştırma sonucunda gelenekselliğin ve geleneksel öğretilerin din üzerinde etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Yukarıdaki örnekte de izah edilen din yaşamına benzer bir bakış açısı, K19 No’lu görüşmeciden gelmektedir. Katılımcının dini bir “alışkanlık ve kültür seti” olarak algıladığı yorumlanabilir. Bununla birlikte katılımcı, dinî saflığını “atalar dini” olarak aktarmakta:

Din konusunda kendimi çok eksik hissediyorum. Evet, ben Müslüman bir ailede doğdum ve büyüdüm. Annem ve babamın dinini takip ediyorum. Onlar

kültürel olarak ne yaptıysa ben de onları uyguladım. Bu konuda bize söylenen şeyleri eksiksiz kabul edip bunları uygulamaya başladım; ama zamanla doğru olduğunu bildiğimiz şeylerin aslında öyle olmadığını öğrendik. Dini gelenekselleştirdik. Gelenekselleştirdiğimiz şeyleri din adı altında kabul etmeye başladık. **(K 19)**

Araştırma kapsamında iyilik, güzellik ve mutluluğu temsil eden bir din kurgulamasında bulunan K30 No'lu görüşmecinin yanıtları, A.Comte'un insanlık dinini telkin eden düşüncelerini hatırlatmaktadır. İyimserlik ve iyilik ontolojisi, insanlığı sürekli olarak ileri götüren düşünsel bir gelişmedir. "İnsanlık dini" olarak adlandırılan bu gelişme, ahlaki misyonu içerisinde barındırmaktadır. Bu din, gerçek ve kalıcı bir ahlakı kurmaya çalışan bir felsefe tasarımıdır. A.Comte'un pozitif ilmihalinde kullandığı bu tasavvufsuz din, iyilik ve hakiki mutluluğu temsil etmektedir (Kalelioğlu, 2019: 540). Katılımcı, Comte'un fikirlerine nazaran din anlayışı hakkında şunları söylemektedir:

Evrensel bir dünya görüşüm var. Bir din hayal ediyorum; içerisinde iyilik, dostluk, barış ve sevgi olsun. Ben inanıyorsam zaten inandım, kendi içimde içselleştirdim, bütün insanlığı sevdim, bütün insanlığı severken mutlu olacağıma inanıyorum. Bana göre bir din, tüm insanlara hitap edebiliyorsa ve insanlığı mutlu ediyorsa o din, gerçek bir dindir. **(K 30)**

Bir diğer görüşülen K8 ise yukarıdaki din anlayışına benzer; fakat eleştiri geliştirerek bir din yaklaşımında bulunmaktadır. Yalanın Müslümanlık bilincini niteliksizleştirdiği yönünde görüş bildiren katılımcı, tezini "iyilik" kavramıyla güçlendirmektedir. Müslümanlık nezdinde yalanın zafiyet yarattığı ve Müslümanlığı itibarsızlaştırdığı sonucu çıkarılabilir. Görüşmecinin, doğruluğu olumlarken "Müslümanlık temsiliyetini" önemseydiği anlaşılmaktadır:

Din; ahlaktır, dürüstlüktür, doğruluktur, erdemdir. Herkes iyiden ve iyilikten bahseder. Herkes doğruluktan bahseder; ama bunu herkes yapamaz. Yalan, Müslümanların tipik özelliği haline gelmiştir. Yalan söylemek bizim için sıradan bir şey haline geldi. Oysaki din bunu adam öldürmeyle bir tutuyor. **(K 8)**

Din konusunda "amaç ve araç" ilişkisinin altını çizen K29, dinlerin amaçları gerçekleştirilmede olumsuz olarak kullanıldığını aktarmıştır. Siyasal ve sosyal hayatta dinin özüne müdahale etmenin bir kazanım olarak algılandığını söyleyen görüşmeci, hassaten bu sorunları cemaatler, siyasal partiler ve vakıflar olarak serdetmektedir. Kuşkusuz din, potansiyel bir araç olarak algılanmıştır. Bundan dolayıdır ki;

tarikatlara, cemaatlere ve diğer örgütlere karşı bir kırıklık ve güvensizlik hissi oluşmaktadır. Katılımcı, dinin bu şekilde algılanmasının hem problemlili hem de gerilimli bir imaj yarattığı düşüncesindedir. Bu bakımdan görüşmecinin “Makyavelist Müslümanlığa” ve “Makyavelist dine” dikkat çektiği söylenebilir:

Ben Kur'an'a başlamadan önce bir tarikata bağlıydım. Tarikatta yapmış olduğumuz ritüeller vardı. Bu hiçbir şekilde benim içime sinmiyordu. Tarikatta huzuru bulamadım; çünkü bana hep böyle yapmacık geliyordu. Mesela geçen bir tane tarikat lideri şunu söyledi: “Allah, Kur'an'da hüküm bana aittir. Hüküm koyma yetkisi sadece ve sadece bendedir dediği halde o yetki Allah'ın izniyle elçisine ve elçisinden de ulemaya verilmiştir.” diyor. Cemaat, tarikat, mezhepler ve hatta bunun içine siyasi partileri de koyalım. Bunlar dinî amaç olarak kullanılmaktadır. Her şeyi mübah olarak görmektedirler. Bunları amaç olarak kullanırsanız parti liderinizi, cemaat liderinizi, tarikat liderinizi Allah ilan edersiniz. Kanun koyma yetkisi Allah'ındır. Önderimiz de Allah'ın elçisidir. (K 29)

Görüşülen gençlerin din anlatılarında, dinin siyasetle olan ilişkisinin eleştirildiği gözlenmiştir. Gayrimeşru olarak adlandırılan bu ilişkinin “dinî muhtevayı” ve “dinî manayı” etkilediği öngörülmektedir. K29'un yanıtına paralel bir anlatımı benimseyen K6'nın düşüncelerini bu minvalde değerlendirmek mümkündür:

İktidara bulaşmadığı sürece inancı olan birisiyim. İktidara bulaşmadığı sürece cemaatlere, tarikatlara karşıtlık beslemem. Sebebi de şudur: Benim inancımın iktidara, o erke, o güce bulaşmasını istemem; çünkü din, erk ve iktidarlara bağlı bir olgu değildir. Din, kişinin metafizik yönünü doyuran bir anlamdır. (K 6)

Görüşülen kişiler arasında din konusunda farklı düşünenler de olmuştur. K12'nin dine kuşku ile bakması ve “yarı agnostik” bir tutum sergilemesi din anlayışı hakkında bilgi vermektedir. Dini, hayatında yeterince “deneyimlemediğini” ifade eden görüşmeci, dinî belirsizlikler yaşadığını söylemiştir. Dindeki “ödül-ceza” sistemi karşısında çekimser davranan görüşülen, Allah'ın kendisini cezalandıracağından endişe etmektedir:

Biraz Deistim(gülerek). Benim hayatımda, çocukluğumda hiçbir zaman din bilinci oluşmadı. Benim ailem sorgulayan, okuyan bir kesim. Biz küçükken amcamlar bize sürekli doğayı ve fiziği anlatırlardı. Amcam tıp öğrencisiydi. Sürekli yıldızların oluşumu ve astronomiden bahsederdi. Yani dinle iç içe bir yaşamım olmadı. Ben dini çok fazla biliyorum iddiasında asla değilim. Sadece gördüğüm kadarıyla eğer bir şey baskı oluşturuyorsa sevmiyorum;

ama inanç boyutu, Allah'ın varlığına inanıyorum. Ama beni cezalandırma kısmını bilmiyorum (gülerek). (K 12)

“İmam hatipli” olduğunu söyleyen, görüşülenlerden K14 ise “cennet ve cehennem” yapı ikiliğinin kendi içerisinde çelişkili, bunun yaratıcı katında bir sınıf ayrımı olduğu görüşündedir. Görüşülen gencin, dindar biri olarak tanımlanmaktan ısrarla kaçındığı görülmüştür. Bu nedenledir ki, muhafazakâr olmadığını yinelemektedir. Özellikle “ölüm ötesi” hayatın mantıklı bir muamele içermediği, görüşmecinin ifadelerine yansımıştır:

Benim ailem şahsen muhafazakârdır. Suriye göçmeniyiz. Suriye'den yaklaşık 200 sene önce geldiğimiz söylenir. Ezidiler, aslımız Ezidi. Melekê Tavuz diye bir kuş var onu değerli görürler. Yani daha önceden öyle bir inanışa sahipmişiz. Şu an aile Müslüman; ama ben kendimi herhangi bir dine ait hissetmiyorum. Bunun nedeni çok sorgulamam ve araştırmam. Ben imam hatip mezunuyum. İmam hatipte çok okudum. Kur'an-ı Kerim'i 27 defa okudum, bitirdim. Önceden inanışım çok muhafazakârdı ve Kuran mealini 2 defa okudum. Kanaatimce birçok şeyin yanlış olduğunu düşündüm. Daha sonra İncil'i 1 defa okudum. Tevrat'ı okuyamadım. Dinlerin bana göre olmadığını ve kendimi herhangi bir dine ait hissetmediğimi düşündüm. Bu yüzden dinlerden uzaklaştım. Mesela şöyle bir şey, şunu yapmadığınız takdirde sizi cehennemle cezalandırmak. Ya da hurilerle. Bu dünyada yasaklayıp da diğer dünyada tekrar o şeyi sunmak bana çok yanlış geldi. (K 14)

Din anlayışını “mantık” üzerinden değerlendiren K25, dinin, kendi içerisinde bir bütün olduğunu ifade etmiştir. Katılımcı, dini “*ne akılsız, ne sadece akılla*” izah edilebilecek bir mantık çizgisinde ele almıştır. Görüşmecinin “*düşünerek bir din seçilemeyeceğini*” belirtmesinin, dindeki “mutlak rasyonel sınırları” işaret ettiği varsayılabilir. Bu yüzden dinin sorgulanamaz ve eleştirilemez bir “ön kabul” olduğu ileri sürülebilir. Görüşmeciye göre:

Din bazen mantık dışına girmeyi gerektiriyor. Mantıken baktığımız zaman bir şey bir dine göre ya doğrudur ya da yanlıştır. Dinde akılla çözebileceğimiz meseleler olduğu gibi, aklımızın eremeyeceği hadiselerde vardır; ama dinin kendi içerisinde bir mantık arama olayı vardır. Ben bunu da çok sağlıklı görmüyorum; çünkü din düşünülerek yapılan bir şey değildir. Tâbi olursun, olmazsın onunla ilgili sende ya bir karşılığı vardır ya da yoktur. Ona göre bir tercihte bulunursun. Yoksa düşünerek bir din seçileceğine inanmıyorum. (K 25)

Kimi mülakatlarda ise dini hassasiyetlerde katılımcılar ortak bir kavram etrafında benzer yorumlarda bulunmuşlardır. Din meselesini “Kur'an” ile kritik eden

K18, K23 ve K27 No'lu görüşmecilerin, dini hayatı Kur'an ile karakterize ettikleri düşünülebilir. Her üç katılımcı da Kur'an'ı, açıklayıcı ve tamamlayıcı bir nitelik olarak ele almaktadır:

İslam dinine mensup olduğumu düşünüyorum. Benim pusulam Kur'an'dır. Ben farklı insanların, şeyhlerin, hocaların kendi ihtiyaçlarına ve çıkarlarına göre beni yönlendirmesini istemem. Kur'an'ın öğretilerine göre yaşamak isterim. (K 18)

Benim bakış açımı belirleyen Kur'an'dır. Kur'an'ın açıklayıcısı olan, sünnettir. Yani Peygamberdir. Kur'an-ı Kerim'de de bu konuda çok ikazlar var. Mesela Kur'an'ı Kerim'de ayeti kerimelerden işte “ Ya eyühellezine amenü iti'ullahe ve et'u Resulü ğululen dinikum” Allah'a itaat edin. Allah'a itaat etmek, yani Kur'an'a itaate etmek. Resulüne itaat edin yani onun sünnetine itaat etmek ve içinizden olan dindar yöneticilere, sizden olan yöneticilere itaat edin diyor. Dolayısıyla İslam dini içerisinde hangi tarikat, hangi cemaat olursa olsun bunların Kur'an ve Sünnete uygun olup olmadığı benim bakış açımı belirler. (K 23)

Biz Müslümanız. İslam dinine mensubuz. İslam dininin gerekleri ortadadır. Kur'an-ı Kerim'de her şey açık bir şekilde ifade ediliyor. Peygamberi örnek alırım. Temelde insan vardır. Yaratılanı severiz yaratandan ötürü. Anlayışımız insan odaklıdır. (K 27)

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere, görüşülen gençlerin Kur'an dışı bir dinî hayatı değersiz gördükleri düşünülebilir. Katılımcılardaki hâkim görüş “Allah” ve “Kutsal kitap” ikileminde şekillenmiştir. Katılımcı gençler arasında peygamberliğin bir “karizma” ve “model” olarak algılandığı da gözlenmektedir.

### 3.2.2. Kutsal Metinlerden Paralel Dinlere: “Vekil Din” Arayışı

Gençlerin dinî tutum, davranış ve düşüncelerini anlamada önemli evrelerden biri de mevcut cemaat, tarikat ve dinî gruplara ilişkin tutumların ve yaklaşımların tespit edilmesidir. Cemaat ve tarikat konusu, gençlerin dinî hayatları ve dinî anlayışlarını anlamada müracaat edilebilecek konulardan biridir. Bu mesele aynı zamanda “dinin sosyolojik etüdü” açısından önem arz etmektedir. Bilindiği üzere cemaat, toplumsal ve politik hayatın en çok tartışılan kavramlarından biridir. Bu haliyle cemaat vb. dinî sınıfların, dinî yapıların gençlik kategorisi açısından gizemli olduğu söylenebilir. Cemaat (topluluk) ve cemiyet (toplum) Tönnies tarafından sosyal

bilimlere kazandırılan iki temel kavramdır. Tönnies, cemaati organik bir iradeye sahip olan bireylerin “biz duygusu” etrafında birleşmesi olarak tanımlamaktadır. Başka bir anlatımla cemaat; birincil ilişkilerin, samimiyetin, paylaşmanın, gelenek ve göreneklerin etkili olduğu bir toplumsal ilişki türüdür (Dever, 2012: 205). Yelken (2004) ise sosyolojik kavramların tanımlanmasındaki güçlüğü “cemaat” kavramı içinde geçerli olduğunu belirtir. Kavramın sadece “dini cemaatlerle” sıkıştırılmış bir anlam sınırlandırması olmadığını ifade eden Yelken, cemaati yeni görünümüleriyle karşılıklı ve duygusal bağlarla ilintili bir sosyal ilişkiler ağı olarak ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, Tönniesçi anlamda *gemeinschaft* (cemaat) göndermeler yaparak cemaat kavramının “cemaatin dönüşümü” olarak değiştiğini ve böylelikle etkisini sürdürdüğünü vurgulamaktadır (2004: 16). Benzer biçimde, dinî grupların ve cemaatlerin toplumsal ve bireysel bilinçte etkili olduğu, kamusal alanda meşruiyet sağladığını söylemek mümkündür. Çalışmamıza bakan yönüyle - araştırma kapsamında –gençlerin dinî cemaatleri, tarikatları vb. oluşumları nasıl algıladıkları, bu unsurların dinî hayatlarında etkili olup olmadıkları ve bu dinî yapıları nasıl değerlendirdiklerine ilişkin bir takım sorular sorulmuştur. Özellikle Bingöl’deki dini hayat ve dinî pratiklerin kolaylıkla politize edilmesi gerçeği, çalışmanın içeriğine bağlı olarak böyle bir konunun ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bununla birlikte cemaatlerin ve tarikatların güvenilirliğinin tespiti ise, ön görülen bir diğer neden olarak gösterilebilir. Bingöl’de yapılan derinlemesine görüşme bulguları, gençlerin bu dini unsurları tecrübe ettikleri fakat zamanla bu yapıları; “ *tahakküm, çıkar, menfaat, güç, iktidar, örgüt, sermaye, bölücü, profan (kutsal dışı)*” şeklinde nitelendirdikleri görülmüştür. Gençlerin özellikle son zamanlarda cemaat türü dinî örgütlere karşı temkinli ve mesafeli oldukları verilere yansımıştır. Diğer taraftan bu tip yapıların toplumsal hayatta form değiştirerek dinî çarpıttığı yanlış yorumlara ve anlamlara yol açtığı, ifadelerden anlaşılmıştır. Genel olarak görüşmecilerdeki ortak kanı; cemaat ve tarikat gibi unsurların kutsal metinlerden uzaklaşarak kendi içlerinde paralel bir din oluşturdukları ve bu yönüyle dine vekâlet ettikleri görüşü ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda görüşülenlerden;

K35 No’lu görüşmecinin değerlendirmeleri, dinî yapılanmanın Bingöl tabanındaki etkisini göstermesi açısından ilginçtir:



Bu coğrafyanın bir gerçeği var: Küçük yaşta okuma-yazma bilmeden önce bir medrese eğitimi görüyorsunuz. Mesela 5-6 yaşındayken Kur'an kursuna gitmeye başladım. Her yazın bunu tekrarladık. Bir tatil, bir aktivite olarak. Sonrasında imam hatibe gitmemle bu son buldu. İmam hatipte eğitim aldığım için neredeyse bütün tarikatlara gittim. Selefilere de gittim. Zaten abim Selefiydi. Birkaç tarikat daha vardı. Şu an tam aklıma gelmiyor onlara da gittim. Yani birçoğunda bulundum; ama şu an bakıldığında hepsinin saçma olduğunu görüyorum. Tek gerçeği Selefi yani, İŞİD'çiler. O da Kur'an'da yazanları birebir yansıtmalarından dolayı. Yorum katmadan yansıtmalarından dolayı, tek gerçeğin Selefilere olduğunu düşünüyorum; ama benim gerçeğim değil. Kur'an'da yazan gerçeklere göre Selefilere. Selefilere Kur'an'daki gerçeklere göre hareket ettiğini düşünüyorum. Kur'an'ı tarafsız bir gözle okuduğunuz zaman, Kur'an'ın biraz da vahşetin bir kitabı olduğunu anlarsınız; çünkü kâfirleri gördüğünüz yerde öldürün diyen ayetler var. İŞİD'çilerin yaptığı da tam olarak bu. **(K 35)**

Bingöl'den İŞİD'e katılan gençler oldu mu? Katılımın nedenleri neler olabilir? (Araştırmacı)

Birçok arkadaşımız İŞİD'e katıldı. Kendi ailemden de katılan oldu ve geri döndü. İŞİD kısa yoldan cennet vadetti. Çünkü Orta Çağ'daki gibi gelin Allah tarafında savaşın. Allah tarafında savaşın ölenler şehit olur. Bu mantık otomatikman kitlesel bir harekete dönüştü. Biraz ticaret zekâ mı diyeyim ne diyeyim otomatikman cennete gitme kafasında olan toplum ve yobaz bir toplum bundan çabuk etkilenir. Uzun süre yaşayıp da zulüm görmektense kısa süreli yaşayıp ölürsen şehit, ölmezsen de ahirette güzel bir makam, mevki sahibi olursun mantığı vardı. Hepsi gitti ve bir kısmı da aksiyon arıyordu. Ben hiçbir zaman gitmeyi düşünmedim; çünkü hiçbir din, uğruna savaşın bir insanı öldürmeyi emretmemeli. Bu dinden ziyade ideolojiktir. **(K 35)**

Görüşmecin yukarıda verdiği yanıtlar göstermektedir ki, hangi dinî unsurlar ve yapılar olursa olsun Bingöl özelinde “cemaatsel kimliğin” etkili olduğu vuku bulmuştur; çünkü dinin gelenekle kaynaştırılmasıyla birlikte küçük yaşlardan itibaren çocuklara dinî bilgi çerçevesinde bir kültür kazandırılmaya çalışılmıştır. Buna bağlı olarak örgütlü dinî yapıların rahatlıkla meşruiyet sağladığı ileri sürülebilir. Katılımcının ifadelerinde, dinî grupların ticaret mantığıyla hareket ettiği “kısa yoldan zengin olma” hayalinin “kısa yoldan cennete gitmenin” hayaliyle örtüştüğünü söylemek mümkündür. Din, bir ticaret kurumu olarak algılanırken din için sergilenen her türlü eylem ve ritüelde kâr amacı güdülmüştür. Dinî grupların bu yönde mobilize olduğu anlaşılmaktadır. Bingöl'den İŞİD'e katılımın fazla olmasının nedenleri arasında “kurtuluş paranoyasının” etkili olduğu söylenebilir. Eğitimin hiyerarşik bir

düzen içerisinde verilmeyişi, gençlerin mevcut sistem karşısındaki algıları ve “mantık dininin” bu tip toplumlarda hızlı ve kullanışlı olması katılımı arttıran diğer faktörler arasında gösterilebilir.

Genel olarak dinî cemaatlerde ve yapılarda bulunduğunu rahatlıkla ifade eden K5 ise cemaatlerde bazı ön kabullerin olduğu ve bu “tabuların” sorgulanamaz olduğunu açıklamıştır. Dinî örgütlere ilişkin yapısal bir eleştiride bulunan görüşmecinin sorduğu sorular karşısında “tatminsizlik” yaşadığı sonucuna ulaşılabilir. Bu yönüyle dinî cemaatlerin gelişime ve düşünömselliğe engel olabileceği söylenebilir. Söz konusu cemaatlerin “sınırlı ve istenilen” düzeyde bir gelişime açık olduğu yorumlanabilir. Görüşülen genç üzerinden, genç kesimin belli aralıklarla ve sürelerde bir “cemaat arayışı” içerisinde oldukları tespitinde bulunabilir. Bingöl’ün cemaatler açısından “çatı ve örgütlü bir faaliyet alanı” olarak değerlendirildiğini aktaran görüşmeci, Bingöl’ün “dinî havzasına” dikkat çekmiştir. Katılımcı genel olarak, cemaatlere karşı “gönül bağının” ve “gönüllülük esasının” ortadan kalktığı yönünde görüş bildirmiştir:

Eskiden benim için din her şeydi, yani hayatımın ilk dönüm noktası, cemaatlerdi. Hani hiç çekinmeden, lisede geniş bir pantolonla içeri girmekten hiç çekinmezdim. Geniş bir gömlek giymekten hiç çekinmezdim; ama cemaatlerin içinde büyüdükten sonra, ister istemez sorular oluşmaya başlıyor. Bunun bendeki etkisi felsefeydi. Sürekli sorular sormaya başladım. Genellikle yaratıcının kendisiyle ilgili sorulardı. Örneğin Hz. Adem, hani bir elma meselesi vardır. Onunla ilgili sorular sorduğum zaman, çok fazla derine iniyordum; ama ben bunların cevabının olacağını biliyordum. Makul bir açıklama mutlaka olmalıydı. Bu benim yeni dile getirdiğim bir şey değildi. Mutlaka insanlar bu konuları konuşmuştur. Konuşulmaması gereken konular değildir. Oradan çıktıktan sonra, Menzil cemaatine gittim. Onların içerisine girdim. Onların içinde siyasi kitap okumak kesinlikle yasaktı. Orada bir anlam bulamayınca ayrıldım. Bir süre Bingöl’deki tekcircilik anlayışını merak ettim. Hanzala’nın videoları izliyordum. Herkes Hanzala’yı tanımaya başlamıştı. Hanzala Diyarbakır Sur’da büyüdü. Aslen Bingöllüdür. O yüzden insanlar daha çok takip etmeye başladı. O Hür Davalıdır. Babası da Hizbullah’tan içeride yatan bir adamdır. Bingöl’e İŞİD’ten dolayı 500’e yakın cenazenin geldiğini duydum. İnsanlar politik nedenlerden dolayı artık cenazelerine sahip çıkmaktan korkuyor. Artık cemaatler ve tarikatlar bana sıkıcı geliyor. Bu yüzden cemaatlerin kesinlikle tek çatı altında toplanması gerektiğini düşünüyorum; çünkü cemaatlere karşı aşırı derece de bir soğuma var. (K 5)

Görüşmecilerin yukarıda yer alan söylemleri doğrultusunda Bingöl’de medrese kültürünün, şeyhlerin ve mollaların etkin olduğunu belirten K4, dine vekâletin bu figürler üzerinden inşa edildiğini aktarmaktadır. Görüşmeci, bir bakıma “şeyh hükümranlığında” bahsetmiştir. Dinî, kültürel, sosyal ve siyasal hayatta egemenlik kuran bu yapıların “kendi bürokrasilerini” işlettikleri ve “kurumsal yapılanma” içerisinde oldukları tespit edilmiştir. Şeyhlerin ve mollaların öncelikli olarak yer edindikleri ifade ediliyor:

Biz o şeyhlerden çok çektik (gülerek). En başta onu söyleyeyim. Aslında İslam inancına göre şeyh diye bir kavram yoktur. İslam’da Veliyullah vardır. Bu Allah’ın verdiği bir sıfat değildir. Bu insanların kendi elde ettiği bir sıfattır. Buradaki şeyhler, geçmiş yıllarda buradan Almanya’ya çalışmak için giden insanlara şunu söylerlerdi: “Sen gidiyorsun, sen Türkiye’nin dışına çıktığın gibi kadın senden boştur, boşandınız.” diyorlardı! Şeyhler kendi çocuklarını okutup başkalarının çocuklarına izin vermezler. Benim köyümde ya da herhangi bir köyde hocanın şu anda 60-70 yaşlarında olup emekli öğretmen, emekli doktor vb. memur olanların hepsi hoca çocuklarıdır. Çok uzakta olan bir şeyhin benim köyümde hiçbir akrabası olmadığı halde köyümde arazisi var; ama benim köyümde kendi arazim yok. Harbi söylüyorum. Benim köyümde bana ait, aileme ait hiçbir aramız yok. (K 4)

Cemaat vb. dinî sınıfları “ideolojik birer üs” olarak tanımlayan K3, farklı bir tablo çizerek bu dinî grupları “yapay, sanal ve profan” kavramlarıyla açıklamıştır. Türkiye’deki dinî odakların ırksal revize edildiği ve millî ritüelleri referans aldıkları anlaşılmaktadır. Bu açıdan din, “devletçi” bir gelenekle temellendirilmiştir. Buna bağlı olarak Türkiye’deki dinî sistemin merkezileştirilmesinin amaçlandığı çıkarılabilir. Söz konusu dinin “pozitivist” olarak algılandığı da ifade edilebilir. Katılımcı, cemaatlerin ve tarikatların din dışı bir temelde konumlandıklarını belirtmiştir. Görüşmecinin yorumları “millî bir din” ekseninde okunabilir. İrkî ve millî bir kimliğin Türkiye’de dindarlık politikası olduğu katılımcın ifadelerinden izlenebilmektedir:

Türklerin mitolojik unsurlarına baktığımızda birtakım milliyetçi semboller ön plana çıkmaktadır. Türkiye’deki milliyetçilik mevzusunu anlamak için mitolojiye kadar gidilebilir. Türkiye’de şu an milliyetçi Kürt sorunu varsa bence bu yüz yıllık bir problem değildir, sorun daha eski bir tarihe dayanmaktadır. Türkiye’nin devlet geleneğinde milliyetçilik her zaman olmuştur. Bu, tartışma götürmeyen bir şey değil zaten. Türklerin İslam’ı kabul etmesiyle birlikte, Türklük ve İslamlık yani ırkî ve millî kimlik birbirinin içine geçmiş. Osmanlıda bunun tezahürleri Türk-İslam tarihi boyunca devam ediyor. Kardeş katline fetva verilmesi tesadüfî bir fetva biçimi değildir. Bu

durum millî ve dinî kimliğin iç içe geçmesinin kanıtıdır. Cumhuriyet sonrasında da ne şiş yansın ne kebab mantığıyla hem Türklükten hem de dinden vazgeçmemek gibi bir durum ortaya çıkıyor. Bu yüzden Türkiye’de ana akım bütün dindarlık biçimleri, aynı zamanda bünyelerinde örtük olarak güçlü bir milliyetçilik barındırır. Yani aykırı dinî grupların, dini kimliklerin dışındaki bütün ana akım dindarlık biçimleri ki; bu yüzde 90 oranlara tekabül edebilir, her zaman örtük bir devletçilik ve milliyetçilikten beslenir. Bu açıdan Türkiye’deki dinî gruplara profan bir kutsal diyebiliriz; çünkü kutsal dediğimiz şey, profan bir öge içermemesi lazım; ama milliyetçilik ve devletçilik gibi unsurlar profan, dünyevi unsurlardır. Başka bir ifadeyle, milliyetçiliğe sentetik bir kutsal diyebiliriz. Dolayısıyla bu kutsalın yanlış bir yorum biçimi oluyor; çünkü siz kutsalın içine dünyevi olanı koyuyorsunuz. Bu yüzden Türkiye’deki ana akım dinî gruplar da, bu çarpık kutsal biçiminin devamını sağlayan ana yapılarıdır. Cemaatler, tarikatlar, diyanet vb. bütün dinî grupları buna dâhil edebiliriz. **(K 3)**

Cemaatçi unsurlara dönük bir diğer eleştiri ise bu dinî parametrelerin “kavga, çatışma, yıkım siyaseti ve tahammülsüzlük” fikirleriyle beslendiği ve bu unsurların “bencillik” politikasını benimsediklerine yönelik olmuştur. K2 No’lu görüşmecinin eleştirileri bu yönde bir içeriğe sahiptir:

Bence bunlar toplumu bölen, kutuplaştıran, en doğrusunu kendisinin söylediğini iddia eden, kendisinin dışındaki varlıklara pek tahammül edemeyen, bazen şiddetvari eylemlerin içine girebilen, bazen şiddet olmasa bile ideolojik olarak mücadele eden ayrıştırıcı aygıtlar olarak görüyorum. Bunların önüne geçmek pek mümkün olmasa da bunları gerekli görmüyorum. **(K 2)**

Türkiye’de milliyetçilik ile dinin benzer hisler açısından aynı kategoride değerlendirildiğini dile getiren bir başka görüşmeci ise K12’dir. Her iki olgunun aynı algıyı, ilgiyi, talebi veya tepkiyi yaratan görüntülere ve içeriklere sahip olduğu gözlenmiştir. Görüşülen genç, dinin sorgulamaz bir şekilde formüle edildiğini, buna karşın “dini ötekileştirmenin” ve “dışlayıcı bir dilin” yaygınlaştığından bahsetmiştir:

Türkiye’de din öyle bir konu ki, onu konuşmak güçtür. Bu, kimlik ya da milliyetçilik gibi bir şey. Onu çok fazla açamıyorsunuz. Dini fazla sorguladığında zındık ve münafık muamelesi görüyorsun. Aynı şekilde siyasette de şu an yürütülen o milliyetçilik de bu şekildedir. Neden bu insanları kovdunuz? Verdikleri tek cevap: “Sen teröristsin.” Yani fazlasıyla etiketlenme ve damgalama. **(K12)**

Cemaat ve tarikat yapılanmalarını iktidar üzerinden yorumlayan K34, dinî örgütlerin siyasetin refleksine göre hareket ettikleri görüşündedir. K34’ün ifadeleri, görüşmeler sonucunda ortaya çıkan ortak temalardan biridir. Bu bağlamda hem

siyasetin hem de dinî grupların “fayda” anlayışında yer aldıkları saptanmıştır. Görüşmecinin değerlendirmeleri kapsamında; dini grupların gerektiğinde pasifize edildiği, dini özgürlüklerin ve eylemlerin “devlet kontrolünde” olduğu sonucuna ulaşılabilir. Öte yandan devletin bir güç aygıtı olarak “biat kültürünü” ürettiği, dinî grupların ise bu kültürü benimseyecekleri şu şekilde anlatılmıştır:

Cemaatler bugün güçten yana. Güçten yana olmayan cemaatlerin tökezlediğini, mağdur edildiğini görüyoruz. Furkan Vakfı'nın bugün yaşadıkları, bugün cezaevinde olmasının temel sebebi de bu. Bugünkü mevcut hükümeti desteklemediği için, politikalarını eleştirdiği için vatan haini ilan edildiler. Bugün zaten iktidarın yaptığı en iyi şey, kendine tehdit olarak gördüğü herkesi vatan haini olarak yaftalamak ve bunu topluma linç ettirmek. **(K 34)**

Gençlerin anlatımlarında öne çıkan eleştirilerin başında din-devlet ilişkisi gelmektedir. Katılımcıların çoğunluğu, dinin devlet tekelinde şekillendiğini paylaşmışlardır. Bu durum, cemaatlere karşı duyulan güvensizliği arttırarak toplum nezdinde “güven meselesini” tartışmaya açmıştır. Bu ilişki neticesinde, dinin ana metinlerden ve özlerden uzaklaşacağı, bu konunun daha karmaşık ve anlamsız hale geleceği vurgulanmıştır. Bu anlamda görüşmecilerden K1, dinî grupların devlet formatı üzerinden kurumsallaştığını belirterek “cemaatlerin şirketleştiğini” şu sözlerle eleştirmektedir:

Tam olarak din yaşanmalı; ama sadece çok fazla kurumsallaştırılmamalı. Tarikatların ve cemaatlerin Türkiye’de fazlaca kurumsallaştığını veya devletleştiğini söyleyebilirim. Cemaatler ve tarikatlar Türkiye’de mürit toplama kampları oluşturmamalı. Rekabete dayalı, finans endeksli ve ortak pazar odaklı dinî yapıların dinin özüne ve ruhuna zarar verdiğini belirtmek gerekir. Dinî sınıflar, Türkiye’de yasama-yürütme ve yargının yanında dördüncü bir kuvvet ve güç olarak algılanmamalıdır. **(K 1)**

K1’in yanıtında da görüldüğü üzere, Türkiye’deki dinî örgütlenmelerin “ekonomik ussallığa” önem verdikleri görülmüştür. Özellikle Protestanlıktaki hem yönetime hem de üretime ortak olma isteğinin “cemaat bilincinde” de görüldüğü ifade edilebilir.

Cemaatlerin ve tarikatların problemleri görüldükleri bir diğer nokta ise “akıl fonksiyonudur”. Özellikle bu tip yapıların “mutlak sadakat” ile örgütlendiği düşünüldüğünde, “dinî epistemolojiye” pek de gerek kalmadığı görülmektedir.

Aidiyet duygusu doğrultusunda hareket eden bireyler, zamanla “dinî liderliği” kurtarıcı bir güç olarak benimseyerek tarikat üyeliğini veya cemaat üyeliğini içselleştirirler. Böylelikle “mutlak itaat” anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle cemaat liderinin “güçlü bir bağlanma zinciri” olduğu söylenebilir. Bu durum gösteriyor ki, aslında din temelli örgütlerin merkezlerinde “dinî liderler” yer almaktadır. Dolayısıyla dini lidere karşı bağlılık, dine karşı bağlılık ve sadakat olarak algılanmıştır. K23 No’lu görüşmecinin konuya dair yorumlarını bu bağlamda değerlendirmek mümkündür:

Kur’an ve sünnete uygun hareket eden cemaatler de var, tarikatlar da var. Kur’an ve sünnetle beraber önemli bir diğer etken de akıldır. Bazı gruplarda, bazı tarikatlar içerisinde akıl devre dışı kalır. Mesela şahıs ön plana çıkar. O tarikatın lideri ya da o cemaatin lideri, o tarikata ya da cemaate mensup insanlar tarafından aşırı sevilir. Aşırı sevgi, gözü kör eder. Gözü kör ettiği için de Kur’an ve sünnetin dışında bir uygulamayı ya da bir emri veren lider, o kişi için ön planda olur. Tarikat liderinin her dediği, dinin emri gibi algılanır. **(K 23)**

K23’ün ifadelerine benzer bir anlatımda bulunan K30 No’lu görüşmeci ise tarikattaki “terapi yöntemi” ve tarikat liderinin “belirleyiciliğinden” bahsediyor:

Cemaatleri ve tarikatları doğru bulmuyorum; çünkü tarikata mensup insanlarla oturup konuştuğumuzda bir akıl dışı tutulması yaşıyorum. Aynı şeye inandığımızı söylüyoruz; ama birbirimizi anlayamıyoruz. Bizi yaratan varlığın bir ve tek olduğuna inanıyorum bunun arasına ne girerse girsün, artık hangi cemaat, hangi tarikat, hangi grup olursa olsun benim için problemdir. Bir arkadaşım vardı. Ortaokuldan beri arkadaşlık sonra lise bitti. Liseden sonra bayağı bir görüşmedik. Sonra gördüğümde tarikata girmiş. Hatta bana da teklif etti. İşte gideceğiz yıkanacaksın, tövbe edeceksin dedi. O gece rüya göreceksin, Şeyh rüyana gelecek ve yapmış olduğun tövbeler böylelikle kabul görmüş olacak. Şeyh daima bizimle beraber olacaktır. Bulunduğu tarikatın şeyhine endişesi şuydu: “Hani ben bir şey yaparsam şeyhim beni görür, bu sıkıntıdır.” diyordu. **(K 30)**

K30, cemaatler ve tarikatlar içinden çıkan insanlarla sohbet ettiğinde yararlı bir bilgi almadığına inanmaktadır. Katılımcının ifadelerinde “tarikat tını” ve “Şeyh mistizmi” ön plana çıkmıştır; çünkü bu yapılanmalarda soyut inanışların, gizemlerin, duyguların ve düşüncelerin etkin olduğu düşünülmüştür. “Rüya, zikir, tövbe, şeyhin heryerdeliği” gibi ritüeller bu durumun açık kanıtları olarak gösterilebilir.

Bununla birlikte dinî sınıfları “farklılık ve algısallık” açısından değerlendiren ve bu yüzden cemaat gibi yapıların varlıklarını olumlayan öznel bir değerlendirmeyi K25 No’lu görüşmeci yapmıştır. Dinî yapıların çıkış noktasına temasta bulunan katılımcının, toplumsal ve bireysel gerçeklikler bağlamında böyle bir yorumda bulunduğu iddia edilebilir. Görüşmeciye göre:

En azından bilimsel verilerle olmadığı kanıtlanıncaya kadar benim için bir Tanrı vardır. Bir yöntem de vardır. Bu yöntem, dindir. O yöntem insanlara ulaşma şeklidir; fakat insanlar çeşit çeşit olduğu için bunları algılama olayları da çeşitlilik gösterir. Dolayısıyla bu yöntemler insanlarda farklı karşılık bulmuş ve böylelikle farklı dinler ortaya çıkmıştır. İşte, tarikatlar ve cemaatler de bu ekseninde ortaya çıkmıştır. Ama algılayış farklılıkları vardır. Bunu da mantıklı görüyorum. **(K 25)**

Gençler içerisinde cemaat gibi dinî odakları “narsist” düzeyinde kritik eden katılımcılar da olmuştur. Bu dinî mitlerin sadece kendilerini merkeze almaları, dışa kapalı oluşları ve kendi doğrularında ısrarcı olmalarının bu şekilde değerlendirilmelerine sebep olduğu söylenebilir. Bu açıdan eleştiri geliştiren K8, diğer katılımcılara nazaran halkın iradesini bu dinî sendromlardan kurtarabilmek adına “demokratik konfederalizmi” önermektedir:

Dinin özüne inecek olursak eğer bu öz yaşatılacaksa biz ona razıyız. Ama yok bir mezhep gelse ona bir yorum yaparsa bir cemaat gelip o yorumu kendine göre çevirirse bir tarikat bunların hepsi batıldır bizim yaptığımız doğrudur derse, biri de çıkar derse ki, yav kurtuluşa eren tek yol bizimdir, bizim dışımızdakilerin hepsi batıldır derse onların hepsini elimini tersiyle iterim. Bir cemaat, bir tarikat, bir fırka ya da bir mezhep kendi dışında nerdeyse herkesi batıl kabul ediyor. Bunların kurtuluşa olmadığını söylüyor. Kurtuluşu sadece kendilerinde görüyorlar. İşte biz buna karşıyız. Ben çözümü Demokratik Konfederalizm de görüyorum. Demokratik Konfederalizmde kantonlar halinde yönetim anlayışı var. Kişilerin iradesi korunmuş, herhangi bir yapıya satılmamış olur. Bu sistem, federallikten bile daha güzel. Özüne indiğinde yemin ediyorum, İslami yönetimle neredeyse aynıdır. **(K 8)**

Görüşülen K8, dinî grup tipolojilerinin yanlış bir bilinci aşladığı kanısındadır. Konfederatif yapıyı önermesindeki amacın, cemaat hegemonyasının insanların iradeleri üzerindeki egemenliğe son vermektir. Görülüyor ki, katılımcı “mümin cemaatinden” ziyade “yurttaşlık cemaatini” önemsemiştir. Yerel yönetimlerin güçlendirilmesi sonucunda cemaatleşmenin yol açtığı manipülelerin ortadan kalkacağı düşünülmüştür.

