

**T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ**

**TÜRKİYE’NİN MODERNLEŞME SÜRECİNDE DİN
EĞİTİMİ VE YABANCILAŞMA SORUNU**

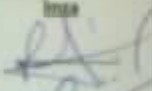
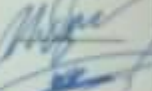
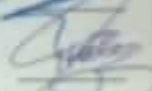
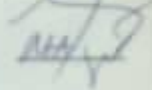
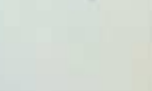
Muhammet ERTOY

Danışman

Prof. Dr. Recep YAPAREL

İZMİR-2013

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

Universite	: Dokuz Eylül Üniversitesi	200800396
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü	
Adı ve Soyadı	: Muhammet ERTÖY	
Tez Başlığı	: Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Din Eğitimi ve Yabancılaşma Sorunu	
Savunma Tarihi	: 07.06.2013	
Danışmanı	: Prof. Dr. Recep YAPARL	
JÜRİ ÜYELERİ		
Ünvanı, Adı, Soyadı	Üniversitesi	İmza
Prof. Dr. Recep YAPARL	- DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof. Dr. Hani ÖZCAN	- DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof. Dr. Mehmet ŞEKER	- DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Doç. Dr. Hale OKÇAY	- EGE ÜNİVERSİTESİ	
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL	- NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ	
Dybilgi ()		
Dy Çokluğu ()		
Muhammet ERTÖY tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Din Eğitimi ve Yabancılaşma Sorunu" başlıklı tezi kabul edilmiştir.		
Prof. Dr. Ulku UTKULU Enstitü Müdürü		

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Türkiye’nin Modernleşme Sürecinde Din Eğitimi ve Yabancılaşma Sorunu**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../.....

Muhammet ERTÖY

ÖZET

Doktora Tezi

Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Din Eğitimi ve Yabancılaşma Sorunu

Muhammet ERTOY

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Yabancılaşma, özellikle hızlı toplumsal değişimlerin yaşandığı dönemlerde, bu değişimin çeşitli boyutlarına ve sonuçlarına dikkat çekmek üzere sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan bir kavramdır. Yabancılaşma, verili tarihsel ve sosyolojik gerçekliğe bireyler tarafından kutsal, nihâî ve değişmez nitelikler atfedilmesinin bir sonucudur. Kurumları, sembolleri ve ritüelleri ile bu gerçekliğin oluşumuna insanın üretici etkinliğinin katkısının göz ardı edilmesi, yabancılaşmaya hem bireysel bilinçte hem de toplumsal yaşamda süreklilik kazandırır. Yabancılaştırıcı süreçler dinî gelenekler içerisinde ortaya çıkabilir ve o gelenekler aracılığıyla meşrûlaştırılır. Dinî gelenekler, kültürel uyumsuzluğa, norm çatışmasına, marjinalleşmeye, radikal ve fundamentalist tutumlara kaynaklık etme bakımından yabancılaşmaya yol açabilirler. Dinler, sosyo-kültürel yabancılaşmanın, geleneğin somutlaştığı kurumsal süreçlerde meşrulaştırılmasına da katkı sağlayabilir.

Yabancılaşma kavramı, din-toplumsal değişme münasebetinin, dinin toplumsal işlevlerinin, dinsel geleneğin ve kurumsallaşma biçimlerinin eleştirel değerlendirmesi için işlevsel bir bakış açısı ortaya koyar. Geleneksel dinî düşüncenin kurumsal temsîlinin ve modernleşme dönemi din ve eğitim politikalarının/anlayışlarının yabancılaşma düşüncesi etrafında ele alınması farklı yaklaşım ve önerileri gündeme getirebilecektir.

Geleneksel dinî düşüncenin ve din eğitimi pratiklerinin sosyo-kültürel yabancılaşmaya yol açan yönlerinin, dinî bilginin mâhiyeti, din eğitiminin bilişsel içeriği, inanç ve doktrin açısından tespiti mümkündür. Benzer tespitler, dinî gruplar, dinsel söylem biçimleri, siyasal sosyalleşme, sekülerleşme ve çoğulculuk gibi sosyolojik süreçler açısından da yapılabilir. Bu çalışmada, geleneksel dinî düşünce ve din eğitiminin yabancılaşmanın çeşitli görünümleri ile münasebeti, tarihsel ve sosyolojik sürekliliği dikkate alan bir bakış açısıyla ve Türkiye'nin modernleşme deneyimi çerçevesinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Dinsel Gelenek, Modernleşme, Yabancılaşma, Dinsel Yabancılaşma, Din Eğitimi, Sosyo-Kültürel Yabancılaşma,

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy (PhD)

**Religious Education and The Problem of Alienation in The Modernisation
Process of Turkey**

Muhammet ERTOY

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy and Religion Sciences

Philosophy and Religion Sciences Program

Alienation is a widely used concept in the social sciences which can serve as an indicator of various dimensions and consequences of social change, especially during periods of rapid social changes. Alienation is the result of attributing sacred, final and unchangeable qualities to given historical and sociological reality by individuals. To ignore the contribution of human activity to formation of this reality with its institutions, symbols and rituals, gives continuity to alienation in individual consciousness and social life. Alienating trends might be developed in religious traditions and legitimated by it. Religious traditions might lead to alienation by giving rise to cultural incompatibility, norm conflict, marginalization and radical and fundamentalist attitudes. Religions may also contribute to legitimization of socio-cultural alienation through the institutional process in which the traditions have been concreted.

The concept of alienation provides a functional perspective for a critical evaluation of relationship between religion and social change. Similar critical evaluations can be applied to the religious traditions and the social functions of religion and some forms of institutionalization. Taking into account the institutional representations of traditional religious thought and the policies of

religion and education in modernization process in the context of the theory of alienation will be able to raise different approaches and proposals.

Some aspects of traditional religious thought and practices of religious education which have led to socio-cultural alienation can be determined in terms of the essence of religious knowledge, and of cognitive content of religious education, as well as faith and doctrine. Similar results can be put forth in terms of sociological process such as religious groups, religious forms of discourse, political socialization, secularization and pluralism. In this study, the relation of traditional religious thought and religious education with the various manifestations of alienation is discussed in a perspective which takes into account the historical and sociological continuity and within the framework of Turkey's modernization experience.

Keywords: Religion, Religious Tradition, Modernization, Alienation, Religious Alienation, Religious Education, Socio-cultural Alienation.

TÜRKİYE’NİN MODERNLEŞME SÜRECİNDE DİN EĞİTİMİ VE YABANCILAŞMA SORUNU

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL TEMELLER

I. YABANCILAŞMA KAVRAMININ ANALİZİ	23
A. Epistemolojik Tahlil	29
B. İşlevsel Tanımlar	35
C. Sosyo-kültürel Yabancılaşma	40
D. Politik Yabancılaşma	46
II. YABANCILAŞMA KURAMININ DEĞERLER ALANINA UYGULANMASI	51
III. DİN EĞİTİMİNİN SOSYOLOJİK TEMELLERİ BAĞLAMINDA YABANCILAŞMA KURAMININ İŞLEVSELLİĞİ	60

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ÇERÇEVE

I. TÜRKİYE’DE DİN VE DİN EĞİTİMİ POLİTİKALARININ DAYANDIĞI TARİHSEL PERSPEKTİFLER	67
II. OSMANLI DEVLETİ’NDE BATILILAŞMA ÇABALARI	73
A. Tanzimat Öncesi Yenilik Arayışları	76

B. Tanzimat Reformları	84
C. I. Meşrutiyet ve II. Abdülhamid Dönemleri	98
D. II. Meşrutiyet Dönemi	104
III. TÜRKİYE'DE DİNİN VE DİN EĞİTİMİNİN POLİTİK İDEOLOJİK BOYUTLARI	117
A. Tevhid-i Tedrisat Kanunu	127
B. Tek Parti Dönemi ve Laiklik	131
C. Çok Partili Demokrasi Deneyimi	140

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM SOSYOLOJİK ÇÖZÜMLEME

I. DİN EĞİTİMİ NASIL YABANCILAŞTIRIR?	149
A. Epistemolojik ve Teolojik Kabuller	154
1. Dini Bilginin Kaynağı ve Kullanımı	155
2. İktidarın Kuruluşu ve İşleyişi	157
B. Tarihsel ve Sosyolojik Realite	162
1. Merkez Çevre Karşıtlığı	163
2. Sekülerleşme ve Çoğulculuk	166
3. Dinsel Meşrulaştırmalar ve Meşrutiyet Krizi	170
4. Kurumsal Hiyerarşi ve Otorite	172
II. DİN EĞİTİMİ YABANCILAŞMAYI ÖNLEYİCİ BİR SÜREÇ OLABİLİR Mİ?	181
A. Dinsel ve Kültürel İddialar	184
B. Yasal ve Toplumsal İmkân ve Sınırlılıklar	189
1. Kurumsal Süreçler	190
2. Gelenek ve Kültürel Muhteva	193
SONUÇ	201
KAYNAKÇA	207

KISALTMALAR

AÜ	Ankara Üniversitesi
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
Ed.	Editör
DEÜ	Dokuz Eylül Üniversitesi
Der.	Derleyen
Fak.	Fakültesi
Haz.	Hazırlayan
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
No.	Numara
s.	Sayfa No
Sad.	Sadeleştiren
SDÜ	Süleyman Demirel Üniversitesi
ss.	Sayfa sayıları
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TESEV	Türkiye Ekonoik ve Sosyal Etütler Vakfı
TTK	Türk Tarih Kurumu
vd.	Ve devamı
vb.	Ve benzeri.

GİRİŞ

Sosyoloji, toplumu, toplumsal olguları ve kurumları yapısı ve değişimi açısından ele alır. Toplumsal hayatı ise dil, kültür, değerler, toplumsal etkileşim, farklılaşma ve değişim temelinde inceler. Ancak, sosyolojinin mikro düzeyde kişiler arası ilişkileri ve küçük ölçekli toplumsal organizasyonların yapılarını ve işleyişlerini makro düzeyde ise, genel sorunları, toplumsal sistemleri ve organizasyonları konu edinmesi, hem sosyolojinin ne olduğuna yönelik tartışmalarda, hem de sosyologların yaptığı çalışmalarda şaşkınlık yaratacak bir çeşitlilik meydana getirmektedir. Buna rağmen bazı ortak nitelikleri tespit etmek mümkündür. Ortak özelliklerden biri, sosyolojinin, diğer insanlarla münasebet halinde bulunan bireyi ve toplumsal yaşamın bireyin düşüncelerini ve eylemlerini etkileyen tüm yönlerini ele almasıdır. Diğerleri ise, kişiler arası münasebetleri, sosyal grupları, kurumsal süreç ve organizasyonları; sosyal yaşamdaki değişimin ve durağanlığın sebeplerini ve sonuçlarını toplumsal sistemin diğer unsurları ile etkileşimi bağlamında araştırmasıdır.¹

Sosyoloji, sosyal grupları ve toplumsal münasebetleri, yani insanların diğer insanlarla nasıl etkileşimde bulduklarını, iletişim, dil, toplumsal statüler ve roller bakımından; bürokrasi, medya gibi toplumsal kurumları ve sosyal davranış kalıplarını da, hem kendi oluşum ve işleyiş süreçleri, hem de bireylerin bunlarla münasebeti açısından inceler. Birey ise sosyolojide, toplumsal davranışın sebepleri ve sonuçları açısından, yani sosyal çevresi, politik tercihleri, statüsü, kimliğinin unsurları, sosyal çevresinden etkilenme biçimi gibi sosyolojik kategorilerden yararlanılarak ele alınır.² Bazı yaklaşımlar, ekonomik, kültürel veya dinsel faktörlerin bireye ve sosyal ilişkilere etkisini vurgulama eğilimindedir. Diğerleri ise, toplumsal aktörlerin hayatı algılama, yorumlama ve bu çerçevede davranma biçimlerine ağırlık vermeyi yeğler. Kısaca, kimi sosyologlar toplumsal yaşamı anlamaya ve açıklamaya çalışırken topluma, kimileri de bireye öncelik tanır. Burada öncelikleri belirleyen, sosyologun hangi bilimsel paradigmayı (pozitivist,

¹ J. Ross Eshleman, Barbara G. Cashion ve Laurence A. Basirico, **Sociology, An Introduction**, Harper Collins, New York, 1993, ss. 5-9, 26.

² Phil Zuckerman, **Din Sosyolojisine Giriş**, çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2006, ss. 43-51.

açıklayıcı/idealist, anlayıcı) ve hangi sosyolojik teoriyi (işlevselcilik, çatışma kuramı, etkileşimcilik ya da fenomenoloji gibi) benimsediğidir.³

Gerçekliğin toplumsal doğası ve inşâsı ile ilgilenen sosyoloji, toplumsal gerçekliğin insan eylemleri ile kurulduğuna, insanlarca üretilen kültürel araçlar ve toplumsal kurumlar tarafından sürdürüldüğüne ve aslında her gün yeniden kurulduğuna dikkat çeker. Gündelik gerçekliklere veya sağduyu bilgisine bir sorgulama mesafesinden bakan ve hazır cevaplara mesafeli olan sosyologlar, tekil açıklamalara da topyekûn değerlendirmelere de kuşkuyla yaklaşırlar. Genel kabuller, resmî görüşler yahut yaygınlık kategorisi, onların açıklamaları için sorgulama alanlarıdır. Sosyoloji eleştirel bir yaklaşımı gerektirir ve çoğu zaman eleştirel yorumlara ulaşır. Tarihsel, siyasal, kurumsal süreçleri veya eşitsizlik, ayrımcılık, sosyal adalet yahut eğitim gibi konuları ele alırken, açıklarken eleştirel ve şüpheci davranmak durumundadır.⁴ Bilginin toplumsal kökenlerini araştırma, bilen ile bilinenin –toplumsal aktörler çoğu zaman kendi bilgilerinin kesin, kanıtlanmış ve şüphe götürmez olduğuna inanırlar/varsayarlar– arasına mesafe koyma ve onu bilindir olmaktan çıkarma (defamiliarization) sosyolojinin işidir. Kültürel sermaye ile kurumsal pratiklerin hangi türden bilginin meşru olduğunu belirleme gücü de sosyolojik sorgulamayı gerektirir. Zira bilginin toplumsal karakterini öne çıkarmak, dili, kültürü ve kolektif olanı vurgulamak demektir.⁵

Sosyologlar dine yönelik araştırmalarında kurumsal bir bakış açısı kullanırlar. Bir dinî inancın geçerliliği, değeri yahut faydası hakkında değerlendirme yapmak yerine, dindarlığın temel boyutlarını tespit etmeye, tanımlamaya ve anlamaya çalışırlar. Bu anlama çabası dinî grupların örgütlenme biçimlerinden, yarattıkları kültürel dinamiklere; dinin toplumsal bütünleşme veya çatışmadaki rolüne; din ile toplumsal yaşamın diğer sahaları arasındaki ilişkiye kadar uzanır.⁶ Din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalardan tarihî ve tipolojik karakterde olanlar da empirik araştırmalar da, dinî inançla toplumsal alandaki bazı tutum ve davranışlar arasındaki

³ Inger Furseth ve Pal Pepstad, **An Introduction to the Sociology of Religion, Classical and Contemporary Perspectives**, Ashgate, Aldershot, 2006, ss. 3-4.

⁴ Zuckerman, ss. 42-51.

⁵ Peter Burke, **Bilginin Toplumsal Tarihi**, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 2-4, 7-8; Hüsamettin Arslan, **Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, 2. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 16-23.

⁶ Melvin L. DeFleur, William D'Antonio ve Lois B. DeFleur, **Sociology**, Scott, Foresmann, Illinois, 1976, s. 470.

ilişkiyi tespit etmeyi amaçlar. Dinî grupların gelişimini ve organizasyon biçimlerini konu edinen çalışmalar ise, zihniyet yapılarının çözümlenmesi için elverişli malumatlar sunar.⁷

Yaşanan çeşitli değişimler karşısında bireylerin veya toplumun geliştirdiği toplumsal uyum stratejileri kadar, uyumsuzluklar ve sapma biçimleri de sosyolojinin konusudur. Bazen bireylerin veya toplulukların toplumsal güçlerle mücadele biçimleri, bazen de toplumsal güçlerin birbirleriyle olan mücadeleleri sosyolojinin ilgi alanına girer. Sosyologlar, toplumsal normlara, kurallara yahut kurumsal süreçlere uyumsuzluğun ortaya çıkardığı sorunlarla; din, gelenek ve moda gibi toplumsal olguların değişim yaratma yahut değişime direnme gücü gibi konularla da meşgul olurlar.⁸

Din, felsefe, teoloji, tarih, psikoloji, pedagoji, dinler tarihi gibi pek çok disiplinin konusudur ve din sosyolojisi bunlarla konu benzerliği yanında yöntem ve amaçları bakımından da benzerlikler taşır. Disiplinlerin aralarındaki sınırlar çok kesin olmamakla birlikte, sosyoloji, normatif olmayan karakteri ile insanların neden, nasıl inanması ve eylemesi gerektiğini söyleyen teolojiden ve pedagojiden; dinin, dinsel bilginin kaynaklarını ve içeriğini sorgulayan felsefeden ayrılır. Yine psikolojinin dine ilgisi temelde, bireyin dinî yaşantısına yönelikken, sosyoloji, dinin toplumda oynadığı rolü, toplumsal davranışa, kurumsallaşmaya katkısını, toplumsal olgularla münasebetini ve toplumsal tezâhürlerini ele alır. Tarih ise, tekil ve benzersiz olaylara ağırlık veren idiografik karakteri ile genellemeler ve soyutlamalar vasıtasıyla toplumsal yasalar ve modeller üretme arayışında olan sosyolojik paradigmayla ayrışır.

Sosyolojinin dine yaklaşımı Dinler Tarihi'nden de farklıdır. Dinler tarihi, dünya dinlerinin tarihsel gelişimlerine ve muhtevalarına dair detaylara ve dinî gelenek, ritüel ve dogmaların tanımlanmasına ilgi duyarken; din sosyolojisi, dinlerin tarihsel gelişimlerine, dinî fikirlerin, ritüellerin ve diğer dinî pratiklerin içeriğine

⁷ Elizabeth K. Nottingham, "Din Sosyolojisi Araştırmaları", çev. Mehmet Ali Kirman, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 3, 2004, ss. 156-162.

⁸ Eshleman, Cashion ve Basirico, ss. 186-191; Zuckerman, ss. 48-51.

ancak dinî hayatla onun toplumsal bağlamı arasındaki münasebetin anlaşılmasına yapacağı katkı nispetinde ilgi duyar.⁹

Din sosyolojisi, dinleri, grup mensubiyetinin dinamikleri, toplumsal grupların yapısı ve değişimi açısından; sosyal olayları ise dinî hayat, inançlar, davranışlar, dinî gruplar ve cemaatler üzerindeki etkileri bakımından inceler. Dinin aracılık ettiği veya başrolde olduğu toplumsal münasebetleri ve kurumları; bunların bağlı buldukları tarihsel, toplumsal veya kültürel şartları ve meydana getirdikleri değişimleri ele alır. Din sosyolojisi, dinin toplum hayatındaki yerini, işlevlerini, dinsel örgütlenme biçimlerini, kurumsallaşmış dinî otoriteyi ve dinin aile, ekonomi, ahlâk ve siyaset gibi diğer sosyal kurumlarla etkileşimini konu edinir. Toplumsal olguları, sosyal etkileşim ve kurumsallaşma modelleri açısından ve bunların oluşum, değişim süreçlerine dinin katkısı veya o alanlarda meydana gelen değişimlerden etkilenmesi bakımından sorunsallaştırır.¹⁰ Bizim araştırmamız açısından özellikle vurgulanması gereken husus, din sosyolojisinin sosyal davranış örüntülerini, zihniyet yapılarını incelemesi ve bu incelemeler neticesinde dinî hizmetler, dindarlığın boyutları, dinsel eğilimler, inançlar ve bunların ekonomi, politika, aile hayatı, eğitim, boşanma, intihar, sekülerleşme, moda gibi tutum, kabul ve davranışlarla münasebetine dair ulaştığı sonuçlar ve bunlara yönelik değerlendirmelerdir.¹¹ Ulaşılan sonuçların ve bunlara yönelik değerlendirmelerin yine sosyoloğun içerisinde konumlandığı paradigmanın ve kuramsal yaklaşımın rengini taşıyacağını da ifade etmeliyiz. Örneğin işlevselci bakış açısıyla din, toplumsal sistemin işleyişine katkısı ve sosyal dayanışmanın, kontrolün meydana gelmesine ve sürdürülmesine etkisi açısından sosyolojik ilginin konusu haline gelir. Çatışmacı perspektif ise dini, egemenlik, iktidar ve toplumsal sınıflar temelinde, gücü elinde bulunduran bireylerin veya grupların konumlarını meşrulaştırmalarını sağlayan bir vasıta olarak ele alır.¹²

⁹ Furseth ve Pepstad, ss. 9-12; Din sosyolojisinin konu ve yöntem bakımından genel sosyoloji ile münasebeti ve din araştırmalarının sosyolojik araştırmalara katkısı için bkz. Robert Wuthnow, "Studying Religion, Making it Sociological", **Handbook of The Sociology of Religion**, (Ed. Michele Dillon), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, ss. 16-30.

¹⁰ Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 41, 52-56; Michele Dillon, "The Sociology of Religion in Late Modernity", **Handbook of The Sociology of Religion**, (Ed. Michele Dillon), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, ss. 7-8.

¹¹ Zuckerman, ss. 52-53

¹² Eshleman, Cashion ve Basirico, ss. 344-352; Abdurrahman Kurt, **Din Sosyolojisi**, 3. Baskı, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Kendi perspektifimiz açısından, bir dine mensubiyetin, sahip olunan dinsel kimliğin, belli bir cemaate bağlılık gibi hususların insanın nerede doğduğuyla, nerede, ne zaman ve kimlerle yaşadığıyla ilgili olduğu, dahası, içinden gelen dinî kültürün insanların siyasal tercihlerini, ekonomik etkinliklerini, toplumsal tercihlerini nasıl etkilediği ve bunlardan nasıl etkilendiği de vurgulanması gereken hususlardandır. Yine, örneğin dinin bir toplumsal inşâ olduğu fikri herhangi bir dindar için kabul edilmesi neredeyse imkânsız bir fikirdir. Din ve dine dair meselelerde inanılagelen, geniş toplumsal kesimlerce yaygın biçimde kabul ve temsil edilen ‘bilgi’ye yönelik her tür sorgulama veya gerçekliğinden kuşku duyulmayan iddia ve talepleri insan ürünüymüş gibi görme infiale yol açar. Dinin bütünüyle toplumsal inşâ olduğunu iddia eden ve aşkın varoluşu reddeden sosyologlar yanında, dinin gerçeklik iddialarının doğruluğunu veya yanlışlığını araştırmanın sosyolojinin işi olmadığını düşünenler de vardır.¹³

Sosyolojide yabancılaşma düşüncesi, toplumsal sistemin işleyişi, bireylerin toplumsal sistemin öğeleriyle ve bunların birbirleriyle münasebeti bağlamında ele alınır. Sosyal hayatın en önemli öğelerinden biri olan din, gerek toplumsal sistemin işleyişine katkısı itibarıyla, gerekse değerlere kaynaklık etme ve davranışlara yön verme bakımından yabancılaşmaya dönük analizlerin çerçevesine dâhil olur. Din, kültür, eğitim gibi olgular etrafında meydana getirilen toplumsal normları veya idealleri benimsememe, onlarla çatışma veya değerler dünyasında meydana gelen belirsizlik ve işlevsizlik yabancılaşmaya yol açar.¹⁴ Ancak, dinin geleneksel toplumlardaki konumu ve işlevleri açısından yabancılaşma düşüncesiyle münasebeti ile rasyonalizasyon, sekülerleşme, çoğulculuk gibi değişimler neticesinde dinin, dinseliliğin, dinî kurumların ve bireylerin yabancılaşma deneyimleri farklı bakış açılarını gerektirmektedir.

Belli bir toplum kesiminin bazı dinî ve toplumsal değerlere ve normlara yabancılaşması veya belli bazı normlar söz konusu olduğunda bunlar arasında tercihte bulunmakta zorlanması, yani norm çatışması yaşaması ile bir toplum kesiminin diğer toplum kesimlerine, siyasal topluma ya da iktidara yabancılaşması

¹³ Zuckerman, ss. 54, 57.

¹⁴ Richard Schacht, **Alienation** Anchor Books, New York, 1970, ss. 177-179; Marvin B. Scott, “The Social Sources of Alienation”, **The New Sociology**, (Ed. Irving L. Horowitz), Oxford University Press, New York, 1965, s. 241.

farklıdır. Örneğin, inanan insanlar için geleneksel toplumsal yapının çözülmesiyle birlikte dinî normların işlevsizleşmesinden yahut seküler normlarla çatışmasından doğan yabancılaşmanın hem karakteri farklıdır hem de ortaya çıkaracağı tepkiler veya sonuçlar ayrı bir değerlendirmeyi gerektirir. Oysa sivil toplum, siyaset, eğitim, ekonomi, değerler dünyası gibi değişkenler açısından farklı değer yargılarına, beklentilere sahip olan grupların birbirleri veya iktidar karşısında tecrübe edecekleri yabancılaşmanın bambaşka boyutları vardır. Bu durumu, bireysel yabancılaşmanın çeşitli boyutları ile toplumsal yabancılaşma arasındaki farkta da gözlemlemek mümkündür. Bireyin dinsel yabancılaşması ile din, dinî gelenekler, din eğitimi veya laiklik politikalarının grup ya da cemaat düzeyinde yol açtığı yabancılaşma deneyimleri de farklılık gösterir. Din, dinsel gelenekler ve din alanında yapılan siyasal düzenlemeler bireyde çeşitli yabancılaşma biçimleri ortaya çıkarabilir.

Normatif düzenlemeler yapma, toplumsal yapıyı belirleme, etkileme, değiştirme; genel tepkilere veya ortak çözümlere yol açma gibi bireyi aşan ve kuşatan, yaygın ve sürekli etkiler ortaya koyabilen toplumsal olgular, sosyolojik sonuçlara yol açar ve sosyolojik bakış açısıyla ele alınmaları gerekir. Bu itibarla, dinsel hareketlerin, aşkın bir otoriteden kaynaklandıklarına ve bireylere, diğer toplumsal hareketlere nispetle, tutum ve davranışlarını değiştirmeleri hususunda yoğun manevî baskı uygulayabildiklerine dikkat çekilmelidir. Dinlerin gerçeğin tekliğinden yola çıkması ve belli bir dinin mensuplarının hakikati kendi tekellerinde bulduklarına inanmaları, dinler arası rekabete yol açtığı gibi, toplumsal çatışmaya, yabancılaşmaya veya kolektif tepkileri örgütleyerek devrimci potansiyellerin gelişmesine de sebebiyet verebilmektedir.¹⁵

“Toplumsal yabancılaşma”nın tipik görünümünün tespiti, bunların dinî düşünce ve gelenekle ilişkisi ve eğitim yoluyla aktarılması ise diyalektik bir bakış açısına ihtiyaç duyar. Görüldüğü kadarıyla, bu alanda yapılacak tespit ve değerlendirmeler, hem yabancılaşmanın sosyoloji, psikoloji ve sosyal psikolojide tanımlanan boyutlarıyla, hem de modernleşme sürecinin ortaya koyduğu imkân ve sorunlarla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, siyasal sistemin yaşadığı devrim ve dönüşümler kadar, toplumun farklı kesimlerinin modernleşmeyi ve modernleşmeyi

¹⁵ Nur Vergin, **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, (Din Toplum), ss. 13-14.

taşıyan enstrümanları algılayış ve onlara mukabele ediş biçimi de önem arz etmektedir.

Bu tezde, elden geldiğince, dinsel geleneklerin oluşumundan, çeşitli değişimler karşısındaki tutumundan ve dinsel geleneklerin sosyo-kültürel formlar içerisinde veya kurumsal süreçler aracılığıyla aktarılmasından kaynaklanan yabancılaştırıcı süreçlere ağırlık verildiği belirtilmelidir. Bireyin dinî gelişimi esnasında ortaya çıkan yabancılaşma deneyimi, kanaatimizce, dinsel gelişim teorilerini merkeze alan daha psikolojik bir araştırmayı gerektirmektedir.

Öncelikle belirtilmesi gereken diğer bir husus, kuramsal zemini yabancılaşma düşüncesi olan bu çalışmada, din, dinî düşünce ve gelenekler konusunda eleştirel yaklaşımlardan hareket edildiğidir. Bu yaklaşımlar her ne kadar din, dinsellik, dinî gelenek ve dinsel bilinç gibi konuları bazı meta teorilere bağlama arayışında olsalar veya yerine göre indirgemecilikle suçlansalar da, dinî geleneklerin oluşumuna ve işlevlerine dair yararlı analizler ortaya koymaktadır. Bu eleştirilerin hareket noktasını, dinî hayatın ve geleneğin verili, durağan bir yapı değil, aksine dinamik ve değişken bir süreç olduğu yönündeki kabul oluşturur. Bu bağlamda, dinsel geleneklere yöneltilen, statükoyu desteklediği, inanan insanların aleyhine olmak üzere iktidarla birtakım ilişkilere girdiği, bazı toplumsal baskıları meşrulaştırdığı, dinselliği veya dinî hayatı tek boyuta indirgediği ve bireysel anlama ve inşayı kısıtladığı yönündeki eleştiriler dile getirilebilir.¹⁶ Dinî geleneklerin kendi içlerinden de eleştirel düşünceler çıkardığı malumdur. Bunları bütünüyle göz ardı etmemekle beraber, biz çoğu felsefeden ve sosyolojiden gelen modern eleştirileri dikkate

¹⁶ D. George Brown, **An Examination of Alienating Trends in Religious Education**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Graduate Department of Theory and Policy Studies in Education, Toronto Üniversitesi, 1997, ss. 84-86. Bu tez dinî kurumların oluşumu ve dinî geleneklerin yabancılaştırıcı etkisini dört temel etken çerçevesinde ele almaktadır. Bunlar, dinî kurumlardaki hiyerarşik yapılanma, manastır hayatı, teolojik spekülasyonlar ve dinî düşünce ve geleneklerdeki erkek egemenliğidir. Tezde din-yabancılaşma ilişkisi, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud ve Habermas'ın düşünceleri etrafında işlenmiştir. Bireylerde dinî düşüncenin gelişimine dair bazı empirik çalışmalardan yola çıkan tez, yabancılaşmayı ortadan kaldıracak bir yaklaşım olarak Wilfred Cantwell Smith'in din yorumunu ele almaktadır. Cantwell Smith, yabancılaşmayı imanın inanca, geleneğin putperestliğe ve toplumun külte dönüşmesinde görmektedir. Tezin son bölümde ise, daha anlamlı ve yabancılaşmayı önleyici bir din eğitimi için öneriler sıralanmaktadır. Bunları şöyle özetlemek mümkündür: a) Din eğitimi, hikmeti, manevî tecrübeyi ve insanı merkeze alan bütüncül bir yaklaşımı esas almalıdır. b) Din eğitimi hem bir öğrenme hem de kendini keşfetme süreci olmalıdır, yani bilgi edinme kadar duygusal niteliklerin gelişimine de katkı sağlamalıdır. c) İnsanların farklı yollarla öğrendiği bir gerçek olduğuna göre, din eğitimi de farklı öğrenme modellerini kullanmalıdır.

alacağız. Dinî düşünce, gelenek ve din eğitimi hakkındaki değerlendirmelerimizde ağırlığın kurumsal yapı ve süreçlere verileceğini de belirtmeliyiz.

Dine ve geleneksel dindarlığa yöneltilen eleştiriler temelde onun meşrulaştırma işlevine yöneliktir. Berger'e göre din, toplumsal düzeni, ona süreklilik ve değişmezlik görüntüsü vermek suretiyle meşrulaştırır; toplumsal gerçekliği, kurumları ontolojik bir statü bahşederek muhafaza eder. Dinin tanımladığı bu çerçevenin dışına çıkmak anomiyeye ve yabancılaşmaya yol açar. Ancak dinden gelen bu meşrulaştırıcı etki, insanın kendi etkinliğinin birer sonucu olan şeyleri insanüstü ve tarih dışı 'olgu'lara dönüştürme eğilimindedir. İnsanla 'ürün'ü arasındaki diyalektiğin inkârına götüren bu süreç, dinseliliğin, bireylerin içselleştirdikleri fakat dışı vurmada başarısız oldukları dinî hayatın devamlılık arz eden, yabancılaştırıcı ve tek taraflı bir süreç olduğunu ifade eder. Dinsel yabancılaşma, temelde bireylerin dinsel yaşamın tarihsel gelişimini tanrısal olarak verili saymalarıyla yahut tarihin belli dönemlerinde insanların dinsel tecrübe, deneyim veya düşüncelerinin 'ürün'lerini dogmatik bir tarzda ele almalarıyla ortaya çıkar. Yabancılaşma eğilimi dinî gelenekler içerisinde gelişir ve dinsel sembollerin seçmecî bir yaklaşımla kullanılması yoluyla bu gelenek aracılığıyla meşrulaştırılır.¹⁷ Dinden kaynaklanan yabancılaşmaya ve dinseliliğin bazı yeni formlarına yönelik yabancılaşma kuramı etrafında yapılan değerlendirmeler, Birinci Bölüm'de tezin kavramsal, kuramsal zemini ortaya konurken genişçe ele alınacaktır.¹⁸

Toplumsal gerçekliği korumaya ve sürdürmeye dönük açıklama ve meşrulaştırmaların birçok kaynağı olabilir. Ancak, dinden gelen açıklamalar ve dinî meşrulaştırmalar gücünü kutsaldan ve ona dair açıklamalardan aldığından, yaygınlık ve etkinlik bakımından ayrı bir önemi hâizdir. Zira gerek kurumsallaşma, gerekse toplumsal olarak nesnelleşen bilgi, deneyim ve paylaşılan değerler açısından dinin meşrulaştırıcı işlevi, örneğin siyasal otorite açısından hem yasal meşruiyetin temininde, hem de toplumsal meşruiyetin sağlanmasında ve sürdürülmesinde iki yönlü bir etki meydana getirir. Bu etkinin ve yaygınlığın temel niteliği, bir önceki paragrafta da ifade ettiğimiz gibi, toplumsal düzenin ve kurumların kâinatın temel

¹⁷ Peter L. Berger, **Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000, (Kutsal Şemsiye), ss. 38-39, 75-80, 141-144.

¹⁸ Önekler için bkz. Gregory Baum, **Religion and Alienation: A Theological Readings of Sociology**, Paulist Press, New York, 1975, ss. 8-19, 23-33.

düzenin bir parçası, ontolojik birer olgu şeklinde sunulmasıdır. Dinî geleneklerin ve dinsel sembollerin oluşturduğu dünya görüşü ve anlam çerçevesi, sürekli, istikrarlı ve anlamlı bir toplumsal düzen öngörür. Bu toplumsal düzenden kopuş ise anomi ve yabancılaşmaya yol açar.¹⁹

Yabancılaşma, diyalektik bir süreç içerisinde, ya bireyin kendisini bütünüyle toplumsal yaşamla özdeşleştirmesi ve kendi gerçek benliğinden ve insani doğasından uzaklaşmasıyla yahut toplumsal realiteyi yeterince içselleştirememesi ve bu gerçekliğin taşıyıcılarıyla özdeşleşememesi sonucunda ortaya çıkar. Yabancılaşan bireye toplumsal dünya katı ve değişmez görünür. Fakat buna rağmen, yabancılaşan bireyin dünya görüşü diyalektiğin bir ürünüdür ki, Berger bu durumu, “dünyanın tek yanlı nesnelleşmesi” (one sided objectivation) diye tarif etmiştir. Yabancılaşan birey, toplumsal gerçekliği dışsallaştıramaz, insan eli ile kurulan dünyaya somut ve değişmez nitelikler atfeder. Geleneğin oluşması ve kalıcılık kazanması da bu tek yanlı diyalektiğin bir sonucudur. Öyle ki, birey zaten doğru algılayamadığı süreçlerin yeniden inşasına da katılamaz.²⁰

Yabancılaşmanın bireysel ve toplumsal sebepleri ve görünümleri eğitim, statü ve öznel deneyimler çerçevesinde kişilere; toplumsal gruplara, dinî inanca, mensup olunan ‘cemaate’, toplumsal ilişkilerin biçimine, ortak olunan veya maruz kalınan iktidar ilişkilerine, toplumda cari olan üretim biçimine, tüketim kültürüne ve bizim çalışmamızın önemli bir kısmı açısından, politik süreçlere göre değişiklik göstermektedir. Literatürde bu değişkenlerin neredeyse her biri açısından yabancılaşmanın tespitine yönelik çalışmalar mevcuttur.²¹ Bu tezde ise, belli bir

¹⁹ Meşruiyetin *validity, explanation, legitimacy, Justification* bağlamında tanımları ve dinin meşrulaştırma gücü için bkz. Ejder Okumuş, **Dinin Meşrulaştırma Gücü**, Ark Yayınları, İstanbul, 2005, (Meşrulaştırma), ss. 11-14, 128-131, 48-53; meşruiyetin kurumsal boyutu, siyasal düzen ve otorite ile münasebeti için aynı eserin 14-20. sayfalarına bakılabilir.

²⁰ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 138-145; Brown, ss. 6-10.

²¹ Örneğin bkz. Ada W. Finifter, “Dimensions of Political Alienation”, **The American Political Science Review**, Vol. 64, No. 2, 1970, ss. 389-410; Melvin Seeman, “Poverlessness and Knowledge: A Comperative Study of Alienation and Learning”, **Sociometry**, Vol. 30, No. 2, 1967, ss. 105-123; Wayne E. Thompson ve John E. Horton, “Political Alienation as a Force in Political Action”, **Social Forces**, Vol. 38, No. 3, 1970, ss. 190-195; Ülkemizde farklı disiplinlerde yabancılaşma konusunda yapılan çalışmalardan bazıları ise şunlardır: Vehbi Bayhan, **Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1984; Pars Esin, **İş Bölümü, Yabancılaşma ve Sosyal Politika**, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1982; Doğu Ergil, **Yabancılaşma ve Siyasal Katılma**, Olgaç Yayınları, Ankara, 1980; Faruk Karaca, **Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dinî Hayat**, Bil Yayınları, İstanbul, 2001. Karaca, bu çalışmasında, eğitim ve sosyo-ekonomik düzeyle bireysel ve toplumsal yabancılaşma

tarihsel ve toplumsal boyut ve derinlik çerçevesinde, dinin ve din eğitiminin yabancılaştırıcı etkileri ele alınmaktadır. Başarılabildiği ölçüde, dinî enformasyonun hem formel hem de informel boyutuna göndermeler yapılacaktır.

Yabancılaşma kavramının değerler alanı ile ilişkilendirilmesinde, temel eğitim felsefelerinden yararlanılabilir. Din eğitiminin sosyolojik temelleri bağlamında, yabancılaşma-din eğitimi münasebeti söz konusu olduğunda ise, genelde eğitim ve siyaset sosyolojisi kuramlarının, özelde ise “politik yabancılaşma” teorilerinin yararlı analiz araçları temin edebileceği düşünülmüştür. Türkiye’de yaşanan modernleşme deneyimi ele alınırken, yabancılaşma açısından yapılacak çözümlenelerde tarihî, siyasal ve sosyolojik gerçeklere dayanan “siyasal sosyalleşme teorisi”nin²², sekülerleşme teorilerinin,²³ modernleşme-din ve din-siyasallaşma ilişkisini ele alan çalışmaların yorumlayıcı ve eleştirel perspektifler sağlayabileceği öngörülmüştür.

Tezin başlığında yer alan Türkiye’nin modernleşme süreci ifadesi, aslında bir sınırlamayı dile getirmenin yanında, ele aldığımız konunun zaman-mekân bağıntısına ve çözümlenmeye çalıştığımız sorunların ve değişimlerin başat faktörlerine ve karakteristiğine de gönderme yapmaktadır. Bu sınırlayıcı ifade, kendileri de sosyolojik ilginin konusu olan dinsel kurumsallaşma biçimleri, dinî enformasyon, eğitim, sekülerleşme, politika gibi olgu ve süreçlerin bir tarihsel perspektife yerleştirilmesi amacını gütmektedir. Zamana, tarihsel perspektife bağlı kurgulama yahut sosyolojik muhayyile, bir taraftan ele alınan sorunları örneklemeye, diğer taraftan da yeri geldiğinde ve ihtiyaç duyulduğunda soyutlamaya imkân verecektir. Bu

arasında, dindarlığın bilgi boyutu ve içsel dinî motivasyonla bireysel yabancılaşma arasında negatif, heterodoks inanç ve uygulamalarla bireysel ve toplumsal yabancılaşma arasında ise pozitif korelasyon tespit etmiştir. Detaylar için bkz. ss. 198, 212-213, 247-251.

²² Genel toplumsallaşma olgusunun önemli bir unsuru ve toplumsallaşmanın özel bir biçimi şeklinde tanımlayabileceğimiz siyasal sosyalleşme, bireylerin siyasal yönelimlerini ve tutumlarını, bazı siyasal değerleri ve davranış kodlarını edindikleri, eğitim ve benzeri araçlarla siyasal değerlerinin oluşturulduğu ve siyasal yapı ile bütünleştikleri süreç şeklinde tanımlanabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Kaplan, **Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi**, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 13-16.

²³ Sekülerleşmenin, toplumsal hayatta dinin ve dinsel kurumların eski önemini ve işlevlerinin çoğunu yitirmesi, ahlâkın kaynağının ve ahlâkî eylemin niteliğinin belirlenmesi hususunda artık dinî referansların ve kutsalın ölçüt olarak kullanılmaması ve geleneksel, kurumsal dindarlığın yerini dindarlığın kişisel formlarının alması gibi tanımları ve sekülerleşme teorileri için bkz. Judith Fox, “Secularization”, **The Routledge Companion to the Sociology of Religion**, (Ed. John R. Hinnels), Routledge, London and New York, 2005, ss. 292-298.

yaklaşım, öznel, ideolojik değerlendirmeler yerine tarihsel ve toplumsal gerçekliği hesaba katan bir yöntemi gerekli kılacak; tesadüflüğün karşısına çok faktörlü analizi ve konunun gerektirdiği seçmeci yaklaşımı, yani uygun yöntemsel araçlarla çalışmayı çıkaracaktır.²⁴ Modernleşmenin kendisi ise, nedenselliklere dayalı tümel bir gelişme veya ilerleme değil, rasyonalizasyon, bireyselleşme, toplumsal farklılaşma gibi araçlarıyla toplumsal yaşamda ve zihniyet düzeyinde meydana getirdiği değişimlerin yanında ortaya çıkardığı paradokslarla birlikte değerlendirilecektir.²⁵

Çalışmamızın İkinci Bölümü'nde, hem kendi tarihsel, toplumsal hafızamızı harekete geçirme, hem de Türkiye'de din-toplumsal değişme münasebeti çerçevesinde tezin tarihsel zeminini kurma adına, değişimin olduğu kadar tartışmaların da başlangıcı sayabileceğimiz Tanzimat dönemine ve sonrasındaki modernleşme çabalarına yer verilmiştir. Tanzimat ve Meşrutiyet tecrübeleri siyaset, hukuk ve eğitim alanında yapılan reformlar etrafında ele alınmış; konumuz açısından önem arz eden değişim çabaları ve bunların ortaya çıkardığı reaksiyonlar irdelenmiştir. Sözü edilen modernleşme çabasını ve laikleşme sürecini doğru tasvir etmek, Osmanlı Devleti'nin yenileşme çabalarını, özellikle de tartışmaların hayli zengin ve canlı olduğu II. Meşrutiyet deneyimini iyi analiz etmeye bağlıdır. Bu sebeple, tezin teorik çerçevesinin ardından Tanzimat döneminden itibaren siyaset, hukuk ve eğitim alanında yapılan reformları ele almayı uygun gördük. Aynı bölümün alt başlığında, din-devlet münasebetine ve ülkemizde din eğitiminin politik, ideolojik boyutlarına dikkat çekmek amaçlanmıştır. Aydınların, siyaset sosyolojisi ve eğitim politikaları ile yakinen ilişkili olan bu konuya yaklaşımlarına ise sınıfsal bilinç ve iktidar odağı ile münasebet bağlamı gözetilerek yer verilmektedir. Türkiye'de yaşanan tecrübenin doğru 'okunmasının' ve toplumsal yabancılaşmanın tipik görünümünün tespitinin bu iki temelde yapılacak analizlerle mümkün olabileceği kanaatindeyiz.

Adına ister batılılaşma, ister çağdaşlaşma yahut modernleşme denilsin, 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kurumsallaşma, eğitim, siyaset ve zihniyet

²⁴ C. Wrigt Mills, **Toplumbilimsel Düşün**, çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 240-258.

²⁵ Hans Van Der Loo ve Willien Van Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları Sosyolojik Bir Yaklaşım**, çev. Kadir Canatan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 40-48.

alanlarında Batı’da yaşanan değişimlere ayak uydurma, onları taklit etme ve varolan geleneksel yapıları bu doğrultuda tadil etme çabası, bu sürecin temel niteliğidir. Zira, II. Mahmud dönemine kadar, “serbest kültür değişimi” şeklinde cereyan eden Batı medeniyeti ile münasebet, bu tarihten itibaren halkın talep ve beklentilerini dikkate almayan ve siyasal iradenin tercihleri ile şekillenen “mecburi kültür değişimi” ne dönüşmüştür.²⁶ Bu değişim çabaları, Tanzimat yıllarında yahut 1924 ve sonrasında gerçekleştirilen bir dizi reformda olduğu gibi, zaman zaman çok boyutluluk ve yoğunluk kazanmıştır. Değişimi ifade eden batılılaşma, çağdaşlaşma, muasırlaşma ve modernleşme gibi kavramların hem yerlerine ikâme edildikleri kavramsal zemin (kadim, geleneksel, dinî) hem de değişimin geleneksel çağrışımlarından (teceddüd, tebeddül, teğayyür, tehavvül, tefessüh hatta bid’at) sıyrılarak, kazandığı müspet çağrışımlar göz önüne alındığında, yenileşme ve değişim karşısında geleneksel olanın değişim, direnç ve uyum süreçleri de dikkatli bir gözlemi gerektirmektedir.²⁷

Tarihsel tecrübemiz açısından dikkate değer bir yorumu da burada dile getirmek istiyoruz. Gerek din-toplumsal değişme, gerekse modernleşme-din münasebeti, neredeyse en başından beri dinî bir hüviyete bürünmüştür. Oysa Türkiye’nin modernleşme sürecinde din eksenini, ya görmezden gelinmiş yahut sadece din-siyasal meşruiyet zemininde, işlevsel perspektife indirgenerek ele alınmıştır. Bu durum, değişim süreçlerinin bizzat kendilerinin anlaşılmasını zorlaştırdığı kadar, ortaya çıkan sorunlara uygun bir metodoloji ile yaklaşılmasına da engel teşkil etmiştir. Aynı zamanda, modernleşme sürecinin Batılı ve yerli aydınlarca fundamentalizm, siyasal İslâm veya irtica açısından ele alınması da benzer bir perspektif kaybına yol açmaktadır. Devletin içinde bulunduğu durum ile dinin ‘hâl’i, dinin kaderi ile devletin kaderinin âdeta özdeşleştirilmesi ve ıslahat hareketlerine yönelik muhalefetin, doğrudan ondan kaynaklanmasa da, dinî bir muhteva taşıması

²⁶ “Serbest kültür değişimleri” ve “mecburi kültür değişimleri”nin tanımları için bkz. Mümtaz Turhan, **Kültür Değişimleri, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, 4. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 51-52; Mümtaz Turhan’ın kültür değişimleri, batılılaşma ve eğitim gibi konulardaki görüşleri ve bu görüşlere yönelik değerlendirmeler için bkz. Yılmaz Özakpınar, **Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003, ss. 79-122, 137-146.

²⁷ İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003, (Din ile Modernleşme Arasında), ss. 11-14. Kara, aynı kitabın 27. sayfasında, Çağdaş Türk Düşüncesi’nin, hilafetin ilgasına kadar Çağdaş İslâm Düşüncesi’ni büyük ölçüde tavin ettiğini, kapsadığını ve bunun Osmanlı Devleti’nin İslâm dünyasındaki siyasî ve dinî konumundan, hilafet merkezi oluşundan kaynaklandığını dile getirmektedir.

süregelen bir gerilim alanı oluşturmuştur.²⁸ Bu gerilimi yumuşatmaya veya aşmaya yönelik meşruiyet arayışları, ister dinden isterse genel anlamda tarihsel, kültürel birikimden kaynaklansın, toplumda derin bir yabancılaşma duygusuna yol açmıştır.

Türkiye’de de batılılaşma sürecinin dine, geleneğe, iktidara ve ideolojiye ilişkin yönlerinin sosyolojik analizleri henüz yeterince yapılmamış; konu daha ziyade batılılaşma politikası perspektifinden ele alınmıştır. Batılılaşmaya karşı olanların analizleri de, İslâm Dünyası’nın veya Türkiye’nin içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal gerçeklerden hareket etmek yerine, meseleye inanç açısından yaklaşmış, dolayısıyla savunmacı veya tepkisel mahiyette kalmıştır.²⁹

Bu bağlamda yaklaşımımıza temel teşkil eden fikirlerden birini şöyle ifade edebiliriz: Batılılaşma düşüncesinin ve modernleşme iddiasının öncülük ettiği, siyaset, hukuk ve eğitim alanında yaşanan toplumsal değişimleri, anlamlı ve aynı zamanda sorunlu kılan iki sosyolojik eğilim söz konusudur. Bunlardan birincisi, toplumun en üst organizasyonu olan ve toplumsal sistemi işleten devletin, kurumlarıyla birlikte bu değişime karşı gösterdiği direnç yahut uyumdur. İkinci ve konumuz açısından daha önemli olan husus ise, toplumun farklı kesimlerinin modernleşmenin bizzat kendisini, taşıyıcı araçlarını ve toplumsal yaşamda meydana getirdiği dönüşümleri nasıl algıladığı ve bu değişimlere nasıl mukabelede bulunduğudır.

Politik süreçlerle toplumsal yabancılaşma arasındaki ilişkinin, Türkiye söz konusu olduğunda, siyaset, hukuk, eğitim, sosyal politika gibi temel uygulama alanlarından ve modernleşme, batılılaşma, laiklik gibi lehinde ve aleyhinde ideolojik tavır alışların belirginleştiği ve devletin de ‘taraf’ olduğu tartışmalardan yalıtılması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu durum, hem metodolojik bir dikkati, hem de gündelik politikaya, kendi kabullerimize ve tarihimize sorgulama mesafesinden bakabilmeyi gerektirmektedir.

Genelde eğitim, özelde din eğitimi politikaları ile ilgili tartışmalar ise neredeyse kendiliğinden batılılaşma, çağdaşlaşma ve sekülerleşme serüvenimizin bir

²⁸ İ. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, ss. 29-38, 59-60.

²⁹ Ahmet Yaşar Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslâm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, (Türkiye ve İslâm), ss. 8, 16.

parçası olmuştur. Böyle olunca, toplumsal yabancılaşmanın kolayca gözlemlenebileceği politik tercihler ve ayrışmalar daha derin bir boyut kazanmakta, doğrudan “üst yapısal” birer sorun haline gelmektedir. Böylece politika aracılığıyla devlet ve din gibi en önemli iki toplumsal olgu karşı karşıya ge(tiri)lmekte; belki de böylece sorunların asıl kaynağı saydamlaştırılmakta hatta görünmez kılınmaktadır. Erol Güngör'ün deyimiyle, “*Türkiye’de din eğitimi genellikle dine ve İslâm medeniyetine karşı takınılan siyasi tavra göre şekillenmiş, her zaman günün konusu olmuş, hiç bir zaman olması gereken yerde ve gereğince ele alınmamıştır.*”³⁰

Gündelik siyasetin koyduğu pratik, pragmatik sınırların dışına çıkabilen, ideolojik ve dogmatik kalıpları aşan düşünme ve anlama çabası, bahsi geçen ‘karşılaşma’nın ortaya çıkardığı toplumsal sorunların çözümü için elzemdir. Bu doğrultuda, ‘tipik’ sayılabilecek sorunları ve bu sorunlar karşısında sergilenen kurumsal ve sınıfsal tavır alışları gözden geçirmek zaruridir. Zira bir toplumda aydınların veya sosyal politika planlamacılarının ve uygulayıcılarının tüm imkânları ve potansiyel krizleriyle birlikte modernleşmeyi ele alış biçimleri kadar, toplum ‘tasarımları’ ve bu tasarıma nelerin dâhil edileceği yahut neye öncelik verileceği hususunda sergiledikleri tutum, süreci ve bu süreçte ortaya çıkan toplumsal krizleri anlamada anahtar rol oynamaktadır.

Din eğitimi söz konusu olduğunda dile getirilen sorunlar, eğitim politikalarından olduğu gibi, din anlayışından ve dinin öğretim yönteminden de etkilenmektedir. Sosyolojik manada cemaatsel yapılar, dinsel fundamentalizm, dinî bilginin mahiyetine dair tartışmalar, dinin bir alt grup kimliği yahut ideoloji olarak konumlandırılması, din dili ve din öğretiminin dayandığı teolojik zemin yabancılaştırıcı etkiler ortaya koyabilmektedir. Yine benzer şekilde, din öğretiminde benimsenen yöntemin çoğulcu talepleri karşılamaması, bazı toplumsal kesimleri dışlayıcı bir programın uygulanması veya yeterince kapsayıcı olmayan bir din dili ve sembolik evren oluşturulması toplumda bir anomali meydana getirebilmektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında, özellikle Tevhîd-i Tedrisât Kanunu ile başlayan ve devam eden reformların günümüze kadar süregelen etkilerinin incelenmesi, konumuz açısından önem arz etmekteydi. Biz, bütün bu reformların Osmanlı’nın son

³⁰ Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 3. Baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 381.

dönemlerinde başlayan laikleşme sürecinin zorunlu kurumsal ve hukukî sonuçları şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünenlerle aynı kanaatteyiz. Bu yaklaşıma göre, eğitimde birliğin sağlanmasına dönük çabalarda, tekke ve zaviyelerin kapatılmasında, hatta medenî hukuk alanındaki değişimlerde kolayca gözlemlenebileceği üzere, artık devletin kendisine bağlı olmayan dinsel kurumlara ve insanlar arası ilişkilere etkin ve radikal biçimde müdahalesi söz konusudur. Benzer müdahalelere Tanzimat ve özellikle II. Meşrutiyet yıllarında daha yoğun olmak üzere Osmanlı tecrübesinde de rastlanmaktadır.³¹ Bizim çözümlerimiz açısından bu etkin müdahale biçimi, sadece politik ve bürokratik yabancılışmanın değil, doğrudan “vatandaşlar”ın yaşam tarzına müdahaleyi de içerdiğinden toplumsal yabancılışmanın da önemli bileşenlerini içermektedir. Tezimizde toplumsal yabancılışmanın göstergeleri biçiminde değerlendireceğimiz, kurumsal yapı ve denetim karşısında tecrübe edilen güçsüzlük ve anlamsızlık duygusu bu bileşenlerin en önemlileridir.

Çok partili demokrasiye geçişle birlikte, önceki dönemde örgütlenme ve politika/yönetim üzerinde bir denetim yahut baskı meydana getirme imkânı olmayan dinsel güçlerin politik partiler etrafında örgütlenmeleri, bir taraftan iktidara katılımlarını meşrulaştırırken, diğer taraftan da denetim işlevini etkin bir şekilde yerine getirmelerini sağlamıştır. Tek Parti döneminde, bir çeşit karşıt ideoloji biçiminde konumlandırılan dinin bu denetim işlevini üstlenmesi, din eğitime yönelik taleplerin karşılanmasını, din hizmetlerinin etkin bir şekilde sürdürülmesini kolaylaştırdığı gibi, tarikat ve cemaat tipi dinsel örgütlenme biçimlerini de görünür

³¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle Tanzimat ve Meşrutiyet yıllarında yapılan reformlarla din ile siyasal sistemin ayrışması, siyasal sistemin müdahale alanının dinle düzenlenen alanları içine alacak şekilde genişlemesi, siyasal kültüre ilişkin değerlerin ve siyasal meşruluğun kaynağının dinden başka kaynaklara geçmesi ve dinden kaynaklanan siyasal gücün, dinî liderlerin, çıkarların ve konuların eski önemini yitirmesi anlamında bir laikleşmenin başladığı konusunda bkz. İler Turan, “Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür, **Çağdaş Türkiye’de İslâm**, (Haz. Richard Tapper), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 42. İdare teşkilatında yapılan düzenlemeler ve kanunnâmeler çerçevesinde benzer bir değerlendirme için bkz. İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, (Haz. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay), Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 125-135; Tanzimat yıllarındaki politikaların laikleşme yönündeki etkilerini “şibih laiklik” kavramı üzerinden ele alan diğer bir makale için bkz. Ejder Okumuş, “Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 4, 2005, ss. 9-36.

kılmış ve onlara siyasal temsil imkânı vermiştir.³² Siyasal temsilin bu yönüyle, politik yabancılaşmaya ve marjinalleşmeye karşı etkin bir araç olduğu kabul edilmektedir. Zira değerlerin toplumun bütününe veya belli bir kesimine otorite aracılığıyla benimsetilmesinden kaynaklanan ve siyasal güçsüzlük biçiminde ortaya çıkan yabancılaşma (political powerlessness) ile toplumun belli bir kesiminin toplumun üyelerince büyük ölçüde benimsenen politik amaçlara karşı çıkmasıyla (political isolation) oluşan ve marjinalleşmeyi, radikalizmi ve fundamentalist eğilimleri içerisinde barındıran yabancılaşmanın, siyasal temsil kanallarının açık olmasıyla önlenebildiği görülmektedir.³³

Din eğitimi açısından meseleye bakıldığında iki önemli husus göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, din eğitiminin farklı kimlik inşalarına ve “vatandaşlık” dışında toplumsal kategorilere yol açmasıdır. Diğeri ise, dinî düşüncenin, gücünü toplumsal mutabakatın doğal sonucu olan hukuktan alan ve yegâne dünyevî otorite olan devlet açısından ortaya çıkardığı muhalefet yahut otorite kaybıdır. Din ve din eğitiminin, ahlâkın ve hukukun kaynağı ve yaptırımları açısından farklı normlar getirmesi kaçınılmazdır. Dinî bilgi ve din eğitimi doğası gereği, bilginin kaynağı, değeri, işlevi açısından farklı bir epistemolojik kurgulamayı gerektirir. Bu kurgulama, hayata ve toplumsal yaşama dair farklı bir paradigma inşâ eder. İşte bu farklılaşmanın en çarpıcı biçimde gözlemlenebileceği kuramsal zeminlerden biri yabancılaşmadır.

Sosyolojik çözümleme çabası diyebileceğimiz Üçüncü Bölüm’ün temel varsayımları ise şunlardır: Günümüzde resmî ideolojiye karşı eleştirel bir tutum sergileyen çalışmaların çoğunluğunun, sözü edilen değişim vetîrelerini ya görmezden geldiği yahut dönemin gerçek ideolojik tartışmalarını aşırı basitleştirerek ele alma eğiliminde olduğu göze çarpmaktadır. Oysa değişimin tarihsel dinamiklerini göz ardı etmeyen bazı soruları sormak kaçınılmaz gözükmektedir. Örneğin, dinin bugün geleneksel toplumun bir unsuru olmaktan çıkıp, modern bir olgu ve talep olarak toplumsal ve siyasal zeminde rol alması sadece yaşanan hızlı değişim sürecine popüler İslâm’ın gösterdiği uyumla izah edilebilir mi? Bugün tarikatların ve

³² Binnaz Toprak, “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, (Haz. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay), Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 309-318.

³³ Ada W. Finifter, “Dimensions of Political Alienation”, **The American Political Science Review**, Vol. 64, No. 2, 1970, ss. 389-410.

cemaatlerin ideal birer muhalefet odağı haline gelmesinde ulemânın devlet ile halk arasındaki pozisyonunu kaybetmesinin rolü mü daha büyüktür yoksa modern bürokrasinin bütün modern toplumlarda gözlemlenebilecek yabancılaştırıcı etkisi mi? Din-toplumsal değişme münasebeti bağlamında “sivil toplum”un gelişimi hangi imkânları veya sorunları ortaya çıkarmıştır? Dinin “özel alan”a çekilmesi, bireyselleşme ve sekülerleşme süreçleri nasıl hem yabancılaşmadan kurtuluş hem de yabancılaşmanın daha derin boyutları olarak ele alınmaktadır? Bu soruya “ele alınan bir toplumsal olgu veya değişime yönelik değerlendirmelerin farklılığı, aslında sosyal bilimlerin araştırma sahası ve yöntemleri bakımından son derece normaldir ve öyle kabul edilmelidir” şeklinde cevap verebilir miyiz?

Tezimizde yukarıda dile getirdiğimiz soruları, din-toplumsal değişme münasebetinden kaynaklanan sorunları ve din yabancılaşma münasebetini, kuramın diyalektik yapısına uygun biçimde ve eleştirel teorinin temel kabulleri çerçevesinde ele almaya çalıştık. Din eğitimi yabancılaşma münasebeti, sosyalleşme ve kültürleme kavramları çerçevesinde, toplumsallaşan dinî bilgi ya da dinselleşen toplumsal bilgi ve kabuller etrafında bilgi sosyolojisinin yöntemiyle; dinin ve din eğitiminin iktidarın amaçları açısından kullanılmasını ise işlevsel çözümlene (meşrulaştırım) yöntemine göre ele aldık. Bu yöntemsel tercihleri, hem araştırma konumuz, hem de eğer yansıtmayı başarabilirsek, bizim konuya yaklaşım biçimimiz bir arada kullanmayı gerekli kılmaktadır. Belki yöntem seçiminde işimizi kolaylaştıran diğer bir husus, yabancılaşmanın, saydığımız bu üç metodolojik yaklaşımın temsilcilerince ve hayli farklı konu ve bağlamlarda kullanılmış olmasıdır.

Dinî gelenekler ve dinî bilgi de dâhil olmak üzere toplumsal gerçekliğin doğasına dair kabullerimiz herhangi bir konuya yaklaşımımızın temelini oluşturur. Biz burada toplumsal gerçekliğin inşâî, yani bütünüyle insan ürünü olduğu kabulünden hareket ediyoruz. Din dediğimizde kelâmî olanı değil, geleneksel dini; dinî bilgi dediğimizde vahyi değil, doğrudan doğruya ondan kaynaklanmış olsa dahi toplumsal algı, kabul ve inşâların dinî saydığı bilgiyi kastediyoruz. Bu kabul çerçevesinde ‘dinî hayat insan ürünüdür, bireysel ve toplumsal yabancılaşmaya yol açabilir’ önermesini ortaya koyuyoruz. Yine bu metodolojik zeminde, dinî düşüncenin veya başka bir deyişle dinî çevrenin yabancılaşmayı önleyici tarzda gelişme ihtimalini, dinî hayat hakkında daha geniş bir bakış açısı kazanmak ve

toplumsal gerçeğin nasıl kurulduğunu doğru anlamak kaydıyla, inkâr etmiyoruz.³⁴ Nitekim sırf bu ihtimali tartışmaya açmak üzere, tezimizin bir bölümünü “dinî düşünce ve din eğitimi yabancılaşmayı önleyici stratejiler ortaya koyabilir mi” sorusuna ayırdık.

Eğitim sistemi bir toplumda esasen ideoloji, bilgi ve beceri aktarma işlevi görür. Burada söz konusu edilen ideoloji belli bir toplumsal felsefeye dayanır. Yine bu tanımlamada sözü edilen bilginin en önemli bileşenini kültür oluşturur. Yabancılaşmanın klasik tanımlaması çerçevesinde –ki burada söz konusu edilen ideolojik meşrulaştırımdır– bahsedilen nitelikleri ile eğitim, toplumun üretim güçlerinin, üretim ilişkilerinin ve ideolojisinin yeniden üretilmesine imkân tanır. Toplumsal sistemin, farklı toplum kesimlerince talep edilen “artı değer”i yaratamadığı durumlarda eğitim, kitleler açısından toplumsal yabancılaşmanın yoğun şekilde hissedileceği bir işleve yönelir. Marksist perspektiften bu işlev, toplumsal sistemi meşrulaştıran ideolojinin savunulmasıdır. Ancak mevcut iktidarı ve onun dayandığı toplumsal felsefeyi üreten ve yaygınlaştıran eğitim sistemi, aynı zamanda bir toplumsal muhalefet de üretir.³⁵ Bu durumda bir eğitim sisteminin işlevselliği ele alınırken hem ortaya çıkan toplumsal muhalefetin kaynakları, yani dinî, kültürel ve ideolojik niteliği, hem de toplumsal, siyasî ve ekonomik sonuçları göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu tezde yapıldığı gibi, batılılaşma, modernleşme gibi büyük ölçekli değişimlerin nisbeten moleküler tarzda (yabancılaşma) ele alınmasına dayanan sosyolojik incelemelerin, yine kendi alt kategorisine göre eğitim sistemi gibi makroskobik bir değişkeni din eğitimi gibi küçük ölçekli bir değişim parametresine bağımlı kılması bazı sorunları beraberinde getirecektir. Zira toplumsal değişme ve politika açısından oldukça anlamlı ve büyük ölçekli sorunlarımız, çözümlerimizin zayıf ve bilgilerimizin pek de kesin olmadığı küçük ölçekli değişimlerin ele alınmasına bağlıdır. Yalnızca bir problem alanına odaklanma, hem hitap çerçevesini sınırlayacağı, hem de pratik, politik kaygılardan hareket edeceği için entelektüel inisiyatif yerine oportünizme yol açabilir. Moleküler çalışmaların

³⁴ Brown, s. 2.

³⁵ İlhan Tekeli ve Selim İlkin, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü**, TTK Yayınları, Ankara, 1999, (Eğitim ve Bilgi Üretim), ss. 1-2.

objektifliği yanında popüleriği, niceleştirilebilme keyfiyeti yanında düşük bir soyutlama düzeyine sahip oldukları da dikkatten kaçmamalıdır.³⁶ Yüksek düzeyde soyutlamalar içeren çalışmalar ise, problemler ile açıklamalar arasında ikna edici, kanıtlanmış bağlantılar kurmakta başarısızdır. Dolayısıyla, ele aldığımız sorunların ve onlara yönelik açıklamalarımızın genelden özele doğru ilerlemesi ve sonrasında küçük ölçekli düzeyler arasında bağlantı kurması beklenir. Yorumlama ve soyutlama aşamasına moleküler düzeyden geri döndüğümüzde ise anlamlı, önemli ve genel sorunlar hakkında kurduğumuz ilişkileri ve yorumlama şemalarını dikkate alarak konuşma imkânı hâsıl olacaktır.³⁷ Araştırmamız, kitlesel eğilimleri ve popülerlik kategorisini hesaba katmayı gerektirmektedir. Ancak, bu bağlamı gözeten yeterli çalışmanın olmamasının yanında, bazı empirik araştırmaların kitlesel eğilimleri, esnek ve değişken tutumları tespit etmedeki yetersizliği, gündeme getirilen önemli yöntemsel çekincelerdendir. Bunun tipik örneği, popüler dindarlık formunu benimseyenlerin, kendilerini de popüler tarzda sunma çabasına girebilmeleridir.³⁸

Konumuz açısından, dile getirdiğimiz yöntemsel çekinceler etrafında karşılaşılması muhtemel sorunlardan ilki ve bizce en önemlisi, bütün bir sürecin ve elbette sorunların işlevsel perspektife mahkûm edilme ihtimalidir. Bu ihtimal, konunun yalnızca ideoloji ve meşrulaştırım temelinde ele alınmasına yol açar ki bu, bizim arzu etmediğimiz bir bilimsel sonuç olacaktır. Yabancılaşma her ne kadar özünde diyalektik bir kavramsa ve büyük ölçüde Marksist felsefeye ve toplum kuramına dayanıyorsa da biz üretim, mülkiyet ve iktidarın yanında farklı değişkenlere de yer veren çok faktörlü bir analiz çabasında olacağız.

Göz önünde bulundurulması gereken diğer bir sorun da, anakronik bir tutumla, tarihin belli bir dönemini milat kabul etme yahut bugünün zihinsel durumunu yansıtarak iyi ya da kötü biçiminde niteleme kolaylığı olacaktır. Bizim yapmaya çalıştığımız, değişimin doğasını, ortaya çıkardığı sorunları ve bu değişim talebini yaratan toplumsal, kurumsal değişimleri ele almak, bunu yaparken de, hem değişimlerin diğer toplumsal dinamiklerle uyumuna, hem de karşılaşılması muhtemel

³⁶ C. Wright Mills, **Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine**, Paragraf Yayınevi, Ankara, 2005, (Bilgi Sosyolojisi), ss. 94-100.

³⁷ Mills, **Bilgi Sosyolojisi**, ss. 102-108.

³⁸ Nottingham, ss. 169-170.

muhalefete dikkat çekmektir. Kaldı ki, bizim modernleşme deneyimimiz açısından burada dile getirilen muhalefet, en başından beri ihtimal değil, bir realitedir. Ayrıca, siyasal sistemin bu muhalefetin dayandığı toplumsal zeminin taleplerine cevap verebilme kabiliyetinin sorgulanması da bir zorunluluktur. Yabancılaşmanın, diyalektik karakteri ve sergilediği çok boyutluluk, bireysel-psikolojik olguların yanında tarihsel-sosyolojik olguların da çözümlenmesine imkân tanıdığından, bu sorgulamalar için yararlı bir kavramsal/kuramsal temel sağlar.