K31 No'lu görüşmeci ise cemaatlerin değil, “cemaatleşmenin “stratejik bir kavram olduğunu belirterek cemaatleşmeyle birlikte “standart kalıpların” oluşabileceği endişesi üzerinde durmuştur. Cemaatlerin dine riayet etmediğini düşünen katılımcı, “kanaat önderlerinin” dinî bir lider gibi algılanamayacağını altını çizmektedir. Bunu kanaat önderlerinin “politik nüfuzuna” bağlayan görüşülen, mevcut cemaatlere mesafeli yaklaşmaktadır:

Cemaatleri sevmiyorum diyemem. Cemaat gruplarını sevmiyorum; çünkü ben dinin kulla Allah arasında özel bir şey olduğuna inanıyorum. Cemaatleşmelere sıcak bakmıyorum; çünkü cemaatler, din için belli bir kalıp önermektedir. Dinin böyle bir kalıba ihtiyacı yoktur. Din çok bireysel, çok mahrem bir konu ve bunun için Allah da kitap da yeterlidir; ama kanaat önderlerin dinlenmesi gerektiğini düşünüyorum; çünkü kanaat önderleri her toplumda bazen bir Alevi dedesi olur, bazen Menzilde bir şeyh olur fark etmiyor, dinlenmesi gerektiğini düşünüyorum; çünkü onlar kitlelere hitap ediyorlar ve onlara kulaklarınızı tıkayamazsınız. Hiçbir siyasi oluşum yoktur ki, belli bir STK temsilcisine, bir kanaat önderine sırtını dönsün, dinlemesin. **(K 31)**

Dinî cemaatleri birbirlerine benzeyen “temsili düzenekler” olarak tanımlayan K20, tüm dinî faaliyetlerin aynı doktriner yapıya sahip olduğunu, dinî söylem ve pratiklerin ise sadece “görüntü” itibarıyla varlık gösterdiklerini vurgulamıştır. Katılımcı, tüm cemaatlerin ortak bir “dil mübadelesi” etrafında konumlandıklarını, böylelikle toplumda bir alt basamak oluşturduklarını dile getiriyor:

Her ne kadar cemaatler eğitim öğretim döneminde olsun, çocukların gelişimi açısından olsun, faydalı şeyler yapmış olduklarını söyleseler de, ben buna inanmıyorum. Hepsinin bir şekilde birilerinin arka bahçesi olduğunu düşünüyorum. Aslında tüm cemaatler birbirlerinin kopyasıdır. Tek bir hedefleri var; toplumda yer edinmek. Bence hepsi aynı metodu kullanıyor; çünkü geçmiş deneyimler de gösteriyor ki, bir yerlerden bir yerlere gelmek için mutlaka bir arka bahçenin olması gerekiyor. **(K 20)**

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere cemaatler ortak talepler etrafında birleşebilmektedir. Bu yaygın kanıya K28 No'lu görüşmeci “amaç ve araç” düalizminden hareketle benzer bir yorumda bulunarak “çıkar birlikteliğini” vurguluyor:

Cemaatler dinî bir amaç için bir araya gelirlerse amenna. İbadet ederler, etkinlik düzenlerler; ama Muaviye'den, Emevi döneminden gelen bir şey vardır. Din adamları, ulema kesim veya tarikatlar genellikle çıkarları için bir arada olurlar. **(K 28)**



Genel olarak görüşmecilerin çoğu, dinî cemaatleri ve örgütleri eleştirel bir bakışla analiz etmişlerdir. Bu çerçevede dile getirilen görüşlerden biri de K10 No'lu görüşmeciye aittir; fakat bu katılımcı, diğerlerinden farklı olarak muhalif tavrını net bir şekilde ortaya koyuyor:

Benim için oralar istismar yuvaları. Sadece cinsel olarak değil, çocukların zihnen ve bedenen istismar edildiği yuvalardır. Özgürlüklerin kısıtlandığı, baskının hissedildiği psikolojik ve sosyolojik olarak her türlü sömürün yapıldığı mekânlardır. (K10)

Görüşmecilerden K27 de, dinî grup ilişkilerinin birliktelik ve kolektif bilinci teşkil ettiğini söylemektedir. Buna rağmen toplumda bu yapılara karşı “kuşku” oluştuğunu da düşünmektedir. Özellikle Türkiye’de din-siyaset ilişkisindeki gerilimin, çatışmanın ve son yıllarda dinî cemaatlerin tutumundaki belirsizliklerin bunda etkili olduğu söylenebilir. Cemaat ve tarikat gibi dinî yapılarda “ontolojik kimliğin” sorgulanması gerektiğini dile getiren katılımcı, insanların cemaatlere “temkinli” yaklaştığını ifade etmiştir:

Bireylerin bir araya gelip toplumsal hareketlilik içerisine girmeleri olumlu. Birlikten kuvvet doğar; lakin son zamanlarda cemaatler çok değişti, hemen hepsi siyasallaştı. Kendileriyle ve uygulamalarıyla çelişkiye düştüler. Cemaatlerin kendilerini gözden geçirmeleri gerekir. Açıkçası toplumda cemaatlere karşı bir soğukluk var. Bir korku var. İnsanları din üzerinden aldatıp kendi çıkarlarına alet eden cemaatler ortaya çıktıkça insanlar kendilerini soyutlamaya başladılar. Bu bende de var. Cemaatlere karşı mesafeliyim. (K27)

Görüşmeler sırasında, cemaatlerin “temsil makamında” olmadıkları, dinin yanlış yorumlandığı, Müslümanlık imajının ideolojik olarak dönüştürüldüğüne dair birtakım tespitlerde bulunulmuştur. Bununla birlikte mülakatlarda “İslamcılığın”, “dindarlığın” ve “muhafazakârlığın” da farklı algılandığı gözlenmiştir. Dinî sınıflara ilişkin analizlerde, siyasal partilerin “cemaat” gibi algılandığı görülmüştür. Siyasal partilerin dinî yatkinlikleri ile gündelik politikada ve medyada dinin sıklıkla araçsallaştırılması, bu algının nedenleri arasında gösterilebilir. K19 No'lu görüşmecinin değerlendirmeleri bu duruma örnektir:

Bence cemaatler ve tarikatlar gerçek dini temsil etmiyor. Hepsi dini ideolojik olarak yorumluyorlar. Türkiye’deki cemaatlerin parti, partilerin de cemaatleşme gayreti içerisinde olduklarını söyleyebilirim. Örneğin; bence

Hüdapar diye bir parti yoktur. Hüdapar diye dinî bir cemaat vardır. Bir gün evdeyim kapı çaldı, gittim, kapıyı açtım. Hüdapar üyeleri seçim çalışması yürütüyorlar; ama iletişim sıfır. Kapıyı açtım, çocuk arkasını dönmüş karşı cins olduğu için bakmadan sadece kâğıdı uzatıyor. Oyunuzu verirseniz çok memnun kalırız deyip gittiler. İşte bu bir dinî cemaat formudur, cemaat kuralıdır. **(K 19)**

Cemaatlerin kendi içlerinde “hesaplaşma” politikası içerisinde olduklarını, bu durumun dinin meşruiyetine zarar verdiğini söylenen K14, cemaatlerin kendilerini “dinin efendileri” olarak ilan ettiklerini ileri sürmektedir:

Bence herkes dinden bir parça almış ve onu geliştirmeye çalışıyor. Cemaatler arasında bir rekabet olduğunu düşünüyorum. Her cemaat dini en iyi şekilde temsil ettiğini söylüyor, fakat uygulamada böyle olmadıklarını söyleyebilirim. **(K 14)**

Mülakatlar incelendiğinde, gençlerin dinî gruplar konusunda “*kardeşlik, ümmet, sünnet, vahdet, iman, inanç*” vb. kavramlar temelinde dinin ayrıştırılmasına karşı çıktıkları da anlaşılmıştır. Bu kavramların aynı zamanda dinin ana eksenlerini teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Cemaatlerin ortak bir duruş sergilemeleri, dinî hassasiyetle hareket etmeleri, ideolojik düzlemde ziyade birleştirici, bağlayıcı ve kapsayıcılığın dinî örgütler tarafınca itibar edilmesi gerektiği görüşmelerde açıkça belirtilmiştir. Bu bağlamda, fikirlerini beyan etme konusunda görüşülen K22, K11 ve K21 No’lu katılımcıların yanıtları şu şekildedir:

İnsanları dinî sınıflara, dinî gruplara ayırmak yanlıştır. Bunun yıllardır yapılan bir yanlış olduğunu düşünüyorum. İnsanları gruplaştırmak, cemaatleştirmek, bölmek, bölüştürmek kavramları maalesef Peygamber Aleyhi ve Selamın bahsettiği ümmet anlayışına terstir. Ümmet anlayışına ters olduğu için bizim önderimiz de Peygamber Aleyhi ve Selam olduğu için vahdeti oluşturacak her şey bizim için ön planda olmalıdır. Bu tür söylemler maalesef gruplaştırmalara neden oluyor ve vahdeti ortadan kaldırıyor. **(K 22)**

En başta bir vahiy var. Vahye iman etmek var. Bu vahye iman ettikten sonra biz İslam dininin zaten tevhid söyleminden doğduğunu biliyoruz. “la ilahe illallah” yani “la: hayır”, “ilahe illallah: yani Allah’tan başka ilah yoktur.” Allah’tan başka, başka bildikleri şeyler, şeyhlerimiz, cemaatlerimiz, annemiz, babamız, dilimiz, ırkımız ya bunların hepsinin ben bu kategoriye girdiğini düşünüyorum. Bunu bu şekilde anlamadığımız zaman ne oluyor? Bu cemaatler doğuyor. Kendi cemaatimizi daha üstün görüyoruz veya bazı sahih olmayan hadislerden sonra işte 72 fırkadan bir tanesi kurtuluşa erecektir, diğerleri kurtuluşa ermeyecektir gibi, o fırka da biziz gibisinden söylemler doğuyor. Bu, ayrıştırmaya neden oluyor. Biz dinin ayrıştıran değil, birleştiren olduğunu biliyoruz. **(K 11)**

Hepimiz biriz kardeşiz. Müslüman olmaları bizim için yeterlidir ve bunu yaşayışlarına dökmeleri gerekir. Ortak noktalarımız çok fazla. Ortak noktalarımız üzerinde durmamız gerektiğine inanıyorum. Şu zamanda da gördüğümüz gibi ortak noktalar üzerinde değil de farklı noktalar üzerinde durulduğunda nelerin olduğunu da gördük. Yaşadığımız coğrafyada yaşadığımız sorunlar bunu açık bir şekilde ortaya koyuyor. (K 21)

### 3.2.3. “Gençlik ve Dindarlık” Hakkındaki Görüşler

Dindarlık; inancı, düşünceyi, kişiliği ve kültürel çevreyi kapsayan dinî yaşantı ve davranışları ifade eden çok boyutlu bir kavramdır. Temelinde inanç ve uygulama şekillerini barından bu terim, sübjektif açıdan bireyin düşünce ve davranışlarının uyumunu ifade etmektedir. Dindarlık kavramının özündeki teorik tema Tanrı’ya inanmak, onu tanımak ve ona bağlanmaktır (Akyüz, 2014: 5). Dindarlık, bir dinî düşünce fonksiyonu olduğu gibi farklı değişkenlere sahip dinî fenomenler bütünüdür. Anlam ve inancın ötesinde, sosyo-kültürel çevrenin etkisiyle de şekillenebilen bir olgudur. Özellikle araştırma kapsamında, gençlerin belli dönemlerde dinî boyutlarda bazı kırılmalar ve kırgınlıklar yaşadıkları gözlenmiştir. İnanç, tutum ve davranışlardaki sorgulamaların bunda etkili olduğu ileri sürülebilir. Bu açıdan “Gençlik ve Dindarlık” konusu önemli bir gereklilik olarak ele alınmıştır. Bu noktadan hareketle görüşülenlere dindarlık, gençlerin dindarlık tutumları ve düzeyleri ile gençlerin dindarlık hakkındaki izlenimlerini öğrenebilmek amacıyla birtakım sorular sorulmuştur. Görüşmecilerden alınan yanıtlarda dindarlık, geleneksel değerler çerçevesinde şekillenirken seküler ve liberal dindarlık fikirlerine rastlanıldığını belirtmek gerekir. Bingöl özelinde, gençlerin geleneksel dindarlığı tenkit eğiliminde oldukları görülmüştür. Araştırmadaki veriler, dindarlığın bilinçli bir inanç gelişimine bağlı olarak gerçekleşmediğini göstermektedir. Dindarlık ölçeğinin rasyonel bir temele dayandırılmaması, dinde geleneksel söylemlerin, şüphenin ve kararsızlığın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Özellikle gençlerin daha seküler bir dindarlık tiplemesine özendikleri ve bunu ahlaki ilkeler çerçevesinde gerekçelendirdikleri gözlenmiştir; ancak bireysel düzeydeki dinî faaliyetleri ve dindarlık temalarının radikal, örgütlü ve siyasal dindarlık biçiminde de algılandığını gözden kaçırmamak gerekir. Çalışmanın, dinî kategorilerin yoğun gözlemlendiği

alanlardan biri olan Bingöl'de gerçekleşmesi bu durumun nedenleri arasında gösterilebilir. Katılımcıların dindarlık algısı, gençlik ve dindarlık kapsamında vermiş oldukları yanıtlara bakıldığında;

K10 No'lu görüşmecinin aşağıdaki ifadelerinde, radikal bir dindarlık izlenimi ve algısı yer almaktadır. Görüşülen, dindarlığa net ve keskin bir anlam yüklemiştir. Katılımcının dindarlığı İŞİD üzerinden okuması, dindarlıktaki pratiğin ve uygulamanın yadsınmaz bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Görüşmecinin, göreceli Müslümanlık ve dindarlık karşısında böyle bir yorumda bulunduğu söylenebilir. Gençlerin, kendilerine göre bir dinî hayatı anlamlandırdıkları, bir bakıma kendi dinlerini yarattıkları ifade edilmiştir:

Dindar bir kişi dinin tüm gerekliliklerini yerine getirmelidir. Örnek verirsek İŞİD tam olarak dindar bir topluluktur. Ben böyle düşünüyorum. Çünkü İŞİD gerçekten Kur'an-ı Kerim'de emredilen ya da herhangi bir şekilde peygamberlerin ya da birilerinin söylediği tüm gereklilikleri olduğu gibi yerine getiren bir topluluktur. Dindar bir kişi İŞİD gibi olmalıdır. Gençlerin bir şekilde kendi dinlerini yarattıklarını düşünüyorum. Herkes Müslümanlık adı altında, Müslümanlık çatısı altında toplanmış; ama gerçekten bir şekilde bütün gençlerin, Müslümanlığın bir yerde ilkel kaldığını fark edip kendi doğrularını İslamla temellendirdiklerini düşünüyorum. Bu, İslamın temellerini tam olarak yerine getirmek değildir. Kendi dinlerini yaratmaktır. Ama bunu Müslümanlık diye adlandırıyorlar. Günümüz gençlerinin tamamı böyle. **(K 10)**

Görüşmecinin ifadelerinde, İŞİD'in dinî örgütlenme biçiminin dindarlık olarak algılanması dikkate değer bir noktadır; çünkü bu durum, dinî hayatın ve dindarlığın sadece formel olmadığını aynı zamanda zihinsel ve ideolojik boyutta nitelendirildiğini de göstermektedir. Katılımcının yorumları, dinî gruplar sosyolojisi bağlamında değerlendirildiğinde, mülakatların gerçekleştirildiği coğrafyanın dinî karakteristiği hakkında bilgi elde edilebilir. Bu kategoride değerlendirilecek bir başka görüşü ise K5 bildirmektedir. Katılımcı, K10'un ifadelerindeki dindarlık algısının gerekçelerine yönelik şöyle bir tespitte bulunmaktadır:

Gençler Selefilige kaydı. Bunun en büyük sebeplerinden bir tanesi, şu anki var olan mevcut cemaatlerin pasif olmasıdır; çünkü gençler aşırı derece sıcakkanlıydılar, heyecanlıydılar ve birileri onlara cihat çağrısı yapıyordu. Kıyametin geldiğini ve siyah sancakların doğduğunu işaret ediyorlardı. Örneğin Bingöl'de hiç gerçekleşmeyeceğini düşündüğümüz bir şey oldu. Bir camide iki farklı cemaat söz konusu, örneğin biri imamın arkasında namaz

kılıyordu. Selefilere imamın arkasında kesinlikle namaz kılmıyordu; çünkü o diyanetteydi; çünkü o para alıyordu. Başka bir yerde namaz kıldıklarına şahit oldum. Bu durumdan gençler etkilenmeye başladı ve Selefilere ilgi arttı. (K 5)

Görüşülen, Selefilere Bingöl’de faal bir rol oynadığını belirtmiştir. Ana akım dindarlık biçimlerinden farklı olarak, Selefilere politik bir duruşu olduğu anlaşılmaktadır. Siyaset, cihat ve mücadele gibi kavramlarla dine yönelim ve dine bağlılık esas alınmıştır. Selefilere, örgütsel işleyiş bağlamında diğer dinî gruplardan ayrıldığı ifadelerle yansımıştır.

Araştırma kapsamında “dindarlığın” etimolojik olarak tartışmaya açık bir kavram olduğunu belirten bazı katılımcılar, anlam belirsizliğine dikkat çekmişlerdir. Buna bağlı olarak dindarlık; ideolojik, muhafazakârlık ve geleneksellik olarak benimsenmiştir. Bu çerçevede söylem geliştiren K3, dindarlığın sosyal ve kültürel kodlarla algılandığı tespitinde bulunmuştur. Dindarlık meselesinde kutsal metni işaret eden katılımcı, bu metinden kopuşun pozitif bir düşünce olmadığı inancındadır. Bu yüzden dindarlığın farklı yorumlandığı dile getirilmiştir. Dindarlığın farklı yorumlandığına dair en çarpıcı husus, dindarlık-milliyetçilik ilişkisinde görülmüştür. Görüşmeci, Türkiye’deki dindarlık algısının milliyetçi olduğu görüşündedir:

Dindarlıktan ne anladığımızla ilişkilidir. Din dediğimiz olgu, insanlık tarihi boyunca insanoğlu ve Tanrı arasındaki bir metin aracılığıyla yapılmıştır; çünkü insan, iletişim kurabilen bir hayvandır. Dolayısıyla sürekli ortada bir metin var. Bununla ilişkimiz ne kadar iyi olursa dindarlık biçimimiz fikişsel anlamda o kadar iyi olur. Bu aynı zamanda dinin pratiğe açılan yoludur. Bence Türkiye’nin ana metinle ciddi anlamda bir ilişkisi olmadığı için, pratiğe muhafazakârlık veya dindarlık dediğimiz biçimi yansıyor. Kutsalla ilişkili olmayan, geleneğe bağlı bir dini yaşıyoruz. Ya da yaşadığımızı düşünüyoruz. Ana metne muhatap olmadan dindar biri olmaya çalışırsanız, çevrenizde gördüğünüz din formlarını benimsersiniz. Biz bugün buna muhafazakârlık diyoruz. Yani ana ve babadan alınan şeyi konserve etme, muhafaza etmeye çalışmak. Bu açıdan muhafazakârlık ile Kutsal metin arasında ciddi anlamda bir uçurum vardır. Bir insan genelde ana akım dindarlık biçimleri açısından söylersek ne kadar çok dindarlaşır aynı oranda milliyetçi olmaktadır. Dolayısıyla karşılıklı bir yönlendirme var. (K 3)

Yukarıdaki ifadeye benzer bir değerlendirme ise K25 No’lu görüşmeci den gelmektedir. Katılımcı, dindarlık olgusunun değişkenlik gösterdiğini belirterek farklı anlamlarda kullanılan ucu açık bir kavram olarak nitelendirmiştir. Dindarlığın politik

anlamda bir “eylem fikri” olarak kabul edildiği mülakatlarda elde edilen bulgulardandır. Belirtmek gerekir ki, dindarlık siyasal alanda belli bir etkiye sahiptir. Türk siyasetinin bir sonucu olarak dindarlık milliyetçilikle karşılık bulmuştur. Dindarlık ile milliyetçilik arasındaki ilişki farklı açılardan değerlendirilebilir. Dindarlık ve milliyetçiliğin, devletçi muhafazakâr bir oluşumu desteklediği öngörülebilir. Benzer biçimde dindarlığı, dindarların seküler yaşam içerisindeki “anlam arayışı” olarak da değerlendirmek mümkündür. Böylelikle hem dinî değerlerin hem de ulus-devletin öneminin korunacağı düşünülmüştür. K25’in yanıtından hareketle dindarlığın gençler arasında yeni bir kimlik tarzı olarak algılandığı da düşünülebilir. Görüşülen, dindarlığın siyasallaştırıcı özelliğini şöyle anlatmaktadır:

Bana göre dindarlık şüpheli bir kavramdır. En azından Türkiye’de belli bir çerçevesi yok. Bazen katı, bazen esnek bazen de ideolojik olabiliyor. Dindarlık politikleşti. Artık gençler bunu siyasette kullanılan dinî bir kimlik olarak görmektedir. Zaten şu an ülkede var olan konsept, atmosfer de o yönde olduğu için her yerden bu kimlik fikri yayılıyor. Bu, Türk milliyetçiliğine bağlı bir dindarlık ya da siyasal dindarlık iken aksi yönde Kürt milliyetçiliğine bağlı bir siyasi dindarlık da oluşmuş durumda. Said Nursi ve Şeyh Said olayları bunun tipik örnekleridir. **(K 25)**

Görüşülen gençlerden K28 ise dindarlık-milliyetçilik ilişkisinin yeni olmadığını, İslamın özünü temsil eden bu kavramların “cihat” geleneğinden geldiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla katılımcının buradaki yorumlarına “Türk-İslam” sentezi de eklenebilir. Başka bir ifadeyle, İslamcı geleneğin etnik bir dindarlık tipolojisi üretebilme ihtimali her zaman vardır. Görüşmeciyeye göre:

Dindarlık, hak ve adaleti gözetmektir, vicdanına kulak vermektir. Ötekileştirmemektir; ama öyle değil maalesef; çünkü geçmişten gelen bir gerçek var. İslamiyet’te özellikle bir kimlikle, bir ırkla bir araya geldi mi, fethetme güdüsü ortaya çıkıyor. Cihat edelim. Ne yapalım? Herkesi Müslüman mı yapalım? Herkese dini mi anlatalım? Bu aslında bir tür dinî milliyetçiliktir. Herkes Müslüman olunca bir şey değişecek mi? Mühim olan, farklılığa tahammül etmektir. **(K 28)**

Öte yandan dindarlık kavramının “Müslümanları sınıflandırdığını” iddia eden katılımcılar da olmuştur. Müslüman kimliği açısından bu kavramın gerekli olmadığını düşünen K4, farklı fraksiyonlardaki bu adlandırmanın Müslümanlığı dönüştüreceği kanaatine yer vermektedir:

Dindarlığın bir kriteri yok. Bence dindarlık diye bir kavram yok. Ben bu kavramı kabul etmiyorum. Niye kabul etmiyorum? Şunu söyleyeyim size: Biz Müslümanız. Bizim yapmamız gereken şeyler vardır. Bunun aşırısı, düşüğü, ılımlısı, radikali olmaz. Bunlar Müslümanlığa zarar vererek İslami inancı değiştirme amacını taşımaktadır. Namaz kılarız. Zaman olur kaçıırız; çünkü insanız. Ya biz o acziyeti hissedip “Ya Rabbi, ben bunu unuttum.” dememiz bile Rabbimizin hoşuna gider. (K 4)

Dindarlığın önündeki en büyük engelin “gelişime kapalılık” olduğu çalışmanın verilerinden anlaşılmıştır. Bazı görüşmeciler dindarlık öğretisinin fikirleri sınırlandırdığını aktarmışlardır. Din ve dini hayatın görsellikler üzerine inşa edilmesiyle, dindarlığın farklı şekillerde tezahür ettiği söylenmektedir. İnsanların kendilerini aşamaması, “doğmatik dindarlığın” ve “hurafeleştirme”nin etkin olması, dinî pratiklerde ve söylemlerde “dindarlık biçimi” olarak algılanmıştır. Özellikle dini motif, öge ve sembollerin bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde dindarlık olarak aktarılması kaçınılmaz olmuştur. Görüşmecilerden K34, konuya bu bağlamda yaklaşmıştır; fakat katılımcı, bu tarz bir dindarlık algısının ve dinî yaşayışın “rıza ile üretildiğini” ifade etmiştir:

Kuru bir dindarlık. Sözde dindarlık. Örneğin; bugün Bingöl nüfusunun ekseriyeti Kur’an-ı Kerim’i okumuştur. Çeşitli süreler ezberlemiştir. Namazda çeşitli sureler okurlar. Camilere giderler. Hacca giderler. Yani İslam’ın 5 şartını ekseriyeti yerine getirmeye çalışır; ama niye yerine getirdiğini bilmez. Kur’an’ı okuyan adam niye okuduğunun farkında değil. Anlamadan okuyor. Anlamadığın takdirde, bilmediğin takdirde Kur’an’ı okumak ile İngilizce bir metin okumak arasında hiçbir fark yoktur. Eğer ilahi bir kitap olduğuna inanıyorsan o, şiir değildir. Kulağa hoş geliyor diye okunmaz. Orada sizin için bir mesaj varsa anlayarak okumalısınız. Ama bu kimsenin umurunda değil. İnsanlar halinden memnun. Yeter ki, evde bir Kur’an olsun, duvarda asılı olması bile dindarlıktır. 11 ay boyunca namaz kılmayanlar, ramazanda teravih kaçırmazlar. O ay herkes dindar olur (gülerek). (K 34)

K34’ün ifadelerine paralel bir yorumda bulunan K11, dinî alışkanlıkların dindarlık olarak algılandığını açıklamıştır. Gençlerin “otantik duygularla” dindarlığı yaşadıkları anlaşılmıştır. Benzer biçimde, gençlerin “dinî bilgi yoksunu” olarak tasvir edilmesi, katılımcıların çoğunda tespit edilen ortak noktalardandır. Görüşülen gencin yanıtlarında, geleneksel dinî değerler ön plana çıkmaktadır:

Gençlerin safça bir din anlayışları var. Dinin duvarda asılı Kur’an’dan ibaret olduğunu, onu abdestsiz tutmayacağını düşündüğü, bir kader anlayışının olduğu, bir Mehdi bekleyişinin olduğu, öte yandan namazını kıldığı zaman

kurtuluşa ereceğini düşündüğü bir din anlayışı. Bu aslında gelişime kapalı bir dindarlık türüdür. (K 11)

Dindarlığın nasıl algılandığı, dindarlık özelliklerinin ne olduğuna dair yürütülen görüşmelerde “geleneksellik”, “kültür”, “toplumsal dindarlık” vb. ana temalarla ilgili değerlendirmelerle karşılaşılmıştır. Bu bağlamda görüş bildiren K19 ve K18 No’lu görüşmecilerin yanıtları, K11’in ifadeleriyle aynı kategoride değerlendirilebilir:

Buralarda aslında çok dindar olan insan yoktur. Bizde günah kavramı değil de ayıp kavramı vardır. El âlem ne der? Müslümanlıkta örtünmek vardır. Burada ise bir kadın kapalı olmalıdır, başı kapalı olmalıdır; ama onun dışında giydiği şeyler çok da önem teşkil etmiyor. Kısa etek de giyebilir, kolu dışarıda da olabilir; ama yeter ki, saç görünmesin, kapalı olsun. (K 19)

Başörtülerinin kültürden geldiğini düşünüyorum. Liselere eğitime gidiyordum. Okula şortla gitmişim, bir kız öğrenci şortumu çok beğenmişti. Sen de giyebilirsin demiştim, olmaz demişti. Ondan sonra kıza neden başörtüsü taktığını sordum kızın cevabı: “Herkes kapandı, ben de kapandım.” “Ailem artık kapanmam gerektiğini düşünüyor.” Dedi ve birçoğu da ne yazık ki, böyle. Tamamen kültürel olarak kapanıyorlar. (K 18)

Her iki görüşmecinin yukarıdaki ifadeleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde; “mahalle mektebinden öğrenilen din” şeklinde bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Yanıtlardan hareketle gözlemlediğimiz bir diğer olgu ise “mahalle baskısının” “örtük bir dindarlığı” yarattığı gerçeğidir. Toplumsal bilincin dinî hayatta önemli bir yeri teşkil ettiği, “Allah mı Elalem mi” ikileminde görülmektedir. Bu noktaya eklenmesi gereken bir başka husus ise bu ikilem kıyaslandığında, katılımcıların çoğunluğu dolaylı da olsa “elalem psikolojisinin” dinî tutum ve davranışları şekillendirdiğini düşünmektedirler. Diğer taraftan görüşmecilerde “kültürel Müslümanlığın” yaşandığına dair genel bir kanaatin oluştuğunu söylemek mümkündür.

Gerek saha araştırması sürecinde gerekse görüşmelerde, gelenekle birlikte dindarlığın esnekleştirilmeye çalışıldığı gözlenmiştir. Dindarlık ile muhafazakârlık arasında sıkışan bir görünüm ve buna bağlı olarak tutarsız davranışların sergilendiği ortaya çıkmıştır. İncanın yanında, rahat bir yaşamın da tercih edildiğini ifade eden K12, bu durumu destekler nitelikte şunları söylemektedir:



Ben gençlerin dindar olduklarına inanmıyorum. Bu aslında din değildir, aileden ezberledikleri öğrendikleri kültürdür. Mesela benim kapalı bir arkadaşım var. Ailesinin zoruyla kapanmış. Şu an açıl desem açılmaz. Kendi ekonomik özgürlüğü var; ama açılmıyor; çünkü kapalılık onda bir alışkanlık yaratmış. Benden daha açık fikirli bir insan. Oturup erkeklerle aynı masada içki içebiliyor. Sorduğumda “Dindarım.” der (gülerek); çünkü namazını kılar, orucunu tutar. (K 12)

Benzer açıklamalarda bulunan diğer bir görüşülen K27 ise dinî yaşam biçimlerinin ve dindarlık algılarının değiştiğini söylemektedir. Görüldüğü üzere birçok katılımcı, dindarlık algısındaki değişimi ve dönüşümü dile getirmiştir. Buradan da anlaşılıyor ki, dindarlık “yeni bir muhafazakârlık kültürü” ile karşı karşıyadır. Araştırmada “dindarlık iradesinin” faydacı bir yönelim içerisine girdiği görülmüştür. Gençlerin, bu dindarlık profilleri karşısında dinî düşünce ve tavırlarının değiştiğini vurgulayan görüşmeci, “dindarların temsiliyette” kötü örnek oluşturdukları kanısındadır. Bu aynı zamanda dindeki temsil sorununu da tartışmaya açmaktadır. Gençlerin bu “yeni dindarlık” görünümleri karşısında nerede ve nasıl durduklarına ilişkin K27 şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bingöl’deki gençlerin dindar olduklarını düşünmüyorum. Bingöl muhafazakâr bir yapıya sahip; lakin derine indiğimizde çok vahim durumlarla karşılaşyoruz. Kendim de şahit olmuşumdur. İslam’ı dinimizin gereği gibi yaşamıyoruz; çünkü dünyevi çıkarımlar inancın önüne geçiyor. Yani bu korku olabilir, gelecek endişesi olabilir. Mesela günde beş vakit namaz kılan, işte, toplum içerisinde dindarım diye geçinenlerin faizle, tefecilikle uğraştıklarını görebiliriz. Dindarlar dindarlığı değiştirme gayreti içerisinde. Dindarlığı kültür içerisinde eritmeye çalışıyorlar. Bu durum gençlerin çoğunu dinden soğutuyor. Bugün Türkiye’de Deizmin ne türlü bir hızla ilerlediğini görüyoruz; ki toplumun büyük bir çoğunluğu da görüyor. Aslında ben bundan kaynaklandığını düşünüyorum. Gençler artık cemaatlere ve tarikatlara mesafeli yaklaşıyor. Gençler dindarlığın böyle sanki bir canavar olduğu görüşünde. (K 27)

Görüşmeler sırasında ortaya çıkan bir başka gerçek ise gençlerin dindarlığa karşı ilgisiz ve duyarsız olmalarıdır. Gençlerin dindarlık algıları daha çok aileye ve çevresel faktörlere göre şekillenmiştir. Gençlerin dinî bilgiler konusunda yüzeysel bir malumata sahip oldukları, bunun da dinî cemaatleri harekete geçirecek bir gerekçe olduğu ifadelerden çıkarılabilir. Özellikle dinî grupların ve örgütlerin, gençleri “potansiyel bir militan” olarak gördüklerini işaret eden K23, bu konudaki görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

Bingöl'de gençler aslında dindar olduklarını zannediyorlar. Gençlerin sloganik bir yaşayışları var. Bunu niye söylüyorum? Çıkan her örgüt, çıkan her tarikat, çıkan her cemaat çevresinde ciddi manada ölebilecek; yani yeri geldiğinde kendisini patlatabilecek gençleri etrafında toplayabiliyor. Bunun en büyük sebebi de eğitimsizlik. Cehalet. (K 23)

Gençlerin “iki arada bir derede” kaldığını belirten K31 No’lu görüşmeciyse gençlerin hem politik hem de dinî açıdan nereye tekabül ettiği konusunda çekimser kaldıklarını iddia etmiştir. Katılımcının yorumları doğrultusunda gençlerin “anlam arayışında” oldukları düşünülebilir. Dindarlığın şeklen algılandığını ifade eden katılımcı, kişilik yapısına yönelik bir din tanımlamasında bulunmuştur:

Taklidî dindarlığımız var. Bu benim gözlemediğim bir şey. Güçlendirilmesi gereken bir din anlayışı var; çünkü din biraz ahlakla, kişiyle alakalı bir olgudur. Gençler ne dindar kimliği benimsiyorlar ne siyaseten bir kimlik benimsiyorlar. Biraz kimliksiz, biraz arayışta, biraz öyle nereye kaydırsanız oraya gidecek seviyedeler. (K 31)

Gençlerin dindarlık tutumlarının değerlendirildiği bu bölümde, gençlerdeki genel eğilim anne ve babalarının alışkanlıklarına paralel olarak gelişim göstermiştir. Bingöl'deki ailelerin önemli bir kısmının mütebedeyin olması, dinî kimliklerin geleneksel değerlerle temellendirildiğini göstermektedir. Görüşmecilerin ekseriyeti, gençlerin dindar olmadıklarını söylerken kimi görüşmeciler ise gençlerdeki dini temellerin varlığını işaret etmişlerdir. Muhafazakârlık sıkça karşılaşılan bir kavram olmuştur. Bu kavram ile tüm dinî anlayışlar, ön kabuller ve pratikler zihinlerde “gelenekselliğin” yerleşmesine olanak sağlamıştır. Gençlerin, dindarlığı stratejik bir yöntem olarak kullandığını belirten K7, “desinler diye” ve “bilsinler diye” mantığının dindarlığa da uyarlandığından bahsetmiştir. Bu yüzden dindarlığın çeşitli bağlamlarından ve farklılaşmasından söz etmiştir. K7, gençlerin dini taklit ettiklerini ifade ederken, bu türden bir çabayı eleştirmektedir:

Dindar olan gençlerimiz, orta derecede dindar olan gençlerimiz ve dinle hiç alakası olmayan gençlerimiz de var. Böyle sınıflamak belki biraz daha doğru olur; ama büyük çoğunluk bugün maalesef dindar değil. En azından kendine dindar diyor ama dinin kaidelerini bilmiyor, dinin emir ve yasaklarını bilmiyor. Muhafazakârlık eskiden kalmış veya eskiden üstümüze sinmiş bir gelenek. Maalesef o artık eskisi gibi değil. Şu an muhafazakâr anne babaya bakıyorsun, işte 50-45 yaş üzeri kesimlere bakıyorsunuz anne kapalı muhafazakâr; ama çocuğu dar pantolonlu veya işte mini etekle veya başı açık bir şekilde gezebiliyor. Bir kuşak çatışması yaşanıyor. Dini, geleneksel olarak yaşayan gençler var. Dindar gözükmeye çalışan bir kitle oluştu. İşte

kapanmayı örf, adet veya mahalle baskısıyla yapan ve halâ o yönde Müslümanmış gibi gözükten bir kesim var. Bu yüzden ben Bingöl'ü muhafazakâr bir kent olarak görmüyorum. (K 7)

Bir başka görüşmeci K13 ise K7'nin ifadelerine benzer bir yorumda bulunarak “*nerede o eski dindarlık*” dercesine dinin evrimleştiğini ve dinin toplumsal alandaki meşruiyetini kaybettiğini düşünmektedir. “Dindarlık” konusunda kafası karışık olan katılımcı, geleneksel de olsa dinin yaşatılması gerektiğini düşünüyor:

Valla dindarlık Bingöl'de başlı başına sıkıntılı bir kavram (hafif gülerek). Mesela benim çocukluğumda geleneksel de olsa annelerimiz ve babalarımızın bize öğrettikleri bir din vardı. Hacıdan, hocadan, medreseden öğrendiklerini bize öğretmeye çalışıyorlardı. Açıkçası şu an bu bile yok. (K 13)

Genel olarak katılımcıların birçoğu dindarlık algısını muhafazakârlık ve geleneksellik ilişkisinde ele alırken buna karşın konuya kendi bakış açısıyla yaklaşan K1'in diğer görüşmecilere nazaran konuyu farklı değerlendirdiği anlaşılmıştır. Katılımcı, “bireysel dindarlığın” üretilebileceği inancındadır. Kişinin kendisini bilmesini, tanımasını ve anlamlandırmasının “mistik bir tipi” yaratacağı ve bunun da bir tür dindarlık olabileceği varsayılmıştır. Görüşmeci:

İnsanlar yaşadıkları coğrafyanın kaderini din ile okuyorlar. Belki yaşadıkları toplum gereği bu şekilde büyütüldüler. Bana göre bu dindarlık değildir, ben dindarlığı farklı yorumluyorum. Dindarlık, büyüklerimizden veya toplumumuzdan aldığımız, deneyimlediğimiz ve yaşadığımız bir şey değildir. Dindarlık, insanın içinde kendisini bulmasıdır, kendisini görmesidir. (K 1)

Görüşülen gençlerden K9, yukarıdaki görüşme alıntılarında farklı olarak dindarlığı, “modernizm –bireycilik” bağlamında değerlendirmiştir. Modernizm sosyal, kültürel ve siyasal alanda pek çok gelişmeye imkân sağlarken diğer taraftan bireyselliği etkileyen bir süreç olarak da okunabilir. Modernizmin hem bireysel hem de toplumsal açıdan ne denli tesirli olabileceğinin anlaşılması, dindarlık algısı açısından önemli bir faktördür; çünkü gençlerin bakışını bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Çalışmaya katılan gençlerin dine yaklaşım biçimlerinde modernist gelişmelerin ve söylemlerin etkili olduğu, gözlenen bir gerçekliktir. Yapılan görüşmelerde modernizmin bireyin özerkliğini merkeze alarak bu ekseninde ahlaki değerler ürettiği görülmüştür. Başka bir ifadeyle gelenekselliğe karşılık “bireycilik” özendirilmiştir. Görüşme çıktılarına göre modernizm gençler arasında yeni bir kutsal alan olarak algılanmıştır. Bireyciliğin fayda olabileceği

görüşü gençliğin genel kabulleri arasında yer almıştır. Bu nedenle bireycilikle birlikte gençlerdeki kutsal algı ve “dinî düşünsel habituslar” değişime uğramıştır. Gençler, kendi akıllarıyla “dinî kurgulamalara” ve söylemlere yönelmişlerdir. Mülakatlarda gözlemediğimiz bir diğer nokta ise, geleneksel düşüncenin modernist düşüncenin bir parçası haline gelmiş olmasıdır. Katılımcı, bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemektedir:

Dinî duygularımız gittikçe bireyselleşiyoruz. Aile yapılarımız geniş aileden çekirdek aileye dönüştü. Çekirdek aileden daha küçük minimal ailelere ayrılıyor. Boşanma oranları gittikçe artıyor ve insanlar artık bireysel bir yaşam sürmek istiyor. Gençlik bireyselleşti. Gençler kendi dünyalarında yeni yaşam tarzları ve yeni dinler üretmeye başladı. Modernleşme yüzyılın dinî olarak gösteriliyor. Bu akımdan herkes etkilendi. Ailemiz, dünya görüşümüz ve tabii ki, din de etkilendi. Sosyal paylaşım siteleri, internet ve modernizmle birlikte bireycilik başladı. Bireycilik maneviyatı ve geleneği bitirdi. Bireycilik had safhaya çıkıyor. Bireyciliğin olduğu bir yerde kibir, enaniet, gurur ortaya çıkıyor. Doğal olarak bu da dinî duyguları zayıflatıyor. **(K 9)**

Buna mukabil, “gençlik ve dindarlık” konusunda mülakatlara yansıyan karamsar havanın yanında gençlerin duruşlarını olumlayan ifadelere de rastlanmıştır. Gençlerin dine karşı ilgisiz olduğunu vurgulayan K24, buna rağmen gençlerin dinî hassasiyeti gözettiğini belirtmiştir. Katılımcının, gençleri “*iki cami arasında beynamaz*” olarak tasvir ettiği şu açıklamalardan anlaşılmaktadır:

Bizim gençlerimiz namaz kılmasalar da belli bir duruşları var. Aileden aldıkları bir kimlikle en azından harama bulaşmama konusunda titiz davranıyorlar. Bu, coğrafyadan kaynaklanmaktadır. Yapılan araştırmalarda en huzurlu şehir Bingöl’ün çıkması da bunun bir kanıtıdır; çünkü alkolün az tüketildiği, hırsızlığın az yapıldığı bir şehir. Bizim gençlerimiz biraz özentiyeye sahipler, yani lise 1’deki, lise 2’deki bir öğrenci sigara içmiyor; ama arkadaş çevresi sigara içtiği için özentiden dolayı kendini biraz ispatlama doğrultusunda sigaraya başlıyor. Bunun önlemini lise 3, lise 4’te almazsak uyuşturucuya gidiyor. Özentiden ve toplumdaki kaynaklı sorunlar gençleri etkiliyor. Bakıyorsunuz uyuşturucu kullanan kişi Cuma günü hemen namazına gitmiş, hemen abdestini almış, namazını kılmış. O gün dinî bütünlüğünü sağlayan biri olarak görünüyor; fakat o günden sonra tekrar eski yaşantısına dönüyor. **(K 24)**

Benzer biçimde K30 No’lu görüşmeci de Bingöl gençliğinde “dinî bilincin” olduğu kanaatinde. Dinî bağlar aile ve kültürle şekillense de, “iyi niyet” ve “duygusallığın” dindarlık konsepti içerisinde değerlendirildiği ileri sürülebilir. Görüşmeciye göre:

Bingöl bölgesinde hem aileden hem de kültürden olsun İslam'a bağlılık fazladır. Hiçbir şey olmasa bile Kur'an öğretimi var ve Kur'an'a saygı var. İnsanlar nasıl davranması gerektiğini biliyor. Komşusu açken yardım etmelisin, yapmalısın bunu. Ya da yardıma ihtiyacı olan birini gördün mü yardım etmelisin. Ben İstanbul'da da bulunduğum için söylüyorum, orada bu maneviyat yoktu. (K 30)

Ne var ki, din ve dindarlık konusunda K24 ve K30'un söylemlerine zıt görüşleri dile getiren bazı katılımcılar da olmuştur. Özellikle görüşme gerçekleştirdiğimiz genç katılımcılardan K16 ve K15'in düşünceleri bu eksendedir. Çalışmada dinin istenildiği gibi kullanılamayacağı, dinin özüne aykırı davranılamayacağı görüşülenlerin fikirlerinden okunabilir. Dindarlık adı altında yapılan eylemlere karşı çıkılarak mevcut dindarlık görünümünün sorunlu olduğu düşünülmüştür. Dindarlık rollerinin maddi bir potansiyele dayandırılmasının dini yozlaştırdığı anlaşılabilir. Dindarlığın nasıl olduğu ve olması gerektiği konusunda değerlendirmede bulunan katılımcılar, "adaleti, iyiyi, doğruyu ve vicdani" tamamlayan bir dindarlık analizinde bulunmuşlardır. Güvenilir bir dindarlık tiplemesinin betimlendiği ifadelerden çıkarılabilir. Bununla birlikte gençlerin "hümanistçe bir dindarlık" tutumunu benimsediklerini söylemek mümkündür. "Ahlak" kavramının dindarlığa atfen kullanıldığı net bir şekilde görülmektedir:

Benim için din asla ve asla eylemden ibaret değildir. Din kesinlikle ahlaklıdır. Din yürektir, vicdandır. Eğer vicdandan bihaberseniz, eğer ahlaktan bihaberseniz, eğer gerçekten, samimiyetten, dürüstlükten bihaberseniz; vallahi 5 vakit namaz da kılsanız veya her yıl hacca da gitseniz hiçbir şey ifade etmiyor. (K 16)

Dindar bir kişi haksızlıkları dile getirebilmelidir. Dindarlık ahlaklı, adaletli ve ilkeli olmayı gerektirir. İbadet şahsı bağlar, şahsı ilgilendirir; ama sosyal hayattaki konum ve duruş önemlidir. Dindar görünmek bir kazanç kapısına dönüştürülmemelidir. Bugün dindar gibi gözükeler pastadan en fazla yiyenlerdir. Bugün insanlar koltukları için dinî olan her şeyi bir kenara bırakıyorlar. Bu çok yanlış. (K 15)

#### **3.2.4. Yeni Bir Disiplin Fetişizmi: "Dindar Nesil"**

Saha araştırmasını yaptığımız dönem itibariyle siyasal, ideolojik ve sosyolojik açıdan tartışılan meselelerden biri olan "dindar nesil" konusunun güncelliğini

koruduğu gözlenmiştir. Yapılan görüşmelerde gençlerin “dindar nesil” hakkında ne düşündükleri ve bu kavramı nasıl değerlendirdikleri öğrenilmeye çalışılmıştır. Mevcut İmam hatiplerin ve ilahiyat fakültelerinin dindar nesille ilişkilendirilmesi bu kapsamda gözlenen bir başka ayrıntıdır. Çalışma kapsamında dindar nesil ile gençler üzerinde “yeni bir denklemin” oluşturulmak istendiği ortaya çıkmıştır. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu dindar neslin kutuplaştırıcı, çatışmacı, bölücü, popülist, disipline edici ve pragmatist bir kavram olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Bununla ilişkilendirilen imam hatiplerin ise din eğitiminde sınıfsal ayrımcılığa neden olduğu tespit edilen bir diğer gerçekliktir. Dindar neslin arka planında baskı, yönlendirme, kültürel öğreti, yeni bir insan kaynağı, teslimiyet ve itaat düşüncesinin yer aldığı görüşmecilerce dillendirilmiştir. Genel olarak katılımcıların “dindar nesil” çerçevesindeki anlatıları şu şekildedir:

Kutsal açıdan çarpık yorumlanmış bir din biçimi var. Bunun ile dindar bir nesil yetiştiremezsiniz. Bir kere bir şeyi kabul ettirmek, tepeden inme bir şeyi insanoğluna sıradan bir tutumu benimsetmek bile insanoğlunun doğasına aykırıdır. Dolayısıyla tepeden inme bir şekilde dindar bir nesil inşa edemezsiniz. Diğer taraftan sizin kutsal metniniz ile sizin eylemleriniz arasında çok ciddi çelişkiler var. Kelimelerle ifade edilemeyecek kadar ağır çelişkiler var. Böyle çelişkiler varken siz, imam hatipler açarak, ilahiyat fakülteleri açarak nesli dindarlaştıramazsınız. 2008-2018 arasında sekülerleşme oranında artış var. Deizm, Ateizm oranında artış var. Bu çıplak bir şekilde ortada. Yerli ve millî bir dindarlık olamaz. Temsil problemi var; yani zihin çelişkiyi kabul etmez. Zihin için çelişki kötü bir şeydir. Şu an toplumda ana-babasının dini ile çevresindeki arkadaşlarının dini arasında sıkışmış binlerce kitle var. (K 3)

Görüşülenin yanıtından anlaşılacağı üzere dinin şeklen yaşandığı; ama esasta pek bir şeyin olmadığı anlaşılmıştır. Dindar neslin, gelenekselleştirilmiş dinî öğretilerle inşa edilemeyeceği vurgulanmıştır. Bu tip bir dindar neslin “yazgısal” olabileceği ön görülmüştür. Kutsal metnin çelişkiye düşürülmesi, din düzeyindeki teorik ve pratik tartışmaları beraberinde getirmiştir. Dindeki temsil problemi, dinî etkinliklerin yanlış algılanmasından ve inanç düşüncesindeki çelişik ifadelerden ileri gelmektedir. Bu bakımdan dindar nesil söylemi, zihin dünyalarında belirsizliklere yol açan bir faktör olarak değerlendirilmiştir.

Gençlerin konuya ilişkin değerlendirmelerinde dindar neslin sadece “söylem” düzeyinde kaldığı sıklıkla ifade edilmiştir. Bir parti sloganına dönüşen bu yargı, Ak

Partinin “yayılmacı politikalarından” biri olarak gösterilmektedir. Fakat partinin bu söylemin altında ezildiği, buna uygun bir karakteri yansıtamadığı söylenebilir; çünkü mülakatlardaki ortak kanı Ak Parti’nin “*kendi istek ve düşüncelerine göre bir gençlik*” dizayn etmeye çalışmasıdır. Daha çok yere nüfuz etmek için üretilen bu kavramın, dindarlık ölçeklerine uymadığı görüşmecilerin eleştirdikleri temel hususlardandır. K7 No’lu görüşmeci de bu eleştiri üzerinden bir perspektif geliştirmektedir:

Ben, dindar nesil söylemini söyleyen kişinin samimiyetine güveniyorum. Ama bu siyasal partisine sirayet etti mi? Burada soru işaretlerim var. Dindar nesli siyasi olarak yetiştiremezsiniz. Siyasi olarak dindar bir nesil yetiştirme, bunun örneğini ben bilmiyorum. Varsa da bilmiyorum. Böyle bir kavramla yetişmediğini de az çok deneyimledik. Söylediği günden bu yana söylenen durumla tam tersi bir oluşum vardı. Gençliğe ne söylüyorsunuz? Evet, biz dindar bir nesiliz; ama namaz kılmayan bir nesiliz; ama oruç tutmayan, ama karılı-kızılı geceleri parti düzeyinde etkinlik yapan bir gençlik. Bunda dindarlık yok. Bu nasıl bir din? Acaba başka bir dinden mi bahsettiler? Biz mi yanlış anladık? Onun halâ çelişkisi içerisindeyim. Siyasal mevcut durumda, dindar bir nesil söylemi bence tam bir fiyaskoya döndü. Birilerinin bilmediği farklı bir argümanla insanları belki kendine çekme, devşirme, içindeki AKP’lilerin şu anda mevcut kullandığı bir kavram haline geldi. Kendilerine bir kılıf, bir dokunulmazlık zırhı olarak kullanmaya başladıklarını düşünüyorum. (K 7)

K7’nin değerlendirmelerinde dikkat çeken bir diğer husus ise bu kavramın tamamen politik bir söyleme dönüşmüş olmasıdır. Katılımcı, bu nitelemenin Ak Parti’yi ikiye böldüğünü düşünmektedir; çünkü ifadeler üzerinden okuma yapıldığında, AK Parti içerisinde, partinin ruhuna ve diline aykırı davranan AKP’lilerin bu kavramı meşrulaştırmaya çalıştıkları söylenmektedir.

Yukarıdaki görüşlere benzer bir yorumda bulunan K23 No’lu görüşmeciye dindar nesil psikolojisinin toplumda çatışmayı arttırdığına inanmaktadır. Mevcut hükümetin bu uygulamayla, bir “tehdit paradigması” yarattığı görülmektedir. Özellikle dindarlığa karşı deizmin yükselişi bu açıdan okunabilir. Ak Parti’nin dindar nesilden hareketle “makbul bir gençlik tipi” yaratmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Dindar nesil politikasının toplum düzeyinde karşılık bulmadığı, buna karşın “kutuplaştırıcı” etkide bulunduğu dair tespitler elde edilmiştir. Bu söylemin, dini temsil edemeyeceği, bu tip bir dindarlığın ise İslami açıdan şüpheli olacağı düşünülmüştür. Görüşülen, imam hatiplerin ve ilahiyat fakültelerinin “din

fenomenolojisinden” uzak olduğunu, buradaki “dinî bilginin” sadece “gösterişçi dindarlığa” hizmet ettiği görüşündedir. Dindar nesil ile dinin edilgenleştirildiği ve *ruhsuz dünyanın ruhu* ( K.Marx) haline getirildiği şöyle aktarılmıştır:

Asıl sorun bence, hakiki İslam, gerçek İslam. Yani hâlihazırdaki hükümetin dindar nesil profili bana göre şöyle: İşte ahlaklı, kravatlı efendime söyleyeyim az bir sakalı olan; ama dinin devletle hiçbir bağının olmaması gereken, dinin sosyal hayata etki etmeyen pasif bir din anlayışı. Hükümetin anlayışı bu yöndedir; ama bu çok tehlikeli. Belki CHP olsa bu kadar tehlikeli olmaz. Aslında dindar nesille tehlikeli bir neslin yetiştiğinden bahsediyorum. Örnek: Deizm tartışmaları. En fazla bunu yine Ak Partililer gündeme getirdiler. Ama aslında Deizmi gençlerin zihnine oturtan, Ak Parti'dir. Hâlihazırdaki imam hatipler, imam hatiplerdeki müfredat, ilahiyatlardaki düşünce; Allah işte bizi yarattı tamam baş göz üstüne, Allah vardır. Peygamber de vardır gelmiştir; ama bizim hayatımıza karışmaz. Bu aslında Mekkeli müşriklerin de düşüncesidir. Yani, “*vela inseğel men sekel samawati wel erde la yakulnel Allah*” bir ayette değil birkaç ayette farklı formatlarda geçer. Onlara desen ki, yerleri ve gökleri kim yarattı? Allah diyecektir müşrikler. Allah diyecekler; ama Allah işte bizim giyim tarzımıza karışmasın, bizim faizimize karışmasın; yani bizim sosyal hayatımıza karışmasın onu istediğimiz gibi yaşayabilelim. Dindar neslin bu formatta olduğunu düşünüyorum. Dinin ruhuna aykırı davransa da, inançlı bir nesil olarak dillendiriliyor. **(K 23)**

Görüşülen gençlerden dindar nesil söylemini “Müslümanlığın dirilişi”, “ideal gençlik” ve “yeni bir Müslümanlık yaklaşımı” tarzında değerlendirenler de olmuştur. Bu düşüncelerde toplumdaki bozulmaların ve dinî kaygıların etkili olduğu ifade edilebilir. Dindar nesli “*Asım'ın Nesli*” olarak tasavvur eden K9, dindar bir kuşağın gerekliliğini ve “mukaddesatçı” özelliğini vurgulayarak bu nesli inşa etmenin çaba gerektirdiğini söylemektedir:

Ben üstte bir iradenin olduğunu düşünüyorum. Yani bu benim şahsi kanaatim. Üstte dindar nesille alakalı bir irade var. Ondan sonra imam hatiplerle alakalı bir çaba var, bir şeyler yapılmak isteniyor. İlahiyat fakülteleri üzerinden bir şeyler yapılmak isteniyor. Bu yaptığımız şeyin içini doldurmanız lazım. Namaz kılan, Allah'a inanan bir kitle var edebilmek için bir çaba ortaya konuluyor. Bu gerçekten kolay değil. Bir nesil var edebilmek zor bir iştir. Seyyid Kutup'un deyimiyle şüheda neslini var edebilmek, öncü bir Kur'an nesli inşa edebilmek, bu çaba gerektiren, ceht gerektiren, mücadele gerektiren, gayret gerektiren, bedel ödemeyi gerektiren bir şeydir. Biz her zaman kolaya talip oluyoruz. Bu, insanoğlunun fitratında var. Maalesef böyleyiz; ama toplumu ıslah edebilmek, bir nesil var edebilmek bunlar kolay şeyler değil. Ben Tayyip Erdoğan'ın Müslüman olduğuna inanıyorum. Ben demokrat falan değilim. Ben sadece Müslümanım. Üstteki irade böyle buyuruyor; ama alta yansması her zaman istenilen şekilde olmuyor. Ben bir



fikir ortaya atıyorum. Böyle olsun diyorum. Ama altta yapacak bir nesil yok. Bunu yapacak öncü bir nesil yok. Bu öncü nesli bizim var edebilmemiz lazım. Bulduğumuz yerlerden, yetiştireceğimiz insanlardan, çocuklarımızdan, kardeşlerimizden, çevremizden, akrabalarımızdan bir nesil; yani gerçekten Allah'ın dinine iman eden, toplumu ıslah etmeye çalışan, gayretli, yeri geldiği zaman bedel ödeyebilecek bir nesil var edebilmemiz lazım. Yoksa gerçekten işimiz zor. (K 9)

19. yüzyıldan itibaren ülkeyi mevcut durumdan kurtarabilecek bir gençlik profili devlet tarafından inşa edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede gençlerin devlet tarafından kendilerine verdikleri rolleri içselleştirdikleri görülmüştür. Başka bir anlatımla devlet, kendi amaçları doğrultusunda yönlendirebileceği bir gençlik kategorisi oluşturmaktaydı. Bu gençliğin en temel özellikleri devletçi olmalarıdır. Bu aynı zamanda gençliğin politik bir kategoriye dönüştürüldüğü anlamına gelmektedir. İşte bu siyasal gençlik kategorisi, Türkiye siyasal kültürün de “gençlik miti” olarak adlandırılmıştır (Lüküslü, 2015: 15). Araştırmamıza bakan yönüyle “dindar nesil” söylemini politik gerekçeler bağlamında bir “gençlik miti” olarak analiz etmek mümkündür; çünkü Ak Parti'nin gençliğe dönük bu denklemi, devletçi geleneği gözeterek inşa etmeye çalıştığı iddia edilebilir. Kuşkusuz bu tip bir gençlik tipolojisinin siyasallaşması kaçınılmazdır. Söz konusu K5 No'lu görüşmecinin düşünceleri “gençlik mitini” destekler niteliktedir:

Dindar nesil, politik bir söylemdir, devlet söylemidir. Devletin gençler üzerinde kurguladığı ve sadece kendi hizmetinde kullanabileceği bir gençlik istemidir. İktidar kendi bekasını sürdürebilmek adına bu tip bir kitleyi yaratma isteği duymuştur. (K 5)

Araştırma sonucunda dindar nesil ile dindar kitlenin muhafaza edilmeye çalışıldığı ve “siyasal sempatinin” bu yönde devam ettirileceği amaçlanmıştır. Özellikle muhafazakâr kesimin “gelenekçi” ve “kaderci” olması bu söylemin politikleştirilmesini kolaylaştırmıştır. Dindar kitlenin bilinç düzeyi göz önüne alınarak, muhafazakâr cenahın daha kolay “teslim” olacağı varsayılmıştır. Dolayısıyla “dindar nesil” söyleminin “itaat kültürüne” kaynaklık edeceği düşünülmüştür. Bu söylemin en fazla “yoksun, yoksul ve kadere iman” anlayışını etkilediğini belirten K34, sözlerini şöyle sürdürmektedir:

Dindar kesimi dizginlemek, dindar kesimdeki popülerliğini kaybetmemek için mevcut partinin desteklediği söylemler; çünkü dindar nesil başkaldırmaz. Dindar nesil olana razı olur. Dindar nesil daha kolay yönetilebilir. Düşünceler

daha kolay dikte edilebilir; çünkü dindar nesil kendi yaşantısında olan çoğu olayları kadercilik anlayışıyla yorumluyor. Fakirse fakirliğin bir kader olduğuna inanır. Bir olumsuzluk yaşadığı zaman o olumsuzluğu kadercilik anlayışıyla yorumluyor; ama dindar olmayan bir kişi o sorunu irdeler. O sorunun sebebi ne? Onun üzerine gider, sorunun sebebini bulur, çözer; ama teslimiyetçilik biraz farklı, hani din dediğimiz şey iman etmekle alakalı. İman da teslimiyetçiliktir. Teslim olacaksın. Olanı, verileni hikmet bileceksin. (K 34)

Diğer görüşülen K2'nin ise dindar nesli “*bir lokma bir hurka*” anlayışı üzerinden yorumladığı anlaşılabilir. Bu bilincin insanları uyuşturan bir sosyal sermaye türü olarak tanımlandığı gözlenmiştir. Dindar neslin “lokomotif bir araç” olarak nitelendirildiği ve bu kuşağın zihinsel açıdan “türdeş” olduğu ifadelerden çıkarılabilir. Bununla birlikte “mutlak tefekkürün” dindar nesli motive edici bir güç olarak değerlendirildiği görülmektedir:

Dindar nesil lokomotifdir. Bu nesil aynı fabrikadan çıkan ürünlerdir. İnsanlar bu tip söylemlerle uyuşturuluyor. Sorgulamayan, eleştirmeyen bir nesil; çünkü sorgulamamanın ihtiyaç olarak görülmediği, dünyanın zaten fani olduğuna tefekkür edilmesi ve namaz kılmanın yeterli bir davranış olduğuna inanılması dindar neslin temel özellikleridir. (K 2)

Görüşülen gençler arasında dindar nesil söylemine ilişkin “kindar nesil” nitelemesini kullananlara rastlanmıştır. Bu durum, dindar nesil kavramının algısal düzeyde belli kesimler açısından “ürkütücü” olarak algılandığını göstermektedir. Dindar nesil söylemi sosyal hayatta “ötekileştirici” ve “bölücü” bir etki yaratmıştır. Toplum düzeyinde “kamplaşmalara” neden olabileceği düşünülen bu söylemin, “*inanana, az inanan ve inanmayan*” türünden bir dinî sınıflamaya neden olacağı varsayılabilir. K12, bu konuya ilişkin görüşlerini şöyle sürdürmektedir:

Dindar nesil, kindar nesil gibi bir şey oldu (gülerek). Dindar olmak güzel bir şey, inanmak güzel bir şey; ama bir başkasını dindar olmadığından dolayı aşağılamak ya da onu ötekileştirmek kabul edilemez; çünkü bu da bir kimlik. Bu da bir aidiyettir. Dolayısıyla sen bunu onlara verince diğerlerini ötekileştiriyorsun. Bu durum en sonunda inananlar ve inanmayanlar diye sınıflamaya yol açar. Dindar olmayanlar ne oluyor? (K 12)

Görüştüğümüz gençler dindar nesilden ziyade daha çok “iyi nesil” ve “ahlaklı nesil” kavramları üzerinde durmuşlardır. İslam dini açısından dindarlık bir ölçüt olsa da mevcut sosyolojik şartların konumu önemli bir detaydır. Bu hususta dile getirilmesi gereken bir başka nokta ise Türkiye toplumunda dinî

mevzuların/konuların veya kavramların “tabu” haline getirilemeyeceği gerçeğidir. Gençlerin bu noktadaki beklentisi, farklılıkların göz ardı edilmemesidir. K20 No’lu katılımcının görüşleri, bu bağlamda değerlendirilebilir:

Dindar nesil söylemi bana samimi gelmiyor. Bence ahlaklı nesil yetiştirmeye çalışsınlar; çünkü dindar nesil hangi din? Hangi dinin nesli? İslam ümmetinin daha çok olduğu bir ülkede yaşıyorsak tabii ki, İslam fitratı üzerine bir dindar nesil yetiştirme çabası olmalıdır. Fakat farklı dinden insanların ve milletlerin varlığı unutulmamalıdır; çünkü sadece İslam dinine mensup insanların yaşadığı bir ülkede yaşamıyoruz. Her dinden insanların yaşadığı bir ülkedeyseniz dindar nesil yetiştirmek yerine ahlaklı nesiller yetiştirmek daha faydalı olacaktır; çünkü ahlaklı bir nesil yetişirse şu din, bu din diye bir ayırım yapılmaz. (K 20)

Görüşme sırasında, dindar nesil projesinin eğitimle yakından ilişkili bir mesele olduğu anlaşılmıştır. Bilinçli bir nesil yetişmediği takdirde, dindarlığın net bir şekilde anlaşılamayacağı ifade edilmiştir. “Bilinçli nesle” dair en belirgin veriler imam hatip ve ilahiyat fakültelerine yönelik eleştirilerde saptanmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğu eğitim sisteminde “dindarlığa” ilişkin herhangi bir “kaygının” yer almadığını düşünmektedirler. “28 Şubat neslinin” şu anki dindarlık formatlarından ayrı olduğunu söyleyen K13, sorunu eğitim sistemine bağlamaktadır:

Dindarlıktan ziyade bilinçli bir nesil önemlidir. Hangi siyasi görüşe sahip olursan ol, herkes kendi görüşünün müdavimi olmalıdır. Eskiden hem dindar hem de bilinçli bir nesil vardı. Örneğin lisede bizim sınıfta 20 kişi vardı. Sadece bir kızın erkek arkadaş kaygısı vardı. Herkesin bir siyasi görüşü vardı. Herkesin bir çizgisi, duruşu vardı. Şimdi bakıyorum da bilinçsiz bir nesil yetişiyor. Günübürlük belli hazları yaşayan gençler türedi. Bu mevcut sistemde dindar nesil hayaldir. 28 Şubat’taki dindar gençlik bilinçliydi, ön yargısızdı, dinî davaları ve dertleri vardı. Günümüzde bu makas ciddi anlamda açıldı; çünkü şu anki nesli yetiştirecek erdemli bir insanı yok. Çoğu insan erdemini kaybetti. Tam olarak nasıl yetiştirecek? Bu bir eğitim ve eğitimci sorunudur. İmam hatiplere ve ilahiyat fakültelerine baktığımız zaman bu biraz hayal gibi geliyor. İmam hatip zaten devletin bence en büyük cinayeti. (K 13)

İmam hatip-dindarlık arasında bir ilişki biçimi kurulsa da imam hatiplerdeki eğitimin kalite açısından tartışıldığı net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. K31 No’lu görüşmecinin “zihniyet” odaklı yapısal eleştirileri bu yöndedir:

İmam hatiplerin, özellikle kuruluş amacına hizmet ettiği yıllarda gerçekten inanılmaz bir nesil yetiştirdiği ortada. Oradan çıkanlar şu an devletin veya akademinin ileri seviyelerinde yer almaktadır. Bakıyorsunuz gerçekten de donanımlı insanlar, doğru bilim eğitimi almışlar ve bu da onlara vicdani

boyutta hizmet etme noktasında besleyici olmuş. İlk dönemlerdeki imam hatip bilincini korumuşlar. Onlar değişmedi aynı zihniyeti sürdürdüler; ama şu anki imam hatipler değişti, imam hatip okuyanlar imam hatip idealini, zihniyetini ve bilincini taşıyorlar. İmam hatipler, evinde ahlaki olarak donatılmayan çocuğun, ıslah olsun diye gönderildiği mekânlar oldu. (K 31)

Görüldüğü gibi, gençlerin ifadeleri mevcut imam hatiplere karşı eleştirel olmuştur. Görüşmecilerden alınan yanıtlar, imam hatip kimliğinin kaybolduğu yönündedir. Buna bağlı olarak imam hatiplilik bilincinin zayıfladığını söylemek mümkündür. Bu durumun nedenleri konusunda görüşme yapılan gençlerin hemfikir oldukları nokta “eğitim” olarak tespit edilmiştir. K8 No’lu katılımcı bu noktaya dikkat çekmektedir:

İmam hatiplerde öğretilen bir ilim yoktur. Ben imam hatipte okuyup da son sınıfa gelmiş Arapça bilen bir çocuğa denk gelmedim. Deizm inancı yaygınlaşmaya başladı diye bir haber çıktı. Ortalık karıştı. İlahiyat fakülteleri çıkıp bizim müfredatımızda Deizm yoktur dediler; ama gidin bu imam hatipteki gençlerle konuşun, yarısı Deisttir. Bu durum onların müfredatıyla alakalı bir şey. Çocuk orada öğrendiğiyle Deist oldu. Yani dışarıdan bir adam gidip de onları Deist yapmadı. Ben bunu çocuklarla konuştuğumda anlıyorum. Müfredat onları öyle bir yere sürükledi ki, Deist oldular. “Tanrı vardır, ilah vardır; ama din dediğimiz kuramlar kisvesi yoktur.” diyorlar. Bu, müfredatla alakalı bir şeydir. Ben imam hatiplerin dindar bir nesil yetiştirdiğine inanmıyorum. (K 8)

İmam hatip hakkındaki yorumlar arasında K15 No’lu görüşmecinin yanıtları imam hatiplere ilişkin algıyı gösterir niteliktedir. K13 ile benzer ortak noktaları işaret eden katılımcı, eğitim sisteminde gençlere “başka seçenek hakkı sunulmadığını” öne sürmektedir. Gençlerin bilinçli bir politika sonucunda imam hatiplere yönlendirildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Son dönemlerde imam hatiplerin özendirilmesiyle birlikte toplumda “bölünme paranoyasının” arttığı göze çarpmaktadır. Dindarlığın, sadece imam hatiplere özgü olarak lanse edilmesi “eğitimde ikililik” sorununa neden olmaktadır. Bu problemlerin dinî tutum, davranış ve düşünceleri değersizleştirdiği, “dinî yoksullaşmaya” neden olabileceği varsayılmaktadır. Katılımcı, bu durumdan duyduğu rahatsızlığı şöyle ifade etmiştir:

Mesela eski ilahiyat mezunları hakikaten saygın insanlardı. Bu bahsettiğim yakın akrabalarım yakın çevremde de var. Daha saygın insanlardı. Şimdi sadece imam hatip mezunları değil, bütün okullardaki insanlar boş yetiştiriliyor. Niye gençleri imam hatip mezunu ya da diğer lise mezunu diye ayırıyoruz ki? Toplumda bu yönde bir propaganda var. Ben imam hatip

mezunu değilim. Ben Bingöl Lisesi mezunuyum. Ama ben dindar bir insanım. Ben dinci bir insan değilim. İşte imam hatip mezunları suç işlemez, terörist olmaz, haksızlık yapmaz gibi bir algı yaratılıyor. Bu çok yanlıştır. İmam hatip okullarını proje dâhilinde açıyorlar. Hatta şunu söyleyeyim: Küçük yerlerde imam hatip açmışlar, Alevi olanlar bile zorunlu olarak başka okul olmadığı için imam hatibe gitmek zorunda kalıyor. Her ortaokul bünyesinde iki tane imam hatip sınıfı açmışlar. Kısacası çocukları bir nevi oraya yönlendiriyorlar. Sanki imam hatibe giden Müslüman, diğerleri kâfir. Bu gerçekten çok tehlikeli işler. Bu tip durumlar karşısında insan dinden soğuyor. İnsanları dinen ayırmak kadar tehlikeli bir şey yoktur. **(K 15)**

Diğer taraftan K16 No'lu görüşmeciyse eski imam hatip geleneği ile şimdiki imam hatipler arasında bir analogi kurarak mevcut imam hatiplerin “bastırılmış duygularla” hareket ettiğini söylemiştir. Bir zamanlar imam hatipler noktasında yaşanan mağduriyetlerin, şimdilerde “bir oç alma rövanşına” döndüğü anlaşılmaktadır. Dindarlık adı altında, dinin “sansürlendiği” ve “formatlandığı” yorumlardan çıkarılabilir. Görüşülen, dindar nesil söyleminin “lumpen gençliği” yarattığı kanısındadır:

Ben etrafımdaki herkese söylüyorum: “Çocuğum yok, yeğenlerim var; asla ve asla çocuklarınızı imam hatiplere göndermeyin.” Niye böyle düşünüyorum? Çünkü şu anki imam hatipler eski imam hatipler değil. Eski imam hatipler haksızlığa uğradı, şimdikiler ise bunun acısını çıkarıyorlar. Dindar nesil olacağız diye dini güncellediler. Gençlerin dindar olmasını istediler; ama bunun sonucunda kendini ifade edemeyen, sorgulamayan ve karamsar bir gençlik karşısına çıktı. **(K 16)**

Bir başka görüşmeci K33 de, dindar neslin dindeki “temsil talebini” karşılamadığını belirtmektedir:

Dindar nesil değil, yozlaşmış nesil çıkıyor; çünkü şimdi ilahiyat fakültelerinin önü çok açık. Bütün gençler ilahiyat fakültesinde; ama benim arkadaşlarımdan hiçbirinin dinle ilgisi yok. Sırf önü açık olduğu için, rahatlıkla atanabildiği için oraya gidiyor. Bu mu dindarlık, bu mu dindar nesil? Yani kendini dine uyduramamış bir genç, dini ne kadar anlatabilir ki? **(K 33)**

Dindar neslin hem “milliyetçi” hem de “mukaddesatçı” olarak algılandığı, verilere yansımıştır. Görüşmelerden elde edilen alıntılar gençlerin eğitim noktasında sınırlandırıldığını, beklentiler ile imam hatip gerçeği arasında sıkışmış olduklarını göstermektedir. Bu yüzden katılımcıların çoğu, dindar neslin imam hatipler ve ilahiyat fakülteleri açısından bir “sigorta” işlevi gördüğünü ifade etmeye çalışmışlardır. Dindar neslin mevcut hükümet tarafından kutsanan bir politika olduğu

ve bu politikanın aktif dindar bireyler yetiştirmeye dönük kurgulandığını söylemek mümkündür. Görüşmeciye göre:

İmam hatiplerin ve ilahiyat fakültelerinin dindar nesille değil de dindar neslin bunlarla ilişkili olduğunu düşünüyorum; çünkü gerçekten bir okul varsa 3 tane imam hatip var. Yani 1'e 3 şeklinde. İnsanlarımızın %75'i hemen hemen imam hatiplerde okuyor. Korkunç bir şekilde dine maruz kalıyorlar. İmam hatiplere gitmeye mecbur bırakılıyorlar. İktidar, dindar nesli bir kalkan olarak kullanıyor. Bunu da imam hatipler üzerinden gerçekleştirmeye çalışıyorlar. Bunun farkında değiller; ama severek yaptıklarını düşünüyorum. Gençler bu şekilde yontuluyor. Dindar nesil bu şekilde büyüyor. Türkiye ne kadar milliyetçi ise o kadar da dindardır. Hem milliyetçi bir gençlik hem de İslamcı bir gençlik oluşturuluyor. Türkiye 2000 sonrası korkunç bir şekilde dindarlaştı. (K 10)

### **3.2.5. Din-Siyaset İlişkisi: Ayrılık Bir Düş mü?**

Din-siyaset ilişkisi insanlık tarihiyle birlikte ortaya çıkan, günümüz toplumlarını farklı şekillerde etkileyen sosyal olgulardandır. Bu yüzden toplumsal hayatta din, siyaset, devlet, bürokrasi vb. kurumlara, yapılar ve ilişkilere rastlanmaktadır. Dolayısıyla toplumları dinden, devletten ve siyasetten ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu yönüyle din-siyaset ilişkisi de kaçınılmaz olmaktadır (Okumuş, 2017). Din ve siyaset birer toplumsal alt sistemler olarak değerlendirildiğinde bu alt sistemlerin birbirleriyle ilişkileri ve etkileşimleri de ortaya çıkmaktadır; fakat bu kendiliğinden ilişki, Türkiye özelinde bazen problemlili ve içinden çıkılmaz hale gelmektedir. Özellikle her iki alanın kendine özgü karakteristik özelliklerinin sosyal, siyasal ve ekonomik değişkenlere dayanması bu ilişkiyi tartışmalı hale getiren nedenler arasında gösterilebilir (Macit, 2007: 92). Şüphesiz, din-siyaset ilişkisinin güncelliğini kaybetmemesi, çalışmada ele alınmasını gerektiren bir husus olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden çalışmada, katılımcılara din-siyaset ilişkisini nasıl değerlendiriyorsunuz sorusu sorulmuştur. Araştırma kapsamında gençlerin din-siyaset ilişkisinin karakterine dair değerlendirmeleri iki açıdan okunmaktadır. Bazı katılımcılar, dinin siyasal alanda nüfuz etmesinin bir sorun teşkil etmeyeceğini belirtmişlerdir. Diğer bir kısım katılımcı ise din-siyaset ilişkisinin “çıkar” ve “ideolojik kaygılar” üzerine kurgulandığını ifade ederek dinin bu haliyle siyasette meşrulaştırıldığını ve politik bir araç olarak kullanıldığını

düşünmektedir. Saha araştırmasından hareketle dinî kimliklerin, aidiyetlerin ve pratiklerin siyasal kültür hakkında fikir verdiği söylenebilir.