Yabancılaşma kavramının diyalektik karakterine uygun bir yöntemle kullanılmasından kastımız ise şudur: Örneğin tarikatların ve cemaatsel yapıların, üyeleri arasında meydana getirdikleri duygu, düşünce ve eylem birliğiyle bir dayanışma ve ait olma duygusu yaratarak yabancılaşmayı önlediği neredeyse genel bir kabuldür. Oysa kuram bize, sınıfsal yapının, üretim ve iktidar ilişkilerinin bütününe bakmayı öğütlemektedir. Böyle olunca, grup içi dinamikleri itibarıyla yabancılaşmayı önleyici nitelik arz eden bu türden grupların, toplumun bütününe karşı tutumları ve iletişimleri söz konusu olduğunda yabancılaştırıcı olduklarını söylemek de mümkündür. Ayrıca, tarikatların ve cemaatlerin toplumsal ve siyasal konumlarını ve dolayısıyla toplumsal rollerini belirleyebilmek güçtür. İformel bir dinî eğitim alan bu kitlelere ilişkin en basit düzeyde istatistiksel veriler dahi neredeyse yok denecek kadar azken, zihniyet analizlerine girişmek hayli müşkildir. Bu konuda genelde tercih edilen yol, dinî grup tipolojilerinden hareketle tarikatların ya da cemaatlerin ürettiği zihniyete, toplumsal, siyasal tercih veya rollerine ilişkin genel kanaatler ortaya koyma şeklindedir. Bu türden analizler için zaman zaman din psikolojisince üretilen ve sosyologların da sıkça müracaat ettikleri dindarlık tipolojilerinden de yararlanılmaktadır.

Benzer bir tutuma, din ve sosyal hayat bağlamında yapılan çalışmalarda da rastlanmaktadır. Oy verme davranışından, popüler dinin/dindarlığın karakteristik özelliklerine ve tezâhürlerine, muhafazakârlıktan fundamentalist eğilimlere kadar pek çok konu, bu genel ve soyut tipolojiler çerçevesinde ele alınmaktadır. Bununla birlikte, bazen belli bir cemaate veya tarikata bağlı olmaksızın onların zihniyetini paylaşan veya organizasyon boyutu olmaksızın fikir birliği içerisinde olan insanların oluşturduğu “epistemik cemaatler” de söz konusudur.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız yöntemsel tercihlerimiz ve çekincelerimiz belli ölçüde kaynak seçimini ve kullanımını da etkilemiştir. Çünkü genelde modernleşme, özelde din-modernleşme ve Türkiye'nin modernleşme deneyimi ile ilgili olan her disiplinin bizi bazı yönlerden ilgilendiren kavram, yaklaşım, öneri ve eleştiriler dile getirdiği açıktır. Bunun bize kaynak ve yaklaşım zenginliği sunduğunun da, tercihler yapmaya zorladığının da farkındayız. Sırf sosyolojik mahiyetteki çalışmaların bile yönelimlerindeki çeşitlilik bu tercihleri zorunlu ve bazı bakımlardan sorunlu hale getirmektedir. Örneğin, din ve modernleşme problemine, modernleşme projesi çerçevesinde yürütülen politikalara ve bu politikaların plânlı, programlı, kurumsal temsilinin önemli bir boyutunu oluşturan din eğitimi sorununa eğilen bir din sosyolojisi çalışmasının, siyaset sosyolojisinin katkılarını göz ardı etmemesi beklenir. Hatta zaman zaman doğrudan siyaset biliminin önümüze getirdiği soru, sorun ve sonuçlardan da yararlanmak gerekmektedir. Siyaset sosyolojisine, siyasete ve onun aktörlerine, politik yabancılaşmaya, bürokrasiye dair atıflarımız bu çerçevede değerlendirilmelidir. Çünkü ideoloji, muhafazakârlık, geleneksel dindarlık, siyasal İslâm, fundamentalizm, liberalleşme gibi kavramlar, belli tutumları örnekleyen ve toplumsal değişimin süreç içerisinde meydana getirdiği dönüşümleri, yine bir ölçüde soyut ve genel tipolojilerle açıklamak maksadıyla kullanılan kavramlardır. Ne var ki, konu tarihsel bir boyut da içermektedir ve bu yönüyle de dinin ve modernleşmenin tarihi ile bazı bakımlardan ilişkili olan disiplinlerin (eğitim tarihi, din eğitimi tarihi, cumhuriyet tarihi...) verilerine de ihtiyaç vardır. İslâm Dini'nin tarih boyunca farklı coğrafyalarda ve çeşitli topluluklarca yorumlanış ve hayata geçiriliş biçiminin tespit ve analizi, yeterli bilgi birikimini ve yöntemsel araçların yerli yerinde kullanılmasını gerektirmektedir. Konunun bu boyutunu tarihçilere bıraksak bile, sözünü ettiğimiz tarihsel birikimin modernleşme gibi çok boyutlu, değişkenlik arz eden, lehinde ve aleyhinde tavır alışların söz konusu olduğu bir süreçle birlikte ele alınması, daha fazla bir dikkate ve nesnellik çabasına ihtiyaç duyar.³⁹

Bütün bu çeşitlilik ve zorunluluklar içerisinde bizim tercihimizi ve çabamızı şu düşünceler yönlendirmiştir: Öncelikle, belli sorunlar hep belli açılardan ele alınmakta, bazı konularda yapılan çalışmalar, tabiri yerindeyse "bir ezbere

³⁹ Ocak, Türkiye ve İslâm, ss. 33-34.

dayanmak”tan kurtulamamaktadır. Bazı çalışmalarda sadece değişimin, gelişmenin, modernleşmenin yanında veya karşısında konumlanmak gibi akademik olmaktan çok politik bir tutum dikkati çekmektedir. Diğer bazıları ise sırf tarihsel gelişimi, olayları veya düzenlemeleri vermekle o konunun anlaşılması, sorunun aşılması olabileceği varsayımına dayanmaktadır.

Yukarıdaki düşünceler çerçevesinde biz, veri ile yorumu, tespit ile eleştiriyi bir arada kullanan ve ezberleri sunmama çabasında olan kaynakları kullanmaya gayret ettik. Çeşitli veri toplama yöntemlerine dayanan alan çalışmalarına ise hem tezin teorik yaklaşımını ve bizim değerlendirmelerimizi bir tür denetime tabi tutmak, hem de okuyucuya karşılaştırma yapabileceği bir literatür sunmak için yer verilmiştir. Ele aldığımız her başlık, konu ve soruna dair diğer bir çok kaynak bulunabilir. Bizim kullandığımız kaynakların bir bölümü gerçekten farklı bir bakış açısı sunduğu için, bazıları ise okuduğumuz metinlerin yönlendirmeleriyle tercih edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL TEMELLER

Bir kavramın analizi, öncelikle o kavramın ifade ettiği anlama ve kendisi aracılığıyla tanımlanan olguya bakılmak suretiyle yapılır. Eğer tanımlanan veya tarif edilen şey nesnel bir gerçekliğe sahipse, kavramın olguya tekâbüliyeti, yani objenin ontolojik önceliği ve belirleyiciliği söz konusudur. Kavramsallaştırmada, her ne kadar objenin temel nitelikleri ve kendini sunuş biçimi öncelikli olsa da, sujenin rasyonel etkinliği, olguya atfedilen niteliklerde değişiklik yapabilir. Gözlemleyen, belli ilişkiler ve nitelikler çerçevesinde olguları tanımlayan öznenin bu etkinliği, insana yahut toplumsal, tarihsel gerçekliğe dönükse, kavramsal analizin ikinci boyutu gündeme gelir. Bu boyutta, ele alınan olguların veya süreçlerin niteliği, dilin imkân ve sınırları ve sosyo-kültürel bağlam, kavramsallaştırmanın yönelimini belli ölçüde belirler. Ancak burada tasavvur, soyutlama ve yorum gibi, bilincin kendisi üzerinde yahut bireylerin bilinçli varlıklar olarak ortaklaşa inşa ettikleri bir ‘gerçeklik’ üzerinde tasarrufları söz konusudur ve denilebilir ki, ‘özne’nin tarihsel ve toplumsal konumu kendi zihinsel etkinliğini öne çıkarır.⁴⁰ Dolayısıyla kavramsal analizde, bir kavram aracılığıyla ulaşılan yorumun tarihsel, felsefi yöneliminin belirlenmesi de önem arz eder. Bir kavramın, tanımladığı yahut açıkladığı olgulara göre epistemolojik değerinin ve işlevselliğinin tespiti buna bağlıdır. Bu bölümde, epistemolojik temellere de yer verilmiş olmakla birlikte, esasen yabancılaşmanın sosyolojik analizler açısından işlevselliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

I. YABANCILAŞMA KAVRAMININ ANALİZİ

Bireyin tarihsel ve toplumsal bilincine yaptığımız vurgudan hareketle, yabancılaşma kavramının ilk ve temel anlamının, bireyle toplumsal varlık ve bilinçle nesnel dünya arasında bir ayrışmayı ifade ettiğini söyleyebiliriz ki, bu Hegel’in üç aşamalı kavramsallaştırmasının da ilk aşamasını teşkil eder. Bireyin tarihsel ve toplumsal konumlanışından yola çıkılarak, yabancılaşmaya yüklenen ikinci anlam,

⁴⁰ Suje ve objenin nitelikleri ve kavramsallaştırma edimi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 22-34.

sosyal roller ile değerler dünyası arasındaki uyumsuzluk ya da çatışmadır. Ayrıca, bireyin toplumla, toplumsal statü ve rollerle bireyselliğini bütünüyle ortadan kaldıracak ölçüde özdeşleşmesi de yabancılaşmadır.⁴¹ Bir kişinin veya toplumsal grubun toplumsal normlar, değerler, roller ve kurumlar karşısında sergilediği muhalefet ve uyumsuzluk da yabancılaşmanın bir türüdür. Toplumsal yabancılaşma, sistemde meydana gelen işlevsel bozuklukların⁴² bir sonucu olabildiği gibi, sosyal normların ve değerlerin çatışmasından ya da bunların kendilerinden beklenen işlevi yerine getirememesinden de kaynaklanır. Zira bu tür durumlar “kolektif bilincin” yara almasına, otorite kaybına, kuralsızlığa, işlevsel bütünlüğün ve toplumsal dayanışmanın ortadan kalkmasına yol açar.⁴³ Bazen yaşanan hızlı toplumsal değişimler, toplumun değerler ve semboller sisteminde, kurumsal yapısında bir çöküşe yol açabilir. Bu türden ani değişimler, mutlak, istikrarlı, düzenli ve herkesçe malum olan toplumsal yapıyı göreceli, istikrarsız, müphem ve çatışmalı hale getirir. Bunun meydana getireceği yapısal sorunlara, insanların yaşanan hızlı dönüşümleri anlayamamasından ve onlarla baş edememesinden kaynaklanan bir yabancılaşma duygusu eşlik eder.⁴⁴

Sosyal bilimlerde yabancılaşmaya ilişkin çalışmaların uzun bir geçmişi vardır. Ancak kavramın anlamına dair bir uzlaşma henüz sağlanamamıştır. Bu uzlaşmazlık temelde kavramın kullanıldığı entelektüel geleneklerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Bunun yanında, yabancılaşmanın bir yandan bireysel psikolojik bir durum, diğer taraftan toplumsal ilişkilerin bir niteliği yahut toplumsal değişimin getirdiği bir sonuç şeklinde ele alınması da kavramsal belirsizliğin nedenlerindedir. Literatürde yabancılaşmayla ilgili kavramsal tartışmaların üç grup bilim adamı

⁴¹ Randy Hodson, “Alienation”, **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**, (Ed. George Ritzer), Blackwell Publishing, Oxford, 2007, ss. 119-120; Rabin Balckburn, “Alienation”, **Sociology The Key Concepts**, (Ed. John Scott), Routledge, London and New York, 2006, ss. 7-10.

⁴² Son zamanlarda sosyal bilimlerde, toplumsal sistemde meydana gelen işlevsel sorunları açıklamak için yabancılaşma ve anominin yanında, termodinamiğin kavramlarından olan “entropi”ye de müracaat edilmektedir. Nur Vergin, entropiyi, toplumsal veya siyasal sistemin düzensizliği; bir sosyal veya siyasal sistemin yapısal bozukluklar yahut bazı öğelerin uyumsuzluğu sebebiyle değişim yeteneğini kaybetmesi yahut bütünüyle disfonksiyonel nitelik kazanması, şeklinde tarif ediyor. Bkz. Nur Vergin, **Siyasetin Sosyolojisi, Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**, 6. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul, 2008, (Siyasetin Sosyolojisi), s. 58; Ayrıca, Mustafa Gündüz, “Sosyal Yaşam ve Entropi Yasası”, **İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, Cilt: 20, Sayı: 1, 2006, ss. 345-355.

⁴³ Igor S. Kon, “The Concept of Alienation in Modern Sociology”, **Social Research**, Vol. 34, No. 3, 1967, ss. 507-512.

⁴⁴ Halim Barakat, “Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality”, **The British Journal of Sociology**, Vol. 20, No. 1, 1969, s. 5.

tarafından sürdürüldüğü görülmektedir. Bunlardan ilki, yabancılaşmanın müphem, normatif ve ideolojik bir kavram olduğunu, dolayısıyla onunla bilimsel analizlere girişmenin mümkün olmadığını düşünen bilim adamlarının meydana getirdiği gruptur. İkinci kesimi ise, yabancılaşma kavramının anlamını açıklığa kavuşturmak amacıyla tarihsel, felsefi analizlere yönelenler oluşturmaktadır. Üçüncü grupta yer alan ve bizim çalışmamızda sıkça atıfta bulunduğumuz sosyal bilimcilere gelince, onlar tanımlama problemine, başka kavramları da sürece dâhil ederek daha esnek ve göreceli bir tutumla yaklaşmaktadırlar. Ayrıca, bu sonuncu yaklaşımın temsilcileri, yabancılaşmadakine benzer kavramsal sorunların, sosyal bilimlerde sıkça kullandığımız ve belli ölçüde soyutlamalar içeren “toplumsal norm”, “sosyal sınıf” veya “toplumsal yapı” gibi bazı temel kavramlar için de söz konusu edilebileceğini düşünmektedirler.⁴⁵ Bugün, bir taraftan kavramsal tartışmalar sürerken, diğer taraftan yabancılaşma kavramı teorik tartışmalarda olduğu kadar, empirik araştırmalarda da sıkça kullanılmaya devam etmektedir. Hatta bazı çalışmalar teorik kavramsal analizleri empirik araştırma ve bulgularla destekleme arayışındadır. Empirik araştırmalarda ise yabancılaşmanın tanımlanan çeşitli boyutları arasında tutarlı bir ilişkinin varlığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır.⁴⁶ Aşağıda, işlevsel tanımlar başlığı altında detaylı bir şekilde tanıtacağımız Melvin Seeman’ın beşli kavramasallaştırma denemesi bunun bir örneğidir. Fakat pek çoğu gibi, onun operasyonel tanımlama çabası da, yabancılaşmanın çeşitli boyutları arasındaki mantıksal ilişkiyi göstermedeki başarısızlığından ötürü eleştirilmiştir.⁴⁷

Yabancılaşmaya dair kavramsal analizlerde, kaba bir genelleme ile, biri formel diğeri betimsel olmak üzere iki analiz tarzı ön plâna çıkmaktadır. Formel yaklaşım, yabancılaşmayı çeşitli tasnifler ve kategoriler etrafında ele alma eğilimindedir. Bu yaklaşımdan hareket eden çalışmalar, kavramın alan araştırmalarına, anket tasarımına imkân verecek operasyonel tanımlarına ulaşma

⁴⁵ Melvin Seeman, “Alienation Motifs in Contemporary Theorizing: The Hidden Continuity of the Classic Themes”, **Social Psychology Quarterly**, Vol. 46, No. 3, 1983, (Alienation Motifs), s. 172.

⁴⁶ Örneğin bkz. Bruce R. Roberts, “A Confirmatory Factor-Analytic Model of Alienation”, **Social Psychology Quarterly**, Vol. 50, No. 4, ss. 346-351; Melvin Seeman, “Poverlessness and Knowledge: A Comperative Study of Alienation and Learning”, **Sociometry**, Vol. 30, No. 2, 1967, ss. 105-123.

⁴⁷ Eleştiri için bkz. Joachim Israel, **Alienation: From Marx to Modern Sociology**, Allyn and Bacon, New York, 1971, ss. 213-215.

amacı gütmektedir. Alt başlıklarda örneklerini göreceğimiz gibi, bu yaklaşım daha çok psikolojide yapılan araştırmalarda kullanılmaktadır. Deskriptif yaklaşım ise, yabancılaşmanın görünümlerini ve bunların birbirleriyle münasebetini ortaya koymak yerine, onu problem çözme bağlamında değerlendirmektedir. Dolayısıyla, bu yaklaşım tarzı, yabancılaşmanın, sosyal sapma, marjinallik, yaratıcılık, ideoloji gibi konularla münasebetini ortaya koyma çabasıdır.⁴⁸

Yabancılaşmayı, tecrübeyi merkeze alan bir bakış açısıyla, bireyin sabit ve değişmez bir niteliği, onun toplumsal çevreden bağımsız, içsel yaşantısının bir sonucu veya kişilik özelliği şeklinde niteleyen çalışmalar psikolojik indirgemecilikle itham edilmiştir.⁴⁹ İnsanın ve toplumun doğasına yönelik analizlerde kullanılan, modern yaşamda ortaya çıkan pek çok sorunla ilişkilendirilen bir kavramın, öznel tecrübeler ve psikolojik sorunlar bağlamında kullanılmasında şaşılacak bir şey yoktur. Sorun, görüldüğü kadarıyla, kavramın anlam zenginliği dikkate alınmadan, yalnızca ruhsal bozuklukları veya ahlâkî yozlaşmayı ifade edecek bir içerikle kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, felsefi ve sosyolojik bağlamı bütünüyle göz ardı ederek, yabancılaşmayı sanatta ve edebiyatta metaforik bir anlatım yahut temsil aracı gibi takdim eden yaklaşımların da eleştiriye uğraması kaçınılmazdır.⁵⁰

Yabancılaşmaya yönelik kavramsal analizlerde, onu bir süreç olarak ele alan, bir tür deneyim oluşunu öne çıkaran ve sebepleri ile sonuçları arasında ayırım yapmayı hedefleyen yaklaşımlar da göze çarpmaktadır. Yabancılaşmanın sosyal ve psikolojik düzlemleri arasında çoğu kere açık ve sistematik ayrımların yapılmadığı yönündeki eleştirileri göz ardı etmeden, bu kavramsallaştırma ve analizlerin temelde üç kaynağa dayandığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, yabancılaşmayı insanın kendi bilinci, ürünü yahut objektif gerçeklik karşısında deneyimlediği güçsüzlük (powerlessness) kavramına bağlayan Hegel, Marx çizgisidir. İkincisi, Durkheim'in anomi düşüncesi temelinde, yabancılaşmayı toplumun işlevsel uyumunun ve

⁴⁸ Irving Louis Horowitz, "On Alienation and The Social Order", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 27, No. 2, 1966, s. 237.

⁴⁹ Seeman, "Alienation Motifs", s. 172.

⁵⁰ Raymond Boudon, **Critical Dictionary of Sociology**, Routledge, London 1989, ss. 30-33. Melvin Seeman, "Alienation", **International Encyclopedia of the Science and Behavioral Sciences**, (Ed. Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes), Elsevier Science, Oxford, 2001, Vol. I, s. 385; Richard Schacht, **Alienation**, Anchor Books, New York, 1970, ss. 1-7.

bütünlüğünün kaybolması ile ilişkilendiren yaklaşımdır. Burada karşımıza sosyal normların işlevsizleşmesi, norm çatışması veya toplumsal araçların belirlenmiş kültürel hedefleri gerçekleştirmede yetersiz kalması anlamında normsuzluk (normlessness) kavramı çıkmaktadır. Daha çok varoluşçu felsefenin ve psikanalizin başvurduğu üçüncü yaklaşım ise, yabancılaşmayı kaygı, huzursuzluk, yalnızlık, umutsuzluk, irrasyonelite ve bilinçsizlik gibi kavramlar etrafında, bireyin hem dış gerçeklik karşısında hem de kendi içerisinde tecrübe ettiği anlamsızlık (meaningless) ile açıklama eğilimindedir.⁵¹

Yabancılaşmanın sebepleri hususunda da, yine işlenen konuya, bağlı bulunan paradigmaya ve bakış açısına göre farklı görüşler ileri sürülmüştür. İnsanın bizzat bu dünyadaki varoluşunu yabancılaşma diye niteleyenler olduğu gibi, aslında modernleşme sürecinin başlı başına bir yabancılaşma olduğunu iddia edenler de vardır. Kimilerine göre din, özel mülkiyet, toplumsal iş bölümü, kitle toplumu yahut bürokrasi yabancılaşmaya yol açmıştır. Kimileri ise moderniteyi meydana getiren rasyonalizasyon, şehirleşme, sekülerleşme ve çoğulculuk gibi değişimleri yabancılaşmanın sebepleri arasında saymaktadır. Örneğin, Marvin B. Scott, yabancılaşmanın toplumsal sebeplerini, toplumsal sistemin öğelerine göre (i) toplumda yaygın kabul gören değerleri benimsememe, (ii) toplumsal normlara uymama, (iii) sahip olduğu rolleri gerçekleştirme sorumluluğundan yoksunluk ve (iv) toplumsal araçları etkin biçimde kullanamama ve kurumsal katılımdan yoksunluk şeklinde tasnif etmiştir. Görüldüğü gibi, burada yabancılaşma rol, statü, değerler ve normlar gibi toplumsal olgular etrafında ele alınmaktadır. Scott, toplumsal eylemin belirleyicilerini kendi içerisinde bir tasnife tabi tutarak, kalıcı ve kuramsal sosyolojik analizin gerekliliğine işaret etmektedir. Ayrıca, yabancılaşmanın, güçsüzlük, anlamsızlık, tecrit gibi boyutlarının tek bir sebebe karşılık gelmeyebileceği de ileri sürülmüştür. Gerçekten de toplumsal sorunların sebepleri ve bunların bağlı buldukları değişkenler arasında belirsizlikler bulunabilmektedir. Toplumsal eylemin toplumsal krizlerden, devrim ve benzeri ani değişimlerden kolayca ve farklı açılardan etkilenebildiği düşünüldüğünde bu belirsizliklerin doğal karşılanması gerekmektedir.⁵²

⁵¹ Barakat, ss. 1-3.

⁵² M. Scott, s. 241.

Kuralsızlık diye tanımlanan yabancılaşmada, toplumsal sistemin varsayılan bir rasyonalite açısından tanımlanıyor olması dikkat çekicidir. Buna göre, toplumsal sisteme dâhil olan iktidar, otorite ve bunların bağlı bulunduğu normlar, kişilik sistemi ile çatışma içerisindedir ve bu rasyonel bir durum değildir. Benzer ilişkilendirmelerin ideoloji açısından da yapılması mümkündür. Zira yabancılaşma, insanların toplumsal davranışının mahiyetini belirleme ve sonuçlarını yüksek bir tutarlılıkla tahmin etme iddiasından yola çıkan ideolojilerin de bir sonucu olabilir. Bu bağlamda kavram, ideolojik belirlemeler karşısında aktif bir muhalefet sergilemesi beklenen aydınların toplumsal rolleri veya sosyal determinizm gibi konularla ilişkilendirilebilmektedir.⁵³

Kavramın epistemolojik tahliline geçmeden şöyle bir özetleme yapmak mümkün gözükmemektedir. Yabancılaşma kavramının klasik kullanımlarına, Ortaçağ Hıristiyan teolojisinden, aydınlanma düşüncesine ve toplumsal sözleşme teorisine kadar pek çok bağlamda, insanın ve toplumun doğası ile ilgili tartışmalarda rastlamak mümkündür. Teolojide yabancılaşma, insanoğlunun ilahî varlıkla ezeli birliğini yitirmesinin bir sonucu ve insanın evrensel kaderi şeklinde yorumlanır. Burada vurgu, ruhun veya fikirlerin ‘ideal’ durumdan, düzenden ve birlikten maddî varoluşla kopması ve bilinçle nesnelere dünyası arasındaki ayrışma üzerindedir. Zira insanın “zaman içindeki varlığı” ile gerçek doğası, yani ideal varlığı arasında bir uyumsuzluk ve çatışma söz konusudur. İnsandan beklenen bu iki varlık düzeyi arasında bir uyum meydana getirebilmesidir. Oysa, toplumsal sözleşme teorisinde Hobbes, Rousseau, Locke gibi düşünürler, insanın doğal haklarını kendi dışındaki bir güce (toplum, devlet) devretmesinin yabancılaşmanın temel sebebi olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁴

Yabancılaşma kavramı, Hegel’le birlikte felsefi anlamını, Marx ile sosyolojik anlamını kazanana kadar klasik kullanımındaki yaygınlık ve belirsizlik devam etmiştir. Literatürde rastlanan yabancılaşma tanımlarının pek çoğunun bugün

⁵³ Horowitz, ss. 232-233.

⁵⁴ **The Encyclopedia of Philosophy**, (Ed. Paul Edwards), The Free Press, New York, 1967, Cilt: 1-2, ss. 76-81; Schacht, ss. 1-17; Fritz Pappenheim, **Modern İnsanın Yabancılaşması, Marx’a ve Tönnies’ye Dayalı Bir Yorum**, çev. Salih Ak, Phoneix Yayınevi, Ankara, 2002, ss. 15-18, 101. Israel, ss. 19-23. Ayrıca Schacht, “yabancılaştırma” terimini doğal hakların transferi anlamında kullanan ve toplumsal sözleşmeye katılan, toplumsal sistemle bütünleşen bireyin özgürlüğünü sınırlayarak yabancılaştığını dile getiren Rousseau’nun Hegel’in düşünceleri üzerinde önemli tesirleri olduğunu düşünmektedir. Bkz. Schacht, ss. 10-11. Rousseau’nun bu konudaki kendi düşünceleri için bkz: J. J. Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Alpagut Erenuluğ, 3. Baskı, Öteki Yayınları, Ankara, 1999, ss. 31-70.

kullanılmadığı, bazılarının da geleneksel kullanımlarından bir hayli farklılaştığı görülmektedir. Bu farklılaşmanın önemli nedenlerinden biri, görebildiğimiz kadarıyla, kavrama din, ahlâk ve siyaset alanlarındaki çeşitli polemiklerde sıkça müracaat edilmesidir. Yabancılaşma, eğer insanî varoluşun evrensel bir niteliği gibi görülüyorsa, onun toplumsal yapı ve süreçlerin analizinde elverişli bir araç olamayacağı açıktır. Zira böylesi bir durumda ya dış gerçeklikten bağımsız bir bilinç varsaymamanız yahut bireysel bilinci bütünüyle ‘gerçeklikten’ kopuk ele almanız gerekecektir. Psikolojinin yaklaşımı, yani yabancılaşmanın, harici/toplumsal güçlerin etkisiyle duygusal ve davranışsal özgürlüğe sahip olmayan bireylerin psikolojik durumları şeklinde ele alınması da bazı açılardan eleştirilebilir. Her şeyden önce, yabancılaşmanın klasik kullanımları, anomi ve toplumsal uyumsuzluk gibi açıkça tanımlanabilen sosyolojik kategorileri hatırlatır. Bunun yanında, yabancılaşma terimi, farklı toplumsal olgu, süreç ve sorunları genel bir kavram etrafında birleştirir. Ayrıca, psikolojik yorum biçimleri yabancılaşmayı verili bir toplumsal durum karşısında bireyin yaşadığı uyum sorunu veya sapma şeklinde sunduğundan, yabancılaşmaya daima negatif bir anlam yüklemektedir.⁵⁵ Fakat yabancılaşmanın sosyolojide ve felsefede olumlu anlamlar da kazanabildiği görülmektedir. Toplumsal yapı, değişim, kurumsallaşma gibi kültürel, politik ve ekonomik olguları kendi dinamikleri, birbiriyle münasebetleri ve birey üzerindeki etkileri açısından ele alan üçüncü yaklaşım biçimi, sosyolojinin yaklaşım biçimidir ve sosyo-kültürel yabancılaşma başlığı altında genişçe ele alınacaktır.

A. Epistemolojik Tahlil

Diğer tüm kavramsal tartışmalarda olduğu gibi, yabancılaşmaya dair kavramsal analizlerde de, sağlam bir epistemolojik temel, bilimsel hatalardan kurtulmanın zorunlu koşuludur. Ayrıca, kavramsal analizlerle ulaşacağımız bilgikuramsal sonuçlar araştırmanın teorik çerçevesinin belirlenmesini de sağlar. Bir kavramın epistemolojik tahlili, öncelikle o kavramın ifade ettiği anlama ve karşılık geldiği yahut göndermede bulunduğu olguya bakılmak suretiyle yapılır. Ardından, kavramın edimsel anlamına, yani o kavramın kullanımı ile ortaya koyduğu işlevlere

⁵⁵ Kon, ss. 523-524.

bakılır. Bu aşamada, bilimsel paradigma, ideolojik tutum yahut normatif değerlendirmeler de sürece dâhil olur. Bu nedenle, kavramın kullanımı ile bir değerlendirmenin mi, önerinin mi yoksa eleştirinin mi dile getirildiğine dikkat edilmelidir. Son adımda ise, o kullanımın, kavramı dillendirenin, duyanın ve diğer insanların duyguları, düşünceleri ve eylemleri üzerinde meydana getirdiği etkiyi/sonucu hesaba katmak gerekir. Epistemoloji temelinde yürütülen kavramsal analizlerin bu üç aşamayı sırasıyla gerçekleştirmesi beklenir. Ayrıca, kavramın ifade ettiği anlamla çağrışımlarının da ayırt edilebilmesi lazımdır. Böylece, örneğin yabancılaşmanın literatürdeki kullanımlarından oluşan kavramsal geçmişini, hangi niteliklere ve ne türden ilişkilere göndermede bulunduğunu anlamak mümkün olacaktır.⁵⁶

Yabancılaşma kavramının linguistik geçmişi, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, gerek bireysel tutum ve davranışları, gerekse toplumsal münasebetleri ifade eden yönü ile dikkatli bir gözlemi gerektirmektedir. Öyle ki, bu kavram insanın dünyadaki varoluşunu ve tanrıyla ezeli birliğini kaybetmesini ifade etmek üzere dinî, teolojik yorum ve değerlendirmelerin konusu olabildiği gibi, insanın bazı ruhsal imkân ve kabiliyetlerini kaybetmesi (*loss*) anlamında daha psikolojik bir içerikle de kullanılabilir. Kavrama, aklın/ruhun aslından, cevherinden ayrılması (*seperation*) ya da insanın kendisinden, diğer insanlardan, ürününden, doğadan yabancılaşması (*estrangement*) ve insani niteliklerin olgusallaştırılması (*reification*) anlamları da yüklenmektedir. Hatta yabancılaşma kavramının metaforik bir anlamının olduğunu ve bu yönüyle açıkça ve uygun biçimde işaret etmediği bir takım olgulara aktarıldığını düşünenler olduğu gibi, onun kapitalist endüstri toplumunun baskın kurumlarına ve değerlerine saldırmak için kullanılan ve önemli ölçüde ideolojik yüklemeler içeren bir kavram olduğunu iddia edenler de vardır. Yabancılaşmanın bir çok toplumsal olguyu gözlemlemeye, değerlendirmeye ve eleştirmeye yaradığını söyleyenlerin yanında, anlamındaki belirsizlikler, kullanımındaki yaygınlık ve metaforik karakterinden ötürü kavrama bütünüyle karşı çıkanlar da mevcuttur.⁵⁷

⁵⁶ Tronn Overend, "Alienation: A Conceptual Analysis", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 35, No. 3, ss. 301-305.

⁵⁷ Barlas Tolan, **Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma**, 2. Baskı, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1981, ss. 210-212; Overend, ss. 305-315.

Burada başka bir epistemolojik tartışmayı da gündeme getirmek gerekir. Eğer yabancılaşma öznel, bireysel bir olgu şeklinde ele alınıyorsa, bireysel deneyimler ve bu deneyimlerin deneyimleyenlerce sözlü olarak, nasıl ve hangi içerikle tanımlandığı araştırılıyor demektir. Objektif, nesnel bir olgu biçiminde araştırılan yabancılaşmada ise nesnel biçimde ‘gözlemlenebilen’ davranışlar incelenir. Bu araştırma yönteminin öncekinden en temel farkı, olguya yönelik gözlemlerin ‘özne’nin kendi deneyimine dair sözlü aktarımından büyük ölçüde bağımsız olması veya yalnızca ona dayanmamasıdır. Objektif, olgusal gözlem, aynı zamanda yabancılaşmanın belli toplumsal koşullarda ve toplumsal süreçler bakımından tanımlanmasını gerekli kılar.⁵⁸

Diğer taraftan, yabancılaşma kavramının ilişkisel bir gerçekliği mi yoksa niteliksel bir gerçekliği mi ifade ettiği sorusu da felsefi/ontolojik bir temele işaret eder. Bu durumda yabancılaşmaya dair analizlerin, insan doğasına ilişkin varsayımlardan hareket etmesi gerekecektir. Felsefi ve antropolojik teorilerde insan doğasına ilişkin varsayımlar, ‘insanlığı’ meydana getiren temel niteliklerden veya insanın özüne yönelik yaklaşımlardan yola çıkar. İnsanın nasıl bir varlık olduğuna yönelik sorgulamaların her birini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, yabancılaşmanın insanın özsel niteliklerinden kopmasını veya uzaklaşmasını çağrıştıran anlamı (dehumanization) ön plândadır.⁵⁹ İnsan doğasına yönelik sosyolojik teori ise, toplumsal koşulların insan davranışları üzerindeki etkisine dair varsayımlar üzerine kurulur. Toplumsal normların, rollerin, sınıfların insan davranışına etkileri yanında, insanın diğer insanlarla etkileşiminin onun kendisini algılaması ve değerlendirmesi üzerindeki tesirleri de bu çerçeveye dâhil olur. Sosyolojide toplumun doğasına yönelik teorilerin iki ana akım meydana getirdiğini söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, toplumların dayanışma, işlevsel bütünlük ve denge üzerine kurulu yapılarının doğal ve normal, çatışmanın ise arzu edilmeyen bir durum olduğunu ifade eden yaklaşım biçimidir. İkincisi de,

⁵⁸ Israel, ss. 6-7.