Benim nenemin Ak Parti'ye rahat bir şekilde gönül verip bana Erdoğan'a oy vermiyorsunuz, günah işliyorsunuz demesinin sebebi kıldığı namazdır. Benim nenem Türkçe bilmez, benim nenem Türkçe okumaz, benim nenem anayasanın ne olduğunu bilmez; ama adamın televizyonda besmele çekip konuşmaya başlaması nenemin siyasetinin şekillenmesinin sebebidir. (K 5)

K5'in söylemleri, siyasetin dinî aidiyetleri nasıl biçimlendirdiğini özetler niteliktedir. Siyasette kullanılan dinî sembollerin ve söylemlerin bireylerde siyasal sempaticilik ve siyasal ilgiyi arttırdığı görülmektedir. Bu ilginin, dinin toplumları harekete geçiren özelliğinden kaynaklandığı ileri sürülebilir.

Din-siyaset ilişkisini kolektivite açısından değerlendiren K4, bu tip bir etkileşimin meşru olabileceğini; ancak gelinen noktada dinin stratejik bir argüman olarak algılandığını iddia etmektedir:

Din ve siyaset, çayla şeker gibi bir şey (gülerek). Dinsiz siyaset, siysetsiz din olmaz; ama din, ülkemizde ve dünyada işine geldiğinde kullanıp işine gelmediğinde kenara atılan popüler bir kültür öğesi oldu. Valla din şu an da kullanılmak dışında başka hiçbir işe yaramıyor. (K 4)

Mülakatlarda din algısının siyasal değerlere yansıdığı gözlenirse de bu birlikteliğin karmaşık olduğu ifadelerden anlaşılmaktadır. Dinin yararlanılacak bir nesne olarak gösterilmeye çalışılması ve siyasetin tüm alanlarda egemen olma isteği bu belirsizliklere yol açan faktörlerdendir. Bu bakımdan bazı katılımcıların, din-siyaset ilişkisini sosyal hayatın olağan bir neticesi olarak görmedikleri tespit edilmiştir. K3 No'lu görüşmeci, sözlerini "kutsallık" çerçevesinde değerlendirerek din-siyaset ilişkisini "gerçekçilik" ve "idealizm" arasında ele almıştır:

Bu, dünyaya nereden baktığımızla ilişkili bir şeydir. Siyaset dediğimiz olgu, yönetebilme sanatı olarak tanımlanır ve insanlık tarihi boyunca hep mukaddes olmayan profan bir yapı olarak karşımıza çıkar; ama din dediğimiz şey kutsaldır. Dünyevi olmayan bir şeydir. Dolayısıyla aralarında siyah ve beyaz gibi her zaman muhakkak bir ayrım vardır. Din ve siyaset arasında bir uçurum vardır; çünkü biri dünyevi olana ait, biri uhrevi olana ait. Her iki kurum da arasındaki bu mesafeyi korumalı mı dersiniz net bir cevabım yok. Ya tam laik bir sistem benimsenebilir, bu dinin siyasete, siyasetin dine müdahale etmediği bir alan olabilir. Bu da zor gözüküyor, hayal gibi geliyor; çünkü millî, dinî ve politik kimlik fazlasıyla birbirinin içinde. Türkiye gibi

toplumlarda ikisini ayırarak yürütmeye çalışmak çok zor. Yüz Yıllık Türkiye tarihi bunu gösteriyor. (K 3)

Din, bazen mevcut iktidarların egemenlik kaynaklarından biri olmuştur. Siyasetin “meşruiyet” elde etmesinde dinî unsurlara önem verdiği saptanmıştır. Din, meşrulaştırıcı yönüyle toplumsal hayatı düzenleyerek kitleleri kontrol etmektedir. Din bu özelliği ile siyaset tarafından kutsal ve kurtarıcı bir araca dönüşmektedir. Görüşülen gençler, dini ve siyaseti ayrı faaliyet alanları olarak değerlendirirler de siyasetin dini biçimlendirdiği ve aracı kıldığı sonucuna ulaşılabilir. K2, bu konuda şunları söylemektedir:

Maalesef ki, dünyada en büyük sorunlardan biri budur. Her devletin kendine göre bir dini vardır. Mesela 68 tane İslam ülkesinden bahsedilir. 68 tane İslam ülkesinin de dini farklıdır. Devlet, yani siyaset gerçekten de dinin bahsettiği o evrensel ilkelerin çoğunu, görmezden gelir. Kendi çıkarları ve kendi menfaatleri için din bir argüman olur. Bu İran’da, Irak’ta, Türkiye’de ve Katar’da da böyledir. Din toplumlarda bir araç olarak algılanmaktadır. Bence din ve siyaset ilişkisi kurumlar arası birbirini denetleyen, birbirinin alanlarını öldürmeyen bir ilişki içerisinde olmalıdır. Tamamen din değil, tamamen siyaset de değil, birbirini denetleyen, birbirlerine yaşama hakkı sunan bir mekanizma kurumsallaştırılmalıdır. Ali Şeriatî’nin bu konuyla ilgili bir sözü var: Dünyada birçok İslam ülkesi var. Birçoğunun kendine göre bir İslam’ı var. Gerçekten dini öğrenmek istiyorsanız devletsiz bir toplumdan öğrenin; çünkü onlar çıkara bulaşmamış bir dini size sunacaklardır. (K 2)

Din siyasete alet ediliyor mu? (Araştırmacı)

Kesinlikle ediliyor. Mesela şunu gördüm. Afrin operasyonlarında Türkiye camilerinde Afrin’e giden Mehmetçiğin, askerlerin sağ selameti için dua edilirken Suriye Rojavasında Afrin’de Türk askerine karşı savaşan Pyd’lilerin, Ypg’lilerin savaştan sağ salim galip çıkması için dua ediliyor. Aynı camilerde aynı Kuran’ın gölgesinde mekân farklı olsa da. Bunu dünyanın birçok yerinde de gördüm. Fransa’daki Müslüman Kürt camilerinde, Kuzey Irak’taki Kürt camilerinde de Afrin’de direnen direnişçilere dua edildiğini gördüm. Aynı din, aynı cami, aynı inanç ama savaşan iki kesim. Biri gerçek dini kendisinin savunduğunu söyleyerek karşıdakini terörist olarak görüyor. Dinin burada ne kadar kullanışlı olduğunu, ne kadar işe yaradığını ve politik malzemeye nasıl dönüştüğünü gördüm. (K 2)

K2’nin yukarıdaki yanıtları dinî siyasallaşmanın geldiği noktayı göstermesi açısından dikkate değerdir. Din-siyaset ilişkisindeki yaygın kanı, dinin “çıkar” eksenli kullanılması olmuştur. Bununla birlikte dinin örgütleyici siyasal bir



motivasyonu gerçekleştirdiği ve bireylere siyasal sorumluluk bilincini kazandırdığı da görülmektedir. Katılımcı, dinin militaristleştirici etkisinden bahsetmiştir.

Dikkat çeken unsurlardan biri de siyasetçilerin dini özgürce ve serbestçe bir alan olarak görüp, bu alanı kullanma gücünü kendilerinde görmeleridir. Dinin siyasete nasıl hizmet edeceği ve modern siyaset karşısında nasıl konumlandırılacağı sosyolojik açıdan tartışılan konulardandır. Din-siyaset ilişkisindeki çoğu tartışmanın ideolojik olduğunu söylemek mümkündür. Görüşme yapılan gençler, siyasetçilerin dinî tutumlarını değiştirdikleri konusunda hemfikirdirler. Din, politikada çekingen ve hassas bir alan olarak tasvir edilse de çoğu zaman destekleyici bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu bağlamda din, siyasette “olumlu bir deneyim” olarak algılanmıştır. Bu algının dini yozlaştırdığını iddia eden K7 No’lu görüşmeci, dinin siyasetçiler ve siyasal partiler tarafından bir “cazibe merkezi” olarak görüldüğünü aktarmıştır:

Din üzerinden toplumda bir kutuplaşma yaşanıyor. Bazı popüler kelimeler var veya bazı kişilerin kendi düşüncelerini, kendi kültürlerini, kendi yaşantılarını ve çevrelerini genişletmek adına dini bir taraftan soyutlama çalışmaları var; ama bu hiçbir zaman sağlıklı olmayacaktır; çünkü insan fitratı din üzerine kuruludur. Dini sosyal yaşamımızdan, aile yaşamımızdan, ticaretimizden, yönetimimizden alamazsınız. Almaya çalıştığınız zaman orada her zaman bir sıkıntı yaşanmıştır. Dinin olmadığı hiçbir alan yoktur. Şu anda yaptığımız çalışmalarda dini esas almıyoruz. Yaşadığımız birçok kargaşanın temel nedeni de dini ve dinî duyguları soyutlamaya çalışmamızdır. Örneğin eski bir bakanın söylemiş olduğu sözler; işte Ak Parti’ye vermiş olduğunuz oylar size cennette referans olacak. Böyle bir şey yok. Bu tamamıyla bir akıl tutulması. Bu nasıl bir zihniyet, kendilerince bir özgüven mi veya dini o kadar yoğun yaşayıp da bize mi yansıtamıyorlar? Bunun düşüncesindeyim. Toplum onların baktığı gözle bakmıyor. Siyasi olarak taraftar toplamak ya da radikal bir grup veya birilerini etkilemek adına söylenmiş olabilir. Belki bir dönemler söylendi, taraftar buldu; ama insanlar artık öyle düşünmüyor. Yapmış olduğunuz siyasal politikalar, yapmış olduğunuz çalışmalar artık sizin dinle bir bağınızın olmadığını gösteriyor. Bu tür söylemler de artık eskisi gibi tutmuyor. Artık antipati oluşturuyor. Böyle bir söylem; yani Allah’ın bir vasfını ve sadece Allah’ın bildiği bir şeyi bugün getirip bir partinin veya bir zümrenin tekeline bırakmak çok yanlış bir şey. Bu nedir? İslam’da olmayan yeni bir ekol, yeni bir söylem geliştirildi. Bunun çok ciddi tehlikeleri var. Birçok Müslüman bu durumdan rahatsız. Ben Ak Parti’lilerin de rahatsız olduklarını düşünüyorum, ama AKP’liler pek rahatsız değiller. (K 7)

AKP ile AK Parti arasındaki fark nedir? (Araştırmacı)

Ak Parti, inançlı olan kişilerin devleti en iyi şekilde yöneteceği bilinciyle hareket eden bir zihniyettir. AKP ise tamamen rant, mevki ve makam adına o siyasal oluşumun içine girmiş olan zihniyettir. (K 7)

Benzer; ama eleştirel bir yorum da K24 No'lu görüşmeciden gelmektedir. Katılımcı söz konusu parti üzerinden bir özeleştiri de bulunmaktadır:

Bazı şeyleri düzeltemiyoruz. Bazı noktalarda hükümetimizin de yanlışları var, bu bizim karşımıza çıkıyor. Dün bir köylümüzle görüştüm, biberin kilosunun 15 lira olduğunu söyledi. Ee, şimdi bu köylü biberi alamadı. Vatandaş eğer sebzesini, meyvesini alamıyorsa, bu durumda demek ki, başarılı değiliz. Arkadaş, İŞKUR'a annesini yazdırmış. Yardımcı olacağım diyorum; ama bazı noktalarda bakıyoruz ki, siyaset bazen üst rütbeli olan kişi kendi yakınını almaya çalışıyor. İŞKUR'da sözü geçerli olduğu için, kendi etrafındaki insanları almaya çalışıyor; ama devletimizin politikasında İŞKUR, işsizliği azaltmak ve yoksul ailelere aş kapısı olmayı amaçlamaktadır; fakat biz bunu gözetmiyoruz. Biz bunu yapmıyoruz. 2 dönem öncesinden Ak Parti buna dikkat ediyordu. Şu an öz eleştiri yapmak gerekirse buna dikkat etmiyor. Artık şu an herkes kendi eş, dost ve akrabasına bakıyor. Bu, dinimizce yanlıştır. Parti büyüklerimizin bu konuda hassas olması gerekir. (K 24)

Her iki yorumdan da anlaşılacağı üzere bir kısım AKP'li seçmen dinin siyasallaştığını ve böylelikle eşitsizlikleri normalleştiren bir yargının oluştuğuna dikkat çekmişlerdir. Din, iktidarlar açısından bir kazanç veya "toplumsal bir fayda" olarak düşünülmüştür. Ayrıca siyaseten dine bağımlılığın tavizleri de doğurabileceği ön görülebilir. Katılımcıların ifadeleri, dinin politik hayata taşınmaya müsait bir alan olduğunu göstermektedir.

Görüşülen gençler, din ve siyasetin uyuşmayan yönlerinin olabileceğini belirtirken bir yandan da bu iki olgunun farklı anlamlarda entegre olduğunu açıklamışlardır. Katılımcılardan bazıları bu birliktelikte dini, duygusal anlamda yorumlarken siyaseti daha gerçekçi bir anlayışla değerlendirmişlerdir. Gençler için din, kimi zaman fiilî bir tecrübe, kimi zaman ise manevi ve ahlaki bir ritüel olarak algılanmıştır. K1, bu durumu şöyle izah etmektedir:

Benim açımdan din ve siyaset birbirinden uzak iki kurum; çünkü siyaset veya devlet dediğimiz olgu, insanların haklarını koruyan ve gözetilen bir kurumdur. Siyaset rasyoneldir; ama din kırılğan, duygusal ve ruhsaldır. Din bazen ibadettir bazen de ahlaklıdır. Siyaset dinden bağımsız yapılabilir; çünkü bana göre din, toplum hayatında değil, kişilerin bireysel hayatında yaşanmalıdır. Herkes dinini içinde, tanrısını da kendi vicdanında yaşatmalıdır. (K 1)

Din-siyaset ayrımını işaret eden ifadelerde, gençlerin anlam dünyasında dinin farklı konumlandırıldığı tespit edilmiştir. Din, yücelik ve kutsallık misyonuyla mutlak bir otorite sağlarken siyaset üzerinde de bir “baskı grubu” oluşturmaktadır. Dindeki hâkim düşüncenin yayılmacı bir karakter izlemesi, siyasetin etkilenmesini kaçınılmaz kılmaktadır. K10’un anlatımlarında dinin belirleyici ve üstün bir güç olarak siyaseti etkilediği anlaşılmaktadır:

En üst noktada din yer almaktadır. Din herkesin hayatında çok büyük bir faktör. Siyaseti çok büyük bir noktada etkiliyor. Bence etkilememeli; ama etkiliyor. Bunu Orta Doğu coğrafyasında ya da herhangi bir Avrupa’da ya da Amerika’da da görüyoruz. Sağcılar bir şekilde dini kullanıyorlar ve siyasete direkt olarak yön verebiliyorlar. Benim açımdan bakarsak din ve siyasetin hiçbir şekilde alakası yok; ama tabakada en üstte din durduğu için din bir şekilde her yere elini değdiriyor ve insanları etkiliyor. **(K 10)**

K10’un düşüncelerine karşın K26 ve K30 No’lu görüşmecilerin yanıtları, “dinin siyaseti şekillendirmesi” tarzında alternatif değerlendirmeler de ortaya çıkmıştır. Siyaset kurumunun yönlendirme ve kısıtlama ihtimaline karşı din odaklı bu tarz bir açıklamaya gerek duyulmuş olabilir. Bu noktadan hareketle siyasetin din üzerinde “tahakküm” ve “otorite” kurmaya çalıştığı kanaati oluşmaktadır. Katılımcıların üzerinde uzlaştıkları ana nokta din, hayatın kendisi olmalıdır. Bu bakımdan dinin “denetleyici” fonksiyonunu ileri sürmüşlerdir. Kuşkusuz, dinin siyaset üstü güven duyulan bir kaynak olduğu da yorumlardan çıkarılabilir; çünkü din, paylaşmayı ve dayanışmayı örgütleyen zihinsel bir hareket olarak tanımlanmıştır. Bu yüzden din, hem vicdanın hem de siyasetin temsili olarak şu şekilde kabul görmüştür:

Aslında din benim inancım. Bu inanç her şeyi şekillendirdiği gibi siyaseti de şekillendirmelidir; çünkü bugün dinin şekillendirmediği bir siyaset dönüp dini şekillendirebiliyor. Bu durum Türkiye’de ve geçmiş dönemlerde yaşanmıştır. Siyaset dini şekillendirdiği zaman yanlış bir din ortaya çıktığı gibi, bu din artık bir araç, kendi saltanatlarını ya da kendi yönetimlerini ayakta tutmak için din çok güzel bir araç haline geliyor. Bunun sebebi de dinin siyaseti şekillendirmemesindedir. Bence dinin siyaseti şekillendirmesi gerekir. **(K 26)**

Bence siyaset dinin içinde olmalı ve bir kontrol mekanizmasına ihtiyaç vardır. Siyasetin dini değil, dinin siyaseti kontrol ettiği bir sistem; çünkü ben kendime inanıyorum. Toplumda bir hizmet sorunu varsa bir açlık sorunu varsa bir barınma sorunu varsa vicdan konuşur ve siyaset bunu halleder. İşte, hem vicdanı hem de siyaseti harekete geçiren dindir. **(K 30)**

Gençlerin siyasetle ilgili dile getirdikleri bir başka durum ise siyasetin dini mobilize edip dinin özünü değiştirdiğine dair değerlendirmedir. Din-siyaset ilişkisinin farklı bir boyutu da dinin siyasal yaşam koşullarına mecburen rıza göstermesi gerektiği konusunda yerleşik bir algının günümüz toplumlarında benimsenmiş olmasıdır. Siyasetin din üzerinden yeni söylemler ve stratejiler geliştirdiği, bunun da dinin muhtevasını tehdit eden yeni bir kültürü yaratacağı saha araştırmasında görülmüştür. Neticede dinî kimlikler kaybolmakta ve din kolay bir şekilde siyaset için aracı olabilmektedir. Dinin korunması gerektiğini düşünen K6 şöyle diyor:

Valla din siyasetle buluştuğunda din yenilmiştir. Bunu Kербela'dan görebiliriz. Din- siyaset ilişkisi sadece şimdiki durumla alakalı değil. İslamiyet'le de alakalı değil. Roma Hristiyanlıkla buluştuğunda Hristiyanlık kirlendi. Yahudilik devletle tanıştığında ya da iktidarla tanıştığında Yahudilik kirlendi. Hindistan'daki o dinsel yapılar iktidarla tanıştığında din bozulur. Dinin siyasette kullanılması karşısında tüm toplumlar sessiz kalmaktadır. Oysaki din, bir iktidar erkiyle buluştuğu anda merhamet ortadan kalkıyor. Bu aslında dinin değiştirilmesi veya bozulması demektir. Din, kendi özüyle yaşatılmalıdır yoksa biz ellerimizle onu siyasete kurban ederiz. Bu yüzden dinlerin kırılma noktası siyasettir. Siyasete bulaştıkları anda bitiyorlar. **(K 6)**

Bu noktada K6'nın söylediklerine ilave olarak K19 No'lu görüşmeci de dinin siyasetle birlikte değişeceğini düşünerek dinin sessiz ve pasif bir değerlendirmeye tabi tutulacağını söylemektedir. Bu durumun hem dini soyutlamaya hem de dinî aidiyetlerde içe kapanmaya sebep olacağı iddia edilebilir. Görüşülen, din-siyaset ilişkisinin sistematik ve sürdürülebilir olmadığını düşünmektedir:

Bence din ve siyaset tamamen birbirinden ayrılmalı; çünkü din bizim zayıf noktamızdır. Siyasetin dini dönüştüreceğini, bunun da dini etkisiz ve önemsiz hale getireceğini söyleyebilirim. Bu yüzden din ve siyasetin bir arada olmasını mantıklı görmüyorum. **(K 19)**

K19'un söylemleri dışında, din-siyaset birlikteliğini destekleyen görüşler de mevcuttur. Buraya kadarki aktarımlardan farklı olarak din-siyaset ilişkisini İslam geleneğine bağlayarak bu tip bir düzenlemenin ihtiyaç olduğunu düşünenler de olmuştur. “Peygamberlik misyonu” bu saptamanın temel bir kanıtı olarak gösterilebilir. Peygamberlik öğretisinin hem dinî hem de siyasal hayat hakkında önemli ipuçlarını verdiği anlaşılmıştır. Mülakatların geneli incelendiğinde siyasetin

dinden ayrı olması kanaati yaygın iken K22 No’lu görüşmeci, “siyasetin dine alet edilmesini” öne sürmektedir:

Din ve siyaset iç içedir. Din siyasetten ayrılmaz, siyaset dinden ayrılmaz; çünkü Peygamberimizin hayatı böyledir. Peygamberin hayatı sadece din değildir, aynı zamanda politikadır. Bu yüzden bence iki kavram birbiriyle bağlantılıdır, ayrılmaz bir bütündür. Din siyasete alet edilmemelidir. Siyaset dine alet edilmelidir. (K 22)

Neden böyle düşünüyorsunuz? (Araştırmacı)

Bunun cevabı Türkiye’nin son 17 yılında saklıdır; çünkü toplum olarak bugüne kadar en rahat ve refah seviyesinin yüksek olduğu süreci yaşadık; ancak Müslüman toplumu olarak en çok bozulduğumuz dönem de bu süreçtir, bu dönemdir. Bir rahatlık var. Bir güzellik var; fakat İslam’ın o nasları ve kuralları hiçbir dönemde bu kadar çok çiğnenmedi. Müslümanlık olarak 17 yıllık süreçte bozulduğumuz kadar hiçbir dönem bozulmadık. Örneğin; Müslümanlığa yakışmayan nahoş dizilerle baş başa bırakıldık. İkincisi; kızılı erkekli iç içe girilen bir dönem sıradanlaştı. Onun dışında annelerimizin, bacılarımızın, büyüklerimizin tesettür dediğimiz kavramın çok farklı algıladıklarını görüyoruz veya kafalarında nasıl bir tesettür anlayışı var ben bilmiyorum; ancak görünüşü İslam’a sığmayan İslam’ın yanından bile geçmeyen bir tesettür anlayışı olduğu açık. Hocamın söylemiyle “Bizim zamanımızdaki açıklar şu anki kapalılarından daha örtülüydü.” İşte ben bu yüzden siyasetin dine göre şekillenmesini istiyorum. En azından dinin emir ve yasaklarına göre politika üretilir. (K 22)

Doğrudan doğruya dine referansla açıklama yapan diğer görüşülen K11 ise dinin politik çözümler üretebileceğini, başka bir ifadeyle “vicdan siyasetini” üstlenebileceğini belirterek K22’nin görüşlerine benzer bir yorumu paylaşmaktadır:

Din ve siyaset birbirine bağlı olmalıdır; çünkü her şey anayasada yazıldığı gibi işlenmiyor. Örneğin; biz eşitlik diyoruz; ama bazı şeylerin eşit olmadığını görebiliyoruz. Oysa din; insanların paylaşmasını, eşit olmasını, mutlu olmasını, saygı duyulmasını ve insanca yaşamasını savunmaktadır. Bunlarının siyasetle yapılamayacağını gördük; çünkü şu anki toplumda paylaşmayı geçiyorum insanların daha çok kazanma hırsı, daha çok yükseğe çıkma hırsı ön plandadır. (K 11)

Yukarıdaki iki yoruma karşılık K12 No’lu görüşmeci din-siyaset ilişkisinde siyasete isnat edilen çerçevenin ideolojik bir algıya dönüştüğüne dikkat çekerek din ve siyasetin ortak bir niteliği temsil edemeyeceğini vurgulamaktadır:

Din ve siyaset şu an iç içe; ama bence bu doğru değil. Sonuçta inanmak ve bir ideolojiyi savunmak farklı şeylerdir. Allah’a herkes inanabilir. Herkes doğru

bir insan olmaya çalışabilir; ama herkes partizan olamaz. O yüzden din ve siyaset ayrı olmalıdır. (K 12)

### 3.2.6. Gençlerin Siyasetteki “Görünürlüğü” ve “Siyasal Bilinç” Düzeyleri

Dünyanın birçok ülkesinde gençlik, siyasi mecrada önemli bir görünürlüğe ve güce sahiptir. Gençlik, 1980 öncesi Türkiye siyasetinde değişimin motor gücü olarak hemen hemen tüm siyasi oluşumlarda itici bir güç olarak olumlanmıştır. Bu dönemdeki siyasal hareketlerin genel amacı, eğitilmiş gençliğe belirli bir siyasi misyonu taşıma görevi vermektir (Yılmaz, 2008: 188). Fakat post-80 olarak tanımladığımız gençlik, uzun bir süre siyasetten uzak tutularak apolitik ve bireysel çıkarlarına göre hareket eden bir gençlik jenerasyonu oluşmuştur. Bu tip bir gençlik profilinin yaratılmasında 1980 darbesinin politikaları etkili olmuştur (Özmen, 2011: 13). Gençlik ve apolitiklik konusunda:

“Bütün gençlerin siyasetten uzaklaşması iddiası, ‘Cumhuriyetin kendilerine emanet edildiği’ o belirli genç kitlenin apolitikleşmesi üzerinden analiz yapılması ve 1980’lerde ve 1990’larda gençlerin tamamının homojen bir kitle olarak ele alınması neticesinde ortaya atılmış bir iddiadır.” (Şişman, 2015: 127).

Değerlendirmesinde bulunan Şişman, merkezî bir gençlik kitlesinin oluşturulmak istendiğinin, bunun da gençliğin siyasallaşmasını etkileyeceğini söylemektedir. Başka bir ifadeyle, farklı etnik ve dinî kimliklere bağlı gençlik siyasallığının görmezden gelindiği ifade edilmiştir. Bu durum Türkiye’de gençliğin siyaseten nasıl şekillendiğini ve siyasal alandaki “görünürlüğünü” anlamak açısından önemli görünmektedir. Gençlerin siyasetteki temsiliyetleri ve siyasal etkinlikleri dikkate alınması gereken bir konudur. Bu yüzden araştırmada üzerinde durduğumuz konulardan biri de gençlerin siyasetle ilişki düzeylerini, siyasetteki konumlarını ve siyasal bilinç düzeylerini belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda; Gençlerin siyasetteki önemi, temsil oranları, gençliğin siyasete bakışı, gençlerin siyasal yeterlilikleri ve siyasal bilgileri hakkında neler düşünüldüğünü tespit etmek amacıyla katılımcılara bir dizi soru sorulmuştur. Genel olarak yanıtlardan da anlaşılacağı üzere, gençliğin siyasette “sembolik” olarak temsil edildiği, *yönlendirmelere açık*, “toy” ve daha çok geleneksel kuşak siyasetçilerin gölgesinde kaldıkları sonucu ortaya çıkmıştır. Başka bir anlatımla gençler siyasal süreçlerde “tecrübe ve çatışma”

problemiyle karşılaşmaktadır. Araştırmada gençlik, siyasal açıdan çoğu katılımcı tarafından önemli ve verimli bir “kaynak” olarak değerlendirilse de gençliğin çoğu zaman “*politik aktivist*” ve “*siyasal bir lobi*” bilinciyle ele alındığı gözlenmiştir. Tüm bunların yanı sıra gençlerin siyasetteki görünürlüklerinde kişisel çıkarların ve ekonomik kaygıların etkili olduğu göze çarpan bir diğer sonuçtur. Bununla birlikte “gençlik siyasetinde” meselenin bir “zihniyet dönüşümü” olduğunu ifade eden görüşler de verilere yansımıştır. Görüşmecilerin bu konuya ilişkin ifadeleri incelendiğinde;

Gençler, siyasetteki tartışmaların yeni yüzleri olarak bir yükseliş gösterebilirler de gelenekselleşmiş siyasi ürünlerin etkisini sürdürdüğü görülmektedir. Gençlerin büyük bir kesimi siyasal bağlılıklarının aileye ve geleneğe göre şekillendiğini ifade etmiştir. Kolaylıkla iddia edilebilir ki, gençlerin siyasal kimliklerinin oluşumunda eski kuşak politikaların ve söylemlerin etkisi büyüktür. Yapılan araştırmada gençlerin siyasi oluşumlara karşı muhalif bir tutum içerisinde oldukları tespit edilmiştir. Eski kuşak siyasal fikirler, gençlerde siyasete karşı çekimserliğe ve siyaset yapma korkusuna neden olmaktadır; ancak gençlerin siyasete karşı ilgisizlikleri sadece bununla sınırlı değildir. Özellikle gençlerden “itaat ve biat” üzerine bir siyasal kültürü benimsemelerini beklemek, gençlerde “siyasal bilinç yoksunluğunu” ve “politik güvensizliği” ortaya çıkarmaktadır. Katılımcılardan biri bu konudaki tecrübesini şöyle anlatmaktadır:

Gençlerin siyasette fazla etkili olduğunu düşünmüyorum; çünkü genelde atalarımıza ve aile büyüklerimize bağlı olduğunuz için kendi düşüncemizi savunamıyoruz. Ben mesela köye gittiğimde babam diyor ki: “Buna vereceksin.” Tamam diyorum, gidip veriyorum. Gençlerde öyle özgür karar verme yetkisi yok. Bu da gençleri siyasete karşı soğutuyor. Endişeli ve biraz da korkuyla birlikte babamın istediği partiye oy verdim. Şöyle bir örnek vereyim: Bir gün Malatya’dan Karlıova’ya gidiyorum. İşte bir genç var. Bir de yaşlı adam var. Genç HDP’yi savunuyor. Yaşlı adam da Ak Parti’yi savunuyor. En sonunda yaşlı adam kalkıp sopasını kaldırıp gence vurdu. Diyor ki: “Sen Allah’tan korkmuyor musun? Burs alıyorsun, okuyorsun, aç değilsin. Niye Ak Parti’ye oy vermiyorsun?” (K 33)

Araştırma kapsamında gençlerin siyasal platformlarda “hafife” alındıkları ve gençlik jenerasyonunun siyaseten deneyimlenmediği anlaşılmaktadır. Belirtmek gerekir ki, gençliği siyasal örgütlenmelerde merkeze alan yeni bir siyasi yaklaşım yoktur. Bu durum gençlerin siyaset alanındaki görünürlüğünün, siyasal bilincinin ve

siyasal hareketliliğinin ciddiye alınmadığını göstermektedir. Bunun dışında gençlik üzerine bir okuma yapıldığında, tabandan yukarıya doğru siyaseti hareketlendiren bir gençlik bilincinden bahsetmek mümkündür. Bu bakımdan gençliğe dair olumsuzlamanın ötesine geçildiği takdirde, gençlerin siyasetteki değişimi önceleyen bir özne olabileceğini ve siyasette farkındalık yaratacağını belirten K10, gençlik konusundaki iyimser inancını pekiştirmektedir:

Gençlerin siyasette yer alması önemlidir; çünkü gençler gerçekten de gelişime açıktır. Ben gençlerin ve kadınların siyaseti yürütmesini isterim. Genç olmak bizim Orta Doğu toplumunda biraz öteki olmaktır. Gençler siyasette dikkate alınmıyor; çünkü genç olmak toysundur, hiçbir şey bilmiyordur. Ama gençler bu noktada yaşlı olmanın ötesinde çok daha fazla kendini geliştirebilmiş ya da ne bileyim bir şekilde sıyrılabilmiş, farkındalık kazanmış ve toplumu değiştirebilecek güce sahip olabilirler. **(K 10)**

Görüşmelerde gençlik kavramının sosyolojik realiteler bağlamında değerlendirildiği ve dolayısıyla gençlerin yetişkinlere oranla farklı kurumsal düzeneklerde yer aldığı görüşü önemli bir noktayı işaret etmektedir; çünkü sosyolojik açıdan gençlik kategorisi önemsenecek belirgin faktörlerdendir. Gençlerin siyasal gelişim süreçlerinin, deneyimlerinin ve siyasal olgunluklarının değişime daha duyarlı olduğu vurgulanmıştır. Gençlerin eleştirdikleri konulardan biri de siyasetteki yaş hiyerarşisinin mevcut şartları temayül edememesidir. Başka bir ifadeyle, geleneksel siyasetin dönemin şartlarına uygun siyasi bir potansiyeli üretemeyeceği düşüncesidir. Benzer bir yaklaşımla “kadere razı ve rıza” anlayışının gençleri siyaseten sınırlandırdığı düşünülebilir. Bu çerçevede katılımcılardan K1, değişim temelli bir söylem geliştirmektedir:

Gençlerin siyasette aktif olarak yer alması değişim açısından önemlidir; çünkü çağın sosyolojisi değişmektedir ve değişime siyasi ataklarla cevap vermek gerekir. Bu noktada yetişkinlerin değişime daha zor ayak uydurduğunu görüyorum. İnsanlar değişime kapalı olabiliyor. Bu yüzden gençlerin biraz daha aktif yer alması gerekiyor. Özgürlük noktasında büyüklerin kopamadığı geleneksel düşünceler var. Özellikle Ortadoğu insanın şu anki profili buna örnektir. Değişime soğuk olmak, mevcut şartlarla yetinmek, meseleleri veya sorunları güçle ilişkilendirmek ve dinî hassasiyet noktasında kendisini vazgeçilmez görmek gibi... **(K 1)**

Türkiye’ de son dönemlerde yükselmekte olan Deizm tartışmalarının siyasal kimliklere yansıdığı, bunun da siyasal iktidarın çizdiği ideal gençlik tasarımına karşı mücadeleye girişilen bir alan olarak algılandığı varsayılabilir. Türkiye’de dinî ve



millî kimliklerin kurgulanışı, gençleri siyasal alanda hedef haline getirmiştir. Söz konusu mevcut politikalarda Sünnî İslam söyleminin benimsenmesi gençliği belli noktalarda “muhalif azınlık” durumuna düşürmüştür. Gençlerin böyle bir konuma itilmesinin, genç olmanın faydasızlığını tetikleyeceği düşünülmüştür. Bahsi geçen iddialar aracılığıyla beyanda bulunan K3 No’lu görüşmeci genel bir ifadeyle, gençlerin “*dini dışlanmaya*” maruz kalacağını belirtmiştir:

Türkiye gençliğinde şu an bir kırılma yaşanıyor. Özellikle bu kırılmanın 2010 sonrasında dinî ve millî kimliğe bağlı olarak gerçekleştiğini düşünüyorum. O yüzden gençlik fotoğrafını çok net bir şekilde çekemiyoruz; çünkü bu konuda tartışmalar devam ediyor. Deizme ve ateizme kayma gibi. Bunun etkilerini 5-10 yıl sonra daha iyi görebiliriz. Bu durum gençlerin siyasi algılarını etkilerken gençler arasında sınıf ayrımına neden olmaktadır. Bu tip siyasi açılımlar gençlerin verimliliği ve niteliğini düşürmektedir. Ana metin ile benimsenen ve yorumlanan dindarlık biçimi arasında ciddi bir çelişki olduğu için gençlerde Deizm ve Ateizme kaymalar yaşanmaktadır. Dinin ana kavramlarından olan hak, hukuk, adalet bugün dini temsil eden bir politik yapı veya iktidar tarafından temsil edilmiyor. Böyle olunca, gençlerde din dışlama meydana gelmektedir. (K 3)

Gençlere siyasal alanda atfedilen “gelecek”, “dinamik”, “pozitif” vb. söylemlerin kimi zaman sadece politik bir argümandan ibaret olduğu, mülakatlardan fark edilmektedir. Bu söylemlerin siyasal platformda bir “gençlik lobisi” oluşturma amacı taşıdığı gözlenmiştir. Buradan da anlaşılıyor ki, gençlik bütün siyasi partilerin, cemaatlerin ve sivil toplum örgütlerinin hedefindedir; çünkü gençlik hareketli, iş yapmaya müsait ve değişime açık bir kategori olarak tanımlanmıştır. Gençliğin bu özelliklerinden dolayı bir “prim aracı” olarak algılandığını ifade eden K16, sözlerini şöyle sürdürmektedir:

Sadece söylemlerde gençlere ilgi gösteriliyor. Gençlik tüm toplumsal sınıfların amaçları doğrultusunda kullanılıyor. Her siyasi parti kendisine göre bir gençlik kalıbı oluşturarak bunu sahneye sunuyor. Bizim 45 yaş üstü siyasetçilerimizin konuşmalarına baktığımızda aynı cümleler, aynı kelimeler sadece yerleri değişerek belli aralıklarla kullanılıyor; ama gençlerden daha yaratıcı ve kullanılmamış ifadeler, cümleler duyabiliyorsunuz. Bence siyasi partiler gençleri bir kazanç kapısı olarak görüyor. (K 16)

Araştırmaya katılanların bir kısmı, ekonomik kaygıların siyasette görünürlüğü arttırdığını teyit etmişlerdir. Siyaset gençlerin kendilerini gösterme alanı ve referans verilmesi gereken bir öncelik olarak resmedilmiştir. Yapılan değerlendirmelerde gençlerin siyasete realist bir bakış açısıyla yaklaştığı ve siyasetin iktisadi sistemde bir

“kalkınma ”hamlesi olarak algılandığını doğrulamaktadır. Gençler mevcut sorunlardan dolayı siyasetin kendilerini ileriye taşıyabileceğine inanmaktadır. K13 No’lu görüşmecinin ifadeleri bu bağlamda değerlendirilebilir:

Bence gençler sadece potansiyel seçmen olarak görülüyor. Tanıdığım erdemli bir genç arkadaş vardı. AKP gençlik kollarında yer alıyordu. “Hayırdır, ne yapıyorsun orada?” dedim. “Ak Parti gençlik kollarına gençleri kanalize edebileceğimi düşündüm, bu yüzden buradayım.” dedi. Peki, şimdi ne oldu? Sonuç hüsrana oldu; çünkü herkes bir şeylerin peşinde; çünkü insanların birinci sorunu, geçim kaygısıdır. Gençler bu yüzden siyaseti bir avantaj olarak görmektedir. Aslında gençler mecbur bırakıldı; çünkü işsizlik ve geçim kaygısı gençleri politikada umut aramaya yönlendirdi. Hz. Ali’nin bir sözü var diyor ki: “Aç olan insana dini sorulmaz.” İnsan açsa zaten onun için din, öncelikli bir konu değildir. Gençler şu anda ciddi anlamda işsizliği düşünüyor. **(K 13)**

Yukarıdaki saptamaya dair benzer bir okumayı K15 No’lu görüşülen yapmaktadır. Katılımcı, işsizliğin gençlerde mağduriyet yarattığı kanısındadır. Gençlerin işsizlik üzerinden siyaset stratejisi üretmeyeceği anlaşılmaktadır. Görüşmecinin yanıtları gençlerin siyasete bakışını özetlemektedir:

Gençlerin öyle siyaset yapayım gibi bir derdleri yok ki. Zaten gençlerin çoğu işsiz. Üniversite mezunu gençler çarşıda domates satıyor. Önce ekmeğe kavgası. Bence gençler çok da siyaset peşinde değiller. **(K 15)**

Gençlerin siyasi politikalara maruz kaldığı, buna karşın siyaseti etkileyemedikleri gözükmektedir. Bu anlamda gençlerin siyasete karşı ilgisiz ve soyut kaldığı ileri sürülebilir. Verilen yanıtlardan hareketle genel ilgisizliğin farklı nedenlerden kaynaklandığı düşünülmüştür. Gençlere yönelik göreceli bir politikanın yürütülmesi, gençliğin avantajlı bir kitleye dönüştürülebilmesi, ideolojik saplantılar, ötekilik algısı, tüketim kültürü ve medya gibi etkenlerden dolayı gençlerde siyasal entegrasyonun istenilen düzeyde gerçekleşmediği anlatılarla teyit edilmiştir. Görüşmeciye göre;