⁵⁹ Marx, özel mülkiyet ve iş bölümü sebebiyle emeğin yabancılaşmasının, özünde insanlığı ortaya çıkararak insanın üretici etkinliğinin onu nasıl insanlıktan çıkardığını uzun uzun izah eder. Bu nokta aynı zamanda onun, Hegel’in yabancılaşmayı insan doğası, bilincin ve tinin gelişim aşamaları bakımından ele alan felsefesine yönelik eleştirilerinin temellerinden birisini oluşturur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karl Marx, **1844 Elyazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe**, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1993, (Elyazmaları), ss. 138-150, 172-175, 211-238.

toplumun doğasını, çatışan menfaatlerin ve muhalif eğilimlerin meydana getirdiğini iddia eden teorilerdir.⁶⁰

Empirik yaklaşımlarda ise, yabancılaşma terimi altında hangi sosyolojik olguların ele alındığı sorgulanırken, kavramın ilişkisel kullanımına ağırlık verilmektedir. Burada sözü edilen ilişkisellik çok boyutludur ve bireyler arası ilişkiyi, tekil bireyin kendi kişisel nitelikleri arasındaki münasebeti yahut bireyle başka varlıklar ve dış dünya arasındaki ilişkiyi kapsar. Yabancılaşmanın ilişkisel değil, niteliksel bir ‘durumu tanımladığı’ nı düşünenler, yabancılaşmanın ruhsal veya psikolojik gerçekliği ifade eden bir niteleme olduğu kanaatindedirler. Ancak, yabancılaşmanın sosyoloji literatüründe normlar, değerler, kurumlar, toplumsal değişme gibi yapısal değişkenler bağlamında ilişkisel kullanımı ve tanımlanan boyutları bu yaklaşımı doğrulamaz. Örneğin anlamsızlık, güçsüzlük ve kendine yabancılaşma bazı açılardan zihinsel bir durumu ifade edebilirse de, normsuzluk ve izolasyon gibi boyutlar toplumsal çevre, diğer insanlar ve kurumsal süreçler bakımından ilişkisel karakterdedir. Kelimenin terimsel anlamını kazandığı geleneksel kullanımları da ilişkisel niteliğini ön plâna çıkarmaktadır.⁶¹

Yabancılaşmanın bir süreç olarak tahlili ise üç aşamalı bir analizi gerekli kılmaktadır. Birinci aşama, yabancılaşmanın toplumsal ve normatif kaynakları üzerinde düşünmeyi içerir. İkincisi, yabancılaşmanın kişisel bir tutum şeklinde değerlendirilmesidir. Üçüncü aşama, yabancılaşmanın davranışsal sonuçlarının gözlemlenmesini ve değerlendirilmesini içerir. Bireylerin, toplumsal iletişimden yoksunlukları, karar alma süreçlerine katılım veya düşüncelerini ifade edebilme imkânı bulamamaları toplumsal yapı ve süreçler karşısında yabancılaşma duygusu yaşamalarına yol açabilir. Modern yaşamda ilişkilerin formel ve mekanik karakteri de benzer neticeler ortaya koyabilmektedir. Bireylerin kişisel özellikleriyle ve amaçlarıyla değil, yerine getirdikleri işlevleri, rolleri veya ürünleri tanımlanmaları ve bunlar için araçsallaştırılmaları da onların yapısal süreçler karşısında yabancılaşmalarına yol açabilmektedir. Bütünüyle toplumun veya tek tek toplumsal organizasyonların uyum ve işlevsel bütünleşme adına ortaya koydukları standartlar kadar, prosedürler ve rutinler aracılığıyla kişisel nitelikleri ve insani ilişkileri

⁶⁰ Israel, ss. 8-10.

⁶¹ Overend, ss. 315-319.

sıradanlaştırması da yabancılaşmanın sebepleri arasında sayılabilir. Yabancılaşma bazen de, kişinin içerisinde yaşadığı gerçeklikle arzuladığı hayat veya hâlihazırdaki kişiliği ile olmak istediği insan arasındaki çelişkiden doğabilir.⁶²

Yabancılaşma kavramının felsefi tahlilini, sonraki analizlere kaynaklık etmiş olması ve birkaç geleneğin birleşme noktasını oluşturması bakımından Hegel'in görüşlerine değinerek tamamlamak istiyoruz. Hegel'in gerçeklik hakkındaki temel kabulü, yabancılaşmaya ilişkin düşüncelerinin de başlangıç noktası gibi görünmektedir. Ona göre, gerçekliğin öznel kanı olmaktan çıkıp, paylaşılan, nesnel, toplumsal bir gerçeklik haline gelmesi diğer öz bilinçler tarafından bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla, bilincin gelişimi ele alınırken, ortak bilinç alanını meydana getiren toplumsallık ve tarihsellik kategorileri dikkate alınmalıdır.⁶³ Bu nedenle yabancılaşma, bireysel bilinç (öznel tin), bireysel bilinçleri toplumsal ve kurumsal düzlemde bir araya getiren toplumsal varlık (nesnel tin) ve sanat, din ve felsefe aracılığıyla kavranan, gelişiminin son evresini devletin temsil ettiği ve ruhun kendi bilincine ulaşmasıyla ortaya çıkan mutlak tin aşamalarının her biri açısından değerlendirilmelidir. Bu bir bakıma, Hegel'in diyalektik yönteminin, "tin" in gelişim evrelerine (tez, antitez ve sentez) uygulamasının sonucudur. Yabancılaşmayı, bireyin nesnel tinin gelişim aşamasında, toplumun kültürel ve kurumsal nesnelleşme süreçlerine rasyonel katılımdan yoksun hale gelmesi şeklinde tanımlarsak, Hegel'in üç aşamalı analizinin, bu yoksunluğu meydana getiren şeyin ne olduğuna ve onun üstesinden nasıl gelinebileceğine yönelik bir felsefi çaba olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁴

Hegel'e göre, nesnel tini meydana getiren toplumsal varlık, insan ruhunun toplumsal eylem ve kurumlar aracılığıyla nesnelleşmesinin sonucudur. İnsan toplumsal varlığı aracılığıyla bireysellikten ve öznel tin aşamasından nesnel tin aşamasına, yani toplumsal varoluş boyutuna geçer. Bu geçişi, toplumsal ve siyasal bilinç ve eylemin oluşturduğu hukuk, sanat, dil gibi kurumlar temin eder.⁶⁵ Ancak,

⁶² Barakat, ss. 4-8.

⁶³ Tülin Bumin, **Hegel**, Alan Yayınları, İstanbul, 1987, ss. 17, 99, 102; G. W. F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 199-204.

⁶⁴ Richard T. Peterson, "Alienation and Intellectual Practises", **Alienation Theories and De-alienation Strategies, Comparative Perspectives in Philosophy and The Social Sciences** (Ed. Felix Geyer ve David Schweitzer), Science Reviews, Middlesex, 1989, s. 224.

⁶⁵ Schacht, ss. 32, 34; Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 23.

bireysel bilinçle toplumsal varlık arasında bir ayrışma, uyumsuzluk veya çatışma meydana gelmesi toplumsal gerçekliğe olan güveni ortadan kaldırır. Kişi, dış gerçekliği kendinden bağımsız hatta ona rağmen oluşmuş gibi hisseder. Böylece yabancılaşmanın birinci aşamasını meydana gelir. İkinci aşamada ise toplumsal gerçekliğin bireysel bilinci tamamen, hatta tüm bireyselliğini ortadan kaldıracak ölçüde kuşatması söz konusudur. Yabancılaşmanın bu boyutu, toplumsal varlıkla bütünleşmek ve birinci türden yabancılaşmayı ortadan kaldırmak için zorunlu ve sürekli bir aşamayı temsil eder.⁶⁶

Hegel'in felsefi sisteminin temel kabullerinden biri, âlemin başlangıçta 'bütünsel bir birlik' ve 'kendinde varlık' olduğu fikrine dayanır. Yabancılaşma bu bütünsellikle bireysel bilinç arasındaki ayrışmanın zorunlu sonucudur. Kendini gerçekleştirme arzusunda olan ruhun hareketi bu aşamada sona ermediği için, tinsel gelişim, diyalektik bir süreçte yabancılaşma ve yabancılaşmadan kurtulma deneyimi şeklinde devam eder. Olgular dünyası da, mutlak ruhun kendini dışsallaştırmasıyla, yani kendisini fiziksel nesnelere, toplumsal kurumlarda ve kültürel ürünlerde gerçekleştirilmesi ile meydana gelmiştir. Dolayısıyla toplumsal varlık aslında insan ruhunun nesnelleşmesidir. Üstelik, insanın üretici etkinliği ve onun somutlaştığı nesnelere dünyası olmaksızın bireyin 'kendinde-bilinçlilik' oluşturması, yani kendi kendisini nesnelleştirmesi de mümkün değildir.⁶⁷ Diyalektik süreç içerisinde, yabancılaşmanın birinci aşamasına *oluş* (tez), ikinci aşamasına *bozulma* (anti tez), toplumsal, evrensel ruhla ve tarihin yaratıcı doğasıyla bütünleşmeye ise *birlik* (sentez) denilmesinin nedeni, bilincin bu süreçlerdeki dönüşümüyle alakalıdır.⁶⁸ Zira tin, hem kendinde varlığı, diğer bir deyişle, bireysellik ve özdeşliği (tez,) hem oluşu (olumsuzluk, anti tez), hem de kendinde-ve-kendi için varlığı, ruhun kendi bilincine yeniden varışını (bütünsellik, sentez) tecrübe eder. Sosyolojik bir okumayla, burada dile getirilen özdeşliğin, bireysel bilinçle toplumsal varlığın birliğine; olumsuzluğun, nesnelleşme süreci ile birlikte meydana gelen ayrışma ve uyumsuzluğa, bütünselliğin ise doğada yabancılaşan tinin, felsefe, sanat, kültür ve nihayet en somut biçimi ile devlette tekrar kendi bilincine ulaşmasına işaret ettiği söylenebilir.⁶⁹

⁶⁶ Schacht, ss. 34-43, 62-63.

⁶⁷ Israel, ss. 28-29.

⁶⁸ Schacht, ss. 49-52.

⁶⁹ Kojève, ss. 116, 214, 276; Schacht, ss. 31-36.

B. İşlevsel Tanımlar

Kavramsal analiz başlığında, yabancılaşmanın operasyonel tanımlarını yapma yönündeki çabalara dikkat çekmiştik. Bu çabaları, iki temel kabulün yönlendirdiğini söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, yabancılaşmanın sosyal yapı ve süreçlerin yanında insanın ruhsal yapısıyla da ilgili olduğuna ve bu yüzden sadece modern dönemin ve kapitalist toplumların bir niteliği olmadığına yönelik kabuldür. Diğeri ise, evrensel bir olgu ve insanın varoluşunun bir boyutu olması bakımından yabancılaşmanın, insanın deneyim, algı, uyum ve yorum süreçlerinin hesaba katılarak incelenmesi gerektiğinin vurgulanmasıdır. Psikolojik ve sosyal psikolojik araştırmalarda yaygın biçimde kullanılan operasyonel tanımlar, bu kabuller çerçevesinde yabancılaşmayı, bireyin toplumsal gerçekliğin inşasına katkı, nesnel toplumsal koşulları öğrenme, onlara uyum gösterme veya toplumsal sisteme katılım yönündeki tutumları açısından ele alma eğilimindedir. Bu eğilim, yabancılaşmanın nevroz veya psikoz gibi ruhsal sorunlarla ilişkilendirilen boyutunun yerine sosyal sapma ile ilgili boyutunun öne çıkarılmasına yol açmıştır. Yabancılaşmanın sosyal sapma boyutunun vurgulanması, onun bilinçli ya da bilinçsiz biçimde yaşanan marjinal durumlarla ilişkilendirilmesini de beraberinde getirmiştir.⁷⁰

Sosyal psikolojide yabancılaşmaya dair tasniflerde, ruh sağlığını etkileyen psikolojik süreçlerden çok, bireyin toplumla münasebeti esnasında gelişen ve bu iletişimin sonucu olan sorunlara ağırlık verilmektedir.⁷¹ Dolayısıyla somut ve açıkça tanımlanabilen toplumsal koşulların insanların değer yargılarını, tutum ve davranışlarını nasıl etkilediği ve bu koşulların, toplumsal işlevleri açısından bir sosyal grup üzerinde ne türden tesirler meydana getirdiği öncelikli araştırma konularıdır. Bu sebeple ilgi, yabancılaşma kavramının, empirik araştırmalarla ölçülebilen boyutlarını tanımlamaya dönüktür.⁷² Bu tanımlama ve tasnif çabalarından en çok bilineni, daha önce de bahsi geçen Melvin Seeman'ın, yabancılaşmayı sosyal psikolojinin bakış açısıyla, belirli toplumsal koşulların ürünü olan kişisel deneyimin bir niteliği şeklinde tanımladığı ve beş boyutunu belirlediği çalışmasıdır. Yapılan pek

⁷⁰ Horowitz, s. 233, Karaca, s. 35.

⁷¹ Joseph G. Keegan, "Alienation in Psychological Perspective", **Alienation: Plight of Modern Man**, (Ed. William C. Bier), Fordham University Press, New York, 1972, ss. 51-61.

⁷² Kon, s. 513.

çok araştırmanın bu tasnifi esas aldığı görülmektedir. Bunlar sırasıyla *güçsüzlük*, *anlamsızlık*, *kuralsızlık*, *izolasyon*, ve *kendine yabancılaşmadır*. Bu tasnifte, birey/toplumsal aktör merkezli olmak üzere, yabancılaşmayı meydana getiren toplumsal koşullar ile bunların tutum ve davranışlara yönelik sonuçları ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁷³

Güçsüzlük duygusu, kişinin kendi davranışlarının bireysel ve toplumsal sonuçlarını kontrol edememesi anlamındadır. Daha sosyolojik bir yorumla, bireyin toplumun gidişatına, kaderine, işleyişine etkin müdahale ve katılım şansının olmamasıdır. Bu duygunun, toplumsal örgütlenmeye ve örgütlü toplumsal muhalefete yol açması beklenir. *Anlamsızlık* ise, bireyin kültürden edindiği anlam sağlayıcı mekanizmalarla bir takım olgu ve süreçleri anlayamamasından, neye inanacağını, nasıl karar vereceğini, hangi yorumlama şemasını kullanacağını bilememesinden kaynaklanır. Bu durumu, özellikle modernleşme ve devrim gibi hızlı kültürel ve kurumsal değişim yaşanan süreçlerde, geleneksel kurumların veya kabullerin geçersiz ilan edildiği veya işlevselliğini yitirdiği dönemlerde, bireyin referans kaynaklarının kaybolması ve yeniliklere karşı kuşkulu hatta reaksiyoner davranışları ile bir tür bilişsel kriz yaşaması örnekler. Toplumlardaki fundamentalist eğilimlerin ve marjinal davranışların zaman zaman bu sosyal psikolojik travmadan beslendiğini söylemek mümkündür. *Kuralsızlık*, Seeman tarafından, bir kişinin amaçlarını gerçekleştirebilmesi için gerekli olan vasıtaların toplum tarafından temin edilmemesi şeklinde tarif edilmiştir. Bunun tipik örneğinin, toplumsal ilişkilerde güvenin kaybolmasıyla sosyal normların işlevlerini kaybetmesi anlamına gelen anomi teorisi olduğu dile getirilmiştir. Sosyolojik perspektifte kuralsızlık, bazı bireylerin veya toplumsal kesimlerin amaçlarını gerçekleştirmek için meşru olmayan vasıtalara yönelmelerine, toplumsal şartlara veya zamanın gereklerine uygun olmayan normlara ve beklentilere sahip olmalarına yol açabilir. *Yalnızlık*, tanınmama ve toplumsal kabulden yoksunluk şeklinde ortaya çıkan *izolasyonun* sosyolojik görünümü, üyesi bulunan toplumun belirlenmiş normlarına ve amaçlarına katılmama veya yeterli olmayan biçimde katılma şeklindedir. *Kendine yabancılaşma* ise, kişinin insani doğasından uzaklaşması, kolektif bilinçten kopması ve kendi varlığının anlamı

⁷³ Melvin Seeman, "On The Meaning of Alienation", **American Sociological Review**, Vol. 24, No. 6, 1959, (Meaning of Alienation), ss. 783-791.

hakkında açık bir bilinç hali sergileyememesidir. Yabancılaşmanın bu boyutu, genellikle ideal bir insani durum tanımından hareketle bireyin mevcut halinin tasvirine dayanır.⁷⁴

Bu tasnifte özellikle *kendine yabancılaşma* ve *güçsüzlük* yabancılaşmanın Marksist kökenini hatırlatacak mahiyettedir. *Normsuzluk* ve *anlamsızlık* ise anomi etrafında yapılan analizlere daha yakındır. Seeman'ın bu tasnifi geliştirmedeki esas maksadı, Tolan'ın tespitine göre,⁷⁵ yabancılaşma olgusunun bazı boyutlarını, bunların operasyonel tanımlarını yapmak suretiyle test edilebilir hale getirmektir. Ancak yapılan tasnif, birey-toplum etkileşiminde yapısal, tarihsel boyutu gereğince dikkate almadığı yönünde eleştirilere uğramıştır. Zira yabancılaşma toplumsal eleştirinin ve Marksist paradigmanın temel kavramlarından olması sebebiyle insanı, toplumsal etkileşimi ve davranışı, üretim ilişkileri ve tarihsel konumu içerisinde ele almayı yeğler.⁷⁶ Yabancılaşmayı bireysel tutum ve davranışlardan hareketle tasnif etmeyi ve 'ölçmeyi' hedefleyen diğer bir çalışma da, Gweynn Nettler'e aittir. Yabancılaşma, anomi ve kişisel uyumsuzluk arasında bir ayrıma gitmeyi amaçlayan ve yabancılaşmayı bireysel psikolojik bir durum olarak tanımlayan bu çalışma, on yedi soruluk bir ölçekle, yabancılaşma ile yaratıcılık, intihar, madde bağımlılığı, suç vb. arasındaki ilişkiyi irdelemektedir.⁷⁷

Netice itibarıyla, kişilik tasarımı yahut tanımlamamıza, insanın toplumsal ilişkiler ağındaki rolünü belirleyen bazı norm ve değerlere sahip olmayı dâhil ediyorsak, tutum ve davranışların ve ilişkilerin toplumsal karakterini vurguluyoruz demektir. Bu durumda duygu, düşünce ve hatta niyetlerin sadece bireyin zihninde varolan öznel durumlar olmadığını da kabul etmemiz gerekir. Zira bunlar da, büyük

⁷⁴ Seeman, *Meaning of Alienation*, ss. 788-790; Seeman'ın tipolojisinin detaylı izahı için bkz. Felix Geyer, **Alienation Theories: A General Systems Approach**, Pergamon Press, Oxford, 1980, ss. 10-27.

⁷⁵ Tolan, ss. 126-129. Tolan, Amerikalı sosyal bilimcilerin, özellikle de bireysel, psikolojik bakış açısını esas alanların yabancılaşma kavramını tarihsel, felsefî ve yöntemsel bağlamlarından soyutlayarak salt davranışsal ve duygusal düzeyde ele almalarını eleştirmektedir. Tolan, ileri kapitalist toplumlarda varolan 'yapısal' sorunların, tarihsel, toplumsal ve kültürel etkenler göz ardı edilerek açıklanamayacağı ve 'toplumsal'ın sadece davranış, duygu ve tutumlardan hareketle anlaşılamayacağı yönündeki itirazları dile getirir. Daha geniş bilgi için bu kitabın 83, 126-136. sayfalarına bakılabilir.

⁷⁶ Seeman'ın tasnifine yönelik eleştirel bir değerlendirme için bkz. John Horton, "Dehumanisation of Anomi and Alienation: A Problem in the Ideology of Sociolgy", **The British Journal of Sociology**, Vol. 15, No. 4, 1964, ss. 293-294.

⁷⁷ Gweynn Nettler, "A Measure of Alienation", **American Sociological Review**, Vol. 22, No. 6, 1957, ss. 670-676; Tolan, ss. 130-131.

ölçüde kurumlar, roller, yasalar ve âdetler gibi toplumsal pratikler içerisinde ve onlara bağlı olarak ortaya çıkarlar. Kişinin benlik bilincinin gelişiminin toplumsal olgulara bağımlılığı da göz önüne alındığında, yabancılaşmanın bireysel, psikolojik tanımlamalarının, bireyin yahut “aktörün” önemini vurgulamakla birlikte, bu bağlamı bütünüyle göz ardı etmesi ya da bireyci, atomist bir yaklaşımla önemsizleştirilmesi düşünülemez.⁷⁸ Nitekim, psikanalizin temsilcilerinin insanın ve toplumun doğasına yönelik yaklaşımları ve bireyle toplumun etkileşiminin sonuçlarına ilişkin gözlemleri, bilincin bu boyutunu göz ardı etmemektedir. Örnek olarak, Freud’un, toplumsal baskı ve denetimin niteliğini vurgulayan ve bazı psikolojik sorunların temelinde onları gören yaklaşımı hatırlanabilir. O, kullandığı kavramlarla, psikanalitik yaklaşımı neredeyse çağdaş toplumsal eleştirinin hizmetine sunmuştur. Toplumsal değişimin niteliğini ve modern Batı medeniyetinin karakteristiğini de “engellenme”, “yüceltme”, “yoksunluk” gibi kavramlar etrafında eleştiriye tabi tutması, bunun bir göstergesi şeklinde yorumlanabilir.⁷⁹ Marx’ın yabancılaşmayı insan doğasına yönelik kabullerinden hareketle, insanın özgür, yaratıcı etkinliğinin toplumsalın doğası tarafından ortadan kaldırılması şeklinde yorumlaması ile Freud’un uygarlığın yarattığı bazı fikirlerin, insanın içgüdüsel eğilimlerini sınırlamasına yönelik vurgusu da bu çerçevede değerlendirilebilir.⁸⁰ Yine onun “kitle psikolojisi” ve “sürü içgüdü”ne ilişkin görüşleri de, modern toplumsal eleştiride yabancılaşma düşüncesi etrafında dile getirilen kitle toplumu, medya, iktidar, araçsal rasyonalizm ve bürokrasi eleştirilerini hatırlatmaktadır.⁸¹

Yabancılaşma kavramını, Marksist temellerine uygun biçimde, toplumsal eleştiri amacıyla ve ekonomik, toplumsal ve siyasal koşullar çerçevesinde ele alan Erich Fromm’un düşünceleri de, sosyal psikolojik bir uygulama çabası şeklinde değerlendirilebilir. Bireyleşme sürecinin bağlı bulunduğu toplumsal ve kültürel bağlamı ısrarla vurgulayan Fromm, özellikle “sosyal karakter”e ilişkin çözümlerinde sosyolojik bakış açısına yaklaşmaktadır. Davranışın toplumsal

⁷⁸ Brian Fay, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 64-67.

⁷⁹ Sigmund Freud, “Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları”, **Uygarlık, Din ve Toplum**, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997, ss. 320-342.

⁸⁰ Sigmund Freud, “Bir Yanılsamanın Geleceği”, **Uygarlık, Din ve Toplum**, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997, ss. 191-204.

⁸¹ Sigmund Freud, **Toplum Psikolojisi**, çev. Kemal Saydam, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 17-22, 73-79.

bağlamına ve kültürel zeminine işaret etmek üzere, etkileşim ve değişimi temele alan bir soyutlama oluşu ile öne çıkan sosyal karakter, toplumun sosyo-ekonomik yapısı ile fikirler ve idealler arasında bir ara bağlantı hüviyetindedir ve bunlar arasındaki etkileşime işaret eder.⁸²

Fromm, çağdaş toplumlarda bireyin, özgürlüğün ve toplumsal denetimden uzaklaşmanın birer ideal olarak sunulduğunu ancak, geleneksel toplumsal bağlardan kopmanın insanı yalnızlaşmaya ittiğini düşünür. Toplumsal değişim, rol farklılaşması ve profesyonelleşme gibi süreçler, bireyin bütünüyle toplumsal rolü ile tanımlanmasına ve insani özünden koparılmasına yol açmıştır. Daha önce belirttiğimiz gibi bu kopuş, insan doğası ve varoluşun amaçları bakımından eleştirilmesi gereken bir durumdur. Ancak, eleştirilmesi bir yana, bu insanın kendi özüne ve varoluşun amaçlarına yabancılaşması hali, kamuoyu, toplumsal sağduyu, normatif düzenlemeler ve rol beklentileri gibi yaygınlaştırılan ve genel nitelik kazanan toplumsal süreçler içerisinde meşrulaştırılmaktadır.⁸³ Marx, bilinç çözümlerinde yabancılaşmayı, bireysel psikolojik bir durum olarak da tasvir etmiştir. Yabancılaşan bilinç, özgür, yaratıcı doğasından koptuğu, dinî ve ideolojik meşrulaştırmaya maruz kaldığı için toplumsal eylemini kendi dışındaki bazı güçler belirlemektedir. Fromm, insanın toplumsal eylemini belirleyen bu güçlerin toplumsal ve ekonomik karakterini vurgularken Marksist paradigmaya iyiden iyiye yaklaşır. Ona göre, kapitalist toplumlarda, talepleri sürekli kışkırtılan, ihtiyaçları ve beğenileri kitlesel yönlendirme ile belirlenen bireylerde sınırsız bağımlılıklar yaratılmaktadır. Üretim-tüketim ilişkilerinde değişim değerinin esas alınıyor olması, insanın değerinin ise toplumsal rolünü yerine getirmedeki başarısına göre ölçülmesi toplumsal ilişkilerin yabancılaştırıcı doğasına işaret eder. Bireyi toplumsal rolü ile tanımlayan ve kendisini toplumsal süreçler içerisinde meşrulaştıran otorite devamlılığını, kişisel bütünlüğün parçalanması ile temin etmektedir.⁸⁴

⁸² Israel, ss. 151-158; Erich Fromm, **İtaatsizlik Üzerine**, çev. Ayşe Sayın, Kariyer Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 21-26.

⁸³ Erich Fromm, **Özgürlükten Kaçış**, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1999, ss. 100-108. 131; Fromm, Freud ile Marx'ın görüşleri arasında insan doğası, toplumsal denetimin niteliği, yabancılaşma, yanılısama konuları etrafında karşılaştırmalar yapar. Detaylı bilgi için bkz. Erich Fromm, **Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum**, çev. Necla Arat, 9. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 25-35, 53-71, 97-101, 118-122

⁸⁴ Fromm, **İtaatsizlik Üzerine**, ss. 75-83; Erich Fromm, **Kendini Savunan İnsan**, çev. Necla Arat, 9. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2001, s. 109; otoritenin niteliği, otoriter ahlâk ve vicdana ilişkin daha geniş bilgi için aynı eserin 182-212. sayfalarına bakılabilir.

C. Sosyo-kültürel Yabancılaşma

Bir şeyin gerçek anlamda toplumsal sorun sayılması, sosyolojik süreçlerde ortaya çıkmasına bağlıdır. İnsanların statü, roller ve değerler bakımından farklılaşmaları, toplumsal normların da sosyal yapı ve değişimlere göre farklılaşmasını doğurur. Böyle olunca bir kesim için sapma ya da problem olan şey, diğeri için kazanım olabilmektedir. Toplumsal sorunları ortaya çıkaran sebeplerin ve sonuç itibarıyla ilişkili oldukları süreçlerin belirlenebilmesi bu açıdan önemlidir. Sosyo-kültürel yabancılaşmanın çeşitli yönlerine değinmeden önce toplumsal sorun diyebileceğimiz olguların niteliği üzerinde düşünmemiz gerekir. Toplumsal sorunlar, toplumsal standartlarla yaşanan gerçeklik arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanabilir. Bu yüzden sorunların toplumsal nedenlerinin/kaynaklarının tespiti kadar, problemin toplumsal boyutta tanımlanması da önem arz eder. Bu problemlerin karakterlerine uygun biçimde, yani toplumsal olarak algılanması, istenmeyen toplumsal durumların da tanımlamalarda dikkate alınmasını gerektirir. Toplumsal sorunlar belirlenirken, davranışlarla normlar arasındaki uyumsuzluğun yanında toplumsal değerlerin ve bu değerlerin kurumsallaşarak edindikleri işlevlerinin de ayrıca göz önünde bulundurulması zaruridir.⁸⁵ Toplumsal sorunların mahiyetine ilişkin bu genel girişten sonra, yabancılaşmanın sosyo-kültürel bağlamda nasıl tanımlandığına değinebiliriz.

Çağdaş sosyoloji literatüründe yabancılaşmanın, bireyler arası yabancılaşma, iş yaşamında yabancılaşma, politik-ekonomik yabancılaşma ve sosyo-kültürel yabancılaşma olmak üzere dört temel kullanımı vardır. Bu başlıkta söz konusu ettiğimiz sosyo-kültürel yabancılaşma, nesnelleşme ve toplumsal farklılaşma temelinde, kurumsal çerçeveyi ve toplumsal süreçleri temel alan, bütünüyle sosyolojik bir analiz çerçevesini gerekli kılar. Nesnelleşme, insanın emeğinin kendisi dışında bir gerçeklik biçiminde somutlaşması ve nesnenin kendini üreteni egemenliği altına alması anlamındadır. Benzer bir durum, insan ile onun zihinsel veya ruhsal ürünleri arasındaki ilişkiden de doğar. Bu durumda nesnelleşme, insanların bilinç ürünlerinin kendilerinden bağımsız bir olgusalılık kazanması ve dil, kurumlar ve

⁸⁵ Robert K. Merton, "Social Problems and Sociological Theory", **Contemporary Social Problems**, (Ed. Robert K. Metron ve Robert Nisbet), Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, 1971, ss. 796-803.

semboller aracılığıyla kendine özgü bir realite meydana getirmesi anlamındadır.⁸⁶ Yabancılaşmaya dair analizler, sözü edilen gerçeklikle öznel anlam dünyaları arasındaki ilişkinin mahiyetini veya başka bir deyişle, toplumsallaşma sürecinin başarısını ya da başarısızlığını gündeme getirir. Bu analizlerde, bazı sembollerin, fikirlerin, dînî veya ideolojik kabullerin, kurumsal normların birey üzerinde oluşturduğu etki ya da denetim gücü nesnelleşme süreci açısından ele alınır. Bazen normları yaratan toplumsal birliğin bozulması veya norm çatışması da yabancılaşmaya yol açabilir. Bu durumda tekil bireyleri değil, sosyalleşme ve nesnel toplumsal koşullarla karşılaşma bakımından farklı nitelikler sergileyen grupları, hatta tüm toplumu etkileyen bir yabancılaşmadan söz edilebilir. Yabancılaşmanın bağlı bulunduğu diğer bir toplumsal süreç, toplumsal farklılaşmanın sonuçlarından biri olan rol farklılaşmasıdır. Her birey birden fazla rolü yerine getirmek durumunda olduğundan, bazen roller arasında çatışma, bazen de toplumsal rollerin bağlı bulunduğu normların farklılığından doğan toplumsal normların çatışması bu analiz çerçevesine dâhil olur.⁸⁷

Sosyo-kültürel yabancılaşma, yabancılaşmanın klasik kullanımlarında ortaya konulan insan doğasına yönelik felsefi yaklaşımlar ile toplumun doğasına yönelik sosyolojik yaklaşımların telif edildiği alandır. Marx'ın yabancılaşmaya ilişkin düşüncelerinin insan doğasına yönelik felsefi-antropolojik temelden ekonomipolitiğe ve kültür dünyasına yönelmesi de bunu doğrular mahiyettedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Hegel'in diyalektik sisteminde yabancılaşma, olgular dünyası ile zihin arasında kurulan ilişkinin üç aşamalı tasnifinde kullanılan bir analiz aracı idi. Marx'ta ise yabancılaşma, rasyonel etkinliği ve bilinci değil, özel mülkiyeti, üretimi ve toplumsal iş bölümünü temel alan bir diyalektiğe dayanır. Diyalektiği toplumsal ilişkilerin doğasına odaklanan Marx, felsefi ve antropolojik temelde insan doğası üzerinden yürütülen tartışmaların yerine üretim ilişkilerini, metafiziğin yerine ise tarihsel ve toplumsal koşulları koymuştur.⁸⁸

Üretim sürecine ve iş bölümüne yönelik bu tespit, toplumsal yabancılaşmanın birinci boyutunu, yani toplumsal ilişkiler yoluyla yabancılaşmayı gündeme getirir.

⁸⁶ Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, çev. Vefa Sayın Ögütü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, ss. 90-92.

⁸⁷ Schacht, ss. 165, 173, 194; Tolan, ss. 180-185.

⁸⁸ Peterson, ss. 223-228; Israel, ss. 30-36.

Çünkü iş bölümü, önceki paragrafta ifade ettiğimiz toplumsal farklılaşma gereği, toplumsal rollerin çeşitlenmesini ve rol çatışmasını doğurur. İnsanın neredeyse kişiliğinin birer parçası haline gelen bu rollerin farklı toplumsal normlara dayanması, norm çatışmasına ve yabancılaşmaya yol açabilir.⁸⁹ İş bölümünü doğal, kaçınılmaz ve diyalektik bir süreç kabul eden Marx, kapitalist üretim sürecinde insanın üretici etkinliğinin bilinci üzerinde meydana getirdiği yabancılaştırıcı etkinin, iş bölümü ile bütün toplumsal süreçleri kapsayacak bir boyuta ulaştığını düşünür. Ona göre, üretim araçlarının belli bir azınlığın elinde bulunması ise ideolojik ve dinsel meşrulaştırmalar kadar, toplumsal kontrolün de kaynağını oluşturur.⁹⁰

Marx, ekonomik temelleri yoğun biçimde vurgulamış olmakla birlikte,⁹¹ toplumsal ve siyasal koşullara dikkat çekmeyi de ihmal etmemiştir. Zira toplumdaki mülkiyet yapısı ve üretim ilişkileri, politik örgütlenmeden, toplumsal münasebetlere ve değerler sistemine kadar pek çok alanı etkilemektedir. Hatta Marx'ın iddialı üslubunu kullanarak söyleyecek olursak, bu altyapı unsurları kültür dünyasını 'belirlemektedir'. Marx'ın, toplumda egemen olan maddî gücün aynı zamanda onun entelektüel gücü olduğu; üretim vasıtalarını elinde bulunduran sınıfın zihinsel üretim araçlarına da sahip olacağı yönündeki aforizmaları, bir bakıma bu temel kabulün ifadeleridir. Özel mülkiyetin ve toplumsal iş bölümünün gerektirdiği sınıfsal yapının oluşması kadar, toplumsal ilişkilerin niteliği de bu temellere bağlıdır.⁹² Marx, bu durumu şöyle ifade eder:

“Egemen sınıfın düşünceleri bütün çağlarda egemen olan düşüncelerdir. Başka bir deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür...Egemen sınıfı meydana getiren bireyler, fikir üreticileri olarak

⁸⁹ Tolan, ss. 180, 185.

⁹⁰ Quentin Lauer, “Alienation: Marxist Social Category”, **Alienation: Plight of Modern Man**, (Ed. William C. Bier), Fordham University Press, New York, 1972, s. 20.

⁹¹ Bilindiği gibi Marx, toplumsal yaşamdaki ekonomik etmenlere ağırlık vermesi sebebiyle çeşitli eleştirilere uğramıştır. Onun sosyolojik indirgemeciliğe, mülkiyet ve üretim ilişkilerini atfettiği roller sebebiyle ekonomik determinizmi de dâhil ettiğini düşünenler vardır. Tolan, bu düşüncede olanlara Lefebvre'nin, Kapital'in alt başlığının ekonomi politiğin eleştirisi olduğunu hatırlatarak verdiği cevabı nakleder ve Marx'ın ekonomik etmenlere yönelik vurgusunun bir özlemi değil gözlemi dile getirdiğini ifade eder. Ona göre Marx bu tutumuyla, kapitalist toplumda ekonomik unsurların giderek önem ve özerklik kazandığını, nitelin yerini nicelin ve hatta insanın yerini metanın aldığını anlatmak istemiştir. Bu, Marksist olmayan bir çok sosyal bilimcinin de dile getirdiği bir tespittir. Geniş bilgi için bkz. Tolan, ss. 169-170.

⁹² Karl Marx, **Marx'ın Toplum Kuramı, Seçme Metinler**, çev. Özer Ozankaya, Doğan Yayınları, Ankara, 1971, ss. 35, 53.

da egemendirler ve kendi çağlarının düşüncelerinin üretimini ve dağıtımını düzenlerler."⁹³

Sosyo-kültürel yabancılaşma, belli bir bütünlük ve özgünlük sergileyen toplumun değerler sisteminin bozulması, işlevsel uyumunu yitirmesi veya yok olması sonucu bireylerin genel kültür unsurlarını benimsemekten kaçınması ve değerler sisteminde meydana gelen yozlaşma şeklinde de tanımlanabilir. Bilindiği üzere, toplumsal değerlerin bireyler üzerindeki etkisinin ve kontrolünün kaybolmasının en kolay gözlemlenebilen sonucu, insanların toplumsal dayanışmadan kaçınmasıdır. Sözü edilen bütünlüğe, yine sosyalleşme temelinde olmak üzere katkıda bulunması beklenen eğitimin, münhasıran da din eğitiminin, inanç, değerler ve normlar bakımından meydana getirdiği farklılaşma da benzer sosyolojik sonuçlara yol açabilmektedir.

Yabancılaşmanın toplumsal ve kültürel kaynaklarının sistematik bir tarzda ele alınabilmesi, öncelikle toplumsal yapıların insanları uyumlu davranışa yönlendirebilmek için hangi baskıları meydana getirdiğinin tespitine bağlıdır. Bunun için kültürel amaçların gerçekleşmesinde, toplumsal yapıların tanımlayıcı, düzenleyici ve kontrol edici işlevine, başka bir deyişle 'hedef'lere ve bunların gerçekleşeceği, kurumsal süreçlere dikkat edilmelidir. Zira kültürel amaçlarla onların gerçekleşmesini sağlayacak kurumsal vasıtalar arasında meydana gelen çatışma, kopma veya işlevsizlik sosyal sapmaların temel nedenidir. Bu kopuş, toplumsal sistemin sağlıklı işleyişine ve bütünleşmesine mani olduğu gibi, yapısal uyumsuzluklara, anti-sosyal davranışa, marjinalleşmeye veya devrimci ideallerin gelişmesine de yol açabilmektedir.⁹⁴ Sosyal sapmada, genel ahlâk ve hukuk normlarına uymayan davranışların ve bunlara karşı toplumsal sistemin reaksiyonların toplumsal işlev bozukluğu, kültürel çatışma, kurumsal farklılaşma ve sosyal kontrol bağlamında düşünülmesi, konunun sosyolojik boyutunun yanında sosyo-kültürel yabancılaşma ile münasebetine de işaret eder.⁹⁵

⁹³ Karl Marx ve Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2004, s. 75.

⁹⁴ Robert K. Merton, "Social Structure and Anomie", **American Sociological Review**, Vol. 3, No. 5, 1938, ss. 672-682.

⁹⁵ Gary F. Jensen, "The Sociology of Deviance", **21st Century Sociology: A Reference Handbook**, (Ed. Clifton D. Bryant ve Dennis L. Peck), Sage Publications, California, 2007, ss. 370-379.

Toplumsal değişme temelinde ise yeni değerler karşısında geleneğe sarılan toplum kesimleriyle ellerinde tuttıkları imtiyazları yeni sistemle hızlı bir şekilde bütünleştirmek isteyen kesim arasındaki çatışma, toplumsal yabancılaşmanın gözlemlenebileceği bir vasattır. Sosyolojik gelenekte yabancılaşmanın orta ve alt düzeydeki toplumsal kesimlere, iktidara/yönetime maruz kalanlara, marjinal dinî gruplara özgü bir fenomen sayılması bu yüzdendir. Yönetici sınıfların, toplumun genelini sınıfsal çıkarları doğrultusunda yönlendirmede başvurdukları temel araç olması bakımından ideolojiler de bu bağlamda değerlendirilebilir.⁹⁶

Yabancılaşmayı, toplumların yapılarındaki hızlı ve köklü değişimlerin, değerler dünyasında, kurumsal yapılarda, normatif sistemlerde, gündelik hayat ve alışkanlıklar üzerinde meydana getirdiği sorunlar üzerinden anlamaya çalışmak, kültür dünyasına özel bir ilgi göstermeyi gerektirmektedir. Toplumlar, sanayileşme, şehirleşme, iş bölümü, bürokrasi gibi değişimlerle mekanik, cemaatsel yapılardan organik cemiyetlere doğru evrilirken, bu evrime kültürel uyumu gerçekleştirmekte sorunlar yaşamışlardır. Bu sorunlar genellikle “kültürel boşluk” veya “kültürel gecikme” kavramları ile ifade edilmektedir. Dar çerçevede bir toplumun, daha genel anlamda ise bir medeniyetin maddî unsurları ile manevî birikim ve araçları arasında meydana gelen uyumsuzluktan kaynaklanan bu türden sorunlar, kitlelerin toplumsal ve kültürel düzlemde yabancılaşmalarına yol açmaktadır.⁹⁷

Tezimizin modernleşme bağlamı gözetildiğinde, dinin modern sorunların çözümüne katkısının ne olacağı, önemli bir sorudur. Dinî düşüncenin kurumsal temsili ve din eğitimi göz önüne alındığında ise bunların kültürel boşluk veya gecikmenin oluşmasında yahut aşılmasında paylarının ne olduğu sorulmalıdır. Sosyo-kültürel yabancılaşma bağlamında tezin üçüncü bölümünde ele alınan ve sorgulanan diğer bir hususu burada birkaç soruyla gündeme getirmekte yarar vardır. Dinî düşünce, gelenek ve bunların temsil edildiği kurumlar, sosyo-kültürel yabancılaşmaya karşı bilinçli bir direnç meydana getirmiş midir yoksa mevcut duruma yarı gönüllü yarı gönülsüz bir uyum çabası içine mi girmiştir? Ya da, dinden veya dindarlardan yaşanan değişim süreçleri karşısında eleştirel, sorgulayıcı bir tavır

⁹⁶ Horowitz, ss. 233-236.

⁹⁷ Tolan, ss. 213-215.

beklemek dinin meşrulaştırıcı işlevini görmezden gelmenin yol açtığı bir yanılsama mıdır?

Bu sorular aynı zamanda, yabancılaşmanın toplumsal değerlere ilişkin boyutuna işaret eder. Burada söz konusu edilen yabancılaşma, kültür, din ve eğitim yoluyla oluşturulan ortak sembollerden ve kanaatlerden uzaklaşma, onlara karşı ilgisiz kalma anlamındadır. Benzer bir yabancılaşma süreci de, bireylerin popüler kültürel standartları benimsememesi veya bunlara muhalefet etmesiyle meydana gelir. Bazı sosyologlar değerlere, popüler kültüre ve diğerlerine yabancılaşmayı, toplumsal yabancılaşmanın alt kategorileri kabul etmektedirler. Yabancılaşmanın özellikle empirik araştırmalarda toplumsal eylem açısından sorunsallaştırıldığı bu kategoriler, daha somut ve gözlemlenebilen süreçleri incelemeyi amaçlamaktadır. Sosyo-kültürel yabancılaşmaya dair bulgular, sosyal sapsmanın farklı toplumsal tezâhürlerinin, sosyal grupların oluşumu, yapısı ve değişen şartlar karşısında geliştirdikleri tepkiler temelinde araştırılmasına dayanan çalışmalarda bir çok olgunun analizine ve değerlendirilmesine imkân vermektedir. Düşük politik katılım, azınlıkların yahut göçmenlerin yaşadıkları kültürel uyum sorunu, işsizlik, örgütlü toplumsal muhalefet gibi olguları ele alan çalışmaları bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.⁹⁸

Özetleyecek olursak, sosyoloji literatüründe yabancılaşma kavramına sosyo kültürel bağlam gözetilerek, modern toplumların yapısı, işleyişi, kitle toplumu ve iletişim vasıtalarının birey üzerindeki etkisi, araçsal rasyonalizm eleştirisi, çoğulculuk, etnik çatışma, marjinalleşme, bürokrasi gibi pek çok konu ve sorun çerçevesinde yer verilmektedir. Bu konuda yapılan değerlendirmeler de benzer bir çeşitlilik göstermektedir. Kültürel uyumsuzluk ve çatışma, toplumsal roller ve rol çatışması, bireysel varlıkla toplumsal varoluş arasındaki gerilim ve zıtlıklar, değerler dünyasında meydana gelen ayrışma ve karşıtlıklar ile bunların ekonomiden siyasete, sanattan edebiyata toplumsal yaşama yansıyan yönleri sosyo-kültürel yabancılaşmanın kaynakları yahut sonuçları şeklinde değerlendirilebilmektedir.

⁹⁸ Felix Geyer, "Alienation, Sociology of", **International Encyclopedia of Science and Behavioral Science**, (Ed. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes), Elsevier, Oxford, 2001, Vol. I, ss. 388-392.

D. Politik Yabancılaşma

Literatürde politik yabancılaşma dört temel boyutta tanımlanmaktadır. Bunlardan ilki, değerlerin topluma otorite marifetiyle benimsetilmeye çalışılmasından kaynaklanan, siyasal meşruiyet krizi ve totaliteryanizm gibi sosyolojik sonuçlara yol açabilen politik güçsüzlük (political powerlessness)tür. İkincisi, otoriteyi ellerinde bulduranların politik tercihlerinin, politika oluşturmada kullandıkları araçların ve alınan politik kararların sonuçlarının anlaşılmasından kaynaklanan boyuttur ve politik anlamsızlık (political meaningless) diye adlandırılır. Bu anlamsızlık duygusu, politik yaşama güvensizlik, siyasal süreçlere katılmama veya protesto etme gibi sonuçlara yol açmaktadır. Üçüncüsü, daha önce yabancılaşmaya ilişkin kavramsal analizlerde de çeşitli yönlerini dile getirdiğimiz, bireyin davranışlarını yöneten sosyal normların işlevsizleşmesinin bir sonucu olan ve siyasal davranış süreçlerini de etkileyen normsuzluk (political normlessness)tur. İdeal biçimde sunulan veya savunulan bir siyasal sistemin bağlı olduğu normatif düzenlemelerin, yaygınlık ve işlevsellik bakımından gücünü kaybetmesi bu boyutu örnekleyebilir. Sonuncusu ise, daha önce işlevsel tanımlar başlığında ifade ettiğimiz toplumsal izolasyonun politikaya yansıyan yönünü meydana getiren boyuttur. Politik izolasyon, çeşitli toplum kesimlerinin, toplumun üyelerince büyük ölçüde benimsenen ve paylaşılan politik normlara ve amaçlara karşı çıkması veya toplumun politik örgütlenmesinin bazı toplumsal grupları bilinçli bir şekilde dışarıda bırakması anlamına gelir. Siyasal meşruiyet krizi yanında marjinalleşme, radikalizm ve fundamentalist eğilimler bu yabancılaşma boyutunda yoğunlaşır.⁹⁹

Politik yabancılaşmanın, toplumsal sistemin işleyişi üzerinde herhangi bir etkiye sahip olamama veya politik süreçleri işletenlere güvensizlikten kaynaklandığı düşünüldüğünde, bunun en genel sonucu politik süreçlere ilgisizleşme şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁰ Aslında bu yönüyle politik yabancılaşma, toplumsal sisteme bir cevap niteliğindedir ve insanların değişmeyen kaderlerine karşı bir

⁹⁹ Finifter, ss. 390-391. Doğu Ergil, algılanan değer çatışması, algılanan bireysel güçsüzlük, algılanan sistemsel yetersizlik ve algılanan anomi kategorilerini siyasal yabancılaşmaya dair çalışmasında ana değişkenler olarak kullanmıştır. Araştırmasının sonunda, bu değişkenlerin sosyal ve ekonomik değişkenlerle birlikte siyasal yabancılaşma olgusunu büyük oranda açıkladığı kanaatine varmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Ergil, ss. 137, 284-289.

¹⁰⁰ Dwight G. Dean, "Alienation and Political Apathy", **Social Forces**, Vol. 38, No. 3, 1960, ss. 185-189.

reaksiyonudur. Politik yabancılaşmanın böyle nitelendirilmesi, onun sınıfsal yapıyla ve alt kültürel grupların tepkisel davranışlarıyla ilişkilendirilmesini gerekli kılar. Sıradan insanın kendisini toplumun bir parçası gibi görmemesi kadar, siyasal sistemin ve onun oluşturduğu mekanizmaların kendi düşüncelerini ve değerlerini önemsemediğini ve temsil etmediğini düşünmesi de yabancılaşmaya yol açar. Yapılan bir çok empirik çalışma, çeşitli boyutlarıyla politik yabancılaşmanın, düşük sosyo-ekonomik statüye sahip bireyler arasında daha yaygın olduğunu göstermesi, politik sisteme muhalefeti, yapısal süreçlere ve politika aracılığıyla temsil edilen değerler sistemine tepkiyi öne çıkarmaktadır.¹⁰¹

Politik yabancılaşmaya dair çalışmalarda, geleneksel normların davranışlara rehberlik ve kontrol etme işlevini yerine getirememesi veya toplumsal izolasyon gibi yukarıda tanımlanan boyutlar esas alınmaktadır. Siyasal sistemin egemenliğini üzerine inşa ettiği toplumsal destekten ve mutabakattan yoksun kalarak meşruiyetini kaybetmesi de krizlere yol açabilir.¹⁰² Bizim çalışmamız açısından politik yabancılaşma ile siyasal meşruiyet arasında kurulan münasebet ayrı bir önemi hâizdir. Çünkü geleneksel dinî düşünce ve din eğitiminin, toplumun genelinde veya bazı toplumsal kesimlerde modern yasal egemenlik açısından bir meşruiyet sorununa yol açıp açmadığı sorgulama alanlarımızdan birini oluşturmaktadır. Politik yabancılaşma açısından dikkat çekeceğimiz diğer bir husus da, sivil toplumda, siyasal otoritenin dışında kalan özerk kamusal alanların, kendileri için talep ettikleri hakları mutlaklaştırmalarının ve bunu ötekilerin aleyhine gerçekleştirmelerinin yol açacağı meşruiyet sorunudur. Bu sorun, etnik bir azınlığın, dinsel bir cemaatin veya ekonomik bir örgütün toplumu tek bir hakikate göre ve topyekûn tanımlama ve düzenleme isteğinden kaynaklanır. Bu isteğin toplumsal eylem alanına yansımaları, değerler üzerinden toplumsal bilincin parçalanmasına yol açar. Bu parçalanma, farklı toplumsal kesimlerin toplumsal izolasyonunu ve birbirlerine yabancılaşmaları sonucunu doğurur. Farklı, özerk ya da karşıt kamusal alanlardan birinin kendi hakimiyetini kurarak toplumsal bütünleşmeyi yeniden tesis etme olasılığı vardır.

¹⁰¹ Wayne E. Thompson ve John E. Horton, "Political Alienation as a Force in Political Action", **Social Forces**, Vol. 38, No. 3, 1970, ss. 190-195; sosyo-ekonomik statü ile yabancılaşma arasındaki münasebet, yabancılaşmış toplumsal kesimlerin siyasal tutumları ve bunları tespiti yönelik empirik çalışmaların çelişik sonuçlar koymasına bkz. Ergil, ss. 107-110, 131-132.

¹⁰² Siyasal meşruiyetin kaynakları ve meşruiyetin kaybolmasının yol açacağı sorunlar için bkz. Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*, ss. 52-61.

Fakat bu hakimiyetin yeni bir hegemonya oluşturmaması da yine düzenleyici normların varlığına ve gücüne bağlıdır.¹⁰³

Çoğunluğu Batı Hıristiyan toplumlarında yapılan emirik araştırmalarda, politik yabancılaşma açısından eğitimin, grup üyeliğinin, toplumsal statünün, marjinalleşmenin değişkenler olarak ele alındığı görülmektedir. Bunların yanında şehirleşme, etnosentrizm, kiliseye devam gibi değişkenler de yabancılaşma ve onun kişilerin toplumsal sorunlara ve problemlere yaklaşımlarına etkileri bakımından değerlendirilmektedir. Eğitim düzeyi ile yabancılaşma arasında ters yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu; toplumsal sistemin eğitim, statü ve gelir bakımından alt sınıflarında yer alanların toplumsal ve politik yabancılaşma düzeylerinin daha yüksek olduğu dikkate değer bulgulardandır. Yine, düşük sosyal statüde yer alanların buna uygun siyasal tercihlerde buldukları ve politik yabancılaşma düzeylerinin yüksek olduğu görülmektedir.¹⁰⁴ Din söz konusu olduğunda ise, belli bir bölgede azınlık durumunda olan veya politik güce sahip olmayan dinî grupların diğerlerine nispetle politik yabancılaşma düzeylerinin yüksek olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁰⁵

Kitle toplumu açısından, güçsüzlük anlamında yabancılaşmanın bireysel bir kabule dönüşmesinde, bürokrasiye maruz kalan ve izole olan bireyin kendi güçsüzlüğüne inanmış olması, bilgilenme süreçlerini etkilemekte ve politikaya karşı ilgisizlik ortaya çıkmaktadır. Politik bilinç ve üyesi bulunulan toplumsal organizasyonla yabancılaşma arasında da önemli bir ilişki vardır. Sosyalleşme, eğitim gibi araçlarla oluşturulan sosyal kontrole dair beklentilerde bu bağ daha kolay gözlemlenebilmektedir. Bilgi edinme süreçlerinin bu açıdan değerlendirilmesi mümkündür. Nitekim, emirik çalışmalarda, politik yabancılaşmanın çeşitli açılardan ortaya çıkmasında ve yaygınlaşmasında bu bireysel kabulün yanında eğitim, meslekler, bireyin kitle örgütleri bağlamında toplumsal konumu da etkili olmaktadır.¹⁰⁶

¹⁰³ Ali Yaşar Sarıbay, **Kamusal Alan, Dyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, (Kamusal Alan), s. 10.

¹⁰⁴ Marvin E. Olsen, "Alienation and Political Opinions", **The Public Opinion Quarterly**, Vol. 29, No. 2, 1965, ss. 200-212.

¹⁰⁵ Murray Lewin, "Political Alienation", **Man Alone: Alienation in Modern Society**, (Ed. Erich and Mary Josephson), Dell Publishing, New York, 1966, s. 235.

¹⁰⁶ Melvin Seman, "Alienation, Membership and Political Knowledge: A Comperative Study", **The Public Opinion Quarterly**, Vol. 30, No. 3, 1966, ss. 353-367.

Politik yabancılaşmaya dair analizlerde bürokratik kapitalizm, kitle toplumu, iktidarın oluşumu ve işleyişi gibi konuları ön plâna çıkarması bakımından Wright Mills'in tespitleri dikkate değerdir. Ona göre politik yabancılaşma, bireylerin, toplumun bir "seçkinler" grubunca idare edildiğine ve kendi görüşlerine seçim gibi göstermelik bir takım süreçlerin işletilmesiyle müracaat edilmesine karşın, bu süreçleri etkileme ve değişim yaratma gücünden yoksun bırakıldıklarına inanmalarından doğar.¹⁰⁷ Politikaya ve onun araçlarına yönelik bu güvensizlik ve negatif tutumun en iyi gözlemlenebildiği alan oy verme davranışdır. Zira seçmenler, hem sürecin hem de parti ve adayların iktidar seçkinlerinin denetimi altında olduğuna, politikacıların belli grupların temsilciliğini yaptığını ve insanların gerçek sorunlarıyla ilgilenmek yerine üstyapısal meselelerle ilgilendiklerine inanmaktadırlar. Dolayısıyla iktidara maruz kalan ve bazı kitlesel araçlarla açıkça yönlendirilebilen insanların politik sürece katılmaları veya onun bir parçası olduklarına inanmaları son derece güçtür.¹⁰⁸

Yukarıda dile getirilenlerden hareketle politik yabancılaşmanın, bireyde kendisinin politik süreçlerin bir parçası olmadığına inanmasından kaynaklanan bir duygu; politik güçsüzlüğün ise, kendi politik eyleminin politik hâdiselerin meydana gelmesinde hiçbir etkisinin olmadığına dair bir inanç şeklinde tanımlanması mümkündür. Yabancılaşmanın bu yönüyle "öğrenilmiş çaresizlikle"¹⁰⁹ ilişkilendirilmesi de mümkün görünmektedir. Zira tutum ve davranışlarını haricî, kalıcı ve genel etmenlere bağlayan bireyler kolayca kötümser ve kadercî bir tavır sergileyebilmektedir. Politik yabancılaşma aynı zamanda bireylere kendi inançlarının, değerlerinin temsil edilmediği, anlamsız bir süreç gibi de gelebilmektedir. Politik yabancılaşma, normların içselleştirilmemesi sebebiyle, politik davranışa yönelik etik beklentilerin karşılanmasını da imkânsızlaştırır. Siyasal eylem insanlar için anlamsızlaştığında, onlar sistemin ideolojik taleplerine yahut vatandaşlık hukukundan kaynaklanan beklentilerine cevap vermekten ve toplumsal

¹⁰⁷ Wright Mills, **İktidar Seçkinleri**, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1974, ss. 184-185, 382-386, 425-435.

¹⁰⁸ Lewin, ss. 228-230.

¹⁰⁹ Öğrenilmiş çaresizliğin tanımı ve kalıcı yüklemelerle münasebeti için bkz. Eliot Aronson, Timothy D. Wilson ve Robin M. Akert, **Sosyal Psikoloji**, çev. Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 876-879.

sorumluluklarının gereğini yerine getirmekten uzaklaşırlar.¹¹⁰ Sorun, tekil bireylerden toplumsal gruplara ve sivil topluma doğru genelleştirildiğinde, bunlarla devlet arasında varsayılan ayrışma, bireylerin bir taraftan özel kişilikleri itibarıyla sivil topluma, diğer taraftan vatandaş olmak bakımından devlete mensubiyetleri arasında çelişki meydana gelir. Devletin ve bürokrasinin gözünde bireyler, sınırları belirlenmiş bir vatandaşlık kategorisi içerisinde ve soyut bir kişilikle var olurlar. Bürokrasinin kurumsal, hiyerarşik düzeni, soyut ve sembolik işlemlere dayalı otoritesi ve iktidarın kitlesel kullanımına imkân veren bir ideolojiden beslenmesi, toplumsal karşıtlıkları da üreterek politik yabancılaşmayı tüm toplum katmanlarına yayabilir.¹¹¹

Marx'ın politik yabancılaşma konusunda da radikal eğilimini yansıtan düşüncelerini hatırlatarak bu bölümü tamamlamak istiyoruz. Ona göre, politik örgütlenme, sermayenin ve iktidarın doğası gereği, bireysel yabancılaşmanın daha kalıcı ve sürekli hale gelmesine yol açar. Üretim tarzı ve mülkiyet biçimi değişmedikçe iktidarın ve politikanın doğası da aynı kalacaktır. Marx, dinin ve ideolojinin insanların bu gerçeği olduğu gibi görmelerini engellediğine, mevcut durumun zaten olması gereken durum olduğunu söyleyerek meşrulaştırdığına ve insanların yaşadıkları toplumsal kaderleri üzerinde düşünmelerine mani olduğuna inanır. Dolayısıyla politik yabancılaşmanın ortadan kalkması için yapılması gereken, politik örgütlenme biçiminin yahut yönetim tarzının değiştirilmesi/iyileştirilmesi değil, özel mülkiyetin kaldırılmasıdır.¹¹² Ancak bu sayede insan özüne dönebilecek, toplumsal varoluşunu ve kaderini kendi eline alabilecektir.¹¹³

¹¹⁰ Lewin, ss. 231-233.

¹¹¹ Israel, ss. 35, 189-192.

¹¹² Marx ve Engels, **Alman İdeolojisi**, ss. 63-67.

¹¹³ Marx, El Yazmaları, s. 173.

II. YABANCILAŞMA KURAMININ DEĞERLER ALANINA UYGULANMASI

Yabancılaşma kuramı, ahlâkî hükümlerin kaynağının birey mi yoksa topluluk yaşamı mı olduğu, evrensel ahlâk ilkelerine uygun davranışın mı yoksa geleneğe uymanın mı ahlâkî davranış sayılacağı, ahlâkî düzene uygun davranan kişinin kendi doğasına da uygun davrandığı iddiasının geçerliliği gibi tartışmalar etrafında ahlâk felsefecilerinin ilgi alanına girmektedir. Evrensel ahlâk ilkelerinin farklı toplumlarca yorumlanmış biçimi, geleneğin rolünü vurgulayan bir anlayışta bazı toplumsal grupların gelenek dışı, gelenek karşıtı yahut eleştirel ve tepkisel tutumları yabancılaşma ile etik teorilerin ortak zeminine işaret eder. Ahlâkî hükümlerin kaynağı ile ilgili tartışmalar da bizi, yabancılaşmanın kaynaklarına ve bireyin yabancılaşma deneyiminin ahlâkî bir değerlendirmeye konu olup olamayacağı sorununa götürür.¹¹⁴ Burada yabancılaşmanın sosyal sapmaya ilişkili yönü ön plândadır ve yine dayarılan paradigmaya göre farklı yorumlara konu olur.

İşlevselci paradigmda ‘sapma’, bireyin tutum ve davranışlarında kültürel normlara uyumsuzluğundan kaynaklanan ahlâki bir sorun veya patolojik bir durum olarak ele alınmaktadır. Sapma davranışı gösteren bireyler, baskın kültürün unsurlarına, kurumsal normlara ve toplumsal değerlere muhalefet etmekte ya da yetersiz uyum göstermektedirler. Çatışmacı paradigmda ise yabancılaşma ve sapma, sosyal kontrolün ve kurulu düzenin empoze ettiği normların eleştirisi için bir araçtır. Dolayısıyla sosyal sapma, toplumsal sisteme uyumdaki başarısızlığın sonucu değil, bireysel ihtiyaçların ve insani ideallerin gerçekleştirilebilmesi yolunda yanlış toplumsal düzenlemelerden kurutulmuş için bir araçtır.¹¹⁵

Kavramsal analiz kısmında, yabancılaşmanın yaşanan gerçeklikle arzulan hayat arasındaki çelişkiden ya da bireyin olduğu hâl ile olmak istediği hâl arasındaki farklılıktan kaynaklanabileceğini belirtmiştik. Aslında yabancılaşma düşüncesi ile değerler dünyasının, özellikle de dinin karşılaşma alanını bu çelişki, açmaz veya farklılıklar meydana getirir. Nitekim gerek insanî gerekse toplumsal/tarihsel

¹¹⁴ Walter Feinberg, “Alienation and Moral Agency”, **Alienation Theories and De-alienation Strategies: Comparative Perspectives in Philosophy and The Social Sciences** (Ed. Felix Geyer ve David Schweitzer), Science Reviews, Middlesex, 1989, ss. 199-202, 217-218,

¹¹⁵ David Schweitzer, “Conflict and Order Theorizing and The Alienation-Anomie Problematic”, **Alienation Theories and De-alienation Strategies: Comparative Perspectives in Philosophy and The Social Sciences** (Ed. Felix Geyer ve David Schweitzer), Science Reviews, Middlesex, 1989, ss. 15-17.

gerçeklikle idealler arasındaki farklar giderilmelidir ve din buna taliptir. Bunun için çözümler üretme ve bir takım işlevler üstlenme iddiasındadır. Ancak, bu iddiasını nasıl, hangi vasıtalarla ve ne ölçüde gerçekleştirebilmektedir? Dine atfedilen toplumsal işlevler gerçekten böyle bir başarı sergilemekte midir yoksa din meydana getirdiği kurumlar, gelenekler ve sunduğu ‘izah’ çerçevesi ile bu çelişkileri, eşitsizlikleri bir yandan olağanlaştırırken bir yandan ötelemekte ve daha da derinleştirmekte midir?¹¹⁶ Dinî olanın dünyevî, gelenekselin modern, dinsel bilincin seküler bilinç, istikrarlı ve sürekli olanın dinamik ve değişken olan karşısında konumu nedir, ne olacaktır? Dahası, bir dinle diğerinin iddiaları ve çözümleri ya da aynı dinin içerisindeki farklı mezhep, tarikat veya cemaatlerin ‘reçete’leri karşı karşıya geldiğinde dinin işlevsel çözümleri hâlâ birer çözüm olarak kalabilmekte midir? Yoksa yeni çelişki, açmaz, çatışma ve yabancılaşmalara mı yol açmaktadır? Dinin aşağı yukarı aynı işlevlere talip olan ideolojiler karşısında konumu nedir? Ahlâk anlayışımız veya eğitim sistemimizle dine pek de ihtiyaç hissetmeden bu çelişkileri giderebilir miyiz? Bu takdirde eğitimimiz hangi insan anlayışına, paradigmaya, felsefeye dayanacaktır; nasıl bir programla hangi hedefleri gerçekleştirmek üzere yola çıkılacaktır? Bunlar ve benzeri pek çok soru yabancılaşmanın değerler alanı ile ilişkilendirilmesinde kullanılabilir. Bizim sorularımız diyalektik yaklaşıma uygun biçimde hem birbirini etkileyen süreçleri, hem de olumlu ve olumsuz işlevleri gündeme getirmeyi hedeflemektedir. Böylece dinin yabancılaştırıcı, yabancılaşmayı önleyici ve aynı anda her iki işleve de yönelebilen yönü farklı bakış açıları bir arada kullanılarak ele alınabilecektir.

Yukarıda dile getirdiğimiz soru ve sorunlar, değerlerin kaynakları ve toplumsal temsili açısından çeşitlilik ve çoğulluk temelinde tanımlanan sivil toplumu da çözümlene şemamıza dâhil etmeyi gerektirir. Zira, *“toplumsal yapının dinsellikle bütünleştiği en önemli alanlardan biri, dünya görüşü olarak hayata düzen getiren, onu simgeleştiren ve ona anlam kategorileri sağlayan değerler dünyasıdır.”*¹¹⁷

¹¹⁶ Dinin toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştırıcı işlevi, bu eşitsizliğin ortaya çıkışı ve sürdürülmesinde egemen sınıf ya da zümrelere sunduğu destek, eşitsizliğin yaratacağı krizleri engellemesi ve dinsel protesto hareketleri ile eşitsizlik ve yoksunluk arasındaki münasebeti ele alan bir çalışma için bkz. Celaleddin Çelik, “Sosyal Eşitsizlik İle Dinî Yaşayış Arasındaki Etkileşime Sosyolojik Bir Yaklaşım”, **Marife**, Yıl: 4, Sayı: 1, 2004, ss. 141-151.

¹¹⁷ Necdet Subaşı, **Gündelik Hayat ve Dinsellik**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, (Gündelik Hayat), s. 44.

Dinler veya bir dinin farklı yorum biçimleri, siyasal belirlenimler karşısında çoğul yorumlar üretmek suretiyle sivil toplumun oluşumuna katkı sağlayabilirler. Ancak, dinseliliğin doğasından kaynaklanan bir mutlaklık iddiasından hareketle, nihâi noktada tek olandan ve tek'in hegemonik karakterinden uzak kalamayacağı da açıktır.¹¹⁸ Her din gibi İslâm'ın da bu bağlamda yeni toplumsal ilişki modelleri yaratma ve kültürel meydan okumalara kaynaklık etme şeklinde ikili bir rolü olduğu düşünülebilir. Bu rolün toplumsal görünümüleri, cemaat hayatının canlandırılmasından geleneksel yapıyı tehdit eden değişimlere başkaldırıya ve marjinalleşmeye kadar çeşitlilik gösterir. Gündelik hayatın yeniden inşâsına ve dönüşümüne eğitim, kitle iletişim ve benzeri araçlarla müdahale eden devlet, rakip toplumsal merkezi oluşturan dinle tahakküm, iş birliği veya uzlaşmaya yol açan gerilimli bir ilişkiye girer.¹¹⁹ Bir dinin gündelik hayatı tanzim etmeye dönük normatif düzenlemelerinin kültürel öneri düzeyinde kalması ve devlet içinde yahut ona karşı iktidar arayışına yönelmemesi, çatışma zemininin kültürel olandan politik olana kaymasını önleyebilir. Ancak dinsel olanın hem gündelik hayatın meselelerini popüler duygulara hitap ederek formüle etmesi, hem de efsanevî bir geçmiş ve ütopyik bir gelecek kurgulama anlamında popüler karakteri bunun böyle olmadığını göstermektedir. Ayrıca, dinlerin hakikatin tekliğine dayanan mutlaklık iddiaları, tek ve aşkın olan hakikatin güncel olanla çatışmasını ve onu dışlamasını da doğurabilmektedir. Bu durum, cemaatin veya ümmetin gündelik hayatın yeniden düzenlenmesi için kültürel düzlemde kendini yeniden inşâsını değil marjinalleşmeyi yahut geçmişte yaşanmış ve kutsanan bir tecrübenin yeniden tesisini gündeme getirmektedir. Fundamentalist ve siyasal eğilimleri besleyen bu çatışma zemini, dinsel topluluğu seküler ve yasal otoriteye karşı tahakküme, farklı değer kategorilerinden kaynaklanan diğer toplumsal talepleri dışlamaya, yani başka bir totaliterliğe sevk edebilecektir.¹²⁰

¹¹⁸ Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, (Sivil Toplum), s. 11.

¹¹⁹ Subaşı'nın tezin diğer bölümlerinde de zaman zaman atıflarda bulunacağımız, gündelik hayatın dönüşümü, modernite ve sekülerizmin etkisiyle dinseliliğin aldığı yeni biçimler ve Türkiye'de dinin gündelik hayattaki kurumsal temsili hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Subaşı, *Gündelik Hayat*, ss. 37-40, 47-55, 72-76.

¹²⁰ Sarıbay, *Sivil Toplum*, ss. 188-196.

Yabancılaşma kavramının değerler alanı ile münasebeti kurulurken, hem klasik kuramcılarının insanın ve toplumun doğasına yönelik yaklaşımlarını, hem de yukarıda dile getirmeye çalıştığımız, dinin ve değerler dünyasının modernite ile karşılaşmasının ortaya çıkardığı çelişkileri ve çatışmaları göz önünde bulundurmak lazımdır. Biz, modern bilimsel gelişmelerin, rasyonelleşmenin ve özellikle de sekülerleşmenin din ve dinî değerler bakımından ortaya çıkardığı sonuçları¹²¹ diğer başlıklarda tartışmaya açacağımız için, burada insanın ve toplumun doğasından hareketle dile getirilen düşüncelere yer vermekle yetineceğiz. Yabancılaşmanın farklı toplumsal olguları gözleme ve değerlendirmedeki işlevselliğinden yararlanırken ele alınan olgu, süreç veya sonuçlara ilişkin normatif ve ideolojik yorumlardan kaçınmak esastır. Ancak, insan doğasına ilişkin felsefî teoriler bir takım hümanist ve ahlâkî yargılar içerebildiği gibi, insanın toplumsal varlığına ilişkin teorilerde de normatif unsurlar yer alabilmektedir. Dolayısıyla, sosyolojik analizlerde insanın doğası, toplumun doğası ve insanla toplum arasındaki etkileşime yönelik analizlerdeki normatif unsurların dikkatle ele alınması gerekir.