Bence ülke üzerindeki gençlerin hiçbiri siyaset üzerinde etkili değildir. Tam tersi siyaset gençleri şekillendiriyor. Gençlerin siyaseti şekillendirdiğini düşünmüyorum. Siyaset gençlere inandırıcı gelmiyor; çünkü siyaset gençlerin taleplerini karşılamıyor. Böyle olunca siyasetin gençler için cazibesi kalmıyor. Sanal âlem, sosyal medya gibi faktörler ile gençler iyice apolitikleşti. Her yerde bir uyarıcı var. Doğal olarak da gençler bundan etkileniyor. **(K 25)**

Tüm bunların yanı sıra, mülakatlarda gençlik ve kadın kategorilerinin siyasette mutlak itimadı, güveni ve değişimi sağlayacağı ifade edilmiştir. Kadın, politik kimliği açığa çıkarabilecek bir söylem tarzıyla ele alınmıştır. Gençlerin ve kadınların politikada erkek üst kimliğine ilişkin algıyı değiştirebileceğine inanılmıştır. Bu bağlamda mülakatlarda karşılaştığımız ilginç bir yorum, K2 No’lu görüşmecinin “anneliğe” ilişkin seçkinci değerlendirmesinde yatmaktadır:

Bir toplumu değiştirebilecek iki tane yegâne güç vardır. Bunlardan birisi anne, diğeri gençliktir. Bunun dışında toplumun diğer kalanı ise hazır lokmaya konup tüketen sınıftır; çünkü anne ilk şefkattir, ilk merhamettir. Anne ilk insandır, doktordur, ilk öğretmendir. Bu yüzden öğreten ve yönlendiren bir konumdadır. Gençlik ise dinamizmdir, akan kandır, bunu yapacak potansiyel güçtür. Dolayısıyla anne ve gençlik bu alandaki değişimin öncüsü olabilir diye düşünüyorum. (K 2)

Siyasal platformlarda ve tartışmalarda erkekler daha çok ön planda olsa da kadınlar siyasette görünmeyen bir güçtür. Araştırmanın yapıldığı evren dikkate alındığında özellikle ataerkil toplumlarda kadınlar, erkeklere oranla toplumsal rollere çok fazla sahip değillerdir. Kapalı toplumlarda ve kapalı kültürde televizyon faktörü önemli bir yer tutmaktadır. Bingöl özelinde kadınların medya eksenli olmasının, siyasetin şekillenmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Yukarıdaki aktarıma paralel bir değerlendirmeyi K8 No’lu görüşmeci yapmaktadır:

Gençler ve kadınlar siyasette etkilidir. Özellikle ev kadınları Bingöl’de siyasetin görünmeyen bir parçasıdır. Her seçimde belirleyici rol onlarda, yani sadece seçimlerde etkilidirler. Partilere oy toplamada ve parti propagandalarında etkili olduklarını söyleyebilirim. Kadınlar toplum içerisinde çok aktif olmamalarına rağmen seçim dönemlerinde parti reklamını yapmaktadırlar. Özellikle evde medyayı takip ederek bunu aktarmaya çalışıyorlar. (K 8)

Kimi mülakatlarda gençlerin siyasette özneleşemediği ve gençliğin fırsata dönüştürülmediği yönünde görüş bildirilmiştir. Gençlerin büyük bir kısmı politikanın bu genel gidişatından memnun olmadıklarını belirtmekle, gençlerle uyumlu ve ihtiyatlı bir siyasi atmosferin varlığını işaret etmişlerdir. Geçmişten gelen siyasi söylemlerin gençlik adına karar verdiği ve gençlik deneyimini önemsemediği, böylelikle gençlerin “siyaseten kısırlaştırıldığı” yaygın bir kanaattir. Diğer bir anlatımla; “*Biz yetmişleri, seksenleri ve doksanları gördük. Sen görmedin, biz gördük*

*söyleminin*” siyaseti şekillendirdiği K27’nin Bingöl bağlamındaki yorumlarından net bir şekilde çıkarılmaktadır:

Bingöl’de maalesef gençler siyasette negatif bir etkiye sahiptir; çünkü süregelen siyasi bir yıllanmışlık var. Yıllarca bu şehirde siyaset yapmış şahıslar var. Her zaman aynı şahıslardır. Yani bir elin beş parmağını geçmez. Onlar herkes adına konuşur ve herkes adına karar verirler. Onlar her şeyi yaşadıklarını ve gördüklerini zannederler. Bu yüzden gençlere yol açıldığını düşünmüyorum; çünkü buna müsaade etmiyorlar. Ya kendi koltuklarının sevdalarındandır; ya da kendi koltuklarının sarsıntıya uğrayacaklarını düşündüklerinden dolayı buna müsaade etmiyorlar. (K 27)

Bingöl’deki siyaset alanına ilişkin K24 No’lu görüşmecinin tespiti gençlerin siyasetteki konumunu özetler niteliktedir. Gençler siyasette kısa veya orta vadede “siyasal aktivist” olarak ön plana çıkmıştır. Bingöl’de tek yönlü bir siyasetin belirgin olduğu, siyasal yatkınlıkların ise hiyerarşik bir düzen içerisinde değerlendirildiği anlaşılabilir. Görüşmeciler açısından “yaş” faktörü ve “bürokrasi” gençlerin siyasetteki görünürlüğüne engel olmakla birlikte, siyasal sınıf farklılığına neden olmaktadır. Bingöl yerelindeki siyasetin, gençleri siyaseten ilgisiz kıldığını aktaran katılımcı, hiyerarşik ilişkilerin belirleyici olduğunu iddia etmektedir:

Gençler siyasette az bir etkiye sahipler. Seçimlerde en çok çalışan kesimdir. Bayrak asımından tutun flamanları dağıtmasından, sloganlarından broşür dağıtımına kadar, mahalle çalışmasından ev ziyaretlerine kadar meydanlarda gençler vardır; ama mesela bir genç, Bingöl’de 2 dönem gençlik kolları üst üste yapmamıştır. Bingöl’de bir gençlik kolları başkanı il başkanlığına yükselmemiştir. Orada siyasi iktidarsızlık var. Yani civar illere baktığımız zaman mesela Bitlis’te bir gençlik kolları merkez ilçe başkanı olabiliyor. Elazığ’da bir gençlik kolları genel merkeze yükselebilir. Niye Bingöl’de olmaz? (K 24)

Anlatımlarda da görüldüğü gibi katılımcıların pek çoğu gençlerin politikada üretici bir rolde olmadıklarını, siyasetin gençler için riskli ve şüpheli sayılabilecek bir yargı taşıdığı izlenmiştir. Gençler, siyasette itibarın veya tecrübenin teşvik edildiğinin farkındadır. Kuşak çatışmasının siyasette dışlayıcı bir etki oluşturduğu, bunun da gençlerin karar alma mekanizmalarına katılımını güçleştirdiği söylenebilir. Dolayısıyla gençler siyasal bir aktör olabileceklerine inanmamaktadır. Bu minvalde görüşülen K8, “kuşak rejiminin” gençlik siyasetine ket vurduğunu düşünmektedir:

Valla yaşlılardan gençlere sıra gelirse siyaset yaparlar; fakat bu zor gözüküyor; çünkü gençler bu psikolojiyle kendilerine sıra gelmeyeceğini

biliyorlar. Bu yüzden siyaset kurumuna çekimser bakıyorlar. Hiçbir yaşlı kurt da gence sıra vermez; çünkü gençler heveslidir. Gençler uç noktalarda yaşar. Gençlerin bir ütopyası vardır; fakat yaşlı siyasetçiler de buna hiçbir zaman müsaade etmezler. **(K 8)**

Araştırmada dikkat çeken bir nokta da, gençlerde “korku kültürüne” rastlanılmasıdır. Tehdit dili, kaotik ortam ve güvensizlik gençlerde “siyasal fobiye” neden olmuştur. Siyaset kurumuna karşı azalan güven duygusunun ve gelecek kaygısının gençleri siyasal bilinçten yoksun bıraktığı ifade edilebilir. Tüm bunlara karşın gençlere güvenilmesi ve gençliği anlayacak bir siyasal yaklaşımın ve üslubun gerekliliğini vurgulayan K32, sözlerini şöyle sürdürmektedir:

İlk önce gençlere güvenilmeli. Gençlerin düşünmesine izin verilmeli. Gençler bir tehdit ve tehlike olarak görülmemeli. Gençler eleştirmekten bile korkuyor. Devletin oluşturduğu bir politika var. Evet, devlet zorlu bir süreçten geçiyor; ama bunun gençlere lanse edilmesi ne kadar doğru? Veya gençler bir şeyler yapmak istiyorsa bunun önüne engel konulması ne kadar doğru? Uzmanlık alanı olmayan kişiler gençlere hitap edemez; çünkü gençlere nasıl ulaşacağını bilemez. En basitinden ben Solhan üzerinden gittiğimde Solhan’ın Gençlik Spor Müdürü bir gardiyan. (güldü) Bir gardiyan gençlere hangi mantıkla yaklaşabilir ki? Gençliğe cezaevindeki bir mahkûm mantığıyla yaklaşırsa vay o gençliğin haline. **(K 32)**

K10 No’lu görüşülen ise benzer bir değerlendirmeye gençlerin siyaseten başarısız olmasında otorite ve güç unsurlarını işaret etmektedir. Uygulanan politikaların ve söylemlerin gençlerin siyasal bilincini zayıflattığı ve siyasal iradeyi sınırlandırdığı görülmektedir. Katılımcı genel anlamda “tahakküm siyasetine” dikkat çekmektedir:

Bir kere bu korku siyasetinin kaldırılması gerekir; çünkü gençler gerçekten korku içinde yaşıyor. Mutlak itaat ve mutlak otorite gençleri tedirgin etmektedir. Öldürtmeyle, kanla, hapse atmayla siyaset yürütülemez. Bu korku siyasetinin bir kere kalkması lazım. Gençler kendilerini özgür hissetmelidir. Ben eğer siyasete atılacaksam geleceğime dair herhangi bir endişe hissetmemeliyim. **(K 10)**

Görüşmecilerin çok azı, gençlerin siyasal alandaki görünürlüğüne “milli görüş” temelli bir bakış açısıyla değerlendirmişlerdir. Milli görüş kimliğinin gençliği siyasallaştıran bir inanç kuşağı olarak algılandığı görülmüştür. Bu siyasal akımın gençleri politik alana sürüklediği ve gençlik için steril bir kimlik stratejisi sunduğu belirtilmiştir. Bunun yanı sıra bu düşünce geleneği din-siyaset ilişkisi üzerinden de

okunabilmektedir. Gençlerin bu ekseninde siyaset yapmalarında dinî kaygılar etkin olmakla birlikte ahlaki politikaların da hedeflendiği tespitinde bulunulabilir. Bu konuda benzer görüşleri paylaşan K9 ve K24 No'lu katılımcılar, milli görüş geleneğinin devam ettirilmesine önem vermektedirler:

Gençlik örgütlenmeleri yıllarca kendisini Millî Görüş üzerinden yapılandırdı. Bugün bile birçok kurumda o dönemde yetişen nitelikli insanlar yer almaktadır. Onlar sadece bir hedefe kilitlenmişlerdi. Bir tarafta siyaset, bir tarafta da Allah rızası boyutu da vardı. Kendi içinde ne kadar millîci, yerlici, mukaddesatçı, devletçi bir yaklaşım tarzı olsa bile din davası vardı; ama bugün gençlik yapılanmalarına baktığımız zaman davayı aşılabilen muhafazakâr bir parti nerdeyse yok. **(K 9)**

Millî görüşe baktığımız zaman gençlere çok önem verirlerdi. Orada ihlas vardı, samimiyet vardı. Şu an bolluk bereketten mi kaynaklanıyor, rehavetten mi kaynaklanıyor ve yahut da bu nesil geçmişini bilmediğinden mi kaynaklanıyor bilemiyorum; ama gevşeklik var. O yüzden bu gençlikte siyaset şuuru yok. **(K 24)**

### **3.2.7. Siyasetten Beklentilere Dair Yorumlar**

Araştırma kapsamında gençlerin siyasal alana ilişkin genel kanaatlerinde birbirleriyle bağlantılı pek çok faktörün etkili olduğu gözlenmiştir. Siyasete dönük eleştirilerde, gençlerin etkin bir siyasal pozisyonda yer almadığı gerçeği ön plana çıkmaktadır. Gençlerle yapılan mülakatlarda önemli görülen temalardan birisi, değişen sosyolojik koşullar karşısında gençlerin siyasal algılarının nasıl şekilleneceği meselesidir. Bu öneme istinaden katılımcılara “Siyasetten beklentileriniz nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Görüşmeciler ekonomik, siyasal ve sosyal alanları içerecek farklı düzeylerde yanıtlar vermişlerdir. Gençlerin meseleye yaklaşımlarında “adalet”, “gelecek kaygısı”, “objektiflik”, “ ifade özgürlüğü”, “ekonomik refah” ve “liyakat” gibi kavramların öne çıktığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan mevcut politikaların gençlik için yeterli görülmediği; bu anlamda gençlere yönelik kalıcı adımların atılması fikri, katılımcıların ortak görüşüdür.

Gençlerin siyasal beklentilere ilişkin sergiledikleri tutumların arka planında “devlet söylemine” dair genel bir algı yer almaktadır. Devlet, sorunların çözümünde ve giderilmesinde sorumlu bir merci olarak gösterilmiştir. Hakların korunması,

gözetilmesi ve sağlanması noktasında “devlet bilinci” öne sürülmektedir. Söz gelimi politik uygulamaların “herkes” için eşit olması gerektiğini ifade eden K20, “çift yönlü devlet politikalarını” eleştirerek “sosyal devlet” özelinden hareketle bir değerlendirmede bulunuyor:

Siyasetten beklentilerimiz insanlara ulufe dağıtılması değil. İnsanları çeşitli yardımlara muhtaç kılmak değil. Sürekli balık vermek değil. Bugün bizim kuşağa (gençliğe) baktığım zaman içim acıyor. Gençler İŞKUR binaları önünde sıraya diziliyorlar. 18 yaşındaki bireylere siyasetçi olabilme şansı tanıyoruz; ama o kategorideki birçok genç İŞKUR’da işe giremiyor. İnsanlara insanca bir yaşam hakkı tanınmalıdır. Burada en büyük görev devlete düşmektedir. Adaletin herkese tecelli etmesi gerekir. Sosyal devletin kendini hissettirmesini istiyoruz. Herkese sosyal devlet. Dün bir haber okudum. Bizler ölüme bile eşit değiliz, fark gözetiliyor. Bir milletvekilinin yakını öldüğünde milletvekiline 14.500 lira cenaze yardımı verilirken bugün sıradan bir Bağ- Kur’lu öldüğü zaman 740 lira bir cenaze yardımı veriliyor. **(K 20)**

Bir başka görüşmeci K1 ise “halkçılık ilkesinin” devlet açısından önem arz ettiğini ifade ederken, yurttaşlık söylemlerinde K20 ile benzer görüşleri paylaşmaktadır:

Siyasetten beklentim tam olarak devlet mekanizmasının bütün halkları kucaklayan, bütün insanları eşit şekilde gören bir politika üretmesidir. Ben kendimi milliyetçi ve ulusalcı olarak tanımlayamam, hümanizm benimsediğim bir ilkedir. Herhangi bir milletin devletin boyunduruğu altında olmadığı, tüm hakların eşit yurttaş olduğu ve devlet-birey bütünleşmesini esas alan bir siyaset anlayışı. Bölücü ya da ayırıcı bir siyaset değil daha çok herkesin bir arada mutlu bir şekilde yaşayabileceği bir siyaset tarzı. **(K 1)**

Alternatifsiz siyaset, iktidar hırsı ve muhalefet yoksunluğunun beklentiler düzeyinde risk oluşturduğu mülakatlarda ulaşılan bulgulardandır. Genç nüfusun dikkat çektiği bir diğer nokta ise insan odaklı bir siyaset tarzının benimsenmesi gerekliliğidir. Başka bir ifadeyle, partiler üstü bir siyasal ahlak anlayışı vurgulanmıştır. Buna ilave olarak gençlerin tarafsız, kucaklayıcı ve şeffaf bir siyaseti işaret ettikleri söylenebilir. İktidar olgusunun gençlik hafızasında sembolik bir yükselişte olduğu verilerden anlaşılmaktadır. Bu durum aynı zamanda iktidar aygıtının mevcut siyasal konjonktürde “devlet” olarak algılandığını göstermektedir. M. Hard ve A. Negri’nin “merkezsizleştirilmiş iktidar” ifadesi, görüşülen K2’nin yanıtlarında “iktidarın heryerdeliği” şeklinde hissedilmektedir:

Öncelikle siyasetten beklentim kutuplaştırmamaktır. Kendi siyasal iktidarı için gerekirse yüz bin insanı ölüme atmamaktır. İnsan yaşamını her şeyin üzerinde tutabilmek ve insanı ayrıştırmak, bölüştürmek değil birleştirmek öncelikli olmalıdır. Siyasette alternatif seçeneklerimiz olmalıdır. İktidarın tüm alanlarda etkin olması eleştiriyi ortadan kaldırmaktadır. Bunun nedeni alternatifsiz düşünmedir. Çok dürüst, çok temiz, çok onurlu, kişilikli birini getirirsiniz; ama Türkiye'deki mevcut liderin gölgesinde veya mevcut geleneksel dinin altında ise bu onu yenilgiye mahkûm kılıyor. Yani çok dürüst olman, çok adaletli olman, çok biliyor olman bu toplumda para etmiyor. Siyaset, iktidar bir hastalıktır. Bana iktidarı verseler zannedersen mevcut iktidar kadar olmasam da onlara benzer yönüm olacaktır. Babam iktidar olsa da bu gerçeklik değişmeyecektir; çünkü iktidar bir erktir, erkekçidir. Beceriler üzerine kurulmuş bir zihniyettir. Bu yüzden iktidarlar dünyanın her yerinde ve bütün toplumlarında çok temiz değildir. (K 2)

Görüşmeler sırasında *siyasetin hizmet kavramıyla özdeşleştirildiği*, yorumlara yansımıştır. Bu tarz değerlendirmelerde daha çok ekonominin ve hesap verilebilirlik ilkesinin gözetildiği varsayılmıştır. Gençlerin icraat eksenli bir siyasi modeli önemsedikleri ve siyasette müzakere kültürüne önem verdikleri gözükmektedir. Harvey'in tasviriyle "mülksüzleştirme yoluyla birikimin" siyasette sağlanamayacağı, bu açıdan "politik tekelleşmeye" karşı çıkan K7, siyasetteki "koltuk kaygısına" dikkat çekmiştir:

Açıkkçası benim şu anki mevcut siyasilerden hiçbir beklentim yok. Fitne, fesat ve kavga çıkarmasınlar. Rant kavgalarını topluma bulaştırmasınlar. Siyaset kimsenin babasının çiftliği değildir. Siyaset demek topluma hizmet etmektir. Toplum, birileri mevki, makam ve mülk sahibi olsun; ağalık yapsın, paşalık yapsın, rant sağlasın diye kimseyi seçmiyor. Kendilerine hizmet getirecek insanları seçmeye çalışıyor. İnsanlar faaliyet ister; ama maalesef şu anki siyasetteki anlayış makam odalarına sahip olmaktan öteye geçmiyor. Koltuk sevdası, siyasetçileri hizmet etmekten alıkoymuyor. Siyasetçilere diyoruz ki, Allah rızası için biz size bir iyilik yapıp sizi seçtik, siz de size verilen bu sorumluluğun en azından %1'i kadar topluma hizmet edin. (K 7)

Katılımcıların dile getirdiği bir diğer eleştirisi ise gençlerin korunmaya yönelik politikalar bağlamında tanımlanmış olmasıdır. Temelinde yararcılık ilkesi gözetilse de bu tip yasal adımların "gençleri korunmaya muhtaç veya tehlikeli" bir sınıf olarak algılanmasına sebep olmuştur. Bu siyasi bilincin gençlerde "güvensizlik", "bağımlılık" ve "mağdur" psikolojisine neden olduğu aşikârdır. K32 No'lu görüşmeci, gençliğe yönelik bu bakış açısından duyduğu rahatsızlığı ifade etmektedir:



Türkiye'nin şu an devlet yönetmeliğinde, gençliği korumaya yönelik bir madde yazıldığından dolayı bütün politika bunun üzerine kurulmuş. Yani gençlik üzerine yapılan bütün çalışmalar, gençleri korumaya yönelik. (gülerek) Veya kötü fikirlerden uzaklaştırmaya yönelik; ama bu kötü fikirlerin hangi sınırlarda olduğunu kimse bilmiyor. Bu beni tedirgin ediyor, kendimi kötü ve sorunlu hissediyorum. **(K 32)**

Siyasetin tüm alanlarda belirleyici ve egemen olma isteği gençlerde siyasal ilgiyi azaltırken tahakküm ve otorite kurmanın, siyaseten meşrulaştırıldığı yaygın kanaatlerin başında gelmektedir. Siyasetin her alanda çözüm üretemeyeceği buna karşın tüm kurumsal ilişkilerde gerçekliğe tekabül etmesi görüşmeciler tarafından dillendirilmiştir. Bu yönüyle gençlerin siyasal kültürde diyalog ve iletişimi önemsedikleri düşünülebilir. Gençlik habitusunda “üretim” önemli bir kriter olarak algılanmakla birlikte hem ekonomik hem de sosyal üretimi destekleyen stratejilerin geliştirilmesi beklenmektedir. Siyasetin “biricikleştirildiğini” iddia eden K6, politik dildeki diyalogsuzluğun ve tahammülsüzlüğün sorunlara sebebiyet vereceğini düşünmektedir:

Özel bir siyasi beklentimiz yok. Sıkıntıların giderilmesi gerekir. Sorunların oturulup müzakere yoluyla çözülmesi gerekmektedir. Türkiye’de oturup doğru dürüst konuşmayı beceremiyoruz. Oturup konuşma becerisini kazanmamız gerekiyor. Bir toplumda üretim önemlidir. Eğer toplum ekonomik olarak üretimden kopartılmış ise burada gençlik adına problemler kaçınılmaz olur. Biz üretimden koparılmışız. Toplumsal çatışmayı değil, toplumsal uzlaşmayı tetikleyebilmeliyiz. Siyasetin rolü budur. Siyaset her şeye müdahale etmekten ziyade sorunların ve problemlerin çözüm mekanizmalarını sunmalıdır. Siyaset, her alanda otorite sağlamaya çalışmaktadır. Siyaset kendi doğasına ve özüne dönmelidir. Siyaset her alana ve her yere dokunma hakkını kendinde görmemelidir. Toplumun dillendiricisi olmalıdır. Bir toplumda ne kadar sıkıntı varsa, sorun varsa onu dillendirmeli. Ama bugünkü siyaset, toplum sorunlarından ziyade topluma sorun yaratıyor. **(K 6)**

Mülakatlarda öne çıkan temalardan biri de, özgürlüktür. Gençlerin hareketli, realist ve idealist tutumlarının özgürlük kavramına başvurmalarında etkin olduğu belirtilebilir. Gençler özgürlük söylemini daha çok politik gerçekliği öne çıkarmak saikiyle ifadelendirmişlerdir. Siyasetteki çatışma dili, siyasal şiddet eylemleri, güvensizlik, ötekilik ve politik tartışmaların dar bir çerçevede gerçekleşmesi, genç kuşaklarda özgürlük fikrini ön plana çıkarmıştır. Gelecek kaygısının gençleri

sınırladığı ve gençlerde zihin karışıklığına neden olduğunu aktaran K35, normatif ve ideolojik siyasetin ifade özgürlüğüne engel olduğunu ileri sürmektedir:

Siyasetten beklentilerim, gelecek kaygısı yaşamadan bir özgürlük istiyorum. Siyaset sadece protesto, çatışma ve şiddet olarak algılanmamalıdır. Herkes düşüncesini özgürce paylaşabilmelidir. Siyasette, eleştiri kültürünü kabul etmek zorundayız. Katı ve kutuplaştırıcı siyaset karşında insanlar düşüncelerini paylaşamazlar. Evet, şu an bize sunulan bir özgürlük var. Çok kısıtlı da olsa bir özgürlüğümüz var. Ben fikirsel özgürlükten yanayım ve bu konuda bizde sıkıntılar var. Mesela gelecek kaygısı yaşayan bireylerin atanması olacak mı, iş sahibi olacak mı? Bu fikirler varken bedenlerimiz veya düşüncelerimiz ne kadar özgür olabilir ki? (K 35)

Diğer görüşülen K14 ise benzer bir yönde özgürlük söylemini tekrarlamaktadır. Gençlerin kendilerini açıkça ifade etmekten çekindikleri böylelikle içine kapandıkları görülmektedir. Katılımcı, gençlerin “korku temelli bir soyutlama” içerisinde olduklarını açıklamaktadır:

Bir genç olarak siyasetten beklentim; özgürlük, adalet ve herkese eşit şekilde davranılması. İnsanların özgürlüklerini kısıtlamamak gerekir. Herkes özgür bir şekilde fikirlerini dile getirebilmelidir. Bence şu an insanlar konuşmaya korkuyor (hafif güldü). 1984’ü örnek verebiliriz. Roman olarak okumuştum. Mesela orada büyük bir korku vardı. Şu an insanların o tip bir korkuyu yaşadıklarını düşünüyorum. Gençler bu durumdan psikolojik olarak etkilenip sessizce köşeye çekilirler. (K 14)

Adalet, gençlerin hassasiyetle üzerinde durdukları bir terimdir. Mülakatlarda işsizlik ve gelecek kaygısının gençleri düşündürdüğü tespit edilmiştir. Siyaseten başarılı bir gençlik politikasının üretilmemesi bu durumun sebepleri arasında gösterilebilir. “Liyakatsizlik” genç kuşaklar arasında farklılaştırıcı bir sorun olarak algılanmıştır. Yorumlardan hareketle sınavlardaki mülakat sisteminin adalet bilincini zayıflattığı söylenebilir. K11 No’lu görüşmecinin değerlendirmeleri “Nepotizm”<sup>12</sup> üzerinden okunabilir:

Vallahi siz gençliği biliyorsunuz (güldü). Gençler için adaletli bir ortamın sağlanmasını isterim. Ben mesela atanamayan bir öğretmenim. Sırf şu adamcılık düşüncesi olduğu için sınavlara dahi girmedim. Birilerini ayarla, sana yüksek puan versinler bu şekilde atanmaların yanlış olduğunu hepimiz biliyoruz. Bunlara karşı olduğum için öncelikle adaletli bir ortamın olmasını istiyorum. (K 11)

<sup>12</sup> Nepotizm (yeğencilik), hatır müessesinin işlediği bazı toplumlarda hısım, akraba ve yakınları göreve almaktır. Bkz. Siyasetin Sosyolojisi, Nur Vergin, Doğan Kitap, 2015, s. 31.

### 3.2.8. Bingöl: Bir Taşra Kentinde Gençlik Tasavvuru

Araştırma kapsamında yapılan mülakatlar neticesinde Bingöl gençliği ile alakalı farklı özelliklere, tanımlara ve değerlendirmelere ulaşılmıştır. Siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik değişimlere dayanarak Bingöl gençliğinde farklılıklar gözlemlendiği ileri sürülebilir. Bingöl özelinde, genel bir gençlik profilinin doğru anlaşılması çalışma açısından önemli bir husus olarak değerlendirilmiştir. Gençliğe yönelik dışarıdan izlenimler dikkate alındığı gibi, “Bingöl gençliğini (özellikleri, hayata bakışları, duruşları ve nitelikleri açısından) nasıl değerlendirirsiniz?” sorusu hakkında gençlerin görüşlerine de yer verilmiştir. Bingöl gençliğine ilişkin genel izlenimler, gençlerin toplumsal alandaki rolü, etkinliği ve belirleyiciliğinin ortaya konulması açısından önemlidir. Çalışmada gençlerin; “kimlik krizi”, “ideolojik saplantı”, “gelecek korkusu”, “sanallaşmak”, “fırsatçılık eğilimi”, “gösteriş”, “marka”, “tüketim tutkusu”, “popüler kültür”, “güvensizlik”, “sindirilmiş baskı”, “bilgi yoksunluğu” ve “sosyal bağımlılık” gibi kavramlar üzerinden nitelendirildiklerini söylemek mümkündür.

Bugün herkes çok iyi bilir ki, PKK'nin üst yöneticileri Bingöl'dendir. Bugün herkes diyebilir ki ülkücülerin temellerini atanlar Bingöllülerdir. Bugün herkes bilir ki, Ak Partinin kadrolaşmış, kemikleşmiş birçok politikacısı Bingöllüdür. Bugün herkes bilir ki HDP'deki oyların en büyük sebeplerinden bir tanesi Bingöl'de doksanlarda yaşananlardır. Örneğin IŞİD'in komutanları bile Bingöllüdür. Bingöl gençliğinde şöyle bir şey var: Savundukları şey ne olursa olsun, doğru veya yanlış onu gerçek anlamda en iyi bir şekilde savunmaya çalışırlar. Bunu ülkücüsü yapar, PKK' lısı yapar. Ak Partilisi elinden geleni yapar. Cemaatçisi elinden geleni yapar. Hayatı boyunca o düşüncenin peşinden gider. Bunun için elinden geleni yapmaya çalışır. (K 5)

Yukarıdaki aktarımda Bingöl'ün “dinî ve ideolojik” düzeyi ön plana çıkmaktadır. Bingöl'ün reel-politik haritasında farklı unsurların, işleyişlerin ve mekanizmaların etkin olduğu açıkça görülmektedir. Söz gelimi, ideolojik söylemlerin gençlere sirayet ettiği ve gençlerin bu tip yapıların “tarafı” olabileceği ihtimali yüksektir. Katılımcı, sabit fikirli ve yönlendirmeye açık bir gençlik tasvirinde bulunmuştur.

Gençliğe ilişkin benzer bir okuma yapan K2 No'lu görüşmeciyse gençlerin analitik düşünmediğini, bilgi eksikliğinin gençlerde hem ideolojik hem de zihinsel

belirsizliğe yol açtığını belirtmiştir. *Her şeyi yapabilmeye müsait bir gençlik* analizinde bulunan katılımcı, politik hesapların gençliğin bu geriliminden istifade ettiğini açıklamaktadır:

Bingöl gençliği bilinç anlamında okuyan, üreten, düşünen, kıyaslayan, tez, antitez sonucuna varabilen bir gençlik profilinde değildir. Gençliğin belirli bir düşüncesi ve ideolojisi yok. Nereye çekersen oraya gelebilir. Bu yüzden bilinç düzeylerin karmaşık olduğunu düşünüyorum. Bu durumdan en fazla yararlananlar güç odakları olmuştur. Örneğin; radikal bir şekilde Türk milliyetçiliği yapan Bingöllü Zaza çocuklarının dağa çıktığını görmek mümkündür. Uzun süredir MHP ile çalışmış, aday olmuş, onun için mücadele vermiş ailelerin çocukları hiç olmadık yerde bir oğlu karşı tarafta, karşı safta ölebiliyor, cesedini getirip gömebiliyorlar. **(K 2)**

K2'nin görüşlerine karşın K27 No'lu görüşmeci, gençlerin siyasal kurgulardan, çekişmelerden ve hesaplaşmalardan uzak durduğunu ifade etmiştir. Gençlerin politik açıdan bir savunma refleksi içine girmediği ve siyasal dışlanmaya maruz kalmadığı anlaşılabilir. Bu durum Bingöl gençliğinin toplumsal kültüre olan yakınlığını ve toplumsal duyarlılığını göstermektedir. Gençlerin ortak kültüre göre şekillendiği ve gençlik temaslarında iç içe geçişlere uygun bir üslubun benimsendiği söylenebilir. Görüşmeci:

Bingöl diğer şehirlere nazaran farklı bir toplumsal yapıya sahip. Sosyolojik yapıya baktığımızda gençler etnik bir çatışmanın içine girmiyor. Bunu Bingöl'ün küçük olmasına, ailelerin akraba olmasına ve aile dostluklarına önem verilmesine bağlıyorum. Bu da insanların siyaseten uç noktalarda birbirlerine karşı olmalarının önüne geçiyor. Bu konu gerçekten benim hoşuma gidiyor; yani ben şunu görebiliyorum: HDP'li bir gencin bir MHP'li gençle rahat bir şekilde oturup sohbet edebileceği bir şehirdir burası. Burada bütün siyasi parti görüşlerine mensup gençleri bir araya getirip rahat bir şekilde sohbet ettirebilirsiniz. **(K 27)**

Modernizmin dönüştürücü etkisiyle birlikte gençlerin medya eksenli bir kaçış peşinde oldukları izlenmiştir. Gençlerin, sanal kimliklerden yeni bir varoluşçuluk tarzını yaratmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Sanal iletişim “ben de buradayım algısı”, meziyeti olmayan yüzeysel ilişkiler ve kendini kanıtlama isteği gençliğin belirgin özellikleri arasındadır. K9 No'lu görüşmeci bu gençliğin “hazcılık” esaslı hareket ettiğini belirtmektedir. *“Post-modern medya okuması ideolojiler üzerinden geliyor bize. Dün faşizmden sosyalizme, komünizme, feminizme bütün bu ideolojiler üzerinden geliyordu, bugün ideolojiler yerine, hazcılık üzerinden bir karşı koyma söz*

*konusu.*” (Karabaşoğlu, 2015: 62). İfadesi K9’un görüşlerini destekler niteliktedir. Katılımcı, gençlerin sanal âlemde şekillendiklerini ve anlık yaşadıklarını söylemektedir:

Bingöl kapalı bir toplum. Kapalı toplumlarda değişim dirençli, sert ve hızlı gerçekleşmektedir. Özellikle Bingöl gibi muhafazakâr bir şehirde modernleşmenin etkileri ağır olur. Modernizm ve teknoloji çağı gençleri esir aldı. Sosyal iletişim araçları ve internetle beraber artık herkes birbirine benzemeye başladı. Bingöl, İstanbul ya da bir başka yer artık çok fark etmiyor. Herkes birbirine benzemeye çalışıyor ve herkes kendisini sanal bir âlemde var etmeye çalışıyor. Böyle bir gençlikle karşı karşıyayız. Gençlerin ilk durağı ve son durağı sanal âlem oldu. Gençler haz eksenli düşünmeye başladılar. Gençler, bireyci ve haccı bir yaşamı kendilerine ilke edinmiş. Açıkçası hedefleri olmayan, geleceğe dönük çok fazla umut beslemeyen bir gençlikle karşı karşıyayız. **(K 9)**

K7’nin ifadeleri, Herbert Marcuse’un “Tek Boyutlu İnsan” eserini hatırlatmaktadır. “Tek boyutlu” kavramında teknolojinin bireyleri pasifleştirdiği ve neticede herkesin birbirlerine benzediği iddia edilmektedir. Başka bir ifadeyle teknolojinin baskın gücü karşısında bireylerin tek boyutlu düşündüğu ifade edilmektedir. K7’nin değerlendirmeleri bu bağlamda okunabilir:

Akliselim bir gençlik maalesef sadece Bingöl’de değil ülkemizde de sorgulanmaktadır. Gençliğin tümü, sorumluluk almaktan kaçıyor. Teknolojiyle birlikte gençler eleştirmekten sakınıyor, gençlerin hepsi birbirine benzemeye başladı. Sosyal medya gençleri istediği gibi yönlendiriyor. Tek tip bir gençlik yaratıldı. Gençler teknolojik aklın hâkimiyetine girmiş. Şu an gerçekleri görmezlikten gelen bir gençlik yetiştiriyor **(K 7)**

Bunun başka sebepleri olabilir mi? (Araştırmacı)

Her yere nüfûz eden siyasal bir duruş. Gençler bir şey ya da bir söylemi şikâyet edecek cesareti kendilerinde bulamıyorlar. Rahat bir şekilde, özgür bir şekilde kendilerini ifade edemiyorlar; çünkü yarın bir gün mülakatla karşılaşma kaygısı var. Artık kaygılı bir gençlik yetiştiriyoruz. **(K 7)**

Dinî hassasiyetlerin gençlerde bir önceki nesle göre ikinci planda olduğu gözlenmiştir. Bingöl gençliğinde din, geleneksel hayata oranla bireysel düzeyde yaşanmaktadır. Dini algılama ve tanımlama noktasında bir karmaşa yaşansa da gençlerin inanç dünyalarında mistik, seküler ve popülist görüşlere rastlanılmaktadır. Weberci anlamda, artan “rasyonalite” ve “büyü bozumu” ile birlikte din, sorgulanıp

anlam yitirmeye başlamıştır. K30 No’lu görüşmeci, din ve dinî değerlerin gençlik açısından pek bir anlam ifade etmediği kanısındadır:

Gençliğin dünyaya karşı bakışı değişti; çünkü burada din engeli vardı. Teknolojinin gelişmesiyle beraber, bilgiye hızlıca ulaşan gençler, sorunun kaynağını geleneksel yaşamda ve dinde gördüler. Böylelikle dinden uzaklaştılar. Yeni din arayışları, yeni düşünceler ve yeni ideolojiler ortaya çıkmaya başladı. Gençler daha rasyonel ve eleştirel düşünmeye başladılar. Mesela son zamanlarda Deizm. Artık herkes bir yaratıcının olduğuna inanıyor ama pratiğinde uygulanan dinin bu şekilde olduğuna inanmıyor. **(K 30)**

Gençlerin “işsizlik” temelli “boş vermişlik” ve ruhsal bunalım gibi sorunlarla karşılaştıklarına dair bir takım tespitler elde edilmiştir. İşsizliğe yönelik değerlendirmelerde gençlerin kendilerini toplumdan daha çok dışladıkları ve yalnız kalmak istedikleri bildirilmiştir. Gelecek kaygısı, yetersizlik duygusu ve güven kaybının gençlerde “hayırsız evlat” psikolojisine yol açtığı söylenebilir. Buna bağlı olarak gençlerin “kahve kültürüyle” şekillendiğini belirten K27, gençlerin “işe yaramaz” bir algıyı içselleştirdiklerini aktarmaktadır:

Gençlikte yenilikçi bir ruh yok, üretmiyoruz. Artık büyük bir işsizlik sorunu var. Gençlerimiz işsiz. İşsizlik, gençleri toplumdan soyutluyor, gençlerdeki bu kaygı onlarda değersizlik algısı yaratıyor. Sanki gençler iş bulamayacaklarına dair kendilerini inandırmışlar. İş olmayan genç üretebilir mi, üretici olabilir mi? Üretemez; çünkü hep bir kaygı içerisindedir. Bir gelecek kaygısı içerisindedir. Gençler bu psikolojiden kaçmak için kendilerini cafelere, kıraathanelere atıyorlar. **(K 27)**

Diğer görüşülen K5 ise benzer bir yaklaşımla işsizliği teyit eden bir değerlendirmede bulunarak gençlik istihdamında fırsat eşitliğinin gözetilmediğini düşünmektedir. Görüşmeci “militarist bir gençlik” tahayyül edildiğini işaret etmektedir:

Gençlerde kaygılar ön plandadır. Bugün benim bölümümdeki arkadaşlarım bile benimle beraber gelip Cumartesi ve Pazar günleri inşaatta çalışmak zorunda kalıyorlarsa bunun sebebi gelecek endişesidir. Bu kaygı herkeste var. Şu anda kendi bölümüm için söylüyorum, 100’e yakın bir felsefe öğrencisi var. Adamların hayali felsefe değil JÖH’tür. Hani çünkü onlara yatırım yapılmamış. Aşırı derecede bir silahlanmaya yatırım var. Sürekli Jöhçü alınıyor, sürekli Pöhçü alınıyor, sürekli asker alınıyor, sürekli imam alınıyor; ama diğerleri yok. **(K 5)**

Gençlere yönelik bazı değerlendirmelerde kadın ve erkek temsili ön plana çıkmıştır. Saha araştırmasında genç erkeklerin erilliği sahiplenen bir modelde, genç kadınların ise hizmet sektörü, moda, tüketim, marka, kimlik-kişilik arasında bir profilde oldukları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda görüşülen K31 No’lu görüşmeci, genç kadınların hayata tutunmalarında daha gerçekçi, erkeklerin ise hayalci olduklarını vurgulamaktadır. Katılımcının, genç erkekleri “düşük bütçeli bir gençlik” şeklinde analiz ettiği yorumlanabilir:

Zaman mefhumunu tanımayan, zamanı tanzim edemeyen bir gençlik var. Yavaşlatılmış ve öğrenilmiş bir çaresizlik var. Kesinlikle üretken bir gençlik yok. O yüzden kısa yoldan paraya yönelme var. Genç kadınlar bir nebze olsun, üretmeye yatkınlar. Şöyle ki; tekstil kentinde 600-700 kadın çalışıyor. Çağrı merkezlerinde 1000 kadın çalışıyor. Dikkat ederseniz marketlerde falan sürekli bir kadın çalışanla muhatap oluyorsunuz. Bir de kendini yetersiz hisseden kahvelerde çoğalan bir erkek gençliği var. Genç kadınların hayata tutunuş biçimleri beni daha çok memnun ediyor; ama şunu da söylüyorum: İŞKUR’a başvuranların çoğunluğunun kadın olması da beni rahatsız ediyor; çünkü diyorum ki; suça meyleden, suç oranını arttıran erkek toplumu, sürekli kahvelerde ve sürekli bir hayal dünyası içerisindedir. (K 31)

Katılımcıların çoğunluğu iletişimsizlik, sorunların konuşulmaması, ilgisizlik ve mahremiyet algısının genç kadınlarda baskı oluşturduğuna dikkat çekmişlerdir. Özellikle kadın bilincinde aile karakterinin baskın olduğu, bunun geleneksel değerlerin doğal bir sonucu olarak kabullenildiği fark edilmiştir; ancak görüşmecilerin verdikleri yanıtlardan, gençlerin bu geleneğe gönüllü olmadığı, buna ek olarak yeni bir duruşu ve hayat tarzını benimsedikleri görülmektedir. K34, gençlerin baskı karşısında direnç gösterdiklerini söylemektedir:

Temel sorun aile baskısı. Ailenin ideolojisiyle ve hatta ailenin dinî görüşüyle yetişmesi. Türkiye’de bugün Ateist, Deist sayısı ciddi bir şekilde arttı. Bu Ateist ve Deistlerin çoğunluğunu başörtülü kızlar oluşturuyor. Hem başörtülü hem de deist. Niye? Bu, belli bir yaşa kadar ailenin taassubuyla yetişiyor. İstemediği halde örtünüyor. Örneğin, pantolon giymek istiyor. Ailenin taassubundan dolayı pantolon giyemiyor; ama farklı bir ortama gittiği zaman o bilinçaltındaki her şey dışa vuruyor. Pantolonsa pantolon, mini etekse mini etek. Bir nevi ailesinden öğ almaya çalışıyor. Ailesinin onu kısıtladığı her şeyi farklı bir ortama girdiği zaman orada dışa vuruyor. (K 34)

Benzer bir yorumda bulunan K32 ve K16 No’lu görüşmecilerin sözleri meseleyi özetler niteliktedir:

Eskiden bir kadınla bir erkeğin buluşması kesinlikle yasaktı. İnsanlar hastane köşelerinde buluşurlardı; çünkü aile buna izin vermezdi. Ailenin ve toplumun getirdiği bir baskı vardı. Bu, gün geçtikçe aşıyor. Şuan kafelerde yeni yeni buluşmaya başladılar. (K 32)

2011 yılında Bingöl'e yerleştim. Ben ilk 4-5 yıl tırnağıma sürdüğüm ojenin hesabını veremiyordum. Giydiğim elbisenin hesabını veremiyordum Üniversiteyle birlikte bu algı değişti. (K 16)

Ne var ki; gençliğe ilişkin bu söylemlerin dışında “taklitçilik” ,”özenti”, “rol model”, “aşağılık kompleksi” gibi kavramlarla gençliğin mevcut durumunu değerlendiren katılımcılar da olmuştur. Özellikle genç kadınların özerk ve bireysel davranmalarının daha çok göze çarptığını belirtmek gerekir. Bunun da toplumsal baskının kadınlar üzerinde kurduğu beklentilerden veya “hegemonik erkeklik” algısından kaynaklandığı iddia edilebilir. Katılımcının yorumlarından hareketle gençlerin “dizi karakterli” hareket ettikleri düşünülebilir. Genç kadınlarda güven eksikliği, yetersizlik duygusu, kimlik krizi ve aşağılık kompleksinin oluştuğunu belirten K26, sözlerini şöyle sürdürmektedir:

Genç kadınlarda bir batı özentisi, batı hayranlığı var. Kadınlar kendilerini değersiz görüyorlar. Gençlerin kimlik bunalımı yaşadıklarını söyleyebilirim. Sosyal medyada ve televizyonda gördükleri kahramanlara, hayatlara özeniyorlar. Kadınlar toplumsal alanda rahat hareket etmektan çekiniyorlar. Özellikle genç kızlar kendi Zazaca dilini konuşmayı bir ayıplanma olarak görüyorlar. Belki bu diğer Kürt illerinde yok. Kürtçe konuşan birçok insana rastlarsın ama bugün 18 yaşın altında bir genç kızın Zazaca konuştuğunu görmek bir mutluluk sebebi olabiliyor. (K 26)

Mülakatlarda gözlemlediğimiz bir diğer olgu ise tüketimdir. Gençler tüketim kültürü çerçevesinde şekillenerek bu dokuya uyumlu hale gelmektedir. Görüşmeler sırasında “*ben de onlardanım*” algısının tüketime yansıdığı, bu yüzden gençlerin moda ayakkabı uydurmaya çalıştıkları belirtilmiştir. Bu tip bir tüketim anlayışının duygusal bir anlam içerdiği, gençlerin tüketimi daha çok prestij ve statüyü önceleyerek gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır. Markalı tüketimin sınıfsal farklılaşma göstergesi olarak algılandığını aktaran K18, Veblen'in ifadesiyle “gösterişçi tüketim” odaklı bir değerlendirmede bulunmuştur:

Şu anki gençlerde ciddi bir marka tutkusu var. Markalı giyinmeyi saygınlık olarak benimsiyorlar. Gençler dışlandıklarını hissettirmemek için modayı takip edip alışveriş yapıyor. Tüketim anlayışlarını ve ihtiyaçlarını çevrelerine göre gerçekleştiriyorlar. (K 18)



### 3.2.9. Bingöl’de Siyasal Alan Dinamiklerinin Değerlendirilmesi

Bingöl’de siyasete ve siyasal alana ilişkin genel eğilimler, sosyolojik kabuller üzerinden okunmaktadır; çünkü Bingöl’de feodal yapıya özgü geleneksel öğretilerin ve ilişki düzeylerinin siyasete yansıdığını söylemek mümkündür. Bingöl siyasetinde “geleneğin” referans gösterilmesinde; *aile şahsiyetlerinin, yöresel algının ve bölgecilik tutumunun* etkili olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle siyasal yatkınlıkların aşirete dayalı geleneksel unsurlar vasıtaıyla inşa edildiği düşünülebilir. Bingöl’de dinî aidiyetlerin baskın olması, siyasal alanda tasavvufî değerlerin önemsendiğini göstermektedir. Din güçlü, yapıcı ve hassas yönüyle, siyasi kariyere ve siyasi itibara prestij kazandıran bir olgu olarak algılanmıştır. Bingöl’de din ve dindarlığın, “politik uzlaş” sağlamasında esas alındığı iddia edilebilir. Şeyhlik makamının ve kanaat önderlerinin siyasal nüfuzları bu durumu destekler niteliktedir. Bu yüzden Bingöl özelinde, seçmenler siyasal İslam’a tavizsiz itimat ederek muhafazakârlığı istikrarlı bir şekilde sürdürmüşlerdir.

Mülakatlarda görüşmecilere “Bingöl’de siyaseti belirleyen ana dinamikler nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların yanıtları; aşiret, ideoloji, din ve milliyetçilik bağlamında dört kategori üzerinden sınıflandırılmıştır. Bu bakımdan Bingöl siyasetinde “aşiret”, “din”, ideoloji” ve “milliyetçilik” faktörlerinin siyasal alan üzerinden analiz edilmesi önemli bir husustur. Bu kavramların Bingöl’deki siyasal ve toplumsal gerçekliği ile seçmen nezdindeki karşılığı katılımcılar tarafından değerlendirilmiştir. Bingöl siyasetinin heterojen bir nitelik arz etmediği, siyasal tercihlerde seçmenlerin kitlesel hareket ettikleri ve duygusal düşündükleri mülakatlara yansıyan diğer bulgulardır.

#### 3.2.9.1. Aşiret: Modern Bir Derebeylik Söylemi: “Bu bizim bölgenin adamıdır”

Siyaseti belirleyen ana dinamik aile ve bölge. Bölgecilik var. Şöyle ki; listeler oluşturulurken, kişiler yerleştirilirken, yönetici seçiminden tutun belediye meclis üyelerinin belirlenmesinden milletvekillerin dağılımına kadar bölgecilik esas alınır. Bölgecilik aşiretçilikten farklıdır. Bingöl 120 bin merkez nüfusuna sahip ve siyasi figürler belli bölgelerden çıkıyor. Bazı bölgeler ve köyler siyasete daha yakın. Aileden birileri çıkıp peşi sıra 5-6 kişi

siyasete bulaşıyor ve siyasette bir kariyer yapıyorlar. Ee siz siyaseten bir isim arayışına girdiğiniz zaman elinizde bunun 6 kişi de aynı bölgeden oluyor. Şimdi Az bölgesi de sıvrıldı. Sebebi o bölge çok politik, hiç ummadığımız insan bile sizinle politika yapabilir. Ben ziyarete gittim şaşırıdım; yani 80 yaşındaki teyze buradaki yöneticileri biliyor. Oysaki biraz daha kuzeye, Kiğı'nın bir köyüne gidelim siyaseti hiç takip etmez ve bilmez. Belki belediye başkanının adını bile bilmez. Mesela Genç çok politiktir; ama Genç bu kadar politikken Solhan'ın belli köyleri apolitiktir; ama en çok oyu Solhan verir. Bir de ailelerle gelen bir siyasi akım oluyor. Bir aileden güçlü ve gür bir siyasetçi çıkınca peşi sıra geliyor. **(K 31)**

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere aşiret olgusu, baskın bir siyasi karakter özelliği göstermemektedir; ancak bölgecilik anlayışı aşiret, gerçekliğinin doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan bölgesel siyasetin “asabiye”<sup>13</sup> temelli bir siyasal kültür olduğu ifade edilebilir. Nüfuzlu ailelerden aday göstermeye özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Aynı aileden gelen insanların siyasi bir akımı örgütledikleri ve siyasi bir irade oluşturdukları görülmektedir. Bölgecilik siyasetinde seçmenlerin kendi irade ve tercihlerine göre aktif bir siyasal katılım gerçekleştirdiklerini söylemek zor; çünkü siyasi bilinç *ailenin ileri gelenleri* ekseninde şekillenmektedir. Bu yönüyle siyaset, himaye edici bir perspektifle benimsenmiştir. Bu tip bir siyaset tarzının sivil siyaset bilincini zayıflattığı ve hiyerarşik siyasete zemin hazırladığı yorumunda bulunulabilir.

Bu kapsamda görüşülen diğer bir katılımcı K8 ise siyasette organik bağların gelişmediğini açıklayarak siyasal tercihlerde “kendilerinden birinin” olmasına özen gösterildiğini aktarmıştır:

Adamcılık. Belli bir bölgenin adamıysanız desteklenirsiniz. Biz henüz bireyselleşmemiş bir toplumuz; yani grup halinde hareket eden insanlarız. **(K 8)**

Bingöl’de siyasetin yüzeysel olduğu ve politik bilincin olgunlaşmadığı belirtilebilir. Siyasette “şahsiyetçilik” ve “*benim adamım bir yere gelsin mantığı*” belirgindir. Bu durum aile bağları, ilişkiler ağı, iş, çıkar ve birlikte hareket etme düşüncesinden kaynaklanmaktadır. K8 ile paralel bir anlatımı benimseyen K28 No’lu görüşmecinin ifadeleri bu tespitleri desteklemektedir:

---

<sup>13</sup> Dayanışma ve ortak bir ruh oluşturmak. Geniş bilgi için bkz. Sosyoloji Tarihi 1, Sezgin Kızılcılık, Anı Yayınları, 2014, s. 49.

Adamcılık. Bizde müdavimcilik çok önemlidir. Bir hastaneye gittiğimde tanıdığım olsun, devlet kurumuna gittiğimde tanıdığım olsun mantığı vardır. Bu, siyasette de geçerlidir. Aslında feodal bir yapı. Dinle soslandırılmış feodal bir yapı. **(K 28)**

Öte yandan Bingöl’de aynı aileden veya kuşaktan gelen siyasetçilerin yıllarca politika yaptıkları görülmüştür. Söz konusu siyasetçilerin Bingöl siyasetinde fenomen olarak algılandıkları düşünülmektedir. Görüşülen gençlerin bu duruma tepki verdikleri ve oligarşik siyasal temayüllere karşı oldukları fark edilmektedir. Örneğin K24 No’lu görüşmecinin eleştirileri, bu tarz bir içeriğe sahiptir:

Bingöl’de yıllardır aynı bölgeden çıkan inşalar siyaset yapmaktadır. Bu gelenek hiç değişmedi. Elazığ’ı örnek verelim, oradaki gençlik kollarımızla görüşüyoruz. Bir önceki dönem gençlik kolları başkanı olup da şu an genel merkezde teşkilat başkanı yardımcısı görevini yapanlar var. Belediye başkanı olup da genel merkezde, genel yönetimlerden sorumlu başkan yardımcısı var. Ana kademe teşkilat sorumlusu var. Demek istediğim burada adamcılık yok. Burada liyakat var. Adam kendi alanında başarılıysa bir yerlere getirmişlerdir. Bingöl’de bu yok. **(K 24)**

Görüşmelerde aşiretlerin siyasal alandaki nüfuzlarının ve etki düzeylerinin aktif olmadığı tespit edilmiştir. Bingöl siyasetinde aşiretlerin belirleyici bir siyasi misyonlarının kalmadığı ve “aşiret taraftarlarının” siyaseten performans gösteremedikleri gözlemlenmektedir; çünkü Bingöl sosyolojisinde, aynı kültür ve aynı kimlik paylaşılsa da sosyal yapının “aşiret kültürüne” tekabül etmediği anlaşılmıştır. Modernizm, teknolojik gelişme ve bireycilik anlayışı bu durumun sebepleri arasında gösterilebilir. Görüştüğümüz gençlerden K7 ve K27 No’lu katılımcılar bu konuya dair şu tespiti yapmaktadırlar:

Bingöl’de 10 yıl öncesi olsaydı aşiretlerin etkisi vardı; ama şu anki seküler gençlik veya Z kuşağı buna pek itibar etmiyor. Bunun en net örneğini 24 Haziran seçimlerinde gördük. Aşiret sahibi olup da aşiretlerine güvenip de şu kadar oyum var diyenlerin ne kadar oy aldıklarını gördük. Ak Parti döneminde bu tezin Bingöl’de tutmadığını gördük. Aşiretleşme artık eskisi gibi Bingöl’de oy getirmiyor. **(K 7)**

Eskiden bölgesel bir siyaset söz konusuydu. Ama son zamanlarda bölgesel siyasetten bahsedemeyiz. Artık bireysel de olsa güç bazlı bir siyaset var. Bu son zamanlarda Türkiye’nin genelini kapsayan bir anlayıştır. Bu Bingöl için de geçerlidir. **(K 27)**

### **3.2.9.2. Din: Bingöl Söyleminde Siyaset Kültü; “Yâ bu adam iyidir, doğrudur, hoştur, ama dinsizdir!”**

Bingöl’de siyasetin büyük oranda muhafazakârlık geleneği neticesinde şekillendiği, siyasal davranışlarda ve tercihlerde dinin en fazla referans edilen faktörlerden biri olduğu mülakatlar sonucunda ortaya çıkmıştır. Siyasete ilişkin dinî göndermeler incelendiğinde, din aidiyetinin ve din hassasiyetinin oy verme davranışını etkilediği görülmüştür. Anlatımlar, dinin seçmenlerde güven duyulan bir kaynak olduğunu göstermektedir. Bingöl siyasetinde dindar siyasetçilerin itibar gördükleri, dindarlığın ise kültürel bir faaliyet olarak algılandığı söylenebilir. Siyasal partiler, Bingöl’de mevcut hareket alanlarını ve potansiyellerini genişletmek için ilişki ağlarını din kategorisi üzerinden de gerçekleştirmektedir. Bu nedenle din, siyasal yaşamın belirlenmesinde ve şekillenmesinde önemli bir fonksiyonu yerine getirmektedir. Din, Bingöl toplumunda tasvip edilen bir değer olarak siyasal gerçekliğin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bingöl’de dinin politik niteliğini vurgulayan K2 No’lu görüşülenin sözleri konuya açıklık getirmektedir:

Bingöl de dinî kimlik vurgusu ve liderlik ön plandadır. Dünyanın en ilkeli, en temiz, en doğru, en dürüst, en namuslu insanını getirin eğer bu kişi Ateist veya Komünist ise seçimi kaybedecektir. Bu insan iyi olabilir; ama dinsiz denilerek oy verilmeyecektir. Çünkü Bingöl’deki mevcut algı, dindar mı değil mi ona bakıyor. İnsanlarda dinî bilinç bir kimliğe dönüşmüş. Onun dışında bir kabullenme yoluna gidilmemiş. (K 2)

Dindarlığın politik başarıyı sağlayacağı düşünülmüştür. Bu yüzden seçmenlerce parti ve parti liderlerinin dindar olmaları önemsenmiştir. “Liderlik karizmasının” siyasal davranışlarda etkili olduğu, araştırmanın bulgularına yansımıştır. Dindar siyasetçilerin sorumluluk üstlenebileceği, hesap verebileceği ve siyasal sistemde yeni bir imkân olarak algılandığını söylemek mümkündür. Bingöl siyaseti, model eksenli bir siyasal alanı teşkil etmektedir. Bingöl yerindeki siyasi tutum hizmet eksenli, kucaklayıcı ve fırsat olanakları temelinde gelişim göstermektedir. Örneğin Bingöl’de AK Parti’nin tercih edilmesinde “siyasal İslam”, “ siyasette yeni bir paradigma”, “vesayet siyasetine son verilmesi”, “ekonomik hesaplar” ve “halka dönük” politikaların benimsenmesinin etkili olduğu düşünülmektedir. Bu kapsamda görüşülen K4 ve K5 No’lu katılımcıların değerlendirmelerinde parti liderinin belirleyiciliği ön plana çıkmaktadır:

Bir gün bir hacı dedeyle röportaj yaptım. Ona dedim ki: “Ülke hakkında ne düşünüyorsun, ülke nereye gidiyor?” Dede: Evvela İslam, evvela Recep Tayyip Erdoğan. Biz onun yanındayız. Ne diyeceksin? (gülerek) (K 4)

Din. Kesinlikle dindir. Biz Bingöl'deki siyasetçileri tanımıyoruz. Şu anki belediye başkanı kimdir, şu anki milletvekili kimdir, kim aday oldu, kim geldi, kim gitti hiç bilmeyiz. Ben belediye başkanının adını yeni öğrendim. O da üniversitedeki panellere katılmasından dolayı. Bizimkilerden hiç kimse bilmez. Benim kardeşim bilmez. Benim ailem bilmez. Genç'te kimse bilmez. Bingöl'de muhalif kitle bilir ama destekleyenler bilmez. Herkes için tek bir kaide vardır; Erdoğan'dır. Peki, Erdoğan kimdir? Erdoğan dindardır. Önemli olan odur. (K 5)

Görüşmecilerden K35 ise yukarıdaki ifadelere benzer biçimde siyasal alana ilişkin yorumlarında din faktörüne ilave olarak “güç” olgusunu eklemektedir. Katılımcı, dindarlığı politik bir güç göstergesi olarak değerlendirmektedir:

Ana dinamik öncelikle dindir, ondan sonra da güçtür. Dindar ve güçlüyse iktidara gelecektir. 1980 yılında 80 darbesi sonrasında referandumda Bingöl Türkiye'de tek “hayır” diyen şehirdi. O da dindar kesimin olmamasından kaynaklandı; çünkü o dönemde aday gösterilen kişiler de dindar değildi. Referandumda Kenan Evren dindar olmadığı için Bingöl halkı hayır demişti. (K 35)

### **3.2.9.3. Milliyetçilik: Aidiyetin İdeolojik İnşası “Kürt'sün oğlum sen Türk davası gütsen ne olur!”**

Görüşmecilerin milliyetçilik kavramına ilişkin analizlerinde, milliyetçilik fikrinin Bingöl siyasetinde bilişsel bir tutumla gerekçelendirilmediği yönündedir. Siyasal yapıda yer edinmek, konjoktürel gereklilikler ve siyasal yetkinlik adına milliyetçilik düşüncesine başvurulmuştur. Milliyetçilik, Zaza kimliğinin siyasi örgütlenmesinde ve bu kimliği siyaseten somutlaştırmak adına nitelik arz etmektedir. Milliyetçilik duygusuyla birlikte Zazaların siyasi yapıya daha kolay entegre olabilecekleri ve kendilerini siyasal üretimin bir parçası hissedecekleri varsayılabilir. Kuşkusuz Bingöl özelindeki bu milliyetçilik fikrinde kimlik gerilimini ve kimlik çatışmasını dikkate almak gerekir. Bu anlamda kimlik tartışmalarında ortaya çıkan milliyetçilik vurgusu Bingöl'deki politik tutumların resmedilmesi açısından önemlidir. Öte yandan milliyetçiliğin örgütlü bir ideolojik yapıyı ve politik bir bilinci

içermediği buna karşın sadece geleneksel bağlar üzerinden inşa edildiğine dair görüşlere de rastlanılmıştır. Bu tespiti, K11 No'lu görüşmecinin ifadelerinde görmek mümkündür:

Bingöl'de milliyetçilik akraba bağları üzerinden kurulur. Gençlerde ve yetişkinlerde belirli bir kimliğin olmadığını rahatça söyleyebiliriz. Örnek vereyim; ben koyu bir solcuyum. Yalnız amcam solcu değil. Ezelden beri de solculuğu savunurum. Amcam gelir sağ bir partiden aday olur. Milletvekili aday olur. Benim düşüncelerimin hepsi çöpe gider. Amcam için çalışmaya başladım. Böyle devam eder. Buradan rahat bir şekilde şunu söyleyebilirim ki, sabit bir davamız yok. Aslında bu bir kimliğimizin olmadığını da göstermektedir. Bingöl'de milliyetçilik, akrabalık ve kabilecilik üzerine kuruludur. **(K 11)**

Bingöl siyasetinde milliyetçiliğin aileye özgü görüşler üzerinden tasarlandığını belirten K31, siyasetteki sağ geleneğin milliyetçiliğin ana karakterini oluşturduğunu açıklamaktadır. Ancak ilginçtir ki, görüşmeci, Kürt kimliğindeki dilsel değerlerin ve uygulamaların Zaza dilinde yeterince yer almadığını belirtmektedir. Bu yönüyle Bingöl'deki Zazaların Türklük temelli bir milliyetçilik anlayışını benimsedikleri iddia edilebilir. Görüşmeciye göre:

Milliyetçi tabanlı bir siyaset yok. Refah Partisi ve MHP kökenli bir sağ taban olduğu için ailelerin çoğu oraya değinmiştir. Mesela benim ailem ya Refah'a değinmiş ya da MHP'ye değinmiş. Sağcı oldukları için kendilerini orada tanımlamışlar. Bu, dönemsel koşullarla alakalıdır. Ondan sonra kendilerini Ak Parti'de tanımladılar ve Ak Parti'ye geçtiler. O yüzden Ak Parti biraz daha kozmopolit oldu. HDP Bingöl'de taban buluyor. Marjinal bir taban buluyor. Özellikle gençler üzerinde marjinal bir özgürlük söylemi kullanıyor. Kürtler evinde Kürtçe konuşur; ama Zazalar evinde Türkçe konuşur. Bunun nedenini bilmiyorum. Benim nişanım Kürt. Nişanım evlerinde Kürtçe konuşuyorlar çok şaşırdım. Ya dedim siz evde niye Türkçe konuşmuyorsunuz? Ben anlamıyorum dedim. Siz evde Zazaca konuşmuyor musunuz? dedi. Hayır, konuşmuyoruz dedim. Benim babam memurdu, hep Türkçe konuştuk, yani ben babaannemle Zazaca konuştum. O yüzden Zazacayı biliyorum. Onların dil üzerinde bir kimlik ve benlik algısı var; ama Zazaların dil, kimlik ve benlik algısı yok. **(K 31)**

Görüşmelerde katılımcıların bir kısmı, Bingöl'deki Zazaların kendilerini Türk milliyetçiliği üzerinden tanımladıklarını bildirmişlerdir. Zazaların ayrı bir millet olduğuna dair Türkiye'de yaygın bir kanaatin olması, Zazaları bölgesel anlamda aktör yapma çabalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden Bingöl'deki Zazaların devlet odaklı siyasal bir çizgiyi takip ettikleri söylenebilir. Başka bir

ifadeyle Zazaların mağduriyet psikolojisi ve dışlanma duygusuna engel olmak için bir kimlik stratejisi uyguladıkları belirtilebilir. Genel anlamda Kürt milliyetçiliğinin ayrılıkçı bir politika olarak nitelendirilmesi, Zazaları Türklük temsiline yakınlaştırmıştır. Böylelikle varlıklarını ve kimliklerini koruyabileceklerini düşünmüşlerdir. Türklük bağının Zaza kimliğine yönelik tepkileri, kaygıları ve genel izlenimleri nötralize edeceği düşünülmüştür. Bu kapsam da görüşülen K8 ve K30 No'lu görüşmecilerin ifadeleri şu şekildedir:

Bingöl'deki Türk milliyetçiliğine baktığımızda onların davası, dava dahi değildir; çünkü Kürt'tür, Zaza'dır; ama Türk milliyetçiliği yapıyor ben onun samimiyetine hiçbir zaman inanmıyorum. Bir Türk dahi, yani ülkücülerin en koyusu bile, hiçbir zaman bir Kürt'ün, bir Zazanın yaptığı o ülkücülük davasının samimi olduğuna inanmıyor. Diyorlar ki, sen zaten Kürt'sün oğlum Türk davası gütsen ne olur. Zazalar, Kürt olduklarını gizlemek için Türk kimliğine sarılıyorlar; çünkü Kürtlerin yaşadıkları kimlik problemlerini yaşamak istemiyorlar. **(K 8)**

Bingöl'de farklı bir milliyetçilik var. O gruba bağlı olmayıp, onun gibiymiş davranmak söz konusu. Mesela bir Zaza'nın veya bir Kürt'ün kalkıp ben Türk'üm demesi gibi. Bu tarz bir milliyetçilik görüyorum. Bizim köy, korucu köyüdür. Oturup konuştuğumuzda biz Türk'üz diyorlar. Bunu algılayamıyorum buna anlam veremiyorum. **(K 30)**

Yukarıdaki anlatıma benzer bir düşünceyi paylaşan K35 No'lu görüşmeci, Bingöl'deki milliyetçilik duygusunun tutarsız olduğunu düşünmektedir:

Bingöl'deki milliyetçiliğin mantıklı bir açıklaması yok. Çünkü burada kafası karışık bir kesim var ve bu kitleyi istediğiniz yere çekmek çok kolay. Örneğin Bingöl'deki halk Zaza olmasına rağmen, hâlen “Zazalar Türk müdür Kürt müdür?” tartışması yapılıyor. Bazıları Kürt olduklarını, bazıları da Türk olduklarını savunuyor; fakat Zazaların çoğunluğu Kürt kimliğinden ziyade Türk kimliğe sıcak bakıyor, yani sürekli bir ırka, bir millete ait olma isteği var. **(K 35)**

Bir başka görüşülen K7 ise milliyetçiliğin tavır alma tutumu olarak değerlendirildiğini açıklayarak, diğer görüşlere nazaran farklı bir yorumda bulunmuştur:

Bingöl'de ırk milliyetçiliği yok. MHP'nin ve HDP'nin Bingöl'de ciddi oy potansiyelleri var; ama ben bunun ırktan ziyade oy veren birçok kişinin siyasetçilere veya siyasal partilere bir tepki olarak böyle bir seçimde bulduklarını düşünüyorum. Mevcut siyasilerden rahatsız olmuştur, bu yüzden karşı tarafa oy vermiştir. **(K 7)**

#### 3.2.9.4. İdeoloji

Siyaset alanına ilişkin değerlendirmelerde dile getirilen bir başka konu ise ideolojidir. Gençlerin ideolojik yönelimlerinde içinde yaşadıkları siyasal ve sosyal yapının etkileri kaçınılmazdır. Katılımcıların Bingöl siyasetine ilişkin yorumlarında ideolojik temelli bir politik düşüncenin yer almadığı fark edilmektedir. Görüşmecilerin ekseriyeti, siyasal tutumların ve tercihlerin ideolojik talepler doğrultusunda gerçekleşmediğini vurgulamaktadır. Araştırmada, ideolojinin parti tekeline ve parti kimliği üzerinden inşa edildiğine dair bulgular tespit edilmiştir. Parti tutumları üzerinden yapılan analizlerde, Bingöl’de AKP ve HDP’nin siyasal alanda başat rakipler oldukları anlaşılmıştır. HDP’nin daha çok ideolojik bir söylemle tanımlandığı, buna karşın Ak Parti’nin ise mevcut siyasal alan içindeki konumunun ideolojik olamayacağı söylenmektedir. Ak Parti’nin kuruluş ilkelerinden taviz vermesinin bu düşüncede etkili olduğu varsayılabilir. Bunun yanında kimi katılımcılar Bingöl’de ideolojinin esnek, kırılabilir ve değişken bir yapıda olduğunu ifade etmişlerdir. Bu kapsamda görüşülen K17, şunları söylemektedir:

Bingöl’de kesinlikle ideolojinin hiçbir etkisi yok. Yani kim neye inanıyor, hangi düşüncüyü, hangi fikri benimsiyor, hangi grup bakış açısıyla yaklaşıyor bunların hiçbir değeri ve önemi yok; çünkü vaktizamanında A partisinde görev yapıp bir yerlere gelen adamlar bir süre sonra tam zıt düşüncede olan partilerin sözcülüğünü yapabiliyor. (K 17)

Bir diğer görüşülen K19 ise Bingöl’de ideoloji eksenli bir siyaset tarzının benimsenmediğini, politik fikrin yönlendirmelere açık olduğunu işaret etmektedir:

Bingöl’de ideolojinin çok etkili olduğunu düşünmüyorum; çünkü insanlar burada yönlendiriliyor. Yani bir kişinin kalkıp da ben bu fikrin savunucusuyum dediğini görmedim. Bunun nedeni de işte başkaları tarafından yönlendiriliyor oluşumuz. Kendi fikirlerimizin olmayışı. (K 19)

Siyasal partilerin ideolojik kültürden beslendikleri veya ideolojiyi teyit eden söylemleri geliştirdikleri görülmüştür. Çalışmada gençlerin büyük bir kısmının HDP’yi ideolojik bağlılıklar üzerinden okuduğu saptanmıştır. Diğer partilere oranla HDP’nin ideolojik ayrışma yaşamadığı ve siyasal atmosferde ideoloji dilini sürekli canlı kıldığı gözlemlenmektedir. Görüşmecilerden K27 ve K6, parti bazlı bir ideoloji değerlendirmesinde bulunmuşlardır:



Bingöl'de daha çok partililik üzerinden ideoloji yapılmaktadır. Mesela bugün HDP ve MHP bir ideoloji partisidir; ama Ben Ak Parti'nin bir ideoloji partisi olduğunu düşünmüyorum; çünkü toplumun geneline hitap eden bir parti ideoloji partisi olmaz. Bunu da Türkiye'nin geçmiş dönemindeki siyasetine dayanarak söylüyorum. Türkiye siyasetinde hiçbir parti, toplumun geneline hitap etmiş değildir. Ak Parti bu sloganla siyaset sahnesine girdi. Bu yüzden ideoloji partisi olduğunu düşünmüyorum. **(K 27)**

HDP'nin çıkış noktası ideolojidir; çünkü HDP ideolojik birikimin son noktasıdır. Ak Parti tamamen ideolojik değildir; ama dinî ideolojik bir perspektifi var. **(K 6)**

Bingöl yerelinde ideoloji kavramının bilinçli, sistemli ve bütünlüklü bir şekilde kavranmadığını belirten K20 No'lu görüşmeciyse, ideolojinin bağlayıcı bir fonksiyonunun olmadığını açıklamaktadır:

Bingöl'de insanlar ideolojik düşünmezler. Dava edindikleri bir fikir veya düşünce yok; çünkü daha çok günübirlik yaşarız. O yüzden Bingöl siyasetinde ideolojinin çok da bir esprisi yok. **(K 20)**

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

“Gençlerin siyasallaşması ve siyasal katılımında kimlik ve din etkisi: Bingöl Örneği” başlıklı bu çalışma, siyasal katılımı etkileyen kimlik ve din faktörlerini odağına alan bir çerçeveye sahiptir. Bu araştırma, Bingöl’de üniversite okuyan ve üniversite mezunu 18-30 yaş aralığında 35 genç katılımcı üzerinde gerçekleştirilmiştir. Örneklem grubunun üniversite okuyan veya üniversite bitiren gençlerden seçilmiş olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın farklı gençlik kesimlerine hitap edememesi bir eksiklik olarak okunabilir. Çünkü genç nüfus, sadece öğrencilerden müteşekkil değildir. Çalışma, siyasete etki eden faktörleri sebep sonuç ilişkisi içerisinde ele almayı ve gençlerin siyasal tutumlarını değerlendirmeyi amaç edinmiştir. Çalışmanın odak noktasını gençler oluşturmaktadır. Önemli bir sosyolojik kategori olan gençlik, toplumların başat faktörlerinden biridir. Farklı disiplinlerin ilgi alanlarına giren gençlik, kimlik oluşumunun şekillendiği, toplumsal rollerin ve değerlerin biçimlendiği bir evredir. Bu yönüyle gençlerin kimlik yapıları, din ve siyaset gibi alanlara ilişkin davranışları, tutumları, algıları ve beklentileri önemli bir konudur. Bu noktadan hareketle gençlerden oluşan örneklem üzerinden çalışma yürütülmüş ve sonuca gidilmiştir.

Bu çalışmanın araştırma kısmı; kimlik ve din olgularının siyasal alana ilişkin algıları, siyasal katılımı ve siyasal davranışları nasıl ve ne şekilde etkilediği üzerine kurulmuştur.

Tezin kavramsal ve kuramsal bölümünde, araştırmayı ilgilendiren teorik tartışmalara yer verilmiştir. Çalışma kapsamında hedeflenen doğrultuda, kimlik, din ve siyaset kavramları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Şüphesiz bu kavramların birbirleriyle ilişkileri dikkate alındığında, çalışmanın sadece kavram düzeyinde bir tanımlamadan ibaret olmadığını belirtmek gerekir. Özellikle kimlik, kimlik türleri ve kimlik oluşumunu etkileyen faktörler ele alınırken, bu kavramlarla iç içe geçtiği düşünülen ırk, etnisite, ulus, millet ve milliyetçilik gibi fikirlerin ve konuların teorik tartışmalarına yer verilerek bu kavramların kimlik olgusuyla aralarında olan sınır ve ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece araştırmanın kimlik ile ilgili kısmına dair tartışmalar çalışmaya dâhil edilmiştir.

Araştırmanın kavramsal temellerinden biri de din olgusudur. Bu kısımda din ve dinin etki düzeyini belirten tartışmalar ele alınmıştır. Din, inanç boyutuyla birlikte sosyolojik açıdan da analiz edilmiştir. Çünkü değişen sosyolojik koşullar dini kimlik ve dini tutumları da etkilemektedir. Bu yüzden bu kısımda din-toplum, din-modernleşme, din-siyaset ilişkilerini incelemek dini algıların nasıl ve ne şekilde değiştiğini anlamak açısından önem arz etmektedir. Başka bir ifadeyle, bu kısımda din kavramının ilgili yapılarla ilişkileri tartışmaya açılmıştır. Bu tartışmalarda, din olgusunun mahiyeti ve etki düzeyinin ne olduğu belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın kavramsal bölümünde incelen bir diğer kavram ise siyasettir. Siyaset ve siyasal katılım çalışmanın ana temalarındandır. Burada kavramsal tartışma yapılarak siyasal katılımı etkileyen sosyolojik ve psikolojik etmenler vurgulanmıştır. Araştırmayı ilgilendiren boyutuyla; siyasal sistem, siyasal kültür, siyasal toplumsallaşma ve siyasal davranış konularıyla ilgili açıklama yapılarak siyasal katılımın geniş tabanlı bir karakter gösterdiği izah edilmiştir.

Araştırmanın bulgular kısmı ise, kimlik ve kimliğin siyasal yansımaları ile din/gençlik ve siyaset olmak üzere iki genel başlık altında alt başlıklara ayrılarak veriler yoluyla analiz edilmiştir.

Araştırmanın kimlik ile ilgili bulguları değerlendirildiğinde; gençlerin kimlik sahiplenmelerinde ve kimlik aidiyetinde farklılıklar olduğu görülmektedir. Gençlerin kimlik tutumlarında etnik temelli bir ayrışma yaşadıkları gözlenmiştir. Kimlikler “öteki” üzerinden inşa edilip, daha çok düalist bir yaklaşımla açıklanmıştır. Özellikle Bingöl’ün sosyal ve politik konumunun kimlik oluşumunda etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü “coğrafya kaderdir” yargısı bir kimlik aidiyeti olarak benimsenmiştir. Coğrafyanın kimliklenme sürecindeki belirleyiciliği işaret edilmiştir. Çalışmada, kimlik algısının farklılıklar ve benzerlikler noktasında tanımlandığını söylemek mümkündür. Gençlerin kimlik özelinde aşağılanma, baskılanma, etiketlenme, damgalanma ve örselenme gibi sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir. Sadece etnik kimliklerin değil, dini, siyasi ve cinsel kimliklerin de baskı sonucunda varlık gösterdikleri saptanmıştır.