Kavramsal analiz kısmında sınırlı biçimde değindiğimiz yabancılaşmanın klasik kullanımları da ahlâkî, dinsel ve politik içeriğe sahiptir. İnsanın bu dünyadaki varlığı gibi, doğasının bir unsuru olan yaratıcı etkinliğinin de doğal durumda özgürleştirici bir süreç olduğunu dile getiren Marx, ahlâkî bir temele göndermede bulunmuştur. Toplumun sahip olduğu değerlerin bireyin değerleri ile çatışması veya toplumun birey üzerindeki baskısı ve denetimi de otorite ve özgürlük bağlamında aynı sorunu gündeme getirir. Eric Fromm'da, Marx'ın kanaatini temel alarak, yani normal sağlıklı insanî durumun yabancılaşmanın deneyimlenmediği bir durum olduğunu belirterek yabancılaşmanın etik ve sosyolojik boyutunun bir arada bulunabileceğine işaret etmiştir. Anlamsızlıktan ve yabancılaşmadan kitle toplumunu sorumlu tutan Mills ise, kitleleşmemiş tutum ve davranışları iyi, normal ve sağlıklı sayan bir normatif tutum benimsemiştir.¹²²

Görüldüğü üzere bu tanımlamalar, tarihsel gerçekliği ve mevcut toplumsal durumu bir idealden, gelecek tasarımıyla yahut gerçekleşmemiş toplumsal

¹²¹ Modernite, rasyonel ve sekülerleşmenin dinle karşılaşmasından kaynaklanan bazı değişimler ve sorunlar için bkz. Mehmet Özyay, **Sekülerleşme ve Din**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, ss. 92-110, 143-151.

¹²² Overend, ss. 312-315.

standartlardan hareketle değerlendirmeye dönüktür. Toplumun, anomi düşüncesi etrafında, tekil bireyleri aşan, onlardan üstün ve aşkın bir varlık olarak ele alınması ve bireysel bilincin içkin ve kalıcı bir boyutu şeklinde yorumlanması ise yabancılaşma düşüncesi açısından toplumsal eleştirinin ahlâkî temelini meydana getirir. Dinin veya tanrı fikrinin de aynı aşkınlık ve içkinlik kategorileri bakımından düşünülmesi mümkündür. İnsanı, toplumu ve toplumsal ilişkilerin doğasını çözümlenmeyi amaçlayan kavramların değerler dünyası ile ilişkilendirilmesi bu yüzden gerekli ve hatta kaçınılmazdır. Eğer, kişisel çıkarı dayalı ahlâk, özel mülkiyetin, iş bölümünün ve sınıflı toplumdaki yabancılaşmanın bir göstergesi şeklinde değerlendiriliyorsa, ya bunlardan kurtulmak suretiyle özgürlüğü temel alan yeni bir ahlâkî, toplumsal model önerilmelidir¹²³ ya da Durkheim'in moral disiplini ve toplumsal kontrolü sağlayacak aracı kurumların desteğiyle, iş bölümü temelinde yeni bir ahlâkın geliştirilmesi yönündeki uyarısı dikkate alınmalıdır.¹²⁴

Marx'ın insan doğasına ilişkin kabulleri ve oradan hareketle mülkiyet, iş bölümü, din, ideoloji ve siyasal sistemlere dönük eleştirileri, gerek taşıdığı hümanist idealler gerekse toplum tasarımı açısından değerler alanına ilişkindir. Çünkü o, kapitalizmin rasyonelleştirici etkisiyle insanın özgür, üretici etkinliğinin nasıl araçsallaştırıldığını ve bütün insanî niteliklerin niceliksel değişim değerine nasıl indirildiğini göstermek istemiştir.¹²⁵ Onun gözünde, değerlere kaynaklık eden dinler, ideolojiler ve bunların öğretildiği ve toplumsal eylem alanına taşındığı eğitim, gerçek insan doğasına dayanmayan ahlâk ilkeleri ortaya koyarlar. Aynı zamanda bunlar, insanın kendi özüne yabancılaşmasını meşrulaştırmakla bu gayri ahlâkî toplum tasarımına süreklilik ve işlerlik kazandırmaktadır.¹²⁶

Durkheim'in pozitivist sosyolojisinin, gitgide bireycilik ve ahlâkî otoritenin doğasına dair bir takım idealleri sürece dâhil etmesi de benzer bir yaklaşımın

¹²³ Bilindiği gibi insanı ve onun özgürlüğünü temel alan bir toplumsal düzen için Marx'ın önerisi özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Marx, Elyazmaları, ss. 168-176; Karl Marx ve Frederick Engels, **Komünist Parti Manifestosu**, çev. Ahmet Sarı, Yorum Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 70-71.

¹²⁴ Horton, ss. 289-290.

¹²⁵ Anthony Giddens, **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 79-83.

¹²⁶ Marx'ın insan ve toplum görüşünü diyalektik, insan doğası ve yabancılaşma temelinde ortaya koyan bir çalışma için bkz. Bertell Ollman, **Yabancılaşma Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı**, çev. Ayşegül Kars, Yordam Kitap, İstanbul, 2012.

yansımalarıdır. Onun da, geleneksel, mekanik dayanışmalı toplum biçiminin ve siyasetin doğası gereği baskıcı otoritesinin yerine, organik dayanışmalı modern toplumun ahlâkî otoritesini, bir bakıma insanın özgürlüğünün ve kendini gerçekleştirme sürecinin önkoşulu sayması, sosyolojik teorinin ifade etmeye çalıştığı karakteristiğini hatırlatır. Hatta Durkheim, kendi evrimci toplumsal tezlerinin bir gereği olarak, modern toplumdaki sekülerleşme eğiliminin, otoriter ahlâktan kurtulmayı ve ahlâkî bireyciliği oluşturan ideallerin kutsamasını bekliyordu. Zira, toplumsal iş bölümüne dayalı mevcut toplumsal yapı, ahlâkî bireyciliği gerektirmekteydi. Ona göre, inançların, değerlerin ve normların ortaklığına dayanan toplumdaki iş birliği temeline dayalı bir topluma geçiş sürecinde bireyciliğin toplumsal anomiyeye yol açması, geçici ve ahlâkî düzenlemelerin yetersizliğinden kaynaklanan bir durum şeklinde değerlendirilmeliydi.¹²⁷ Zaten Durkheim'in, *Meslek Ahlâkı, Ahlâk Eğitimi ve İntihar* adlı çalışmalarında bu ahlâkî temelle birlikte etik düzenlemelerin ve otoritenin niteliğini ısrarla vurgulaması bu kabulünün bir yansımasıdır. Ayrıca, meslek örgütlerine, organik dayanışmanın sorunsuz işlenmesini ve anomiyi önleyecek roller yüklemesi de yine grubun kolektif bilincinin hem bireyci çıkarın yol açacağı işlevsel sorunlara, hem de devletin otoritesinin bireyler aleyhinde gelişmesine çözüm olabileceğine yönelik inancını yansıtır.¹²⁸

Verdiğimiz malumat, Durkheim'in anomiyi, Marx'ın da yabancılaşma kavramıyla toplumsal sorunlara, sağlıklı toplum veya insana dair ideal, ahlâkî ilkelerden yola çıkarak eleştirel ve olumsuz biçimde yaklaştıklarını göstermektedir. Bir kuralsızlık veya norm çatışması halini ifade eden anomide, bireyle toplumsal kontrol vasıtaları arasındaki münasebet temelinde, değerlerin işlevsizleşmesi, çelişmesi veya bütünüyle ortadan kalkması vurgulanır. Yabancılaşmada ise toplumsal kontrolün yeterliliği veya işlevsel bütünleşmeye katkısı değil, niteliği ve meşruiyeti sorgulanır. Çünkü yabancılaşma düşüncesinde toplumsal uyum, özgür

¹²⁷ Giddens, ss. 92, 106, 115.

¹²⁸ Durkheim, aile, din ve siyasal yapının dışında kalan meslekî birlik ve örgütlerin hem norm birliğini sağlamada, hem de toplumsal kontrol ve bütünleşmenin sağlıklı bir şekilde temininde önemli roller üstlenebileceklerine inanmaktadır. Bkz. Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 444-460; *Ahlâk Eğitimi*'nde ve *Meslek Ahlâkı*'nda ise toplumsal yapı ve değişime uyumlu bir ahlâk anlayışının gelişmesi, üretimin ve iş bölümünün dayandırılması gereken toplumsal ahlâk yasalarının tespiti dile getirilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Emile Durkheim, *Meslek Ahlâkı*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1962, ss. 46-48; Emile Durkheim, *Ahlâk Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2004, ss. 35-39, 61-67.

olan ve potansiyellerini gerçekleştirebilen bireylerin etkinliğinin doğal bir sonucudur. Aksi taktirde işlevsel bütünleşmenin ve toplumsal kontrolün, kaçınılmaz biçimde, yabancılaşmamış bir toplumsal düzen varsayımına dayanması gerekirdi. Halbuki anominin ve yabancılaşmanın, modern kapitalizmin ekonomik bireyciliğine, araçsal rasyonalizme, ekonomik etkinliğin yegâne amaç haline gelmesine ve insanın kurumsallaşan üretim süreçleri tarafından araçsallaştırılmasına yönelik eleştirilerde kullanılıyor olması, böyle bir varsayımdan hareket etmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Hatta denilebilir ki, günümüzde işlevsel bütünleşmeyi sağlayan normlar, süreçler ve toplumsal kontrolün niteliği, yabancılaşmanın daha yaygın, kitlesel ve sürekli bir sorun haline gelmesine yol açmıştır.¹²⁹

Anomi ve yabancılaşmanın klasik tanımları ile çağdaş tanımları arasında yapılacak bir karşılaştırmada ortaya çıkan temel farklılık, öncekilerin değer yüklü sonrakilerin değerden bağımsız tanımlamalar olması değildir. Her ikisi de bir takım idealler içermekle birlikte, klasik kavramlar daha radikal ve ütöpik karakterdedir. Çağdaş olanlar ise mevcut sosyal koşullar üzerinde durduklarından daha ideolojik bir içeriğe sahiptir. Anomi ve yabancılaşmanın çağdaş kullanımları, Marx'ın ve Durkheim'in tanımları göz önüne alındığında, yeni kavramsallaştırma denemeleri olmaktan çok anomi ve yabancılaşmanın örnekleri gibi değerlendirilebilir. Çağdaş Marksistler bu ideolojik içeriğin, devletin ideolojik aygıtları, kitle toplumu, bürokrasi ve araçsal rasyonalizm gibi konular etrafında belirginleşmesine katkı sağlamışlardır. Durkheim ise, ahlâkî otorite ile bireysel özgürlük arasındaki gerilimi, toplumun uyumu ve işlevsel bütünleşmesi temelinde gidermeyi amaçlamıştır.¹³⁰ Çağdaş sosyolojide, işlevselci paradigmada da dinin ve değerlerin toplumun norm birliğine, işlevsel bütünlüğüne ve bireylerin toplumsal sistemle ahlâkî bağlılığını temin etmedeki rolüne vurgu yapılarak, değerler sisteminde ve dolayısıyla işlevsel süreçlerde meydana gelen bozulma anlamında yabancılaşma düşüncesi ile değerler alanı ilişkilendirilmektedir. İşlevselci bakış açısına göre değerler, sosyalleşmeye ve

¹²⁹ Horton, ss. 284-286.

¹³⁰ Horton, s. 295.

toplumsal denetime katkıları nispetinde işlevsel bozuklukların ve sosyal sapmaların önüne geçebilir.¹³¹

İnsanın toplumsal varoluşunun ve üretici etkinliğinin, özü itibarıyla yabancılaştırıcı bir nitelik taşımadığı kabul edildiğinde, toplumsal ilişkilerin ve üretimin insanları türsel niteliklerine ve birbirlerine nasıl yabancılaştırdığına bakmak icab eder. Burada biz, belli bir olguyu gözlemleyen kişinin, insanın gerçek doğası ile birlikte ideal toplumsal koşullar hakkındaki ahlâki değer yargılarını da içeren *reification* ve *dehumanisation* kavramlarına müracaat ederek konuyu ele almak istiyoruz.

İnsanın toplumsal varlığını, niteliklerini ve insanî olanı doğaüstüne atfetmek yabancılaşmaya yol açabilir. Fakat aynı zamanda, insanî niteliklerin nesneleştirilmesi ve toplumsalın ilişkisel ve diyalojik karakteri göz ardı edilerek, doğal ve yasal süreçler gibi düşünülmesi veya tek boyuta indirgenmesi (*reification*) de yabancılaşmadır. Nitekim Marx, kapitalist sistem eleştirisini aynı zamanda yabancılaşmada belli bir aşamayı ifade eden ve insanın emek ürünlerinin ve insanî niteliklerinin ondan bağımsız nesnelere dönüşmesi anlamında “şeyleşme” kavramıyla ifade etmektedir. O, insanın yaratıcı etkinliğinin toplumsal ilişkilerin şeyleşmesi aracılığıyla onu nasıl kendi özsel niteliklerine ve toplumsal yaşama yabancılaştırdığını göstermeye çalışır. Kendi emeğine, ürününe ve diğer insanlara yabancılaşan insan, kendi eli ve emeğiyle bu yabancılaşma deneyimine süreklilik kazandırır.¹³² Aynı kavramı, Marcuse’da, insanın rasyonel etkinliğinin araçsallaştırılması ve toplumsal konumların yanında insani etkileşimlerin de nesnel ve yasal süreçler içerisinde kavranması bağlamında kullanmaktadır.¹³³ İnsanî bir olgunun nesneymişçesine ele alınması kadar ona insanüstü niteliklerin atfedilmesi de yabancılaşmadır. Şeyleşme sonucunda bireyin ürünü olan dünya ona yabancılaşmakta, toplumsal realite insanın bilincinden ayrı, ona yabancı bir niteliğe bürünmektedir. Berger ve Luckmann ise bu durumun, toplumsal realitenin ve bir bütün olarak nesnelere dünyasının üreticisi olan insanın sanki bu dünyanın ürünüymiş

¹³¹ Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas, Punto Yayıncılık, İzmir, 2004, s. 23.

¹³² Auguste Cornu, “Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları”, Karl Marx, **1844 El Yazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe**, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1993, ss. 257-262.

¹³³ Herbert Marcuse, **Tek Boyutlu İnsan**, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, ss. 125-133.

gibi, insanın üretici etkinliğinin ise insanî olmayan bir takım süreçlerin yan ürünümüştüğüne algılanmasına yol açtığını söylerler. Bazen bu “şeyleşme” süreci, bireylerin anlam dünyaları ile kurumsal süreçler yahut belirlenmiş roller arasında mesafe koymaları ve kendilerini bu süreçler veya rollerle tanımlamamaları şeklinde de ortaya çıkmaktadır.¹³⁴ İnsanların emeğinin, yani özgür ve üretici etkinliğinin ürünü olan metaların değişim değeri, onlara insan eylemini belirleyecek, bağımsız bir güç kazandırmaktadır. Böylece insandan soyutlanan değer, nesnenin bir niteliği haline gelmektedir. Ayrıca, toplumsal iş bölümüne dayalı ekonomik etkinlikler, ortaya çıkan artı değerden bütünüyle mahrum bırakılmalarına rağmen, bireyleri rekabete ve birbirlerine yabancılaşmaya götürür. Bu yabancılaşma, sermayeyi ve otoriteyi ellerinde bulunduranların ayrıcalıklarını sürdürmelerinin toplumsal temelini de yaratır.¹³⁵ İnançlar ve değerler, insanın içinde bulunduğu nesnel, toplumsal koşullarla her zaman uyum içerisinde olmayabilir. Böylesi durumlarda inançların ve ideolojilerin de içerisinde mütâlaa edilebileceği değerler dünyası, insanların toplumsal belirlenmeleri üzerinde düşünmelerini engellemekte, yaşanan gerçekliği, dinî öğretilere, ideolojik kabullere atfederek meşrulaştırmaktadır.¹³⁶

Marx’ın din-yabancılaşma ve ideoloji-yabancılaşma münasebetini kurarken özel mülkiyete ve iş bölümüne dayalı kapitalist sistemi, kültür dünyasında meydana gelen yabancılaşmadan da sorumlu tuttuğu hatırlanmalıdır. Zira kapitalizm, toplumsal yabancılaşmanın kabullenilmesini ve hoş görülmesini sağlayarak sınıfsal bilincin oluşmasını önleyecek din, ahlâk, hukuk gibi ideolojik yabancılaşmaları da ortaya çıkarır. Değerler dünyasının unsurları, bazen bir tür ideali dillendirerek, bazen sorunları ve çözümleri başka bir aleme öteleyerek, bazen de özel mülkiyete yahut devlete saygıyı öğütleyerek yabancılaşmış toplumsal düzene ve ilişkilere süreklilik kazandırmaktadır. Böylece bireysel ve sınıfsal bilinçlenme yerine toplumsal bağımlılıklar vurgulanmakta; çoğu zaman maddî menfaatlerin ve iktidar ilişkilerinin tayin ettiği kurallar ve sınırlar sorgulanamaz ve değiştirilemez bir gerçeklik görüntüsü kazanmaktadır.¹³⁷

¹³⁴ Berger ve Luckmann, ss. 130-133.

¹³⁵ Israel, ss. 47-48.

¹³⁶ Israel, ss. 83-89.

¹³⁷ Cornu, s. 284.

Dini, yabancılaşmanın kaynağı olarak gören Hegel'in aksine Marx, dinî inancın kaynağının gündelik yaşantıda tecrübe edilen yabancılaşma, dinin de yabancılaşan bilincin bir ürünü olduğunu iddia etmiştir. O, insanların dünyayı algılayışlarını ve toplumsal bilinçlerini dönüştürerek, mevcut koşulları normal algılamalarını sağlayan dinden kaynaklanan yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasının, ancak bu yanılmayı meydana getiren koşulların değiştirilmesiyle mümkün olabileceğini dile getirir. Onun din hakkındaki şu meşhur değerlendirmesi bu kabulünün bir ifadesidir:

“Din bu dünyanın...ahlaksal onaylanmasının, teselli ve aklanmasının evrensel temelini oluşturuyor... Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde dönen aldatıcı bir güneşten başka bir şey oluşturmuyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın ahyonunu oluşturuyor. Dine karşı savaşım vermek, dolaylı olarak dinin tinsel aromasını oluşturduğu dünyaya karşı savaşım vermek anlamına geliyor. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor.”¹³⁸

III. DİN EĞİTİMİNİN SOSYOLOJİK TEMELLERİ BAĞLAMINDA YABANCILAŞMA KURAMININ İŞLEVSELLİĞİ

Eğitimi, toplumun kültürel birikiminin yeni kuşaklara aktarılması şeklinde tanımlarsak,¹³⁹ bu kültürel birikim içerisinde dinin, dini inanç ve pratiklerin yeri ve işlevleri önemli bir paya sahiptir. Dolayısıyla eğitimin toplumsal işlevleri ile dinin ve din eğitiminin toplumsal işlevleri arasında karşılaştırma yapmak; kültürü koruma ve aktarma, sosyalleştirme ve toplumsal değişim açısından olumlu ve olumsuz yönleri dile getirmek gerekir. Kültürün, bir toplumun veya toplumsal grubun yaşamlarını anlamlandırmada ve yaşam biçimlerini tayin etmede müracaat ettikleri müşterek inanç, değerler ve kavramlar kümesi şeklinde tanımlanması, kişiliğin temellerinin de bu değerler dünyasının ve ona eşlik eden etkileşim biçiminin içselleştirilmesine bağlı olduğu kabulünü ortaya koyar. Bu yaklaşıma göre kimlik, kültürlenme dediğimiz

¹³⁸ Karl Marx, “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş”, Karl Marx, **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1997, (Hukuk Felsefesinin Eleştirisi), ss. 192, 193.

¹³⁹ Kültürleme işlevini öne çıkaran bir eğitim tanımı için bkz. Mustafa Ergün, **Eğitim Felsefesi**, Ocak Yayınları, Ankara, 1999, s. 9. Farklı eğitim tanımları için ayrıca bkz. Mahmut Tezcan, **Eğitim Sosyolojisi**, 11. Baskı, Anı Yayınları, Ankara, 1997, ss. 3-5; Remzi Öncül, **Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 391-393.

sürecin bir işlevidir. Ancak toplumsal değişim, kültürel farklılaşma ve yabancılaşma temelinde kültürün bir başka niteliğinin de vurgulanması lazımdır. Kùltürler her zaman tutarlı, tek sesli ve değişime kapalı sistemler değildir. Bilakis, içerisinde kültürel karşıtlıklar, çatışma potansiyeli, yeniden değerlendirme ve dönüşüm imkânları barındırır. Toplumsalın doğası ve toplumsal etkileşimin niteliğiyle ilgili de benzer değerlendirmeler yapmak mümkündür.¹⁴⁰ Bu genel girişin ardından, yabancılaşma kuramının, kültürlenme ve toplumsallaşma temelinde işlevselci ve çatışmacı bakış açılarında eğitim ve din eğitimi ile nasıl ilişkilendirildiğine bakabiliriz.

Yabancılaşma kuramına, işlevselci ve çatışmacı paradigmda eğitime, eğitimin toplumsal temellerine ve işlevlerine yönelik tartışmalarda sıkça müracaat edilmektedir. Bilindiği gibi işlevselci yaklaşım, toplumsal sistemi meydana getiren unsurları, sosyal sistemin işlevsel uyumuna katkısı temelinde ele alır. Toplumsal ve kültürel etkinliklerin sistemin bütünü için işlevsel olduğu, sosyolojik bir işleve tekâbül ettiği ve böyle olması bakımından da vazgeçilmez oldukları fikrini esas alır. Biz, dinî düşüncenin kurumsal temsili temelinde işlevselci paradigmanın klasik önermelerini dile getireceğiz. Ancak, yabancılaşma düşüncesi bakımından, bu paradigma içerisinde “kimin için işlevsel” sorusunu ve özellikle Merton’ın katkılarıyla gelişen, “işlevsel seçenekler”, “görünür ve gizli işlev” gibi kavramasallaştırmalara dayanan bakış açısını öncelediğimizi vurgulamalıyız.¹⁴¹ İşlevselci paradigmda göre insanlar, kültürel normları ve değerleri toplumsallaşma sürecinde içselleştirerek rol beklentilerini yerine getirirler. Toplumda işlevsel bir bütünlük bu sayede meydana gelir ve süreklilik kazanır. Formel ve informel eğitimle bireye toplumun mevcut değer yargıları ve norm sistemi aktarılır. Ayrıca yaygın, kurumsal eğitim, toplumsal hareketlilik, statü ve rol değişimi için bir fırsat eşitliği de meydana getirir. Çatışmacı paradigma¹⁴² ise, üretimi, toplumsal sınıfları, iktidarı ve bunlar arasındaki mücadelenin toplumsal sistemin işleyişine katkısını esas alan marksist kökenine uygun biçimde, eğitimin özgürleştirici bir süreç olabilmesi için toplumdaki iktidar ve mülkiyet ilişkilerinin bütünüyle değiştirilmesini savunur. Aksi

¹⁴⁰ Fay, ss. 82-83, 90-93.

¹⁴¹ İşlevselciliğin geleneksel fikri temelleri, Merton’ın kurama katkısı ve çağdaş yaklaşımlar için bkz. Irving M. Zeitlin, **Rethinking Sociology, A Critique of Contemporary Theory**, Prentice Hall, New Jersey, 1973, ss. 7-8, 10-11.

¹⁴² Zeitlin, ss. 104-107.

taktirde, kapitalist toplum düzeninde eğitimin işlevi, mevcut toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretilmesi ve meşrulaştırılması ile sınırlı kalacaktır.¹⁴³ Bu bağlamda, eğitimin kültürel normları muhafaza etme ve gelecek nesillere aktarmadaki rolü ile dinin kimlik kazandırma, kültürü koruma ve aktarma, sosyalleştirme ve sosyal kontrol gibi işlevleri arasında açık bir benzerlik söz konusudur. Bu nokta, hele hele ülkemizde olduğu gibi kurumsal, yaygın ve zorunlu din öğretimi söz konusu ise belirlenen sosyalleş(tir)me ve vatandaşlık tanımı etrafında daha da belirleyicidir. Çatışmacı paradigmanın eğitime yönelik toplumsal eşitsizliklerin meşrulaştırılmasını sağladığı yönündeki eleştirisinin, din içinde söz konusu edildiğini önceki başlıklarda dile getirmiştik. Buna, eğitimin bir tür kitle psikolojisi ve ‘cemaat ruhu’ meydana getirerek geleneksel dinselğin bireysel düşünceye ve aydınlanmaya fırsat vermeyen doğasını pekiştirdiği yönündeki eleştiriyi de dâhil etmek mümkün gözükmemektedir.

Eğitim ile din arasında toplumsal işlevler açısından dile getirdiğimiz benzerlikler, toplumsal değişim açısından da söz konusu edilebilir. Zira eğitim en önemli toplumsal değişim vasıtalarından sayılır. Çatışmacı paradigma ise eğitimin mevcut toplumsal, ekonomik ve siyasal düzenin ayrılmaz bir parçası olduğunu, bu nedenle temel işlevinin toplumsal değişim yaratmak değil, mevcut düzeni korumak ve yeniden üretmek olduğunu dile getirir. Daha eklektik karakterde olan üçüncü yaklaşım ise, eğitimin toplumsal değişimdeki rolünü vurgulamakla birlikte, toplumsal değişimlerin de eğitimi zihniyet ve içerik bakımından değişime uğratabileceği kabulünden hareket eder.¹⁴⁴ Toplumsal değişim bağlamında, tezimizin ikinci bölümünde yaptığımız değerlendirmeler bu üçüncü yaklaşıma dayanmaktadır. Türkiye’nin modernleşme sürecinde ekonomik ve politik zorunlulukların ve bunlara dayanan bazı tercihlerin eğitim alanındaki reformları gerekli kıldığı açıktır. Ancak eğitim alanında yapılan reformların da belli bazı değişimlerde başat rolü oynadığı, modernleşme sürecinde karşılaşılan sorunların çözümünde azımsanamayacak katkılarının olduğu ve bazı toplumsal sorunların ortaya çıkmasına yahut var olan problemlerin belirginleşmesine sebebiyet verdiği de aşikârdır.

¹⁴³ Mine Tan, “Eğitim Sosyolojisine Değişik Yaklaşımlar: İşlevci Paradigma ve Çatışmacı Paradigma”, **AÜ Eğitim Bilimleri Fak. Dergisi**, Cilt: 23, Sayı: 2, 1990, ss. 545-556; Tezcan, ss. 19-23.

¹⁴⁴ Ahmet Eskiçalı, “Eğitim ve Toplumsal Değişim: Türkiye’nin Değişim Sürecinde Eğitimin Rolü, 1923-1946”, **Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi**, Cilt: 19, Sayı: 2, 2003, ss. 15-16.

Din eğitiminin toplumsal temelleri ile yabancılaşma düşüncesi arasındaki münasebetin ‘sosyalleşme’ üzerinden kurulması mümkündür. Bilindiği gibi sosyalleşme, bireyin nesnel toplumsal gerçeklik ile kendi öznel dünyası arasında sürdürdüğü etkileşim sürecidir. Sosyalleşmenin başarısı ise nesnel gerçeklikler ile öznel anlam dünyası arasında sağlıklı bir dengenin kurulmasına bağlıdır. Kültürel normların özümsemiği; ailenin, sosyal grupların, toplumun inanç, değer ve normlarının gayri resmî bir şekilde öğrenildiği ve bilinç dışı bir yolla içselleştirildiği süreç şeklinde yapılacak bir sosyalleşme tanımı,¹⁴⁵ bizi dinî düşünce ve din eğitimi açısından bazı sonuçlara götürecektir. Bunlardan ilki ve belki de en önemlisi, kurumsal olmayan biçimi ile dinin ve dinî enformasyonun kültürel, normatif, subjektif ve bilinçdışı karakterinin resmî, kurumsal din eğitimi söz konusu olduğunda belirgin şekilde farklılaşmasıdır. Zira bu noktada artık, nasıl plânlandığı, hangi sâiklerle hareket edildiği, nasıl bir program ve yöntem uygulandığı, en önemlisi beklenen sonuçları verip vermediği bir yana politik, kurumsal hedefleri olan, bir dinî anlayışı esas alan, belli algı kalıplarına, zihniyet biçimlerine ve geleneklere yaslanan örgütlü bir sosyalleş(tir)meden söz ediyoruz demektir.

Siyasal otoritenin sosyalleşme sürecine din eğitimi üzerinden katkısı veya müdahalesinin niteliği, dinin ve dindarlığın hangi boyutunun ön plânda olduğuna ve vatandaşlık tanımının oluşmasında dinden beklenen katkıların ne olduğuna göre belirlenir. Tercih edilen tipolojiler çerçevesinde temsil görevini kimlerin üstleneceği ise yasal ve kurumsal düzlemde belirlenmektedir. Bu noktada artık, kurumları, profesyonel kadroları ve yasallığı ile tipik bürokratik örgütlenmenin tüm unsurlarını barındıran bir yapı söz konusudur. Eğitimin “devletin ideolojik aygıtı”¹⁴⁶ olarak üstlendiği görevler, millî eğitimin, din öğretiminin, din öğretimi kurumlarının, müfredatın özel ve genel amaçları ve bu kurumların politik taleplere, gerekçelendirmelere dayanan hizmetleri bu boyutta ortaya çıkar. Söylemeye çalıştığımız, sosyalleşme sürecinde bireyin ailesinin, toplumunun dininden başka bir

¹⁴⁵ Zuckerman, s. 88; Toplumsallaşmanın tanımları ve türleri için bkz. Tezcan, ss. 36-41. Benzer unsurları öne çıkaran bir “dinî sosyalleşme” tanımı için bkz. Abdurrahman Kurt, **Din Sosyolojisi**, s. 133.

¹⁴⁶ Bu kavramsallaştırma Louis Althusser'e aittir. Althusser bununla din, eğitim, hukuk, kültür, sanat gibi birbirlerinden ayrı ve özel işlevler üstlenen fakat devletin egemen ideolojisini temsil eden ve yeniden üreten yapıları tanımlamaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Louis Althusser, **Yeniden Üretim Üzerine**, çev. A. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 371-377.

dininin yahut farklı bir din anlayışının olması nasıl az rastlanan bir durumsa, artık devletin de bir dini vardır ve laik olduğunu iddia ediyor olsa bile, bu dini, dindarlığı, ve dindarları tanzim etmekten geri durmaz.

Dinî düşünce ve kurumsallaşmanın siyasal temsilinin dışında kalan sivil toplum açısından ise başka sorunlar gündeme gelmektedir. Farklı dinsel kimliklere, dinî özgürlüklerin tanınması ve ifade edilmesi üzerine kurulan sivil toplum düşüncesi, dinlerin veya bazı dinî grupların mutlaklık iddiaları ve diğer toplumsal talepler üzerinde baskıcı ve sınırlandırıcı etkileri sebebiyle başlangıçtaki dinsel niteliğinden uzaklaşmıştır. Dinî düşünce ve eğitim alanında siyasal erkin etkinliğini ve müdahalesini reddeden sivil toplumsal alan tek bir hakikat ekseninde kurulamayacağı gibi, sivil toplumda hiçbir tekil öge toplumsal çıkarların tümünü temsil ettiğini de iddia edemez. Çoğu kere bir dinin kendi içerisinde bile böyle bir bütünsellikten ve temsilden söz etmek imkânsızdır. Ayrıca sivil toplumun, farklılığa ve çoğulluğa imkân vermeyen yapıların kitle veya birbirleri üzerinde iktidar tesis etmelerini önleyecek yapı ve süreçleri barındırması zorunludur.¹⁴⁷ Ancak bu ideal olanın ifadesidir. Sivil toplum içerisinde, devlet iktidarına karşı özerklik kazanmış toplulukların kendi iktidarlarını birbirlerine karşı baskı aracı kılma ihtimali gözden kaçırılmamalıdır. Toplumsal gerçekliğin parçalanmışlığı ve çoğulluğu, farklı kimliklerin kendi farklılıklarını korumada birbirleri üzerinde tahakküme yönelmelerine yol açabilir. Hele hele bu topluluklardan (parti, cemaat, dernek, örgüt...) birinin veya birkaçının bu mücadelede dinden ve dinin sunduğu imkânlardan yararlanıyor olması, iktidar, meşrulaştırım ve yabancılaştırma denkleminde özel bir dikkati gerektirir.¹⁴⁸ Üçüncü Bölüm'de kendi tarihsel ve toplumsal gerçekliğimizden hareketle yapacağımız değerlendirmelerde, İslâmî cemaatlerin devlet karşısındaki konumları açısından sivil topluma özgü bazı nitelikler taşısalar da, toplumsal hayatın bütününe yönelik tekeli iddialara sahip olabildiklerini, devletin siyasal sosyalleştirme etkinliğine ve politik yabancılaştırmaya karşı bir direnç alanı meydana getirirken toplumsal yabancılaştırmaya yol açabildiklerini göstermeye çalışacağız.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Sarıbay, Kamusal Alan, ss. 27, 68.

¹⁴⁸ Karaca, s. 156.

¹⁴⁹ Sarıbay, Sivil Toplum, ss. 16-17, 126-132.

Sosyal öğrenmelerin toplumun farklı kesimlerince, başkalarının destekleniyor olması yanında, onaylanması da dikkat çekilmesi gereken hususlardandır. Dindarlığın bazı biçimlerinin ve bazı inanç öğelerinin açıkça desteklenmesi, geleneksel inancın daima kendisini destekleyecek bir sosyal çevreyi hatta çoğu zaman kurumsal yapıyı ve iktidarı hazır bulması değer ve norm çatışmasının önüne geçebilir.¹⁵⁰ Elbette yeni, farklı, marjinal grupların ve örgütlenmelerin de sosyolojik bir zeminde ve çoğu kere tarihsel toplumsal şartlara bağlı ortaya çıktıkları ve genel toplumsal destekten yoksun olmaları sebebiyle ana bünye ile çatışmaya gireceği gözden ırak tutulmamalıdır. Her toplumda kültürel olarak belirlenen ‘normal’in sınırlarını aşan ve yerine göre kitlesellik de kazanabilen davranışlar bulunabilmektedir. Sosyal sapma diye nitelenen bu davranışlar, genellikle değerler ve normlar açısından tanımlanır. Ancak bu tanımlama ve değerlendirmenin tek tek bireylerin yahut grubun bütün davranışlarını kapsayacak mahiyette olmadığı açıktır. Benzer şekilde, tanımlanmış bütün normlar açısından bir toplumsal uyum beklentisi de mevcut değildir. Burada söz konusu olan, rol-norm çatışması yahut marjinallik gibi sosyolojik gözleme açık, verili tarihsel/toplumsal koşulların ve kültürel sistemin işlevinin analizidir. Örneğin, bazı toplumsal gruplar kendi gruplarının normlarına uyarken, herkesçe uyulması beklenen temel değerlerin ideal değerler olarak kalması, kültürel sistemi meydana getiren unsurlar açısından işlevsel bozulma ve kültürel yabancılaşma şeklinde değerlendirilebilir.¹⁵¹

Kitlesel bir nitelik arz eden çağdaş eğitim, varolan sosyal yapının korunmasını ve sürdürülmesini sağlayan, ideolojik kabullere ve politik hedeflere dayanan bir kültürleme işlevi üstlenir. Dolayısıyla, bireylerin “kendini gerçekleştirme” dediğimiz, hümanizmadan beslenen idealleri hayata geçirmelerine imkân vermez. Bir kimsenin, bu toplumsal ve kültürel belirlenimler karşısında genel kabul görmeyen inançları ve davranışları sebebiyle marjinalleş(tiril)mesi kaçınılmazdır. Kendisine sunulandan, kurumsal düzeyde temsil edilenden daha köklü kabulleri varsa ve bunları bugün de yaşamak/yaşatmak istiyorsa fundamentalist eğilimlere sahip olmakla veya kültürel kalıpları reddediyorsa anarşist olmakla suçlanması kesindir. Toplumsallaşmanın siyasal bir nitelik kazanması ve bireylerin

¹⁵⁰ Zuckerman, ss. 188-192.