Katılımcıların birçoğu ötekileştirilen bir kimlik üzerinden aidiyetlerini paylaşmışlardır. İnkâr politikaları, kimlik taleplerinin göz ardı edilmesi ve farklılığa

karşı tahammülsüzlüğün bu tip bir kimlik algısına yol açtığı söylenebilir. Ailenin kimlik oluşumunda etkin olduğu fakat toplumsal değişim ve farklılıklarla birlikte kimliklerin zamanla dönüşüme uğradığı anlaşılmıştır.

Çalışmadan elde edilen veriler doğrultusunda, kimlik tanımlamalarında en sık referans edilen kimlikler Zaza kimliği ve Kürt kimliği olmuştur. Bingöl’de. Zaza ve Kürt kimliği arasında etnik gerilim, zıtlık ve tartışma yaşansa da, bu kimlikler arasında dilsel, kültürel ve tarihsel bir kaynaşmadan, geçişkenlikten bahsedilebilir. Bingöl’de her iki kimlik üzerinden bir kimlik kurgusu inşa etmek zor. Çünkü her iki kimliğin temel bileşenleri, sosyal kaynaşmaları ve kültürel birlikteliği bu durumu öngörmektedir. Konuşulan dilin/dillerin her iki kimlik açısından da anlaşmaya müsait olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Araştırmada kimlik tutumları önceliklere göre tanımlanmıştır. Etnik kimlik, dini kimlik ve cinsiyet kimliği önem derecelerine göre farklılık göstermiştir. Ancak “insanlık” ortak paydasını vurgulayan, “insanlığın” ortak duyulan bir kimlik değeri olduğu gençler tarafından dile getirilmiştir.

Araştırmaya katılan gençlerin kendilerini nasıl tanımladıklarına bakıldığında, etnik kimliklerin yanında inanç kimliği de ön plana çıkmıştır. Kimlik konusunda ağırlıklı olarak ele alınan konulardan biri de dindir. Kimlik oluşumunu etkileyen önemli faktörlerden birinin din olduğu mülakatlarda ifade edilmiştir. Din, kimlik aidiyetinde bağlayıcı ve tanımlayıcı bir fonksiyona sahiptir. Din, gençleri sosyolojik ve psikolojik açıdan etkileyerek; güvensizlik hissi, zihinsel ve duygusal kopuş, kimlik krizleri, modern belirsizlikler ve anlam arayışı gibi sorunlar karşısında kimlik vazifesini üstlenmiştir.

Katılımcıların etnik kimlik ve siyasal katılıma ilişkin görüşlerinde; siyasette etnik bilincin politize edildiği ve kimlik siyasetini tetikleyen unsurlara dikkat çekilmiştir. Milliyetçilik duygularının farklı şekillerde siyasette tezahür edilmesi ve dini milliyetçilik söylemlerinin politikada ağırlık kazandığı tespitinde bulunulmuştur. Siyasette etnik köken bir sorun olarak algılanmakla birlikte, bu durum yeni kimlik reaksiyonlarına da zemin hazırlamaktadır. Çalışmada, kimlik siyasetinin, siyaseti sınırlandırdığı ve siyasal mücadeleye engel oluşturduğu belirtilmiştir. Ayrıca kimlik siyasetine ilişkin asıl meselenin “Türk” ve “Kürt” tanımlamalarıyla

açıklanamayacağı, sorunun sistemsal olduğu düşünülmüştür. Bu bakımdan farklı kimliklerin siyaseten yeterince temsil edilmediği sonucuna ulaşılabilir. Bununla birlikte katılımcıların siyaseten bakışını etkileyen önemli bir unsurun “din” olduğu gözlenmiştir. Birçok katılımcı siyaseti ve siyaseten yaşamı tanımlarken dine başvurmuştur. Dini hassasiyete önem veren bazı görüşmecilerin siyaseten tutum ve davranışlarında kimlik temelli hareket etmedikleri tespit edilmiştir.

Gençlerin din ve dindarlık konusundaki görüşlerine ilişkin olarak, katılımcıların çoğunluğu din olgusunu eylem, ahlak ve duygu boyutuyla değerlendirmişlerdir. Din tanımlarında ve tutumlarında farklılıklar gözlenmiştir. Din olgusu kimi bazen sömürü, araç, çıkar, ceza, ödül, özgürlük, tehdit ve güven gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Bu kavramlar aslında dinin nasıl algılandığını özetlemektedir. Din, bazen beklentilere cevap, bazen güven dayanağı, bazen de özgürlükleri kısıtlayan bir güç olarak algılanmıştır. Araştırmada dini yaşantının eleştirildiği, dinin söylem ve gerçeklik ikileminde sorgulandığı verilere yansımıştır. Araştırmaya katılan gençlerin, dini algılayış biçimlerinde bazı ön kabuller ve gelenekler belirleyici olmuştur. Bazı gençlerin dini irdeledikten sonra dini tutumlarında değişim yaşadıkları görülmüştür. Dini ilke ve prensipleri benimseyen gençlerin din üzerine bir hayatı kurguladıkları ortaya çıkmıştır.

Dindarlık ile ilgili bölüm bulguları, dindarlığın geleneksel değerler ve unsurlar çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir. Çalışmanın verileri dindarlığın, bilinçli bir inanç gelişimine bağlı olarak gerçekleşmediğini işaret etmektedir. Bu durum dinde geleneksel söylemlere, dini şüpheye ve kararsızlığa neden olmuştur. Özellikle gençlerin son dönemlerde daha seküler bir dindarlık tiplemesine özindikleri ve bunu ahlaki ilkeler çerçevesinde gerekçelendirmeye çalıştıkları izlenmiştir. Bununla birlikte bazı dindarlık temalarının radikal, örgütlü ve siyaseten içerikte algılandığını ifade etmek mümkündür.

Yapılan derinlemesine görüşmelerde dindarlık söz konusu olduğunda, dile getirilen konulardan birinin de “dindar nesil” olması dikkat çekmektedir. Bu konuda imam hatipler ile ilahiyat fakülteleri dindar nesille ilişkilendirilmiştir. Görüşmecilerdeki ortak kanı, dindar nesil söylemiyle gençler üzerinde yeni bir denklemin kurulmak istenmesidir. Katılımcıların çoğunluğu dindar neslin,

kutuplaştırıcı, çatışmacı, popülist, pragmatist ve disipline edici bir kavram olduğunu belirtmişlerdir. Dindar nesil söyleminin zihin dünyalarında belirsizliklere yol açacağı ve din eğitiminde sınıfsal bir ayrıma neden olacağı düşünülmektedir.

Çalışmaya konu olan diğer bir mesele ise gençlerin cemaat ve tarikat gibi dini gruplara ilişkin tutumlarının ve yaklaşımlarının değerlendirilmesidir. Çünkü bu konu, gençlerin dini hayatlarını ve dini pratiklerini anlamak açısından önem taşımaktadır. Cemaat ve tarikat gibi kavramların sosyolojik açıdan tartışılması ve güncelliğini koruması, gençler açısından gizemli görülmüştür. Görüşmecilerin yanıtlarından hareketle; gençlerin bu tip dini yapılara mesafeli ve temkinli yaklaştıkları, bu dini unsurları daha çok çıkar, menfaat, güç, iktidar hırsı ve sermaye ortaklığı gibi kavramlarla nitelendirdikleri söylenebilir. Bazı cemaat ve tarikatların dini çarpıttığı yanlış yorumlara ve anlamlara yol açtığı gerçeği bu konuda ulaşılan bir başka sonuçtur.

Çalışmanın temel sorularından birisi, din ve siyaset ilişkisinin değerlendirilmesine yöneliktir. Bu iki toplumsal alt sistemin birbirleriyle ilişkileri ve etkileşimleri siyasal davranış açısından önemlidir. Araştırma kapsamında din-siyaset ilişkisi incelendiğinde; Bu ilişkisinin çıkar ve ideolojik kaygılar üzerine inşa edildiğini belirten görüşlere rastlanmıştır. Bununla birlikte dinin siyasette meşrulaştırıldığı ve siyasal bir araca dönüştürüldüğüne dair yargılar da mevcuttur. Bazı katılımcılar, dinin işlevi ve etkisinden dolayı din-siyaset ilişkisinin yönetsel bir gerekliliğin sonucu olduğunu belirtmişlerdir.

Bu çalışmada gençlerin siyasal yatkınlıkları, siyasetteki konumları ve siyaseten nasıl şekillendikleri de tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden araştırma da üzerinde durulan temel konulardan biri de gençlerin siyasal alandaki temsiliyetlerini, siyasal bilinçlerini ve siyasette nasıl algılandıklarını belirlemektir. Bu çerçevede gençlik ve siyasetle ilgili bulgular değerlendirildiğinde; gençliğin siyasette sembolik olarak temsil edildiği, yönlendirmelere açık, toy ve daha çok geleneksel kuşak siyasetçilerin gölgesinde kaldıkları görülmüştür. Gençler, siyasal alanda kuşak tecrübesine ve kuşak çatışmasına maruz kalmaktadır. Gençlik, siyaseten verimli ve önemli bir kaynak olarak değerlendirilse de, çoğu zaman siyasal bir aktivist olarak algılanmaktadır.

Gençlerin siyasetten beklentileri ise ekonomik, siyasal ve sosyal düzeyde sınıflandırılabilir. Siyasetten beklentilere bakıldığında; adalet, özgürlük, ekonomik refah, gelecek kaygısı ve liyakat temaları ön plana çıkmıştır. Gençlere yönelik mevcut politikaların yeterli görülmediği buna karşın kalıcı adımların atılması gerekliliği vurgulanmıştır.

Bingöl'de yerel siyasal alana ilişkin bulgular bir bütün olarak incelendiğinde, Bingöl siyasetinde geleneksel ilişki düzeylerinin siyasete yansıdığını söylemek mümkündür. Siyasette aile şahsiyetlerinin ön planda olması, yöresel düşünme ve bölgecilik mantığı Bingöl'deki siyasal kültür hakkında bilgi vermektedir. Siyasette aile ve bölge tutumun baskın olması, aşirete dayalı geleneksel ilişkilerin sürdürüldüğünü göstermektedir. Buna bağlı olarak, Bingöl yerelinde siyasetin homojen bir nitelik gösterdiği, seçmenlerin kitlesel hareket edip duygusal davrandıkları gözlemlenmiştir. Diğer taraftan siyasetin yüzeysel olarak geliştiği ve politik bilincin olgunlaşmadığı sonucu da çıkarılabilir.

Bingöl'de siyaseti etkileyen ana dinamiklerden biri de dindir. Din, siyasal tercihlerde en fazla referans gösterilen faktörlerden biri olmuştur. Dini hassasiyetin oy verme davranışını etkilediği ve dinin seçmenlerce güven duyulan bir kaynak olduğu sonucuna varılmıştır. Şüphesiz dindar siyasetçilerin itibar gördükleri ve dinin tasvip edilen bir değer olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışma gençlerin siyasal katılımını tanımlamak adına atılmış bir adımdır. Fakat bugüne kadar gençliğin siyasal katılımına ilişkin yapılan çalışmalarda, katılımın ölçüsü oy kullanmak ve siyasi partilerin gençlik kollarına üye olmak kriterleriyle değerlendirilmiştir. Ne var ki, gençlerin katılımından kasıt, gençlerin kendilerini ve geleceklerini ilgilendiren konulara dair fikir belirtmeleri ve sürece dâhil olmaları gerekliliğidir. Bu nedenle, gençlerin mevcut düzenin idaresi ve yönlendirmesine katılımı, gençlik açısından önem arz etmektedir (Seta, 2012: 122). Araştırmanın verileri, gençlerin siyasal ve sosyolojik sorunları konuşmaktan kaçındıklarını buna karşın kendilerini daha çok sanal kimlikler üzerinden inşa ederek duyarsızlaştıklarını işaret etmektedir. Dolayısıyla bugün gelinen noktada gençliğin mevcut durumu değerlendirildiğinde, gençlerin siyasi düşüncelerde ve siyasi kültürde daha fazla karar alması ve geniş tabanlı bir katılım sağlaması için ciddi bir

dönüşümün gerekliliğe her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. Bu bakımdan, gençliğin siyasal katılımını ele alan bu çalışmanın bu yönde bir çaba olarak değerlendirilip alana katkı sağlayacağı düşünülmüştür.





## KAYNAKÇA

- Abuzar, C. (2011). Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (26), 148.
- Adanır, O. (2007). Kültür ile Zihniyet. *Kimlikler*. (İkinci Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayıncılık, (23), 23-24.
- Akıllı, S. H. (2003). *Etnisite Olgusunun Kavramsal Sınırları ve Modernite Açısından Değerlendirilmesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Antalya.
- Akın, H. M. (2009). *Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde Gençlik*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Konya.
- Akın, H. M. (2015). *Toplumsallaşma Sözlüğü*. (İkinci Baskı). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 26-64-119.
- Akıncı, A. M. (2014). Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dini Kimlik Algıları. *Bilig Dergisi*, (70), 34.
- Akıncı, S. (2014a). Siyasal Katılım Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme. *KTÜ- Sosyal Bilimler Dergisi*, (7), 34-43.
- Akıncı, S. (2014b). Siyasal Katılımın Toplumsal Dinamikleri ve Kitle İletişim Araçları. *KTÜ-Sosyal Bilimler Dergisi*, (8), 307-308.
- Akkır, R. (2018). Modern Zamanlarda Ulus-Devlet ve Din-Devlet İlişkilerinin Batı Dünyası Çerçevesinde Değerlendirilmesi. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1), 117-118.
- Aksoy, D. N. ve Arslantaş, A. H. (2010). Ulus, Ulusçuluk ve Ulus-Devlet. *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*, (28), 35.
- Aktay, Y. (2013). *Tarih Bozumu*. (İkinci Baskı). İstanbul: Açılım Kitap, 154.
- Aktay, Y. (2015). *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*. (Birinci Baskı). İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 50-51-104-105.
- Akturan, U. (2013). Nitel Araştırmalarda Örnekleme. *Nitel Araştırma Yöntemleri Nvivo ile Nitel Veri Analizi, Örnekleme, Analiz, Yorum*. (İkinci Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık, 200-201.
- Aktürk, Ş. (2006). Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-Etnikli, Çok-Etnikli ve Gayri- Etnik Rejimler. *Doğu Batı Dergisi*, (38), 28-34.
- Aktürk, Ş. (2013). *Türkiye'nin Kimlikleri*. (Birinci Baskı). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 138-139.
- Akyüz, İ. (2014). Türkiye'de Gençlik, Din ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem ve İçerik Analizi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (30), 1-5.

- Akyüz, N. ve Çapcıoğlu, İ. (2013). *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. (Beşinci Baskı). (Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu). Ankara: Grafiker Yayınları, 43-44-47.
- Akyüz, N. ve Gürsoy, Ş. (2013). Modernleşme, Sekülerleşme ve Din. *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. (Beşinci Baskı). (Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu). Ankara: Grafiker Yayınları, 405.
- Alkan, T. (1989). *Siyasal Bilinç ve Toplumsal Değişim*. (Birinci Baskı). Ankara: Gündoğan Yayınları, 96.
- Altan, C. (2011). Eğitim-Siyasal Eğilim İlişkisi: Mersin Örneği. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 12 (1), 318-321-322.
- Althusser, L. (2015). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (İkinci Baskı). (Çev. Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Altuntaş, N. (2002). *Türkiye’de Etnik Kimlik Farklılaşmasında Din-Mezhep Etkisi ve Siyasete Yansımaları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Anderson, B. (2015). *Hayali Cemaatler*. (Sekizinci Baskı). (Çev. İskender Savaşır). İstanbul: Metis Yayınları, 20.
- Anık, M. (2012). *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. (Birinci Baskı). İstanbul: Açılım Kitap, 21-50.
- Arabacı, F. (2013). Din ve Siyaset. *Ana Başlıklarıyla Din Sosyoloji*. (Beşinci Baskı). (Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu). Ankara: Grafiker Yayınları, 353-354.
- Armağan, A. (2013). Kimlik Yapılarında Değişim ve Sanallaşan Kimlik Sunumları: Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma. *Akademik Bakış Dergisi* (<http://www.akademikbakis.org>), (37), 2, (Erişim Tarihi:20.06.2018).
- Arslantürk, Z. ve Akyüz, N. (2015). *Din Sosyolojisi II Sosyal Dinamik Bünye Analizleri*. (Birinci Baskı). İstanbul: Çamlıca Yayınları, 360.
- Arslantürk, Z. ve Amman, T. (2013). *Sosyoloji*. (Dokuzuncu Baskı). İstanbul: Çamlıca Yayınları, 90.
- Aslan, K.A. (2003). Gençlik ve Teknoloji. *Sosyoloji Dergisi Gençlik Özel Sayısı*, (10), 80.
- Aşkın, M. (2007). Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (2), 216-217-219.
- Atabek, E. (2014). *Kuşatılmış Gençlik*. (Yirmibirinci Baskı). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 18-19.
- Atabey, G. ve Hasta, D. (2018). Siyasal Katılım, Siyasal Yeterlilik ve Toplumsal Cinsiyet. *Nesne Psikoloji Dergisi (NPD)*, 6 (13), 488-490-492-499-500.
- Atak, H. (2011). Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3 (1), 165, (Erişim Tarihi: 08.05.2018).

- Atasoy, F. (2005). *Küreselleşme ve Milliyetçilik*. (Birinci Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınları, 110.
- Ateş, S. (2018). *Türkiye’de Din Politikaları ve Din-Siyaset İlişkisi Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din-Siyaset İlişkisi (1940-1960)*. (Birinci Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınları, 89-90.
- Avcı, N. (2000). *Türkiye’de Modernleşme Açısından Din Kültür Siyaset (1839-1960)*. (Birinci Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları, 199.
- Ayata, G. A. (1997). Kentsel Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Kimlik Aleviler ve Soydaşları Örneği. . *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*. (Birinci Baskı). (Yay. Haz. Nuri f). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 197.
- Aydın, A. (2019). Olumlu ve Olumsuz Manası İle Siyasal Katılım Türlerinin İncelenmesi. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 10 (17), 2122-2123.
- Aydın, M. (2016). *Kurumlar Sosyolojisi*. (İkinci Baskı). İstanbul: Açılım Kitap, 183.
- Ayten, A. (2012). Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençlikleri Üzerine Bir Araştırma. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 106.
- Babacan, A. (2018). Siyaset, Postmodern Kimlik ve Gençlik. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6 (1), 219.
- Bal, H. (2014). *Din Sosyolojisi (Din Olgusu, Dini Gruplar, Yöntem)*. (Birinci Baskı). Ankara: Sentez Yayıncılık, 47.
- Bal, H. (2015). *Sosyolojide Yöntem ve Araştırma Teknikleri (Uygulamalı-Örneklili)*. (İkinci Baskı). İstanbul: Sentez Yayıncılık, 278-281.
- Balcı, Ş., Tarhan, A ve Bal, E. (2013). *Medya ve Siyasal Katılım*. (Birinci Baskı). Konya: Literatürk Academia, 32-34-37-49-57-61-62.
- Baran, G. A. (2013). Genç ve Gençlik: Sosyolojik Bir Bakış. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 9.
- Baran, G. A. (2016). Yaşam Politikası Bağlamında Gençliğin Yeniden İnşası. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 4 (9), 6-8.
- Bars, E. M. (2017). Ziya Gökalp ve Türkçülük Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (2), 39.
- Baş, H. (2017). Türkiye’de Genç Nüfus: Sorunlar ve Politikalar. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (27), 259-260-262.
- Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. (Birinci Baskı). (Çev. Mesut Hazır). Ankara: Heretik Yayınları, 35-51-109.
- Baumann, G. (2006). *Çokkültürlülük Bilmecesi*. (Birinci Baskı). (Çev. Işıl Demirakin). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 69.
- Bayart, F- J. (1999). *Kimlik Yanılsaması*. (Birinci Baskı). (Çev. Mehmet Morali). İstanbul: Metis Yayınları, 22.

- Baykal, D. (1970). *Siyasal Katılma-Bir Davranış İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 301., 61-46-98-100.
- Berg, L. B. ve Lune, H. (2015). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Birinci Baskı). (Çev. Ed. Hasan Aydın). Konya: Eğitim Yayınevi, 25-136.
- Berger L. P. (2017). *Sosyolojiye Giriş Hümanist Bir Perspektif*. (Birinci Baskı). (Çev. A. Erkan Koca). İstanbul: İletişim Yayınları, 107-108-147.
- Berger, Asa. A. (2015). *Durkheim Öldü!*. (Birinci Baskı). (Çev. Vefa Saygın Öğütle). Ankara: Heretik Yayınları, 145.
- Bernasconi, R. (2015). *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*. (Dördüncü Baskı). ( Yay. Haz. Zeynep Direk). İstanbul: Metin Yayınları, 36.
- Beşirli, H. (2013). *Gençlik Sosyolojisi Politik Toplumsallaşma ve Gençlik*. (Birinci Baskı). Ankara: Siyasal Kitabevi, 22-115-116.
- Bilgin, N. (1994). *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*. (Birinci Baskı). İzmir: Ege Yayıncılık, 53-55-57-239-240.
- Bilgin, N. (1999). *Kollektif Kimlik*. (İkinci Baskı). İstanbul: Sistem Yayıncılık, 4-59-60.
- Bilgin, N. (2005). *Siyaset ve İnsan*. (İkinci Baskı). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 75.
- Bilgin, N. (2008). *Sosyal Psikoloji*. (İkinci Baskı). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 186-187-216.
- Bilis, E. A. (2017). Modern Yaşamda Dini Değerlerin Televizyonda Temsili: “Nihat Hatipoğlu ile İftar” Programı Örneği. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 9 (4), 191.
- Birsöz, S. (1991). Gençlik Dönemine İlişkin Bio-Psikososyal Sorunlar ve Sağlık. *Aile ve Toplum Dergisi*, 1 (1).
- Bostancı, N. M. (2003). Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik. *Türkiye Günlüğü*, (75), 6.
- Bourdieu, P. (2016). *Sosyoloji Meseleleri*. (Birinci Baskı). (Ed. Levent Ünsaldı). (Çev. Filiz Öztürk, Büşra Uçar, Mustafa Gültekin, Aslı Sümer). Ankara: Heretik Yayınları, 173-174.
- Bozkurt, V. (2012). *Değişen Dünyada Sosyoloji*. (Sekizinci Baskı). Bursa: Ekin Yayınevi, 118.
- Burcu, E. (1998). Gençlik Teorilerinin Sınıflandırılmasına İlişkin Bir Çalışma. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 1 (2), 113-123-125.
- Büyükdüvenci, S. (2014). Kişi, Kişilik ve Kimlik Üzerine Bazı Düşünceler. *Kişi, Kişilik ve Kimlik*. (Birinci Baskı). (Ed. Sedat Yazıcı-Seyit Coşkun). Ankara: Divan Kitap, 23.

- Canatan, K. (2011). Aile Sosyolojisi: Konuları, Perspektifi ve Gelişimi. *Aile Sosyolojisi*. (İkinci Baskı). (Ed. Kadir Canatan ve Ergün Yıldırım). İstanbul: Açılım Kitap, 19.
- Canatan, K. (2014). Gezi Eylemlerini ve Gençliğini Anlamak!. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (1), 59-60.
- Capps, H. W. (2013). Toplum ve Din. *Din Toplum ve Kültür*. (İkinci Baskı). (Çev. Ali Coşkun). İstanbul: İz Yayıncılık, 23.
- Carr, H. E. (2015). *Milliyetçilik ve Sonrası*. (Altıncı Baskı). (Çev. Osman Akınhay). İstanbul: İletişim Yayınları, 59.
- Certel, E. (2010). *Gençlik ve Sosyal Gelişim: Gençlik Örgütlerine Katılan Gençlerle Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Certel, E. ve Kurtaran, Y. (2012). Avrupa Çapında Gençlik Politikaları. *Türkiye’de Gençlik Çalışması ve Politikaları*. (İkinci Baskı). (Der. Nurhan Yentürk, Yörük Kurtaran ve Gülesin Nemutlu). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 198.
- Cerulo, K. A. (1997). *Identity Construction: New Issues, New Directions*. Annual Review of Sociology, 386.
- Ceylan, Y. (2007). Siyaset, İktidar ve Din. *Ankara Barosu Dergisi*, (4), 9-10.
- Chancer S. L. ve Watkins X. B. (2013). *Cinsiyet, Irk ve Sınıf*. (Birinci Baskı). (Çev. Berke Uraz). İstanbul: Babil Yayınları, 69-70.
- Coşkun, A. (2003). Din ve Kimlik. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 24 (1), 5-6.
- Creswell, W. J. (2014). Araştırma Soruları ve Hipotezler. *Araştırma Deseni*. (İkinci Baskı) (Çev. F Işıl Bilican). Ankara: Eğiten Kitap, 139.
- Çağan, K. (2011). Ailenin İşlevleri. *Aile Sosyolojisi*. (İkinci Baskı). (Ed. Kadir Canatan ve Ergün Yıldırım). İstanbul: Açılım Kitap, 83.
- Çaha, Ö. (2008). *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*. (Birinci Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, 25-26.
- Çalık, M. (2016). *Milli Kimlik Milliyet Milliyetçilik*. (Dördüncü Baskı). Ankara: Cedit Neşriyat, 21.
- Çam, E. (2011). *Siyaset Bilimine Giriş*. (Onuncu Baskı). İstanbul: Der Yayınları, 166-168-169-174.
- Çavuşoğlu, E. (2016). Kadim İdeoloji Korporatizme AKP Makyajı. *İnşaat Ya Resulullah*. (İkinci Baskı). (Der. Tanıl Bora). İstanbul: İletişim Yayınları, 88.
- Çeğin, G. (2013). *Denizli Politik Haritalar ve Eğilimler*. (Birinci Baskı). İstanbul: Laodikya Yayınevi.
- Çelebi, N. (1985). Genç, Sosyalleşme ve Kültürel Yapı. *1. Milli Gençlik Kongresi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 105.

- Çelik, A. (2010). *Türkiye’de Gençlik Politikaları Bütüncül Bir Yaklaşım*, 3-4-10.
- Çelik, N. (2013). Max Weber’de Etnisite Kavramı. *Sosyoloji Dergisi*, (29), 22-34.
- Çetin, E. (2014). Türkiye’de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), 268-269.
- Çifçi, Z. O. (2012a). Mâverdi Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2), 91.
- Çifçi, Z. O. (2012b). Batı’da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler. *İSTEM (İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi) Dergisi*, (19), 195-196-201-204-205.
- Çifçi, Z. O. ve Erdem, H. (2013). İslam Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi. *İSTEM (İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi) Dergisi*, (22), 119.
- Çiftçi, A. (2016a). *Din Sosyolojisi ve Modernlik-Toplumbilim Yazıları I-*. (Birinci Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 25-92.
- Çiftçi, A. (2016b). *Din Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları-Toplumbilim Yazıları IV-*. (Birinci Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 14-15.
- Çiftçi, A. (2016b). *Din Sosyolojisi ve İslami Modernizm-Toplumbilim Yazıları III-*. (Birinci Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 16.
- Çukurçayır, A.M. (2002). *Siyasal Katılma ve Yerel Demokrasi: Küreselleşme Sürecinde Yurttaş Yönetim Siyaseti*. (Birinci Baskı). Konya: Çizgi Kitabevi, 70.
- Dağ, R. (2019). Siyasal Davranış ve Demografik Özellikler Arasındaki İlişki: Adıyaman İli Örneği. *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (1), 27-28.
- Daşkırıran, İ. (2009). *Gençliğin Kimlik Oluşumunda Din, Aile ve Medyanın Etkisi: Kahramanmaraş Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Delibaş, K. (2008). Dini Kimlik ve Katılımcı Birey: Kimlik Siyaseti ve Türkiye’de Siyasal İslam’ın Yükselişi. *Amme İdaresi Dergisi*, 41 (2), 136.
- Delibaş, K. ve Yiğit, E. (2015). Siyaset Kurumu. *Kurumlara Sosyolojik Bakış*. (İkinci Baskı). (Ed. Sevinç Güçlü). İstanbul: Kitapevi, 107.
- Deniz, Ç. A. (2014). *“Öğrenci İşi” Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği*. (Birinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayıncılık, 27-28-32.
- Deniz, Ç.A. (2012). Eğitimli Gençliği Anlamada Yeni Bir Tipoloji Önerisi: Cool Gençlik. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (2), 125.
- Dever, A. (2012). “Bilginin Efendileri” : Epistemik Cemaat. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (13), 205.
- Dieckhoff, A. ve Jaffrelot, C. (2018). *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek*. (İkinci Baskı). (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: İletişim Yayınları, 13-69-73.

- Dilber, F. (2013). Siyasal Katılıma Etki Eden Psikolojik Faktörler ve Seçmen Tercihine Etkisi: Karaman Seçmenleri Üzerine Bir Alan Araştırması. *Akademik Bakış Dergisi*, (35), 4.
- Doğar, N. (2016). Kültür, Kimlik, Etnisite ve Milliyet Kavramları Çerçevesinde Batı Balkanlar: Hofstede Perspektifi. *The Journal of Academic Social Science Studies* <https://dx.doi.org/10.9761/JASSS4829>, 403, (Erişim Tarihi:10.07.2018).
- Duman, F.M. (2018). *Suç Habitatu ve Suçlu Gençlik Habitusu: İzmir İli Örneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, İzmir.
- Duran, H. (2005). Siyasal Katılmayı Etkileyen Faktörler Üzerine Bir Araştırma: Tavşanlı-Kütahya Örneği. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (13).
- Dursun, D. (2004). *Siyaset Bilimi*. (Yedinci Baskı). İstanbul: Beta Yayınları, 239.
- Dursun, D. (2013). Siyaset ve Siyaset Bilimi. *Siyaset Bilimi*. (Birinci Baskı). (Ed. Davut Dursun ve Mustafa Altunoğlu). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 108.
- Duverger, M. (2017). *Siyaset Sosyolojisi*. (Onbirinci Baskı). (Çev. Şirin Tekelli). İstanbul: Varlık Yayınları, 19.
- Dündar, B. L. (2013). Gençliğin Kalemi: 2000'li Yıllar Türkiye'sinde Edebi Üretim. *Gençlik Halleri 2000'li Yıllar Türkiye'sinde Genç Olmak*. (Birinci Baskı). (Der. Demet Lüküslü ve Hakan Yücel). Ankara: Efil Yayınevi, 110.
- Düzgün, A. Ş. (2013). *Din Birey ve Toplum*. (Üçüncü Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları, 11-18.
- Ekinci, İ. (2018). Sekülerleşme ve Din. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (1), 332.
- Er, İ. (2008). *Din Sosyolojisi*. (İkinci Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları, 437-438.
- Erdoğan, E. (2013). Olasılıksızlığın Kuramını Anlamak: Türk Gençliği ve Siyasal Partilere Katılım. *Türkiye'de Gençlerin Siyasal ve Sivil Katılımı*. (Birinci Baskı). Sage Yayınevi, 142.
- Eriksen, T. H. (1993), Ethnicity and Nationalism, *Anthropological Perspectives*, Londra ve Boulder, Col.: Pluto Press.
- Erkal, E. M. (2015). *Yeni Türkiye ve Etnik Pazarlama*. (Birinci Baskı). İstanbul: Derin Yayınları, 115.
- Erkan, E. (2017). Neo-Liberalizm, Hegemonya ve Kimlik Siyaseti. *Kimlik Siyaseti ve Azınlık Sorunu Felsefi Sorgulamalar*. (Birinci Baskı). (Ed. Eray Yağanak ve Hüdayi Sayın). Bursa: Sentez Yayıncılık, 67-68.
- Erkol, M. (2015). Türkiye'de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (2), 140.

- Erman, T. (2010). *Türkiye’de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler*. (Birinci Baskı). (Ed. R.Ö. Dönmez, P. Enneli ve Nezahat Altuntaş). İstanbul: Say Yayınları, 9.
- Ersanlı, B. (2003). Milliyetçilik Teorileri; Avrasya’da Siyaset ve İlişkiler. *Türkiye Günlüğü*, (75), 123.
- Ersanlı, B. (2013). *İktidar ve Tarih Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*. (Beşinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 21.
- Eser, B. H. ve Sarışahin, P. (2016). Cinsiyet-Siyasal Katılım İlişkisi: SDÜ Örnek Olayı. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi*, 7 (15), 42-44.
- Esgin, A. (1999). *Gençlik- Siyaset ilişkisinin Niteliği: Üniversite Gençliğinin Siyasal Yönelim ve Davranışlarını Belirleyen Etmenler (Cumhuriyet Üniversitesi Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Sivas.
- Fırlalı, R. E. (1997). *Din ve Devlet İlişkileri*. (Birinci Baskı). Muğla: Muğla Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 13.
- Fırat, D. (2013). Bit(iril)meyen Gençlik. *Gençlik Halleri 2000’li Yıllar Türkiye’inde Genç Olmak*. (Birinci Baskı). (Der. Demet Lüküslü ve Hakan Yücel). Ankara: Efil Yayınevi, 26.
- Fichter, J. (2001). *Sosyoloji Nedir*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Nilgün Çelebi). Ankara: Atilla Kitabevi, 125.
- Freyer, H. (2016). *Din Sosyolojisi*. (İkinci Baskı). (Çev. Turgut Kalpsüz). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 106.
- Gardiner, M. (2016). *Gündelik Hayat Eleştirileri*. (Birinci Baskı). (Çev. Deniz Özçetin, Babacan Taşdemir ve Burak Özçetin). Ankara: Heretik Yayınları, 126.
- Gashi, F. (2013). *Kosovalı Aydınların Din Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Geçit, S. M. (2016). İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış. *Universal Journal of Theology*, 1 (1), 31-32.
- Geertz, C. (1994). Primordial and Civic Ties. *Nationalism*. (Der. John Hutchinson ve Anthony Smith), Oxford University Press, Oxford, New York.
- Gellner, E. (2013). *Uluslar ve Ulusçuluk*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Büşra Ersanlı ve Günay Göksu Özdoğan). İstanbul: Hil Yayınları, 71.
- Gellner, E. (2016). *Milliyetçiliğe Bakmak*. (Altıncı Baskı). (Çev. Simten Coşar ve Saltuk Özertürk-Nalan Soyarak). İstanbul: İletişim Yayınları, 61-62.
- Gençoğlu, F. (2018). *Siyaset Bilimine Giriş*. (Birinci Baskı). Ankara: Nobel Yayınları, 1-95.
- Giddens A ve Sutton W. P. (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. (Birinci Baskı). (Çev. Ali Esgin). Ankara: Phoenix Yayınevi, 208-209.



- Giddens, A. (1994). *Sosyoloji Eleştirel Bir Yaklaşım*. (Beşinci Baskı). (Çev. M. Ruhi Esengün ve İsmail Öğretir). İstanbul: Birey Yayıncılık, 145-147.
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji*. (Birinci Baskı). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Giddens, A. (2014). *Mahremiyetin Dönüşümü*. (Üçüncü Baskı). (Çev. İdris Şahin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 24.
- Giddens, A. (2014). *Modernite ve Bireysel-Kimlik*. (İkinci Baskı). (Çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları, 103.
- Gleason, P. (2014). Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih. *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. (Ed. Fırat Mollaer). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 22-23.
- Goodwin, A. G ve Scimecca, A. J. (2015). *Klasik Sosyolojik Teori Sosyolojinin Vaadinin Yeniden Keşfi*. (Birinci Baskı). (Yay. Haz. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları, 229-316.
- Gorskı, S. P. (2015). *Bourdieu ve Tarihsel Analiz*. (Birinci Baskı). (Haz. Güney Çeğin). (Çev. Özlem Akkaya). Ankara: Heretik Yayınları, 315.
- Gökalp, Z. (1981). *Makaleler VIII*. (Birinci Baskı). (Yay. Haz. Ferit Ragıp Tuncor). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 151-157.
- Gökçe, G., Şahin, A. ve Örselli, E. (2002). Türkiye’de Siyasetin Bürokrasi Üzerindeki Etkisi: Siyasallaşma. *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2 (4), 48.
- Gökçe, O. (1993). *İletişim Bilimine Giriş*. (Birinci Baskı). Ankara: Turhan Kitabevi, 89.
- Gözler, K. (2001). Devletin Bir Unsuru Olarak “Millet” Kavramı”. *Türkiye Günlüğü*, (64), 108-109.
- Güllü, İ. (2010). *Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argıncık Örneği -*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Kayseri.
- Günay, Ü. (2017). *Din Sosyolojisi*. (On Dördüncü Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları, 50-455-456.
- Güner, B. (2016). *Günümüzde Gençlik Sorunları Tutum ve Davranışları: Tunceli Örneği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Kırıkkale.
- Günerigök, M. (2013). Şerif Mardin’de Din Sosyolojisi. *Şerif Mardin Okumaları*. (İkinci Baskı). (Ed. Taşkın Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 169.
- Güneş, A. (2014). Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24 (1), 159.
- Gürdal, S. (2013). *Din Nedir*. (Birinci Baskı). İstanbul: Beyan Yayınları, 7.
- Gürses, B. H. ve Gürses, F. (1997). *Dünya’da ve Türkiye’de Gençlik*. (İkinci Baskı). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 49.

- Gürses, H. (1999). Kimlik Kavramı Üzerine Düşünceler. *Birikim Dergisi*, (121).
- Güven, M. (2012). Kültürün Bir Unsuru Olarak Din. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1 (1), 993.
- Hall, S. (2014). ‘Kimliğe’ İhtiyaç Duyan Kim?. *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. (Birinci Baskı). (Ed. Fırat Mollaer). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 282.
- Hallaç, S. ve Öz, F. (2014). Aile Kavramına Kuramsal Bir Bakış. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 6 (2), 142-149, (Erişim Tarihi: 22.06.2018).
- Hayes, H.J. C. (2010). *Milliyetçilik: Bir Din*. (İkinci Baskı). (Çev. Murat Çiftkaya). İstanbul: İz Yayıncılık, 11.
- Hebdige, D. (2004). *Altkültür Tarzın Anlamı*. (Birinci Baskı). (Çev. Sinan Nişancı). İstanbul: Babil Yayınları, 80-81.
- Heywood, A. (2011). *Siyaset Teorisine Giriş*. (Sekizinci Baskı). (Çev. Hızır Murat Köse). İstanbul: Küre Yayınları, 649.
- Heywood, A. (2015). Siyaset Nedir. *Siyaset*. (Onaltıncı Baskı). (Çev. Bekir Berat Özipek). Ankara: Adres Yayınları, 22.
- Hobsbawm, E. (2008). *Küreselleşme, Demokrasi ve Terörizm*. (Birinci Baskı). (Çev. Osman Akınhay). İstanbul: Agora Kitaplığı, 87-90.
- Hobsbawm, J. E. (2014). *Milletler ve Milliyetçilik*. (Beşinci Baskı). (Çev. Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 19-20.
- Hortaçsu, N. (2007). *Ben Biz Siz Hepimiz Toplumsal Kimlik ve Gruplararası İlişkiler*. (Birinci Baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 11-21.
- Hökekleli, H. (2015). Gençlik ve Din. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. (Üçüncü Baskı). (Ed. Hayati Hökekleli). İstanbul: Dem Yayınları, 10.
- Hutchinson, J. ve A.D. Smith. (1996). Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation. *Ethnicity*. New York: Oxford University Press.
- İmamoğlu, A. ve Yavuz, A. (2011). Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (23), 211.
- İmançer, D. (2007). Çağdaş Kimliğin Yapılanma Süreci ve Televizyon. *Kimlikler*. (İkinci Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayıncılık, (23), 237-245-246.
- İnan, M. (2010). *Türkiye’de Din Sosyolojisi (Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği)*. (Birinci Baskı). İstanbul: Rağbet Yayınları, 155.
- İnce, A. (2016a). Doğu Karadeniz Bölgesinde Gündelik Hayat ve Din. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (17), 190.
- İnce, A. (2016b). “DİB Türkiye’de Dini Hayat Araştırması” Verilerine Göre Trabzon Bölgesinde Gündelik Hayat ve Din. *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon’da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı II. Cilt*. (Birinci Baskı). (Ed. Şenol Saylan ve Betül Saylan). İstanbul: Değişim Yayınları, 875.