¹⁵¹ Tolan, ss. 171-175.

toplumsal bütünle özdeşleşmeye varacak ölçüde bütünleş(tir)melerinin beklenmesi, yabancılaşmanın Hegel’de gördüğümüz ikinci boyutunu, yani aşırı toplumsal uyumu ortaya çıkarır.

Yabancılaşmanın eğitimin toplumsal temelleri ile münasebeti, okulun bürokratik niteliği, temsil ettiği normlar; öğrencilerin yabancılaşma deneyimleri ve yabancılaşma karşısında geliştirdikleri uyum stratejileri açısından da ele alınabilir. Okulun, nesnel, kurumsal standartlardan kaynaklanan formel ve kişisel olmayan bürokratik yapısı, yaratıcılık ve bireysellik karşısında, hiyerarşik düzen içerisinde tanımlanmış kuralları, politikaları ve tekdüzeliği çıkarır. Aynı zamanda eğitim sisteminin politik ve ekonomik düzenleme ve beklentilerle bütünüyle uyuşan amaçlar için çalışması, bazı toplumsal kesimler için yabancılaşmaya süreklilik ve meşruiyet kazandırıcı bir işlev anlamına gelmektedir. Yabancılaşma, öğrencileri anlamlı öğrenme dediğimiz süreçten mahrum bıraktığı gibi, insani amaçların gerçekleştirilmesi hedefinden de alıkoymaktadır. Bürokratik yapı ve süreçlere bütünüyle uyum sergileyen öğrencinin bireysel bir kimlik inşası mümkün değildir. Bu özdeşleşme, kendisini yalnızca mesleği ve toplumsal statüsü itibarıyla tanımlayan bir ‘kişilik’ ortaya çıkaracaktır. Eğitimin genel hedeflerini benimsemeden nesnel başarıyı yakalamaya odaklanma, bunun için yeri geldiğinde meşru olmayan vasıtalara başvurma yahut kültürel amaçları da ona erişmeyi sağlayacak toplumsal vasıtaları da reddetme hatta bunları değiştirmek için çaba sarf etme eğilimi doğabilmektedir.¹⁵²

¹⁵² Thomas J. Young, “Alienation in Contemporary Education: A Social Psychological Perspective” **Contemporary Education**, Vol. 56, No. 3, 1985, ss. 143-147.

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ÇERÇEVE

Bu bölümde öncelikle din eğitimi politikalarının tarihsel çerçevesini oluşturan Sünnî geleneği, bu geleneğin Osmanlı İmparatorluğu'nda kurumsal temsilini; iktidarı 'kurucu' ve meşrulaştırıcı işlevini ve halk İslâm'ı¹⁵³ tekke İslâm'ı gibi heterodoks İslâm yorumlarının¹⁵⁴ devlet karşısında ve toplumsal düzlemdeki durumunu kısaca ele alacağız. Ardından, tezimize bir bakıma zorunlu başlangıç noktası saydığımız batılılaşma dönemine, reform çabaları ve sonuçları bakımından yer vereceğiz. Modernleşme sürecindeki değişimleri, sosyo-kültürel yabancılaşma ile dinî düşünce, gelenek ve din eğitimi arasındaki münasebeti “merkez-çevre” karşıtlığı üzerinden ele alacağımız için, meselenin bu boyutuna bölümün hemen başında dikkat çekmeyi gerekli görüyoruz.

I. TÜRKİYE'DE DİN VE DİN EĞİTİMİ POLİTİKALARININ DAYANDIĞI TARİHSEL PERSPEKTİFLER

Osmanlı toplumunda dinin merkezle çevrenin irtibatını sağlayan en önemli araç olduğu genel kabul gören bir husustur. Bu kabule göre resmî İslâm, yönetenler için bir meşruiyet aracı iken, popüler İslâm yönetilenler için bir yaşam biçimi, toplumsal bütünleşme ve moral kaynağı olmuştur. Dinin bu ikili işlevi, bir taraftan yöneticilere imtiyazlarını koruma imkânı sağlarken, diğer taraftan yönetilenleri bağlı buldukları toplumsal gruplarla bütünleştirme işlevi görüyordu. Bireyle devlet arasında ikincil toplumsal yapı olma hüviyetini ise tarikatlar taşıyordu. Selçuklular

¹⁵³ Ocak, Halk İslâm'ını, “bir inanç ve sosyal hayat tarzı olarak yorumlanan ve yaşanan, İslâm'ın esaslarına belli ölçüde sadık kalmakla beraber, daha ziyade geleneksel yaşantının belirlediği, kısmen hurafelerle karışık bir müslümanlık tarzı” şeklinde tarif eder. Bkz. Ocak, Türkiye ve İslâm, s. 52. Aynı eserin 78. sayfasında ise, popüler sufilik aracılığıyla eski kabilevi gelenek ve inançlara uyarlanmış bir konar-göçer halk İslâmı'ndan söz eder. Türkiye'de ve Batı'da geliştirilen dindarlık tipolojilerini ve bu tipolojilerin üzerine inşa edildiği kavramsal ve metodolojik zemini tahlil eden ve tasnifler hakkında eleştirel değerlendirmelere yer veren bir çalışma için bkz. Celaleddin Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, **İslâmiyât**, Cilt: 8, Sayı: 2, 2005, ss. 71-90.

¹⁵⁴ Heterodoksi üzerine çalışmaları ile tanınan Ahmet Yaşar Ocak, heterodoks İslâm yorumunu, sistematik ve yazılı bir teolojiden çok, farklı din ve kültürlerin yoğrulduğu bir senkretizme; şifahi kültür, atalar veya evliya kültü etrafında gelişen bir mistisizme dayanan ve zamanla da Hz. Ali, On iki İmam ve Kербela gibi Şîi karakterli mistik ve metaforik anlatımların dâhil olduğu bir yorum biçimi şeklinde tarif eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, Türkiye ve İslâm, ss. 44-48.

gibi Osmanlılar da, kendilerince ve dolayısıyla Ehl-i Sünnet'ce makbul olmayan sufilikle etkin bir şekilde mücadele ederken, diğer tarikatların yayılmasına kontrollü biçimde imkân tanımış, hatta desteklemişlerdir. Sonraki sayfalarda göreceğimiz gibi, batılılaşma sürecinde devletin merkezileşmeyi esas alan reform çabaları, merkezle çevrenin bir tür görünmeyen mutabakata dayalı bu pozisyonunu değiştirmiştir.¹⁵⁵

Belirli bir din yorumunun güçlü bir siyasal otorite ile özdeşleşmesi, tek düzeliğin yanında otorite ve kurumsal hiyerarşinin de temelidir.¹⁵⁶ Ocak'ın ifadeleriyle, Sünnî geleneğin doğal mirasçısı, aynı zamanda da taşıyıcısı olan Osmanlı Devleti, XVI. yüzyıldan itibaren bazı toplumsal bunalımlar ve Şîf Safevî tehlikesi nedeniyle Sünnî yorumu yönetim bazında merkezileştirmiş, inanç ve öğretim konusu olması itibarıyla da resmî doktrine dönüştürmüştür. Farklı İslâm yorumlarına karşı katı ve tavizsiz bir tutum takınılmasında da aynı toplumsal ve siyasal sebeplerin etkisi vardır.¹⁵⁷ Ancak, çeşitli toplumsal muhalefet hareketlerindeki akîde boyutu ile siyasal yönün ayırt edilebilmesi oldukça güçtür. Devletin otoritesini zaafa uğratacak girişimler Sünnî İslâm yorumuna muhalefet veya "fitne" şeklinde takdim edilebildiği gibi, bunun aksi de söz konusudur. Hilafet makamının Osmanlı Sultanlarına geçmesi ve Sünnileştirme politikalarıyla birlikte daha geleneksel ve yaygın bir nitelik kazanan bu tutum, resmî ideolojiye yönelik muhalefeti de iyiden iyiye açığa çıkarmıştır. Toplumsal muhalefetin XVI. yüzyıldan itibaren farklı sufi çevreleri de içine alacak tarzda çeşitlilik kazanması ve yaygınlaşması bunun bir göstergesidir. Ancak Sünnî çerçevede kalmakla birlikte, Kadızadeliler hareketi gibi, devletin resmî din siyasetine muhalif oluşumlar da yok değildir ve bunlar da tedbir siyasetinden paylarına düşeni almışlardır.¹⁵⁸

Sünnî yorum temelinde gelişen medrese İslâm'ı veya kitabî İslâm'ın belirgin niteliği, devletin denetimi ve desteği ile gelişmiş olması ve siyasal erk aracılığıyla temsil edilmesidir. Şerif Mardin, Sünnî İslâm yorumuna sağlanan siyasal desteğin

¹⁵⁵ Sarıbay, Sivil Toplum, ss. 57-58; Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi, Makaleler 4**, (Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder) İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, (Türk Modernleşmesi), ss. 111-115.

¹⁵⁶ Mehmet Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, Çizgi Kitabevi, Konya, 1999, s.73.

¹⁵⁷ Ocak, Türkiye ve İslâm, s. 42. Osmanlı Devleti'nde din-siyaset özdeşliği konusunda bkz. İlder Turan, "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür" **Çağdaş Türkiye'de İslâm**, (Haz. Richard Tapper), çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 45-50.

¹⁵⁸ Ahmet Yaşar Ocak, **Türkiye Sosyal Tarihinde İslâm'ın Macerası, Makaleler-İncelemeler**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, (İslâm'ın Macerası), ss. 65-67; Mardin, Türk Modernleşmesi, s. 189.

zamanla dinin devlet denetimine alınmasına, siyasal sisteme bağlanmasına ve bu suretle din siyaset özdeşliğinin kurulmasına yol açtığı düşüncesindedir.¹⁵⁹ Bu özdeşlik “çevre”nin değil, “merkez”in inançlarına ve beklentilerine uygun biçimde kurulmuştur; kitlesel karakterde değildir ve merkezin baskısı karşısında çevrede toplumsal tepkilerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Sınırları tespit edilmiş, sistemli bir teolojiye dayanan resmî İslâm’ın aksine çevrenin inanç yapısı senkretik karakterdedir. Çevresel dinî yönelimlerin bu yapısı, yerine ve zamanına göre değişmekle birlikte, onların akîde açısından mahkum edilmelerini de beraberinde getirmiştir.¹⁶⁰

Devlet-din özdeşliğinde, baskın taraf devlet olduğundan, resmî ulemânın rolü ayrı bir önemi hâizdir. Osmanlı İmparatorluğu’nda İslâm’ın siyasal karakterinin oluşumunda en büyük katkıyı ulemâ sağlamıştır. Ulemânın ürettiği ve bürokratik kanallar aracılığıyla temsil ettiği kitabî İslâm yorumu, devletin eğitim kurumları olan medreseler aracılığıyla Sünnî geleneğin bütün teorik ve pratik yönlerini devralmış; Osmanlı’nın siyasî, idarî, sosyal ve hukukî teşkilatlanmasında başat rolü oynamıştır. Ulemânın hem zihniyetin oluşumu hem de devlet teşkilatlanması bakımından oynadığı bu rol son derece önemlidir.¹⁶¹ Akşit’in tespitine göre, “*Osmanlı toplumunda İslâmî hukuk ve ilâhiyat ulemâsı, merkezi bürokrasi ve Yeniçerilerle ittifak kurarak medrese sistemini genişletilmiş bir skolastik ilim hiyerarşisine çevirdi ve felsefe, bilim ve sufiliği hegemonyası altına aldı.*”¹⁶² Merkezi yönetimin elinde siyasal bir araca dönüşen resmî İslâm’la medrese İslâmı’nın örtüşmesi, kısmen ulemâ içerisinde ama yoğun biçimde sufî çevrelerde olmak üzere ciddi bir muhalefete yol açmıştır. Bu muhalefetin entelektüel boyutu ile yenileşme dönemi İslâmcılık hareketi içerisinde canlandığı ve klasik Osmanlı İslâm’ına yönelik eleştirel bir tutumun geliştiği; Cumhuriyet yıllarında ise yeni bir özdeşlik arayışının hem siyasal hem de toplumsal muhalefeti tekrar harekete geçirdiği göz önüne alındığında, bu tarihsel

¹⁵⁹ Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler 3**, 7. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, (Din ve Siyaset), ss. 89, 117, 199; Ahmet Yaşar Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslâm**, ss. 55, 62-65.

¹⁶⁰ Ocak, İslâm’ın Macerası, ss. 22-26.

¹⁶¹ Ocak, Türkiye ve İslâm, s. 82.

¹⁶² Bahattin Akşit, “Türkiye’de İslâmî Eğitim: Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam Hatip Okulları”, **Çağdaş Türkiye’de İslâm**, (Haz. Richard Tapper), çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1993, s. 109.

arka plâna dikkat edilmesinin gereği ortaya çıkmaktadır.¹⁶³ Çeşitli siyasal ve sosyal sebeplerle gittikçe merkezileşen; katı, değişime kapalı ve hoşgörüsüz bir tutuma dönüşen din siyasetine yönelik eleştiriler, yenileşme döneminde İslâm'ı siyasal projelerin konusu haline getirmiştir. Daha radikal bir modernleşme tavrının benimsendiği Cumhuriyet döneminde ise, İslâm'ın siyasal ve toplumsal hayatta konumunun ne olacağına yönelik, laiklik tartışmaları başta olmak üzere, çoğu halen devam eden tartışma ve ayrışmalar meydana gelmiştir. Aslında hemen XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı entelektüel çevrelerinde, İslâm'ın ne olduğuna, nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiğine dair değerlendirmelerin ve medreseler üzerinden bilginin tekelleşmesine ve dinamizmini yitirmesine yönelik eleştirilerin dillendirilmeye başlandığı bilinmektedir.¹⁶⁴ Bu eleştirilerin ana eksenini, medresenin tasavvufa karşı tutumunu sertleştirmesi ve programlarından aklî ilimleri önemli ölçüde dışlayarak, eğitimi naklî ilimlerle sınırlaması oluşturmuştur.¹⁶⁵ Sonraki asırda da benzer eleştiri ve değerlendirmeler dile getirilmiştir. Örneğin Katip Çelebi, *Mîzanu'l Hak*'ta aklî ilimlerin lüzumu bahsinde hendese, riyaziyat ve hikmet derslerinin gereğini çeşitli örneklerle anlatırken, medreselerden bu derslerin kaldırılmasını eleştirir.¹⁶⁶ Koçi Bey de, ünlü risalesinde, medreselerin bozulduğundan, din adamlarının ve kadıların itibarının kaybolmasından, ilmiyeye ait yüksek makamlara ehliyet ve liyakâte göre atama yapılmamasından şikayet eder.¹⁶⁷

Siyasal erkle özdeşleşmesi sebebiyle devletin dini diyebileceğimiz Sünnî İslâm, dünyevî iktidarı meşru sayan ve kim iktidardaysa onun iktidarını meşru görme eğiliminde olan bir anlayışı temsil eder. Bu nedenle Osmanlı tecrübesinde siyasal

¹⁶³ Ocak, İslâm'ın Macerası, ss. 162-167.

¹⁶⁴ Bu dönemde ilmiye sınıfının bozulmasına, müderrislere ve kadınlara yönelik eleştiriler; tayin ve terfilerdeki usulsüzlük ve ilmiye sınıfını düzene koymak için alınan tedbirler hakkında bkz. Mehmet Şeker, **Gelibolulu Mustafa 'Âlî ve Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idü'l-Mecâlis**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, ss. 89-93.

¹⁶⁵ Tekeli ve İlkin, Eğitim ve Bilgi Üretim, s. 39; Hüseyin Atay, medreselerin gerilemesini, medrese dışı sebepler ve medresenin iç bünyesinden kaynaklanan sebepler olmak üzere iki başlık altında ve tafsilatlı biçimde analiz etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1983, ss. 133-154, 155-173; Erol Güngör ise, medreselerin gerilemesinin İslâm medeniyetinin umumi durgunluğuna ve çöküntüsüne paralel olarak ele alınması gerektiği kanaatindedir. Bkz. Erol Güngör, **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, 13. Baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 39.

¹⁶⁶ Katip Çelebi, **Mîzanu'l Hak fî İhtiyari'l Ehak, İslâm'da Tenkît ve Tartışma Usûlü**, (Sad. Mustafa Kara), Marifet Yayınları, İstanbul, 1983, ss. 32-33.

¹⁶⁷ Koçi Bey, **Koçi Bey Risalesi**, (Sad. Zuhuri Danışman), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, ss. 26-31.

otorite, dine bir meşruiyet kaynağı olarak fazla bel bağlamamıştır. Sultanların kanunnâmeler aracılığıyla, kamu hukukunu ilgilendiren konularda bir tür yasama yetkisi kullanmış olmaları ve ulemânın dinsel olmayan konularda “şer’i maslahat değildir, nasıl emredilmişse öyle hareket etmek lazım gelir” demeleri bu durumun açık göstergeleridir.¹⁶⁸ Siyasal gücün kaynağı ve varlığı açısından zayıf görünen meşrulaştırıcı işlev, kullanımı, yani kamu otoritesine boyun eğme gibi değerler vasıtasıyla yarattığı toplumsal denetim ve olumlu siyasal davranışlar geliştirmede kullanılacak sembollere ve düşüncelere kaynaklık etme bakımından hayli güçlüdür.¹⁶⁹

Çevrenin önemli bir unsuru olan tarikatların durumuna gelince, Ocak, medrese tarafından temsil edilen İslâm anlayışı ile tekkeler etrafında gelişen tasavvufî anlayışın yerine göre uzlaştıkları hatta iç içe geçtikleri dönemler ve örneklerin mevcudiyetinden hareketle, bu iki geleneğin birbirinin bütünüyle karşıtıymış gibi ele alınmasının doğru olmayacağını söyler.¹⁷⁰ Ancak, devletle tarikat mensupları arasındaki münasebetin genel seyrine bakıldığında karşımıza şöyle bir manzara çıkmaktadır. Devlet, ilk devirlerden itibaren tarikat mensupları ile genelde iyi ilişkiler ve iş birliği içerisinde olmakla birlikte, onlara denetimli bir serbestlik tanımış ve gerekli gördüğü hallerde takip ve kontrol etmiştir. XV. yüzyıldan itibaren cereyan etmeye başlayan tarikat tabanlı bir takım ayaklanmaların ardından, mali konularda çok belirgin olmayan temkinli bir tutum benimsenmiştir. Bir sonraki asırda ise, özellikle Şiilik temelli Safevi tehlikesi yüzünden, bazı tarikatlara karşı temkinli tavrın yerini tedbir siyaseti almıştır. Bu tedbirler kimi tarikat mensuplarının sürgününden idamına varan bir çeşitlilik arz etmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Çetin Özek, **Devlet ve Din**, Ada Yayınları, İstanbul, s. 365.

¹⁶⁹ Turan, ss. 52-53.

¹⁷⁰ Ocak, Türkiye ve İslâm, s. 56; medrese-tekke uzlaşısı hakkında benzer değerlendirmeler için bkz. Güngör, ss. 35-36. Ebu’l-Alâ Afifi ise daha genel bir değerlendirmeyle tasavvufun ana bünye, iktidar ve bunların temsilciliğini üstlenmiş fıkıhla münasebetinin katı, Sünnî tavidan soyut nazarı, felsefi öğretilere varan bir çeşitlilik gösterdiğini ifade etmektedir. Ebu’l-Alâ Afifi, **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 49.

¹⁷¹ İrfan Gündüz, **Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1989, ss. 20, 26, 37, 63-66; Osmanlı Devleti’nin “zındık” veya mühlid” olarak tanımlanan, dini düşünce ve inanç açısından ana bünyenin dışında mütalaa edilen inanç gruplarına yönelik XV. Yüzyıldan XVII. Yüzyıla kadar yürüttüğü siyaset hakkında geniş bilgi için bkz. Ocak, İslâm’ın Macerası, ss. 35-56;

Devletin teşekkül devrinde görülen medrese tekke birlikteliği, modernleşme sürecinde devletin merkeziyetçi bir yapıya yönelmesiyle birlikte ortadan kalkmıştır. Tanzimat öncesi tekkelerin ıslahına yönelik tedbirler daha çok tekkelere ve müntesiplerine çekidüzen vermeyi amaçlamıştır. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki ıslahat teşebbüsleri ise tekkelerin denetim altına alınmasına ve medreselerin kontrolüne verilmesine yönelik çabaları yansıtır. Devlet, bir yandan tarikatlardan desteğini çekerken bir yandan da özellikle mali ve idari konularda denetimlerini sıkılaştırmıştır. Kuleli Vak'ası'nda (1859) ve 31 Mart Olayı'nda (1909) kimi tarikat mensuplarının oynadıkları roller sebebiyle, başta Halidîlere yönelik sürgünler olmak üzere, çeşitli tedbirlere başvurulmuştur.¹⁷² 1866'da Şeyhülislâmlık makamına bağlı *Meclis-i Meşâyih*'in kurulması ve 1917'de çıkarılan bir nizamnâme ile tekkelerle ilgili kararların Şeyhülislâmlığa ve müftilerin başkanlığındaki encümenlere bırakılması ise diğer dikkat çekici gelişmelerdir.¹⁷³

Verdiğimiz tarihsel malumata dayanarak şöyle bir değerlendirmede bulunmak mümkündür: Osmanlı Devleti'nde yönetici seçkinlerin, sivil ve askerî bürokrasinin ve ilmiye sınıfının oluşturduğu 'merkez'in, kültürel bakımdan ayrıcalıklı olmak fikrinin eşlik ettiği belli bir egemenlik/mülkiyet anlayışı çerçevesinde toplumu ekonomi ve politika bağlamında denetim altında tutma çabası, 'çevre'nin 'merkez'den yabancılaşmasına yol açmıştır. Çoğu dinden beslenen geleneksel refleksi hareketlere geçirme potansiyeli taşıyan bu çevrenin merkezden, kitlelerin yönetici sınıfların değerlerinden yabancılaşması, modernleşme döneminde daha belirgin bir hâl almıştır.¹⁷⁴ Tanzimat ve sonrasındaki reformlar karşısında çevrenin geleneksel dinî referansları esas alan etkin bir muhalefet alanı haline gelmesi, bu kültürel yabancılaşmanın bir sonucudur. Osmanlı tecrübesinde merkezle çevre arasındaki bu karşıtlığın, başlangıçta etkin bir denetim mekanizmasına, reform çağında ise yine merkezin öncülük ettiği bir dizi ıslahat için arzulanan ve kontrol

¹⁷² Rüya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış, Halidî Sürgünleri, **Tasavvuf**, Yıl: 7, Sayı:17, 2006, ss. 103-119; John Robert Barnes, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarikatlar", çev. Celal Türer, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 45, 1997, ss. 113-122.

¹⁷³ Gündüz, ss. 72-85, 191-202, 203-205, 209; Tanzimat devrinde tekkelerin içinde bulunduğu durum, medrese-tekke münasebetleri ve tarikatlar arası yahut tarikat içi mücadeleler için aynı eserin 156-176. sayfalarına bakılabilir.

¹⁷⁴ Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar Merkez-Çevre İlişkileri", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, (Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay), Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 81-85.

edilebilir bir politik tutuma karşılık geldiği söylenebilir. Eğitim ve hukuk alanında yapılan düzenlemelerle bürokrasinin ve siyasal alanın daha seküler bir tarzda tanzimi ise yeni bir karşıtlığa yol açmıştır.¹⁷⁵ Önce mektep-medrese karşıtlığı biçiminde tezâhür eden bu karşıtlık, zamanla Batıcılık, İslâmcılık, Türkçülük gibi fikir akımlarına ve II. Meşrutiyet yıllarında ise ideolojik kamplaşmaya dönüşmüştür. Cumhuriyet her ne kadar tercihini daha radikal ve toplumsal yaşamın düzenlenmesini de hedefleyen müdahaleci bir batılılaşmadan yana kullanmışsa da, Eric J. Zürcher'in de işaret ettiği gibi, sorunları, çözüm önerilerini ve reformları Osmanlı'nın batılılaşma sürecinin mantıksal sonuçları şeklinde değerlendirmek¹⁷⁶ daha makul görünmektedir.

II. OSMANLI DEVLETİ'NDE BATILILAŞMA ÇABALARI

Osmanlı toplumu kendi yapısal dinamiklerini harekete geçirerek bir dönüşüm meydana getiremediği için, batılılaşma, bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Batılılaşma sürecinde, bazı toplumsal kesimlerdeki zihniyet değişimi ve merkezin yürüttüğü siyasal projeler temelinde meydana gelen toplumsal değişim ise, Osmanlı toplumunun kendi dinsel, kültürel ve toplumsal dinamikleri ile bağının kopmasına yol açmıştır.¹⁷⁷ Biz bu başlıkta XVIII. yüzyıldan itibaren eğitim, hukuk ve din sahasında yapılan reformları, bu reformların ortaya çıkardığı kurumsal değişimleri ve toplumsal etkilerini ele alacağız. Batılılaşma çabalarına karşı ulemânın sergilediği tavra ve din eğitiminin ve dinî kurumların artık bir toplumsal çatışma, ayrışma ve yabancılaşma aracı haline gelme süreçlerine daha genişçe değineceğiz. Tek tek tarihsel örnekler sıralamak bizim amacımızı ve tezin sınırlarını zorlayacağından, mümkün olduğunca tipik sayılabilecek karakterdeki değişimler, tepkiler ve uyum stratejileri gözden geçirilecektir. Evvela, Tanzimat reformlarının hemen öncesinde, dinle doğrudan ilişkili ve devletin işleyişi açısından en önemli iki dinî mahreç olan

¹⁷⁵ Kemal Karpat, **İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üni. Yayınları, İstanbul, 2005, (İslâm'ın Siyasallaşması) s. 629; Durmuş Hocaoğlu, **Laisizm'den Millî Sekülerizm'e**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1995, ss. 148-156, Hocaoğlu aynı eserin 168-172, 396-398 sayfalarında Osmanlı laikliğini müstetir ve sentetik bir sekülerizm diye niteler ve Cumhuriyetin laikliği ile mukayese eder.

¹⁷⁶ Eric J. Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm**, (Ed. Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, Cilt: 2, s. 48.

¹⁷⁷ Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, ss. 57-58.

eğitimde ve hukukta girişilen modernleşme çabaları, ardından yine detaya girilmeden Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki reformlar ele alınacaktır. Ulemânın reformlar karşısındaki tutumunu, Cumhuriyet yıllarını ele alırken sık sık bu bağlama göndermede bulunacağımızdan, daha yakından değerlendirmeye çalışacağız.

Tanzimat yıllarından başlamak üzere, modernleşme ve ortaya çıkardığı toplumsal sorunlar, yabancılaşma düşüncesi çerçevesinde bazı temel tespitlerden hareketle ele alınabilir. Bunlardan *birincisi*, Osmanlı'nın klasik dönemlerinde zaten var olan merkez-çevre karşıtlığının, Tanzimat döneminde devletin merkezileşme arayışı sonucunda kazandığı yeni boyutlardır. Bu dönemde yaşanan değişimler, hem toplumsal ve kültürel yabancılaşma ile hem de politik yabancılaşmanın çeşitli görünümleri ile ilişkilendirilebilir gözükmektedir. Bizim çözümlerimizin içeriğini ve sınırlarını, kavramsal analiz kısmında sosyo-kültürel ve politik yabancılaşma başlıkları altında dile getirmeye çalıştığımız düşünsel çerçeve belirleyecektir. Hatırlanacağı üzere, önceki bölümde toplumsal değişimin toplumsal uyum ve bütünleşmeye kaynaklık eden normları işlevsizleştirmesini, norm ve değer çatışmasına yol açmasını; toplumsal sınıfların tutumlarında, kurumsal yapıda ve gündelik hayat üzerindeki tesirlerini temel alan bir çerçeve belirlemiştik.¹⁷⁸ Yine bu bağlamda, ekonomik alt yapıdaki değişimlerin, zihniyet üzerindeki etkisinden diyalektik bir süreç olarak, yani kültürün bazı unsurlarını benimsemekten kaçınmaya, yeni olana muhalefete veya bu değişimlerin etkisiyle geleneksel yapıya yönelik eleştirel bir tavır takınmaya yol açabileceğinden söz etmiştik.

Yabancılaşma düşüncesi etrafında vurgulayacağımız *ikinci önemli husus*, doğrudan doğruya eğitim ve hukuk alanında yapılan reformların toplumsal sonuçlarına ilişkindir. Zira bu alanda yapılan düzenlemeler, genelde toplumun bütünü, özellikle de bazı toplumsal sınıfları kapsayan tepkilere yol açmıştır. Bu sahalardaki değişimlerin hem kitlelerin geleneksel düşünce ve yaşayışı üzerindeki tesirleri hem de ulemânın ve medresenin geleneksel konumları ve işlevleri bakımından ortaya çıkardığı sonuçlar önem arz etmektedir. Tartışmaların ve toplumsal karşıtlıkların din ve değerler üzerinden kurulduğu ve sürdürüldüğü bu

¹⁷⁸ Tanzimat reformları ile toplumun norm birliğinin bozulması ve geleneksel değerler sisteminin anlamını yitirerek işlevsizleşmesine dair değerlendirmeler için bkz. Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, ss. 27, 60.

alanda, dikkatin sosyo-kültürel yabancılaşmanın dinamikleri yanında değerler dünyasına; modernleşme, modern eğitim ve merkezleşmenin seküler karakterine de yöneltmesi gerekli görünmektedir.¹⁷⁹ Bu bağlamın, Cumhuriyet dönemi ele alınırken ağırlıklı biçimde laiklik, sekülerleşme tartışmalarına dâhil olduğu görülecektir. Modernleşme deneyimini, yabancılaşmanın ekonomik temelleri bağlamında, mülkiyet biçiminin, üretim ve tüketim ilişkilerinin, ticaret hayatının değişimi açısından da değerlendirmeye çalışacağız.

Modernleşme sürecini ele alırken, sosyo-kültürel yabancılaşma bağlamında yer yer göndermede bulunacağımız *diğer önemli bir husus* ise, çeşitli düşünce akımlarının kendi içlerinde veya diğer akımlar karşısında tecrübe ettikleri kültürel yabancılaşmadır. Bu alanda yapılacak analizler, eleştirileri, toplumsal ve siyasal hedefleri bakımından aralarında açık benzerlikler bulunan bu akımların, neden ve nasıl derin toplumsal kutuplaşmalara yol açabildiğini görebilmek bakımından önemlidir.¹⁸⁰ Söz gelimi, Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük gibi akımların sınırlarındaki belirsizlikler; iddialarındaki, hedeflerindeki benzerlikler ve temsilcilerindeki kararsızlıklar neden bir uzlaşma zemini değil de bitmek tükenmek bilmez tartışmalar meydana getirmiştir? İyi niyetli bir çaba ile kolayca uzlaşabilir gözükten fikirlerin toplumsal karşılığı, herkes milletin iyiliğini, toplumsal refahı, medeniyeti arzuladığını iddia ederken, nasıl olmuş da çözümü güç tarihsel sorunlar şeklinde tezâhür etmiştir?

Toplumsal değişimin, farklılaşmanın yarattığı gerilimler, geleneksel kalıplar içerisinde sürdürülen gündelik hayatın stratejilerini yok ederek toplumsal anomi ve yabancılaşmaya yol açarken, başka sosyolojik “maliyetleri” hesaba katmayı gerektirecek yeni ideolojik tavır alışlara, çözüm arayışlarına da zemin hazırlamaktadır.¹⁸¹ Nitekim bu arayışların ortaya çıkardığı sosyo-kültürel çatışma ve uzlaşmazlığın ideolojik boyutunu, bu bölümün üçüncü başlığında tartışmaya açacağız.

¹⁷⁹ Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, ss. 86, 129-130.

¹⁸⁰ Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, s. 62.

¹⁸¹ Necdet Subaşı, **Kutsanmış Görüntüler**, Nehir Yayınları, İstanbul, 1999, s. 113.

A. Tanzimat Öncesi Yenilik Arayışları

Osmanlı tarihi çalışmalarında yenileşme döneminin genellikle III. Selim'in tahta çıkması ve *Nizâm-ı cedîd* (1792) adı verilen bir reform programını uygulamaya koymasıyla başlatıldığı görülmektedir. Enver Ziya Karal, bazı reform girişimlerinden ve kimi tarihçilerin değerlendirmelerinden hareketle Tanzimat'ın uzak menşei Lâle Devri'ne kadar götürmenin mümkün olduğu kanaatindedir.¹⁸² Lâle Devri'nden (1718-1730) Tanzimat yıllarına kadar geçen yüz yıla yakın sürede, askerî sahada yaşanan mağlubiyetlerin etkisiyle çeşitli reform girişimleri olmuştur. Fakat bunlar bir plân program çerçevesinde yapılmamış ve çoğunluğu itibarıyla askerî sahaya münhasır kalmıştır.¹⁸³ XVIII. yüzyılda yurt dışında daimi elçi görevlendirilmesinden, matbaanın kurulmasına, *Mühendishane* adı verilen, ordunun modern anlamda yetişmiş eleman ihtiyacını karşılamak üzere kurulan okullara kadar askerî alanda yapılan bir dizi reform dikkat çekmektedir. III. Selim'in halefi II. Mahmud da, yine askerî olanlar öncelikli olmak üzere, bilim ve yönetim alanında reform çabalarını sürdürmüştür.¹⁸⁴ Osmanlının XIX. yüzyılda Batı bilimine yönelik ilgisini ise ya günlük gereksinimler belirlemiş, ya da çoğu kere bu ilgi ve iletişim rastlantısal düzeyde kalmıştır. Osmanlı İmparatorluğuna devrin teknolojisi gibi Batı'nın siyasal düşünceleri de bazı sorunlara çözüm bulma ve varlığını sürdürme arayışının sonucunda girmiştir.¹⁸⁵ Ancak, ıslahat teşebbüslerinin geri kalmışlık ve siyasal bozulmanın ekonomik düzenin bozulmasıyla münasebetini kurma noktasında temel bir kusuru vardır. Aslında, ekonomik düzenin bozulması, geleneksel toplumsal yapıda değişime; toplumsal çatışmanın yarattığı güvensizlik ise merkezi otoritenin

¹⁸² Enver Ziya Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılışma Hareketleri", **Tanzimat I**, MEB Yayınları, İstanbul, 1999, s. 16.

¹⁸³ Karal, ss. 19-24; Mümtaz Turhan, Lâle Devri başta olmak üzere, XVIII. yüzyılda Osmanlı toplumunda meydana gelen değişimleri "serbest kültür değişimleri" şeklinde nitelemekte ve bu türden değişimlerin muhafazakâr karakterini vurgulamaktadır. Geniş bilgi için bkz. Turhan, ss. 65, 144-155.

¹⁸⁴ Tekeli ve İlkin, Eğitim ve Bilgi Üretim, s. 126.