- İnsel, A. (2008). Kimlikler ve Devletin Hukuku. *Hukuk ve Adalet Üstüne*. (İkinci Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları, (13), 63.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1999). *Yeni İnsan ve İnsanlar*. (Onuncu Baskı). İstanbul: Evrim Yayınları, 278.
- Kakışım, C. (2016). *Sınıf, Etnisite ve Kimlik*. (Birinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 87.
- Kalaycıoğlu, E. (1983). *Karşılaştırmalı Siyasal Katılma: Siyasal Eylemin Kökenleri Üzerine Bir İnceleme*. (Birinci Baskı). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları No: 10, 32-33-35-39-41.
- Kalaycıoğlu, E. (1984). *Çağdaş Siyasal Bilim Teori Olgu ve Süreçler*. (Birinci Baskı). İstanbul: Beta Basım/Yayım Dağıtım, 146-148-211.
- Kalelioğlu, B. U. (2019). Auguste Comte'un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu'nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri. *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3 (3), 540.
- Kalender, A. (2000). *Siyasal İletişim: Seçmenler ve İkna Stratejileri*. (Birinci Baskı). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 119-128.
- Kapani, M. (2007). *Politika Bilimine Giriş*. (On Dokuzuncu Baskı). Ankara: Bilgi Yayınevi, 146.
- Kara, Y. U. (2014). *Kimlik Oyunu Video Oyunları, Yeni Medya ve Kimlik*. (Birinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 29-50-51.
- Karabaşoğlu, M. (2015). Gençlik, Din ve Değerler. *Gençlik Aidiyet/Dönüşüm/Gelecek*. (Birinci Baskı). (Ed. İpek Coşkun). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 62.
- Karaduman, S. (2010). Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü. *Journal of University* (<http://joy.yasar.edu.tr>), 17 (5), 2890-2891, (Erişim Tarihi: 18.05.2018).
- Karagöz, S. (2018). Cumhuriyet Öncesi Dönem Gençlik ve Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 8 (Gençlik Araştırmaları Özel Sayısı), 400.
- Karakaş, M. (2013). Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8 (2).
- Karakaş, M. (2015). *Modernlik Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlikler Evreni*. (Birinci Baskı). İstanbul: Küre Yayınları, 93-94-105-106-113-114.
- Karpat, H. K. (2017). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*. (Altıncı Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, 35.
- Karslı, B. (2014). Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları: Ahmet Hamdi Akseki Örneği. *Turkish Studies-International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9 (5), 1280-1281.

- Kaya, E. E. (2015). Erken Cumhuriyet Dönemi Ulus İnşa Sürecinde Irk ve Irkçılık (1923-1938). *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, 2 (3), 22-23.
- Keskin, M. Y. (2004). Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2), 11-16.
- Keucheyan, R. (2016). *Aklın Sol Yarası Yeni Eleştirel Düşünceler Atlası*. (Birinci Baskı). (Çev. Selen Şahin). İstanbul: İletişim Yayınları, 270-233-323.
- Keyman, F. E. (2007). Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden-Düşünmek. *Medeniyetler Çatışması*. (Birinci Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları, (41), 217.
- Kılıç, F. A. (2014). *Toplumun Direği Din (Bütüncül Din Sosyolojisi)*. (Birinci Baskı). İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 107-155-156.
- Kızılçelik, S. (2014). *Sosyoloji Tarihi 1*. (Üçüncü Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık, 49.
- Kirman, A.M. (2009). Modernleşme Süreci ve Din. *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri Cilt 1*. (Birinci Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 121.
- Koçak, A. (2002). Siyasal Davranış ve Kamuoyu. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 2 (3), 97.
- Koyuncu, B. (2014). *“Benim Milletim...” AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*. (Birinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 23.
- Köknel, Ö. (1970). *Türk Toplumunda Bugünün Gençliği*. (Birinci Baskı). İstanbul: Bozak Matbaası, 3.
- Köknel, Ö. (2001). *Kimliğini Arayan Gençliğimiz*. (Birinci Baskı). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 168-201-202.
- Köktaş, E. M. (1993). *Türkiye’de Dini Hayat*. (Birinci Baskı). İstanbul: İşaret Yayınları, 13-14.
- Köktaş, E. M. (1997). *Din ve Siyaset Siyasal Davranış ve Dindarlık*. (Birinci Baskı). Konya: Vadi Yayınları, 40-41.
- Koroğlu, A. M. (2014). Tüketim Kültürünün Gençliğe Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 2 (4), 255.
- Koroğlu, Z. C. (2012). Türkiye’de Dini Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2), 84.
- Kosoğlu, N. (2013). *Milli Kültür ve Kimlik*. (Beşinci Baskı). İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 17-86.
- Kula, N. (2015). Gençlik Döneminde Kimlik ve Din (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. (Üçüncü Baskı). (Ed. Hayati Hökelekli). İstanbul: Dem Yayınları, 44.

- Kula, N. M. (2001). *Kimlik ve Din (Ergenler Üzerine Bir Araştırma)*. (Birinci Baskı). İstanbul: Ayışığıkitapları, 44-47-51-66.
- Kulaksızoğlu, A. (1990). Gençlik Çağı ve Ülkemizde Gençlik Sorunları. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, (2), 137.
- Kurt, A. (2003). Toplum ve Din. *Sosyolojiye Giriş*. (İkinci Baskı). (Ed. İhsan Sezal). Ankara: Martı Kitap ve Yayınevi, 397.
- Kurt, A. (2017). *Din Sosyolojisi*. (On Dördüncü Baskı). Bursa: Sentez Yayıncılık, 43.
- Kurtaran, Y. , Nemutlu, G. ve Yentürk, N. (2012). Gençler Hakkında, Gençlik İçin, Gençlerle. *Türkiye’de Gençlik Çalışması ve Politikaları*. (İkinci Baskı). (Der. Nurhan Yentürk, Yörük Kurtaran ve Gülesin Nemutlu). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4-5-6.
- Küme, N. (2017). *Gençlik Çalışmalarına Katılım Gençlerin Siyasal Katılımlarını Etkiler mi?*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Lacarrieu, M. (2015). Küreselleşme Çerçevesinde Yerel İmgelerin ve Kültürel Kimliklerin Oluşumu. *Ulusal Kültürlerin Sonu Mu? Çeşitlilik Sınavında Kültür Politikaları* (Birinci Baskı). (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 40.
- Laclau, E. (2003). *Evrensellik Kimlik ve Özgürleşme*. (İkinci Baskı). (Çev. Ertuğrul Başer). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Lüküslü, D. (2015). *Türkiye’de “Gençlik Miti” 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*. (Dördüncü Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 14-15-19.
- Lyon, D. (2012). *Vesikalı Yurttaş Gözetim Aracı Olarak Kimlik Kartları*. (Birinci Baskı). (Çev. Barış Baysal). İstanbul: Kalkedon Yayınları, 29.
- Maalouf, A. (2017). *Ölümcül Kimlikler*. (Kırkbeşinci Baskı). (Çev. Aysel Bora). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 15-27-100.
- Macdonald, K. (2015). Etnik Kimlik: Etnisiteye Bütüncül Bir Evrimsel Bakış. *Diaspora ve Kimlik*. (Birinci Baskı). (Ed. Mehmet Emin Yolcu). Konya: Kömen Yayınları, 237.
- Macit, M. (2007). Türkiye’de Sosyal Değişme, Din ve Siyaset (Çok partili demokratik hayata geçişten günümüze din-siyaset ilişkisinde etkin sosyal dinamikler çerçevesinde bir inceleme). *Dini Araştırmalar Dergisi*, 10 (30), 92-93.
- Macit, M. (2016). Sosyal Medyada “İmam Hatipli” Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Sosyal-Bilişsel İzdüşümler. *Kimlik ve Din*. (Birinci Baskı). (Ed. Abdullah Özbolat ve Mustafa Macit). Adana: Karahan Kitabevi, 107.
- Mardin, Ş. (1997). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı ( Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim)*. (Onyedinci Baskı). ( Çev. Metin Çulhaoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları, 29.

- Mardin, Ş. (2004). *Din ve İdeoloji*. (On Üçüncü Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 48.
- Mardin, Ş. (2018). *Din ve İdeoloji*. (Yirmi Altıncı Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 14.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 264-600.
- Melucci, A. (2014). Süreç Olarak Kolektif Kimlik. *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. (Birinci Baskı). (Ed. Fırat Mollaer). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 83-84.
- Memiş, M. (2012). Genelden Özele: Marjinal Gençlik Grupları. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1 (4), 236-237.
- Memur-Sen. (2013). *Türkiye Gençlik Profili Araştırması*, Ankara: Strateji Araştırma Danışmanlık (SAD), 21.
- Mendras, H. (2014). *Sosyolojinin İlkeleri*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Buket Yılmaz). İstanbul: İletişim Yayınları, 29.
- Meriç, C. (2015). *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Merriam, B. S. (2013). *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama için Bir Rehber*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Ed. Selahattin Turan). Ankara: Nobel Yayıncılık, 75-76-77-166.
- Mitchell, C. (2014). Etnik Kimliklerin Dini İçeriği. *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. (Birinci Baskı). (Ed. Fırat Mollaer). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 543.
- Münüsoğlu, H. (2017). *İrk Lekesi*. (Birinci Baskı). Ankara: Heretik Yayınları, 28-33.
- Nair, G. (2015). *Gençlik Şiddetinin Toplumsal Nedenleri (Sivas Merkez İlçe Örneği)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Sivas.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. (Yedinci Baskı). (Çev. Sedef Özge). Ankara: Yayın Odası Yayıncılık, 1, 164.
- Neyzi, L. (2013). *“Ben Kimim?” Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*. (Beşinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 170.
- Nısbet, R. (2013). Sosyoloji ve Din. *Din Toplum ve Kültür*. (İkinci Baskı). (Çev. Ali Coşkun). İstanbul: İz Yayıncılık, 53.
- Nişancı, Ş. ve Işık, C. (2015). Etnisite Kavramının İdeolojik Serüveni. *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimle Fakültesi Dergisi*, 6 (9), 197.
- Okumuş, E. (2003). *Meşruyet Ekseninde Din ve Devlet*. (Birinci Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları, 63-65-130-131.

- Okumuş, E. (2016). Toplumsal Değişimle Etkileşimi Açısından Din. *Toplumsal Değişim Sempozyumu*. ( Ed. Berkehan Kıran). İstanbul: İnsan ve Medeniyet Hareketi, 99-100.
- Okumuş, E. (2017). Din ve Siyaset. *Din Sosyolojisi*. (Birinci Baskı). (Ed. Mehmet Bayyigit). Konya: Palet Yayınları, 199-200.
- Okumuş, E. (2017). Sosyolojinin Din Sorunsalı. *Din Sosyolojisi*. (Birinci Baskı). (Ed. Mehmet Bayyigit). Konya: Palet Yayınları, 87-88.
- Okumuş, E. (2018). *Din Sosyolojisi*. (Birinci Baskı). Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 29-91-329-396-414-415.
- Oyman, N. (2016). *İrk Etnisite ve Din Van Örneği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Öğün, S. S. (2000). *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*. (Birinci Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları, 72-73-74.
- Önder, T. A. (2015). *Türkiye'nin Etnik Yapısı*. (Elli Altıncı Baskı). Ankara: Kripto Yayınevi, 1.
- Öz, E. (1992). *Tek Parti Yönetimi ve Siyasal Katılım*. (Birinci Baskı). Ankara: Gündoğan Yayınları, 42.
- Özben, M. (2017). *Sosyolojik Kafa*. (İkinci Baskı). Ankara: Phoenix Yayınevi, 226-227.
- Özçınar, Ş. (2014). Varoluşçu Felsefede Bireysellik ve Kimlik. *Kişi, Kişilik ve Kimlik*. (Birinci Baskı). (Ed. Sedat Yazıcı-Seyit Coşkun). Ankara: Divan Kitap, 104.
- Özdalga, E. (2014). *Kimlik Denklemi*. (Birinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 106-107.
- Özdemir, C. (2001). Kimlik ve Söylem. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 116.
- Özdemir, Y., Şimşek, U ve Aktaş, E. (2008). Postmodernite ve Etnisite. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2), 332.
- Özdemir, Z. (2015). Sosyal Medyada Kimlik İnşasında Yeni Akım: Özçekim Kullanımı. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 115.
- Özer, E. Y. (2011). Gençlerin Toplumsal Yaşama Katılımı ve Yerel Yönetimlerin Rolü. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 26 (1), 43.
- Özer, İ. (1988). Toplumsallaşma Sürecinin Siyasal Boyutu, Siyasal Katılma ve Kentleşme. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6 (1-2), 163.
- Özer, İ. (1996). Siyasal Kültür, Demokrasi ve Demokratik Değerler. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 84-89.

- Özkırımlı, U. (2017). *Milliyetçilik Kuramları*. (Yedinci Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 29-80-92.
- Özmen, A. F. (2011). Politik Bir Gençlik Kuşağı: Post 80 Alevi Gençliği. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 3 (1), 12-13.
- Öztekin, A. (2016). *Siyaset Bilimine Giriş*. (Onuncu Baskı). Ankara: Siyasal Kitabevi, 24-232-233-237-244-251-254-256-257.
- Öztürk, A. (2014). Kimlik Siyaseti Üzerine Etik Politik Bir Tartışma. *Kent Kültürü ve Yönetimi Hakemli Elektronik Dergi*, 7 (17), 10, (Erişim Tarihi: 21.05.2018).
- Öztürk, Ü. (2017). Küreselleşme ve Kültür: Genel Şahıs Zamiri Üzerine. *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz Şahsiyetin İnşası*. (Birinci Baskı). (Yay. Haz. Celal Türer). Ankara: Türk Felsefe Derneği, 81-82.
- Parekh, B. (2014). Kimliğin Mantığı. *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. (Birinci Baskı). (Ed. Fırat Mollaer). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 53.
- Parlak, İ. (1999). *Türkiye’de Gençlik ve Siyaset H.Ü Beytepe Kampüsü Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Parlak, İ. (2015). *Öteki’nin Var Olma Sancısı Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri*. (Birinci Baskı). (Ed. İsmet Parlak). Bursa: Dora Basım Yayın, 25.
- Patton, Q. M. (2014). *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Ed. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir). Ankara: Pegem Akademi, 213.
- Peek, L. (2016). Müslümanlaşma: Bir Dini Kimliğin Gelişimi. *Kimlik ve Din*. (Birinci Baskı). (Ed. Abdullah Özbolat ve Mustafa Macit). Adana: Karahan Kitabevi, 298-323.
- Pietsch, C. (2007). Sınıf, Milliyetçilik ve Kimlik Politikaları. *Fark/Kimlik Sınıf*. (Birinci Baskı). (Der. Hayriye Erbaş). (Çev. Ed. Hayriye Erbaş). Ankara: Eos Yayınevi, 338.
- Polat, F. (2002). Din-Devlet İlişkisi ve Diyanet. *Ekev Akademi Dergisi*, (10), 121.
- Polat, F. (2016). Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe Kırgızistan Örneği. *Kimlik ve Din*. (Birinci Baskı). (Ed. Abdullah Özbolat ve Mustafa Macit). Adana: Karahan Kitabevi, 175-176.
- Popeau, J. (2014). Irk/Etnisite. *Temel Sosyolojik Dikotomiler*. (İkinci Baskı). (Ed. Chris Jenks), (Çev. Ed. İhsan Çapçioğlu). Ankara: Atıf Yayınları, 236-237-244-245.
- Poussard, M.J ve Bastounis, M. (2008). Kimlik ve Sosyal Temsiller: İçimizdeki Eziklik. *Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun? Toplumsal Yaşamda Kimlik İzdüşümleri*. (Birinci Baskı). (Ed. Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Hil Yayınları, 180.



- Punch, F. K. (2016). *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Dursun Bayrak, H. Bader Arslan, Zeynep Akyüz). Ankara: Siyasal Kitabevi, 43-165-166.
- Rııs, Ole. (2017). Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler. *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. (Üçüncü Baskı). (Ed. Bünyamin Solmaz ve İhsan Çapcıoğlu). Konya: Çizgi Kitabevi, 193-194.
- Ritzer, G. (2012). *Modern Sosyoloji Kuramları*. (İkinci Baskı). (Çev. Himmet Hülür). Ankara: De Ki Yayınları, 213-221.
- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2015). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*. (İkinci Baskı). (Çev. İrmak Ertuna Howison). Ankara: De Kİ Basım Yayınevi, 53-55-57-85-175.
- Riutort, P. (2017). *Sosyolojiye Giriş Dersleri*. (Birinci Baskı). (Çev. Ertuğrul Cenk Gürcan). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 65.
- Robertson, R. (2017). Din Sosyolojisinin Gelişimi. *Din Sosyolojisi*. (Dördüncü Baskı). (Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş). İstanbul: Vadi Yayınları, 249-250.
- Roger, A. (2008), *Milliyetçilik Kuramları*. (Birinci Baskı). (Çev. Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: Versus Kitap, 37.
- Sağır, Ö. M. ve Akıllı, S. H. (2004). Etnisite Kuramları ve Eleştirisi. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28 (1), 6-9-13.
- Sağiroğlu, Z. A. (2014). *Türkiye’de Etnisite, Din ve Önyargı: Üniversite Öğrencileri Örneği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Konya.
- Sarıbay, Y. A. (1997). Cinsellik, Kutsallık ve Kimlik: Toplumsal Düzenin Bedensel İnşası. *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*. (Birinci Baskı). (Yay. Haz. Nuri Bilgin). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 239.
- Sayın, E. ve Candan, H. (2016). Küresel İrkçılığın Yükselişi. *Ardahan Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (4), 36.
- Sekam. (2016). *Türkiye’de Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*, İstanbul: Sekam Yayınları, 9-11-12.
- Serter, N. (2010). *Dinde Siyasal İslam Tekeli*. (Birinci Baskı). İstanbul: Derin Yayınları, 3-4.
- Seta. (2012). *Türkiye’nin Gençlik Profili*. (Birinci Baskı). Ankara: Seta Yayınları, 13-14-122.
- Sezer, B. (2017). *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. (Birinci Baskı). (Yay. Haz. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan). İstanbul: Doğu Kitabevi, 47-48.
- Sheldon, J. (2017). *Küçük Ses*. (Birinci Baskı). (Çev. Duygu Toprak). Ankara: Heretik Yayınları.

- Sitembölükbaşı, Ş. (1997). “Siyasal Kültür” ün Kavramlaştırılmasında Karşılaşılan Bazı Güçlükler. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 249-250.
- Slattery, M. (2007). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Birinci Baskı). (Yay. Haz. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz). Bursa: Sentez Yayıncılık, 335-336.
- Smith, D. A. (2016). *Milli Kimlik*. (Sekizinci Baskı). (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları, 35-40-41-248.
- Solmaz, B. (2017). *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. (Üçüncü Baskı). (Ed. Bünyamin Solmaz ve İhsan Çapcıoğlu). Konya: Çizgi Kitabevi, 27.
- Somersan, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. (Birinci Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 23-38-46.
- Söylemezoğlu, Ü. (2013). *Iskalanın Gençlik Nereden Geldim? Ben Kimim? Ne istiyorum?*. (İkinci Baskı). Ankara: Dost Kitabevi, 84-85-87.
- Subaşı, N. (2017). *Din Sosyolojisi*. (İkinci Baskı). İstanbul: Dem Yayınları, 17-18-5.
- Subaşı, N. (2018). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. (İkinci Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık, 23-25-42-43.
- Swingewood, A. (2014). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. (Dördüncü Baskı). (Çev. Osman Akinhay). İstanbul: Agora Kitaplığı, 157-158-286.
- Şahin, C. M. (2005). Türkiye’de Gençliğin Toplumsal Kimliği ve Popüler Tüketim Kültürü. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 171.
- Şaşmaz, Y. O. (2015). *Türkiye’de Siyasi Partilerin Gençlik Kollarında ve Bağlı Yan Kuruluşlarında Faaliyet Gösteren Gençlerin Siyasi Katılımlarına İlişkin Alguları*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Elazığ.
- Şavran, G. T. (2015). Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri. *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. (Birinci Baskı). (Ed. Nadir Suğur). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 88.
- Şener, S. (2013). *Türkiye’de Gençlik Beklentiler, Problemler ve Düşünceler*. (Dördüncü Baskı). İstanbul: İnkılâb Yayınevi, 11-12.
- Şişman, N. (2015). Gençlik ve Siyaset. *Gençlik Aidiyet/Dönüşüm/Gelecek*. (Birinci Baskı). (Ed. İpek Coşkun). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 127.
- Tamar, M. (2005). *Gençlikte Değişim ve Süreklilik*. (Birinci Baskı). İzmir: Çelikkol Yayıncılık, 9-10-32.
- Tamer, G. M. (2014). Kimlik/lerin Seyrine Bir Keşif. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 20 (77), 83-85-92.
- Taştan, K. Y. (2010). Etnisite Kuramları. *Düşünce Dünyasında Türkiz Dergisi*, (6), 200-217.

- Tatar, T. (1997). *Siyaset Sosyolojisi*. (Birinci Baskı). İstanbul: Turan Yayıncılık, 15-31-34-63-97-126-128-155.
- Tatlıcan, Ü. (2011). *Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları*. (Birinci Baskı). İstanbul: Sentez Yayınları, 90.
- Tekgürler, M. (2015). Öteki Nedir, Nasıl Oluşmuştur? *Boğaziçi Üniversitesi Avrupa Çalışmaları Merkezi Öğrenci Forumu Bülteni*. (Ed. Salih Tosun). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Matbaası, (3), 8.
- Tekin, M. (2018). *Din Sosyolojisi*. (İkinci Baskı). İstanbul: Rağbet Yayınları, 20-133.
- Tezcan, M. (2000). Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türkiye'deki Gençlik. *Türkiye ve Avrupa'da Gençlik*. (Birinci Baskı). Ankara: Türk Demokrasi Vakfı ve Konrad Adenaur Vakfı Yayını, 94.
- Tezcan, M. (2015). *Gençlik Kültür ve Toplum*. (Birinci Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık, 95-97.
- Tezcan, M. (2016). *Kuşaklar Çatışması Kuşaklararası İlişkiler Eğitimi ve Sosyolojisi*. (Birinci Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık, 11-12.
- Tok, N. (2003). *Kültür, Kimlik ve Siyaset*. (Birinci Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 85-132.
- Toker, İ. (2007). Şerif Mardin'de Sosyal Değişme, Modernleşme ve Din. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20 (1), 74.
- Tokgöz, C. (2017). Kimlik ve Bellek Ekseninde Sosyal Medya Anlatıları. *Intermedia International e-Journal* <http://intermedia.ticaret.edu.tr/index.php/intermedia>, 4 (7), 257, (Erişim Tarihi:27.06.2018).
- Tomlinson, J. (1999). *Kültürel Emperyalizm*. (Birinci Baskı). (Çev. Emrehan Zeybekoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 124.
- Toprak, Y. (2014). Özal, Liberalizm ve Kimlik. *Kişi, Kişilik ve Kimlik*. (Birinci Baskı). (Ed. Sedat Yazıcı- Seyit Coşkun). Ankara: Divan Kitap, 381.
- Torun, Y. (2017). *Din ve Siyaset İlişkisi*. (Birinci Baskı). Ankara: Hukuk Yayınları, 18-21-22.
- Tuncay, S. (2000). Türkiye'de Gençlik Sorunlarının Psikolojik Boyutu. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (1), 232-253-254.
- Turan, E. (2014). *Siyaset Bilimine Giriş*. (Üçüncü Baskı). Konya: Palet Yayınları, 12-13-37-38-39-42-169-188-190-196.
- Turan, E. ve Temizel, M. (2015). Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Oy Verme Davranışı: Niğde Bölgesinde Bir Araştırma. *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (7), 88.
- Turan, İ. (1976). *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*. (İkinci Baskı). İstanbul: Der Yayınları, 16-17-33-74-77-87-88.

- Turan, İ. (1993). Siyasal İdeoloji Olarak İslam ve Milliyetçilik. *Varlık Dergisi*, (1032), 5.
- Turan, Y. (2017). Sosyal Medyanın Kimlik Gelişiminde Rolü. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu 10-12 Haziran 2016 Ordu*, Ankara: Ertem Basım, 414-415.
- Tüik. (2014). *İstatistiklerle Gençlik*. Ankara: Tüik Yayınları, 28-30.
- Türer, C. (2017). *Küreselleşme Karşısında Gençlerimiz Şahsiyetin İnşası*. (Birinci Baskı). Ankara: Türk Felsefe Derneği, 7.
- Türkbağ, U. A. (2007). Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu. *Kimlikler*. (İkinci Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayıncılık, (23), 211.
- Türkdoğan, O. (1985). *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gençliği*. (Birinci Baskı). Ankara: Mayaş Yayınları, 127.
- Türkdoğan, O. (1998). *Etnik Sosyoloji*. (İkinci Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, 39-40-63.
- Türkdoğan, O. (2013). *Türk Ulus-Devlet Kimliği*. (İkinci Baskı). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 6-33-34-39-40.
- Türkdoğan, O. (2013). *Türkiye'nin Etnik Yapısı Sosyolojik Bir Analiz*. (Birinci Baskı). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 109.
- Türkkan, Z. (2011). *Kimliğin Oluşumunda ve Korunmasında Dinin Rolü*, Yayımlanmamış Yüksel Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Türkyılmaz, H. (2017). Türk Modernleşmesinin Arka Yüzü: Dini Grupların Gündelik Hayatta Dışa Kapalı Yapılaşması ve “Taktik”sel Yaklaşımı. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (45), 9-17.
- Uluç, N. (2003). “Anlaşılmaz” Olan Aslında Kim?. *Pivolka*, (9), 2.
- Ural, İ. (1976). *Gençlik Pazarı*. (Birinci Baskı). Ankara: Yarı Açık Cezaevi Matbaası, 11-12.
- Uslu, Ş. (2004). Laiklik-Din İlişkisi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (16), 236-238.
- Uysal, B. (1984). *Siyasal Katılma ve Katılma Davranışına Ailenin Etkisi*. (Birinci Baskı). Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 36-83.
- Uzun, T. (2007). Ulus, Milliyetçilik ve Kimlik Üzerine Bir Değerlendirme. *Kimlikler*. (İkinci Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları, (23), 138.
- Ünlü, B. (2018). *Türklük Sözleşmesi Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*. (Birinci Baskı). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ünsaldı, L. (2016). *Yabancı Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*. (Birinci Baskı). (Der. Levent Ünsaldı). Ankara: Heretik Yayınları, 12.

- Üzümtan, E. (2010). *Kentli Gençlik ve Sokak Kültürüne Sosyal Antropolojik Bir Yaklaşım: Grafiti ve Sokak Kültürü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Varol, F. S. (2016). *Temsil İdeoloji Kimlik*. (Birinci Baskı). İstanbul: Varlık Yayınları, 147-162-164.
- Vergin, N. (2015). *Siyasetin Sosyolojisi*. (Sekizinci Baskı). İstanbul: Doğan Kitap, 31-53-54.
- Vergin, N. (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. (Birinci Baskı). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 100-101.
- Vurucu, İ. (2015). *Arafta Bir Kimlik: Türklük*. (Birinci Baskı). Konya: Kitapmatik Yayınları, 39-42.
- Weber, M. (1987). *Sosyoloji Yazıları*. (İkinci Baskı). (Çev. Taha Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 185-186.
- Wenden, De W. C. (1998). Ulus ve Yurttaşlık: Hem Rakip Hem Ortak. *Uluslar ve Milliyetçilikler*. (Birinci Baskı). (Yay. Haz. Jean Leca). (Çev. Siren İdemen). İstanbul: Metis Yayınları, 40.
- Yalçın, R. (2014). Etnisite ve Milliyetçilik: Eleştirel Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 69 (1), 190.
- Yaman, M. Ö. (2014). *Apaçi Gençlik*. (Beşinci Baskı). İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti, 52-57.
- Yang, P. Q. (2000). *Ethnic Studies Issues and Approaches*. New York: State University of New York Press, 56.
- Yanık, C. (2013). Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (20), 226-231-235.
- Yanmış, M. ve Kahraman B. (2013). Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8 (2), 122.
- Yapıcı, A. (2004). *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*. (Birinci Baskı). Adana: Karahan Kitabevi, 55.
- Yapıcı, A. (2016). Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyet. *Kimlik ve Din*. (Birinci Baskı). ( Ed. Abdullah Özpolat ve Mustafa Macit ). Adana: Karahan Kitabevi, 48.
- Yasa, M. (2017). *Gençlik ve Varoluş*. (Birinci Baskı). Ankara: Elis Yayınları, 7.
- Yavuzer, H. (2018). *Gençleri Anlamak*. (Onuncu Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi, 43.
- Yelken, R. (2004). Yeni Sosyal Oluşumlar ve Cemaatin Dönüşümü. *Sosyoloji Dergisi*, (12), 16.

- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Yedinci Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık, 86-107-170.
- Yıldız, M. M. (2014). *Gençlik ve Siyasal Katılım: Diyarbakır Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Diyarbakır.
- Yıldız, S. (2007). Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği. *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, (74), 9-10-12.
- Yıldız, T. T. , Atasoy, R. A. , Bayraktar, P. ve Ünlüleblebici, B. (2013). Gençlik Araştırmaları Üzerine Bir Karar Destek Sistemi Önerisi: Gençlik Veri Tabanı. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 213.
- Yılmaz, V. (2008). Siyasi Örgütlenmelerde Genç Olmak: Kurtarmaya Giderken Yakalandıklarımız. *Gençler Tartışıyor: Siyasete Katılım, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. (Birinci Baskı). (Der. Cemil Boyraz), 188.
- Yolcu, T. (2019). Türkiye’de Siyasal Kültür ve Siyasal Liderlik Anlayışının Temelleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Ömer Halis Demir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 94-95.
- Yörükoğlu, A. (1985). *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı Eğitimi ve Ruhsal Sorunları*. (Birinci Baskı). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8-9.
- Yurdusev, N. A. (1997). 18. ve 19. Yüzyıllarda Avrupa’da Türk Kimliği. *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*. (Birinci Baskı). (Yay. Haz. Nuri Bilgin). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 102.
- Yücel, H. ve Lüküslü, D. (2013). 2000’li Yılları Gençlik Üzerinden Okumak. *Gençlik Halleri 2000’li Yıllar Türkiye’sinde Genç Olmak*. (Birinci Baskı). ( Der. Demet Lüküslü ve Hakan Yücel). Ankara: Efil Yayınevi, 9-15.
- Yüksel, B. C. (2012). *İdeoloji ve Gündelik Hayatta Milliyetçilik*. (Birinci Baskı). Ankara: Genesis Kitap, 99-114.
- Zencirkıran, M. (2016). *Sosyoloji*. (Dördüncü Baskı). Bursa: Dora Yayıncılık, 74-207.
- Zıllıoğlu, M. (2008). Kimliğin Kavramsal Serüveni. *Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun? Toplumsal Yaşamda Kimlik İzdüşümleri*. (Birinci Baskı). (Ed. Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Hil Yayınları, 33-35.
- Zorlu, A. (2006). *Tüketim Sosyolojisi*. (Birinci Baskı). Ankara: Glocal Yayınları, 162.

## EKLER

### EK-1: Katılımcı Tablosu

Katılımcılar	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Durumu	Meslek
K1	Kadın	20	Lisans	Öğrenci
K2	Erkek	29	Lisans Mezunu	Sağlık Memuru
K3	Erkek	24	Lisans	Öğrenci
K4	Erkek	26	Lisans Mezunu	Teknik Personel
K5	Erkek	21	Ön Lisans	Öğrenci
K6	Erkek	27	Lisans Mezunu	Sınıf Öğretmeni
K7	Erkek	25	Ön Lisans Mezunu	Serbest Meslek
K8	Erkek	26	Lisans Mezunu	Esnaf
K9	Erkek	28	Lisans Mezunu	Bankacı
K10	Erkek	22	Lisans	Öğrenci
K11	Erkek	23	Lisan Mezunu	Özel Sektör
K12	Kadın	25	Lisans Mezunu	Ev Hanımı
K13	Kadın	30	Lisans Mezunu	Eczacı
K14	Erkek	23	Ön lisans	Şoför
K15	Erkek	30	Lisan Mezunu	Kâtip
K16	Kadın	25	Lisans Mezunu	Gazeteci
K17	Erkek	24	Yüksek Lisans	Özel Sektör
K18	Kadın	19	Lisans	Öğrenci
K19	Kadın	19	Lisans	Öğrenci
K20	Erkek	29	Yüksek lisans	Memur
K21	Erkek	21	Lisans	Öğrenci
K22	Erkek	22	Lisans	Öğrenci
K23	Erkek	26	Lisans Mezunu	İmam
K24	Erkek	27	Yüksek Lisans	Özel Sektör
K25	Erkek	25	Yüksek Lisans	Memur

K26	Erkek	24	Lisans	Öğrenci
K27	Kadın	26	Yüksek Lisans	Hemşire
K28	Erkek	29	Lisans Mezunu	Laborant
K29	Erkek	28	Ön Lisans Mezunu	Güvenlik Görevlisi
K30	Erkek	22	Lisans	Öğrenci
K31	Kadın	25	Lisans Mezunu	Mühendis
K32	Erkek	29	Lisans Mezunu	Teknisyen
K33	Kadın	28	Doktora Öğrencisi	Çevre Mühendisi
K34	Erkek	26	Yüksek Lisans	İşletmeci
K35	Erkek	21	Lisans	Öğrenci



## Ek-2. Mülakat Soru Formu

Cinsiyet

Yaş

Eğitim Durumu

Meslek

1. Kimlik açısından kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz? Mensubu olduğunuzu düşündüğünüz şeyler nelerdir?
2. Aidiyetinizi ifade ederken sizin için öncelikli olan nedir? Örneğin, din, ırk, ideoloji vb. söz konusu olduğunda ilk olarak hangisini ifade ediyorsunuz? Neden?
3. Kendinizi kimliksiz/ bir yere ait olmayan, her şeye yabancı gibi hissettiğiniz zamanlar olur mu? Açıklar mısınız?
4. Siyasi düşüncelerinizi, siyasi ideolojilerinizi veya siyasi tercihlerinizi oluştururken veya belirlerken etnik kökeniniz etkili olur mu? Neden?
5. Siyasallaşmanızda kimlik duygusu nasıl bir etkiye sahiptir? Örneklerle açıkla mısınız?
6. Farklı kimliklerin siyasal hayatta temsil edilmesini nasıl karşılıyorsunuz?
  - a) Olumlu ise (hangi açılardan)
  - b) Olumsuz ise (hangi açılardan)
7. Nasıl bir din anlayışına sahiptiniz?
8. Farlı inançlara/dinlere/mezheplere/cemaat ve tarikatlara karşı bakış açınız nasıldır?
9. Size göre “Dindarlığın” kriterleri nelerdir? Dindar bir kişi nasıl olmalıdır?
10. Bingöl’de yaşayan gençlerin dindar olduğunu düşünüyor musunuz? Neden? Örneklerle açıkla mısınız?
11. “Gençlik ve dindarlık” hakkında neler söylersiniz?
12. Dini yaşantınızın veya dini değerlerinizin siyasi tercihlerinizde ve siyasi görüşünüzde etkili olduğunu düşünüyor musunuz? Neden?
13. Din- siyaset ilişkisini nasıl değerlendiriyorsunuz?

14. Size göre, Bingöl’ de siyaseti belirleyen ana dinamikler nelerdir? Açıklar mısınız?
15. Bingöl gençliğini nasıl betimlersiniz/ nasıl tanımlarsınız? Genel özellikleri açısından nasıl değerlendirirsiniz?
16. Sizce, gençler siyaset üzerinde ne kadar etkilidir?
17. Bir genç olarak siyasetten beklentileriniz nelerdir?
18. Gençlerin siyasette yer alması sizce önemli midir? Neden? Bu konudaki düşünceleriniz nelerdir?
19. Sizce siyasette farklı etnik ve dini kimliklerin talepleri ne ölçüde karşılanıyor? Karşılanıyorsa yeterli mi eksik mi? Neden? Örneklendirir misiniz?
20. “Dindar Nesil” söylemi hakkında bilginiz var mı? Var ise, bu söylemi nasıl değerlendiriyorsunuz?
20. İmam-hatiplerin ve ilahiyat fakültelerinin “dindar nesil” söylemi ile ilişkili olduğunu düşünüyor musunuz? Neden? Açıklar mısınız?
21. Sizce gençler siyasette ve siyasal karar mekanizmalarında yeterince temsil ediliyor mu? Neden? Açıklar mısınız?
22. a) Sizce, gençlerin siyasal katılımlarını ve siyasetteki temsil oranlarını arttırmak gerekli midir?  
b) Gerekli görüyorsanız bunun için neler yapılmalıdır?

## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı :ADIGÜZEL, Vefa  
Uyruğu :TC  
Doğum Tarihi ve Yeri :01.08.1987 - Ağrı  
E-mail :vefaadiguzel@gmail.com

### Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktora	Yüzüncü Yıl Üniversitesi-Sosyoloji	2020
Yüksek Lisans	Pamukkale Üniversitesi-Sosyoloji	2014
Lisans	Pamukkale Üniversitesi-Sosyoloji	2011

### İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2014-Halen	Bingöl Üniversitesi	Araştırma Görevlisi

### Yabancı Dil

İngilizce



YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLIK RAPORU

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü

22.04/2020

Tez Başlığı / Konusu

GENÇLERİN SIYASALLAŞMASI VE SIYASAL KATILIMINDA KİMLİK VE DİN ETKİSİ: BİNGÖL ÖRNEĞİ

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 247 sayfalık kısmına ilişkin, 24/03/2020 tarihinde çalışmamı/tez danışmanım tarafından Turnitin intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3 (Yüzde Üç) dir.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içmediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

22.04/2020  
Vefa ADIGÜZEL

*(Signature)*

Adı Soyadı : Vefa ADIGÜZEL  
Öğrenci No : 149201262  
Anabilim Dalı : SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI  
Programı : Sosyoloji (Doktora)  
Statüsü : Y. Lisans  Doktora x

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Nuri DEMİREL

22.04/2020