¹⁸⁵ Aykut Kazancıgil, **Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 251-278. Ekmeleddin İhsanoğlu, **Osmanlılar ve Bilim**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2003; Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim I**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997. İzgi, Osmanlılarda klasik ve modern dönemde doğa bilimlerinin durumunu ve gelişimini bilim dallarına göre ele almıştır. Bu dönemde yönetim ve siyaset alanında Ebubekir Ratip Efendi ve Tatarcık Abdullah Efendi'nin, fen bilimlerinde (özellikle tıp) ise Mustafa Behçet Efendi ve Şanizade Ataulлах'ın isimleri ön plâna çıkmaktadır. Tanzimat yıllarından itibaren de Hoca İshak Efendi, Salih Zeki Bey, Halil Ethem isimleri göze çarpmaktadır. Burada zikrettiğimiz eserlerde bu kişilere ve yaptıkları çalışmalara dair ayrıntılı bilgi mevcuttur.

gücünü yitirmesine yol açmıştır. *Nizâm-ı cedîd*'ten itibaren sınıfsal ve ekonomik imtiyazları etkileyecek düzenlemelerin dini arkasına alan bir toplumsal muhalefet yaratması, sorunun ve çözümün esas niteliğinin tespiti bakımından son derece önemlidir.¹⁸⁶

Bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğunluk kazanmaya başlayan ıslahat çabasının temel niteliğinin fikrî esaslardan yoksunluk olduğu, münevverlerin ilmî endişelerinden kaynaklanmadığı ve muhafazakâr toplumsal tepkilere maruz kaldığı sık tekrarlanan hususlardır. Ancak, *Nizam-ı cedid* çerçevesinde girilen bazı reformların, çoğu sonuçsuz kalmış olsa da, daha kapsamlı ve Tanzimat fikrine kaynaklık edecek mahiyette olduğu da ifade edilmelidir. II. Mahmud'un çabaları ise, hem Tanzimat reformlarına hem de sonraki batılılaşma hareketlerine hazırlık niteliği taşır. Zira bu yıllar, en önemli ıslahat olan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve yerine yeni bir ordunun kurulması yanında, devlet teşkilatında nezaretlerin ve çeşitli meclislerin kurulması, yeni okulların tesisi, ilköğretimin zorunlu hale getirilmesi, yurt dışına öğrenci gönderilmesi, ticaret ve üretime yönelik teşvikler bakımından dikkat çekicidir. Tanzimat reformlarını gerçekleştiren meclislerin temelini bu dönemde atılmış olması ve başta Mustafa Reşit Paşa olmak üzere reformcu kadronun bu yıllarda yetişmiş olması ayrıca vurgulanması gereken iki önemli husustur. Bazı toplumsal çelişki ve karşıtlıklar da bu dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁸⁷ İlber Ortaylı, XVIII. yüzyılda kaleme alınan çeşitli layihalara, risalelere ve sefâretnâmelere dayanarak, bu dönemde adı konulmamış bir batılılaşmanın başladığına; bu eserlerin ıslahat ve toplumsal değişim sancısını yansıtmakla beraber, tefekkür boyutunun eksik olduğuna, tavsiyelerin ve tahlillerin hayranlık içeren gözlemlere dayandığına yönelik tespitiyle dönemin genel bir resmini ortaya

¹⁸⁶ Özek, ss. 381-387.

¹⁸⁷ Karal, ss. 24-30; Osman Kafadar, **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, ss. 89-90. Burada Ekmeleddin İhsanoğlu tarafından dile getirilen nisbeten farklı bir yaklaşıma değinmek istiyoruz. Ona göre, Osmanlılar on yedinci asırda da Batı'daki bilimsel gelişmeleri seçici bir tavırla, özellikle harp teknolojisi, madencilik, coğrafya ve tıp gibi konularda yakinen takip etmişlerdir. Yazar, *Mühendishane* ve *Tıbbiye*'de okutulan dersler ve özellikle yabancı kaynaklı fen bilimleri kitaplarından örnekler vererek Batı bilimiyle temasın devamlılığına işaret etmektedir. İhsanoğlu, ayrıca Sefâretnâmeleri Osmanlı Devleti'nin Batı'nın medeniyetinin yanında bilimiyle de temas yollarından biri olarak görmekte ve çeşitli örneklerle bunu delillendirmeye çalışmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", **150. Yılında Tanzimat**, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), TTK Yayınları, Ankara, 1992, ss. 336-356.

koymaktadır.¹⁸⁸ Halil İnalçık ise, gerek Tanzimat öncesi gerekse Tanzimat dönemi reform çabalarının temelini, Osmanlı toprak ve vergi sistemin bozulmasında ve bu temelden hareketle toplumsal düzenin yeniden inşasına yönelik çabalarda görmektedir.¹⁸⁹ Ona göre, örneğin *Sened-i ittifak (1808)* kendi menfaatlerini teminat altına almak isteyen âyânın devlet iktidarını kontrol altına alma teşebbüsü iken, Tanzimat Fermanı devlet idaresindeki merkeziyetçi modernleşmenin asıl başlangıcı ve temeli olarak kabul edilmektedir.¹⁹⁰

Osmanlı reform çağının hemen başlangıcından itibaren Fransız İhtilâli'nin yaydığı fikirlerin Osmanlı coğrafyasında, özellikle de gayrimüslim unsurlar arasında hızlı bir şekilde kabul görmeye başlaması, reformların sebepleri, hedefleri ve bu reformlara yönelik tepkiler bakımından dikkat çekilmesi gereken diğer bir husustur. III. Selim döneminde daha yoğun olmak üzere, bu dönemde Batılı fikirlerin ve yaşam biçiminin aktarıldığı iki ana eksen, askerî okullar ve Avrupa'da görevlendirilen elçilerdir. Fakat bu fikirlerin de, sunuluş biçimleri ve karşılaştığı tepkiler bakımından popülist bir muhafazakârlıktan beslendiği görülmektedir.¹⁹¹

Merkezi otoritenin, yani padişahların ve sadrazamların doğrudan doğruya yetkisi ve denetimi altında bulunan müesseselerde başlatılan reformlar, başlangıçta muhafazakâr çevrelerin ve halkın tepkisini çekecek, asırların meydana getirdiği, fakat önceki işlevlerini ve canlılıklarını kaybetmiş kültür, eğitim, hukuk ve diğer sosyal müesseselerde ve bunların toplumda yarattığı yaşayış ve düşünce tarzında değişiklik ve yenilik yapacak köklü tedbirler şeklinde plânlanmamıştır. Konumuz açısından önemli olan iki alanda, yani eğitim-öğretim ve hukukta XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar ciddi hiçbir yenilik hareketine girilmemiş olması bu yüzdendir.¹⁹² Ancak yönetimde merkezileşme arayışı, din ile siyasal alan arasında bir

¹⁸⁸ İlber Ortaylı, "Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, (Ed. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt:1, ss. 38-41.

¹⁸⁹ Halil İnalçık, "Tanzimat Nedir?", **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, (Ed. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 31-53.

¹⁹⁰ Halil İnalçık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu" **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, (Ed. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 91, 95.

¹⁹¹ Batı'lı fikirlerin Osmanlı'ya girişi ve bunlara yönelik tepkiler hakkında geniş bilgi için bkz. Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Prof. Dr. Metin Kıratlı, TTK Yayınları, Ankara, 1998, ss. 54-74.

¹⁹² Bayram Kodaman, **Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980, s. 20.

karşıtlık meydana getirirken, özellikle eğitim reformlarıyla geleneksel kültür dışında/yanında yeni bir kültür oluşturma çabası da, kültürel karşıtlıkları belirginleştirmiştir.¹⁹³

XVIII. yüzyılın son çeyreği ile XIX. yüzyılın başlarında bazı askerî okulların ve *Mekteb-i Tıbbiye*'nin kurulması bir yana bırakılırsa, II. Mahmud'un reform çabalarının kendinden öncekilere nispetle daha şuurlu ve kapsamlı olduğu söylenebilir. Aslında bu dönem, Tanzimat reformlarıyla iyiden iyiye ortaya çıkacak olan çelişkilerin ve çekişmelerin başlangıcını teşkil eder. Askerî ve idarî sahalardakilerin yanı sıra, çeşitli meclislerin kurulması (*Meclis-i Ahkâm-ı Adliye*, *Meclis-i Dâr-ı Ş'ura-yı Askerî*), rüşdiyelerin açılması, Şeyhülislâm'ın görev ve yetkilerinin düzenlenmesi gibi hukuk, din ve eğitim alanında girişilen reform çabaları artık geleneksel düzeni ve kitleleri etkileyecek boyuta ulaşmıştır. Zira yapılan her değişiklikle, büyük ölçüde ulemânın kontrolü altında bulunan makamlara eğitim, dünya görüşü ve toplumsal temel bakımından farklı olan insanlar geçmeye başlamıştır. Bunun tipik bir örneği, maârif işlerinin düzenlenmesinin artık ulemâ sınıfından alınıp *Meclis-i Umûr-ı Nâfia* adlı, esas görevi imar ve kalkınma ile ilgili plânlamalar yapmak olan bir organa devredilmesidir. Bu, idare, hukuk ve eğitim sahalarında medresenin tekeline kırmaya ve modern eğitimin temellerini atmaya yönelik radikal bir adımdır ve sonraki kurumsallaşma ve merkezileştirme çabalarına kaynaklık etmiştir.¹⁹⁴

Burada bir hususa daha dikkat çekilmelidir. Islahat teşebbüsleri, XIX. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar muhafazakâr karakterlidir ve yenileşmeyi eski düzenin yeniden tesis edilmesinden ibaret görür. Osmanlı İmparatorluğu'nun batılılaşma anlamında ilk ıslahat teşebbüslerinin XVIII. yüzyıl başlarına kadar götürüldüğünden bahsetmiştik. Bu dönemde konumuz açısından dikkati çeken husus, “muhafazakâr modernleşme”¹⁹⁵ argümanları ve zihniyeti ile batılılaşma

¹⁹³ Özek, ss. 401-406.

¹⁹⁴ Lewis, ss. 84-87, 96-99; Kodaman, ss. 21-25.

¹⁹⁵ Türkiye'nin yaklaşık ikiyüz yıllık modernleşme deneyiminin aşamaları, farklı şekillerde adlandırılmıştır. Dinî referansların sıkça kullanıldığı Osmanlı'nın son dönemindeki reform çabalarına genellikle “muhafazakâr modernleşme”, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki, özellikle de 1924'ten çok partili hayata geçişe kadarki dönem “radikal modernleşme”, çok partili dönemden sonraki sürece ise “popülist modernleşme” denilmektedir. Ayrıca zikredilmeye değer bir adlandırma ise İlhan Tekeli ile Selim İlkin'e aittir. Onlar, 1839-1923 arası dönemi “utangaç modernite projesi”, 1923-1950 arası “köktenci modernite projesi”, 1950-1980 arası “popülist

politikalarının bir arada bulunuşudur. Bu bir arada bulunuş, bir bakıma geleneksel olanla modern olanın ilk karşılaşmasını ve çatışma zeminini ifade eder. Muhafazakâr tepkilerin modernleşmenin ağır aksak ve sorunlu yol alışının başlıca sebebi olduğunu kaydetmek gerekir. İkinci tavrın (modernist ıslahatın) resmî politika anlamında ilk uygulamasının yurt dışına elçiler göndermek şeklinde olduğu tarihçilerce belirtilmektedir. Bu yüzyılın başlarında matbaanın kurulması, sonlarına doğru Batı tarzında askerî okulların açılması batılılaşma çabalarının somut göstergeleri sayılmaktadır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, Şerif Mardin'in deyiimiyle “modernist reform teorisinin ilk kamusal ifadesi” olmuştur.¹⁹⁶

XVIII. yüzyılın başlarından Tanzimat Fermanı'na kadar geçen sürede gerek eyalet yönetiminde gerekse merkezi yönetimde yapılan reformların en dikkat çekici yanı, otoriteyi merkezileştirme, ulemâninkiler dâhil olmak üzere, tüm yetki ve imtiyazları ortadan kaldırma arayışıdır. Bundan sonra yapılacak tüm düzenlemelere bu merkezileştirme arayışı eşlik etmiştir.¹⁹⁷

Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunun genel karakteristiğini Ortaylı'nın şu ifadeleri sanırız çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır:

“19. Yüzyıl gelenekle çağdaş olanın, cehalet yanında bilimin çarpıcı örneklerle yaşandığı devirdir. İstanbul halkı Tıbbiye hocasından üfürükçüye, üfürükçüden eczacıya dolanırdı. Çoğu kibar ailenin Fransızca mürebbiye getirdikleri oğullarını, bir yandan da Mevlevî dergahına götürüp şeyhin elini öptürüp tarikata soktuğu bilinir...çağdışı ideolojilerin yanında çağdaşlık, en çağdaş geçinen siyasal hareket ve ideolojilerde de donukluk ve gelenekçilik yan yana yaşıyordu.”¹⁹⁸

modernite projesi”, 1980 sonrasını ise “modernite projesinin aşınması” şeklinde ele almışlardır. Bkz. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, **Cumhuriyetin Harcı, Köktenci Modernitenin Doğuşu**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. x. Tekeli'nin bu tasnifini II. Meşrutiyet'i de radikal modernleşme dönemine dâhil ederek ve modernleşme karşısında gelişen toplumsal tepkilere de yer vererek ele aldığı diğer bir çalışması için bkz. İlhan Tekeli, “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık**, (Ed. Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, Cilt: 3, ss. 19-42. Durmuş Hocaoğlu ise Batılılaşma sürecini, onyedinci yüzyılda Batı'nın varlığını “tasdik safhası”, onsekizinci yüzyılda “takdir safhası”, ondokuzuncu yüzyıl başlarında “hayranlık safhası” ve Tanzimattan itibaren de “teslimiyet safhası” şeklinde sınıflamıştır. Ayrıntılar için bkz. Hocaoğlu, ss. 172-174.

¹⁹⁶ Şerif Mardin, “Türk Islahatçıların Zihin Dünyası”, çev. Refik Bürüngüz, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 102, 2010, ss. 16-35; onsekizinci yüzyılda yürütülen tercüme faaliyetleri için bkz. Hamit Er, **Osmanlı Devleti’nde Çağdaşlaşma ve Eğitim**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, ss.175-179; Nizam-ı Cedid döneminde Ebu Bekir Ratib Efendi'nin ve Ahmet Azmi Efendi'nin Sefâretnâmeleri ve ıslahat önerileri için aynı kitabın 183-190. sayfalarına bakılabilir.

¹⁹⁷ Lewis, ss. 75-103.

¹⁹⁸ İlber Ortaylı, **Gelenekten Geleceğe**, 3. Baskı, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001, (Gelenek), s. 27.

Konumuz açısından burada ayrıca vurgulanması gereken üç husus vardır. Bunlardan birincisi, yapılan düzenlemelerle ulemânın idari ve mali özerkliğini kaybetmesi, otorite ve statü kaybına uğramasıdır. Toplumun statüleri ve ayrıcalıkları bakımından en çok güvence altında yaşayan sınıfı olan ilmiye sınıfı, bir taraftan bürokratik sistemin ve ideolojinin devamını temin edecek bilgiyi öğretme ve danışmanlık hizmetini sürdürürken, diğer taraftan da sınıfsal imtiyazlarını daima muhafaza etmekteydi. Mektep-medrese çatışmasının temelinde, bu yüzyılda yapılan bazı reformların ulemânın toplumsal üstünlüğünü, bürokratik ve mali imtiyazlarını kaybetmesine yol açması yatmaktadır.¹⁹⁹ Öğretmen atama ve okulların denetimi gibi hususlar Maârif Nezareti'ne, adlî işler Adliye Nâzırlığı'na, Şeyhülislâmlık makamının bazı görevleri Bâb-ı Meşihat'a devredilince geleneksel ulemâ sınıfı bu üç önemli görevinden fiilen uzaklaşmış oldu. Hele hele sembolik bir önemi de hâiz olan Şeyhülislâmlığın bir memuriyet statüsüne indirilmiş olması bunlar arasında en önemli olanıdır. Bu merkezileştirme operasyonundan vakıflar da nasibini almıştır. Zira Evkâf Nezareti'nin kurulması ve vakıf gelirlerinin mali denetim altına alınması dinî kurumlar açısından önemli sonuçlar doğurmuştur.²⁰⁰

Medrese ulemâsının ve çeşitli devlet görevlerinde bulunan medrese çıkışlı üst düzey yöneticilerin, batılılaşma çabalarının ilk yıllarında, kamu idaresinin yeniden düzenlenmesi başta olmak üzere, askerî, idarî ıslahata ve eğitim reformlarına destek verdikleri bilinmektedir. Hatta bazı tarikat önderlerinin de ulemâ ile birlikte reformlara destek verdiği kaydedilmektedir. Uriel Heyd'e göre, XIX. yüzyılın başında ulemânın, reformlara destek verişinin birinci sebebi, dinin ve din adamlarının önceki yüzyıllarda sahip oldukları itibarı yeniden kazanma arayışıdır. İkinci sebep, ulemânın yüksek devlet görevlerinde bulunmaları, kendilerini kamu düzeninin muhafızı olarak görmeleri ve sarayla genellikle iyi ilişkiler içerisinde bulunmalarıdır. Özellikle kadıların eğitimleri ve yetenekleri nispetinde adli teşkilatta, hükümet meclislerinde ve diplomaside önemli görevler üstlenmeleri de diğer bir

¹⁹⁹ Ortaylı, *Gelenek*, ss. 75-77; Güngör, ss. 172-174.

²⁰⁰ Lewis, ss. 94, 98-99, 369. II. Mahmud'un hükümete reformların plânlaması ve yürütülmesinde yardımcı olmak üzere bürokratik mekanizmaya dâhil ettiği bazı yürütme meclislerinin hem onun döneminde hem de Tanzimat'ın ilanından sonra modernleşme çabalarının önemli roller üstlendikleri görülmektedir. 1836'da kurulan *Meclis-i Dâr-ı Şûray-ı Askerî* ve *Meclis-i Vâlâ-i Ahkâm-ı Adliye* bu meclislerden ikisidir.

sebeptir. Ulemâ, devlete karşı kalkışmaları tasvip etmemeleri, hikmet-i hükümeti gözetmeleri, siyasal gerekliliklere uygun davranmaları ve her şeye rağmen devletin İslâmî karakterine olan inançları sebebiyle de reformlara destek vermişlerdir. Ulemâ bu devirde de, yerine göre nâssa, yerine göre akla ve maslahata veya tarihsel uygulamalara (örf, kanunnâme) dayanarak hem kendi tutumlarını hem de devletin tavrını meşrulaştırma rolünü oynamaya devam etmiştir. Heyd'e göre, batılılaşma reformlarının başladığı ilk yıllarda bunlara yönelik muhalefet, genelde yüzeysel konularda, daha alt kademelerde veya taşrada görev yapan ilmiye mensuplarından gelmiştir. Bu düzeydeki muhalefetin ilim aristokrasisine ve imtiyazlara yönelik tepkiyi yansıttığı da söylenebilir. Medresenin reformlara karşı çıkmasında, aldıkları dinî eğitimin yanı sıra modern kurumların, inançlarını değil kurumsal ve iktisadi ayrıcalıklarını ve çıkarlarını/geleceklerini tehlikeye sokacağı endişesi önemli bir rol oynamıştır.²⁰¹

Dikkat çekeceğimiz ikinci husus, yine sonraki dönemlerde de farklı bağlamlarda karşımıza çıkacak olan, modern okullar kurulması yönünde ortaya çıkan iradedir. II. Mahmud döneminde, 1773 ve 1793 tarihlerinde kurulan kara ve deniz mühendis okullarına iki yeni okul daha eklendi. Bunlar 1831 ve 1834'de kurulan *Muzika-i Hümayun* ve *Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye* idi. Fakat bizim açımızdan daha önemli olan gelişme, devlet memuru ve tercüman yetiştirmek üzere 1838 tarihinde *Mekteb-i Maârif-i Adliye* ve *Mekteb-i Ulûm-ı Edebiye* adlarında iki orta dereceli okulun açılması olmuştur. Zira bu gelişmeler sonraki dönemde medreseyi ve ulemâyı zora sokacak daha büyük değişimlerin habercisi sayılabilir.²⁰²

Değinilmesi gereken diğer bir husus, modernleşme döneminde tarikat çevrelerinin siyasetle münasebetidir. Modernleşme döneminin başlarında, bazı tarikatların devletle yakın ve problemsiz ilişkilerinin sürdüğü, hatta son dönemlerde tarikat içerisinde ilerlemenin tasavvufî kariyer yanında siyasilerle yakın ilişkiye de bağlı hale geldiği konunun uzmanlarınca dile getirilmektedir.²⁰³ Ancak 1826'daki

²⁰¹ Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması", **Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine**, (Der. Ferhat Koca), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 99-136.

²⁰² Osman Ergin, **Türk Maarif Tarihi**, Eser Matbaası, İstanbul, 1977, Cilt: 1-2, ss. 386-387, 394-395; Yahya Akyüz, **Türk Eğitim Tarihi**, 9. Baskı, Pegem Yayınları, Ankara, 2004, ss. 132-138.

²⁰³ Rüya Kılıç, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Sufi Geleneğin Taşıyıcıları**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, (Sufi Geleneğin Taşıyıcıları), ss. 20-23.

kapatılma kararının ardından Bektaşî dergâhları “*ehli sünnetten bir türbedara devredilme ile karşı karşıya kalmış; şeyhler ve dervişler ise tashih-i itikad etmek üzere ulemâ merkezlerine sürülmüşlerdir.*”²⁰⁴ Takibat döneminde Bektaşî tekkelerinin başka tarikat şeyhlerine verilmesi; bazı dergahlarda Nakşî ayinlerinin yapılması ve bazı Bektaşî şeyhlerinden Nakşî olacaklarına dair söz alınması gibi uygulamalar göze çarpmaktadır. Ancak devletin resmen yasaklamasına rağmen Bektaşîliğin temsilcisinin tarikat merkezinde oturmasına müsaade ettiği, vakıf gelirlerinden pay almasına ses çıkarmadığı ve zaman zaman resmen yasakladığı bu tarikatla münasebetlerini bir şekilde sürdürme yoluna gittiği görülmektedir.²⁰⁵

Bu arada, belki Cumhuriyet yıllarında yapılan bazı inkılaplara ve onların yarattığı toplumsal tepkilere işaret ederken kullanabileceğimiz bir malumatı burada kaydetmekte yarar vardır. O da, III. Selim zamanında düşünülen fakat başarısız olan kıyafet reformunun önce askerleri daha sonra da sivilleri kapsayacak biçimde hayata geçirilmiş olmasıdır. Böylece geleneksel statü sembolleri ortadan kalkarken devlet yönetiminde ve toplumsal hayatta bazı Batılı âdetler benimsenmeye başlanmıştır. Bu dönem için söylenebilecek son söz, bazı reformların dolaylı etkilerine rağmen, dinî kurumlarda ve şer’î hukukun belirleyici olduğu aile ve miras hukuku gibi alanlarda ciddi bir reform çabasının olmadığıdır.²⁰⁶

Daha önce değindiğimiz gibi, Osmanlı biliminin seçmeci bir tavırla Batı’ya açılışı zamanla bir ikilik yaratmış ve çok geçmeden geleneksel eğitim anlayışına ve kurumlarına yönelik güçlü bir tehdit algılamasının oluşmasına sebebiyet vermiştir.²⁰⁷ Bu algılamının bütün modernleşme tarihimize damgasını vuracak bir toplumsal, kurumsal muhalefete dönüştüğü aşikârdır. Medreselere yönelik kayda değer bir reform çabasına girilmemesi ve ilk ciddi teşebbüslerin eğitimde batılılaşma çabalarından yaklaşık yüzyıl sonra gündeme gelmiş olması, devletin muhtemel muhalefeti kontrol altında tutarak, yeni sistemin doğmasına zemin hazırlamaya yönelik bir tutumu benimsediği şeklinde yorumlanmıştır.²⁰⁸

²⁰⁴ Kılıç, Sufi Geleneğin Taşıyıcıları, s. 38.

²⁰⁵ Kılıç, Sufi Geleneğin Taşıyıcıları, ss. 43-52.

²⁰⁶ Lewis, ss. 99-103

²⁰⁷ Tekeli ve İlkin, Eğitim ve Bilgi Üretim, s. 52.

²⁰⁸ Tekeli ve İlkin, Eğitim ve Bilgi Üretim, s. 94.

B. Tanzimat Reformları (1839-1876)

Tanzimat Fermanı'nın, diğere adıyla Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nun ilanı (3 Kasım 1839), yaklaşık bir asır önce başlayan yenileşme çabalarının ve zihniyet değışiminin hem belgelenmesi hem de belirginleşmesi bakımından en önemli adımdır. Mümtaz Turhan'ın deyişile, Tanzimat yılları, II. Mahmud devrinde başlayan “mecburi kültür değışimlerinin”, tüm toplumsal imkân ve krizleriyle yaşandığı yıllardır.²⁰⁹ İlber Ortaylı ise, trajik bir dönem olarak nitelediğı Tanzimat dönemini “*bir toplumun kurumlarıyla, gelenekleriyle, devlet adamlarıyla kaçınılmaz bir yazğıya doğru ilerlediğı, karanlığın ve gafletin yanında fazilet ve aydınlığın ortaya çıktığı, çöküşle ilerleyişin boğıştığı, Osmanlı tarihinin en uzun asrı*”²¹⁰ diye tanımlar. Ona göre, Tanzimat yıllarında gerçekleştirilen ıslahatları en iyi ifade edecek kavramlar, reform ya da devrim değıl, getirilen kanun ve düzenlemelerle hukuki yapının yeniden yapılandırılması (reorganisation) ve yasama (legislation) kavramlarıdır. Fermanın, üslûbu ve dayandığı gelenek açısından, padişahların tahta çıktıkları zaman yayınladıkları adaletnâmelere benzerliğine dikkat çeken Ortaylı, şeriattan ve şeriata bağılıktan söz edilmesi yanında getirdiğı yaptırımlar açısından da geleneksel olduğunu vurgular. Ona göre, fermanın yeni ve farklı olan yanları, bürokrasi marifetiyle ortaya çıkarılmış olması, restorasyonu değıl yeni düzenlemeleri öngörmesi ve hukuk devletinin ve liberal bir iktisadın gelişmesini sağlayacak temel hak ve hürriyetlere yaptığı vurgudur.²¹¹

Tanzimat Fermanı'nı, Şerif Mardin, Osmanlı reform tarihinde “kamu yaratma” hedefinin bir göstergesi ve sivil toplumun gelişimini hızlandırıcı bir süreç şeklinde değılendirmektedir.²¹² Ancak, aynı yazar, matbuat aracılığıyla ve modern eğitimin yaygınlaşmasıyla iki kültür arasında bazı yakınlaşmalar meydana gelmişse

²⁰⁹ Turhan, ss. 175-179.

²¹⁰ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, (En Uzun Yüzyıl), ss. 30-31.

²¹¹ Ortaylı, En Uzun Yüzyıl, s. 111; Ferman'ın hukuk felsefesi ve tekniğı bakımından analizi için Yavuz Abadan'ın klasikleşmiş makalesine bakılabilir: Yavuz Abadan, “Tanzimat Fermanı'nın Tahlili”, **Tanzimat, Değışim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, (Ed. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğılu), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 59-88. Fermanın Osmanlı devlet geleneğı içerisindeki yeri için bkz. Halil İnalçık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu”, ss. 104-105.

²¹² Şerif Mardin, **Türkiye, İslâm ve Sekülerizm, Makaleler 5**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, (İslâm ve Sekülerizm), ss. 16, 19-22.

de, reformların sivil ve askerî seçkinlerin temsil ettiği “yüksek kültür”le halkın kültürü arasındaki uçurumu gidermeyi başaramadığını da belirtir.²¹³ Tanzimat döneminde, geleneksel kültürle toplumsal değişim beklentileri arasındaki çelişki, kültürel karşıtlıkların yanında kurumsal bünyede de bir ikilik meydana getirmiştir. Tepkisel kurumsallaşmalar ve politik dayatmalarla süreklilik kazanan bu düalist yapı, bütün modernleşme sürecine damga vurmuştur.²¹⁴

Tanzimat’ı önceki batılılaşma çabalarından ayıran temel nitelik, sistemli bir çaba oluşu ve birçok toplumsal alanı etkilemiş olmasıdır. Zira artık yapılan reformlar halkı da ilgilendirmeye başlamıştır. Devlet açısından Tanzimat’la geleneksel kurumsal ve kontrol edilebilir bir batılılaşmadır. Tanzimat reformlarının ayırt edici diğer bir niteliği, askerî bürokrasi yanında sivil bürokrasinin de önemli bir güç merkezi haline gelmesidir. Bu dönemde yönetim ve idari teşkilat, ekonomi, hukuk ve eğitim alanında girilen sistemli reform çabaları ile kendi kadrolarını yetiştirmeye ve onlara dayanmaya başlamıştır.²¹⁵

Tanzimat reformlarını önceki ıslahat teşebbüslerinden ayıran temel farklardan birisi de, o güne kadar Müslüman cemaatin bütünlüğünü az veya çok muhafaza eden eğitim sisteminde yapılan reformlar sonucu meydana gelen mektep-medrese ikiliği veya çekişmesidir.²¹⁶ Bu hususu çalışmamız boyunca bazen toplumsal yabancılaşmanın bazen de kurumsal, politik yabancılaşmanın çeşitli yanlarını ele alırken vurguladığımız dikkatten kaçmayacaktır. Tanzimat’la birlikte bürokratikleşme yönünde atılan adımlar sonucu dinî tedrisatın ve ulemanın işlevini, pozisyonlarını kaybetmeye başlamaları, önce ilmiye ve kalemiye karşıtlığına zamanla da iki ayrı zihniyetin mücadelesine dönüşmüştür.²¹⁷

²¹³ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, 7. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 136-141; Gökhan Çetinsaya, Tanzimat ricalinin görüş ve düşüncelerine yer verdiği bir makalesinde Osmanlı modernleşmesinin siyaset ağırlıklı bir proje olduğunu, Batı’dan adapte edilen müesseselerin ve onların yol açtığı sosyo kültürel değişimlerin sadece toplumsal sınıflar arasındaki değil, düşünce ile hayat arasındaki gerilimi de arttırdığını ve bu gerilimi Cumhuriyet’e devrettiğini ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, (Ed. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 1, s. 71.

²¹⁴ Yurdagül Mehmedoğlu, **Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 13-15.

²¹⁵ Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, ss. 91-94.

²¹⁶ Kodaman, s. 15.

²¹⁷ Mardin, **İslâm ve Sekülerizm**, ss. 44-50.

Tanzimat reformları devlet odaklı ve toplumsal üst yapıyı esas alan modernleşme hareketleridir. Devletin kendisine, idare mekanizmalarına ve halka dair alışlagelmiş zihniyet kalıplarını değiştirecek ilkeler içermektedir. Bir dizi siyasî, askerî ve ekonomik güçlkle baş etmenin ve devleti ayakta tutmanın reformların en önemli sâiki olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tanzimat yıllarında aynı anda birçok alanda, kapsamlı düzenlemelere gidilmiştir. Evrensel hukukun bazı ilkelerine yapılan göndermeler, otorite merkezinin kişiden kanuna doğru kaymaya başlaması ve padişahın mutlak otoritesinden feragatte bulunması, monarşiden meşrutiyete geçişte Tanzimat reformlarının önemini göstermektedir. Tanzimat reformları bürokratik, merkeziyetçi bir siyaset anlayışının ve idari yapının oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemin ayırt edici vasıflarından biri de, devlet idaresini hukuka dayandırma arayışının göstergesi sayılabilecek çeşitli meclislerin devlet yönetiminde aldığı rollerdir.²¹⁸ Tanzimat'la birlikte geleneksel devlet düzeninden modern, merkeziyetçi, bürokratik devlete geçiş süreci hızlanmıştır.²¹⁹

Tanzimat reformları, politik sistem ve politik otorite açısından önemli bir değişim meydana getirmiş ve geleneksel egemenlik-meşruiyet anlayışını sarsmıştır. Evrensel hukuk normlarının çeşitli alanlarda uygulanmasıyla birlikte hukukun sekülerleşmesi ve Batı tipi eğitim kurumlarının yaygınlaşması modernleşme karşıtı bir blok meydana getirmiştir. Ortaya çıkan toplumsal muhalefet yeni normların yaygın bir kabul görmemesi sonucunda toplumsal sınıfların birbirlerine yabancılaşmalarına yol açmış ve bir tür normsuzluk hali meydana getirmiştir.²²⁰ Politik sistemde meydana gelen değişimler bir yandan politik katılımın oluşması, yaygınlaşması ve çeşitlenmesine, yani merkez-çevre ilişkisinin politik katılım ve bütünleşme açısından dönüşümüne yol açarken, diğer taraftan beklentileri

²¹⁸ Tanzimat reformlarının siyasî, idari ve hukukî alanda getirdiği yenilikleri ve bunlara eşlik eden zihniyet değişimlerini özetlediğimiz bu paragraf, Tuncay Önder, “Tanzimat ve İdari Yapı (Modernleşme, Merkezileşme ve Kurumlaşma)”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 102, 2010, ss. 48-62’de yer alan makaleden alınmıştır. Tanzimat yıllarında kurulan meclisler ve bunların anayasal düzene geçiş sürecine katkıları için ayrıca bkz. Ortaylı, *En Uzun Yüzyıl*, ss. 148-149.

²¹⁹ Bu sürecin gelişimi ve temel karakteristiği için bkz. İlber Ortaylı, *En Uzun Yüzyıl*, ss.123-129; Sadâret kalemleri, meclisler ve nezaretlerde gerçekleştirilen reformlarla bürokrasinin modernleştirilmesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Akyıldız, **Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 45-81.

²²⁰ Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, (Haz. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay), Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, (Politik Değişme), s. 9; Çetin Özek, s. 414.

gerçekleşmeyen çevrede tatminsizliğe ve ayrılmaya neden olmuştur.²²¹ Özellikle din esasına dayanan kültürü ile Müslüman orta sınıf bu değişim sürecine uyum göstermede zorlanmış ve devleti çoğu zaman karşısına almak durumunda kalmıştır.²²² Nitekim, toplumsal sınıfların belirginleşmesi ve devletle çeşitli toplum kesimleri arasındaki ayrışma, bütün modernleşme dönemi boyunca çeşitli tezâhürleri gözlemlenebilen *politik yabancılaştırmanın* zeminini teşkil etmiştir.

Tanzimat fermanında maârifle ilgili meselelere yer verilmemiş olması ve yaklaşık on sene bu alanda köklü bir reform çabasına girilmemesi, devlet adamlarının bu konuyu ihmallerinden değil, devletin içinde bulunduğu siyasal koşullardan (Mısır meselesi, Boğazlar sorunu ve Londra Anlaşması) ve belki de muhtemel muhafazakâr tepkilerden kaynaklanmıştır. Ancak, 1846 yılında Mustafa Reşit Paşa'nın yeniden sadrazam olmasıyla birlikte eğitim alanında önce *Muvakkat Meclis-i Maârif*'in teşkili, ardından *Meclis-i Maârif-i Umumiye*'nin kurulmasıyla ilk ciddi kurumsallaşma gerçekleştirilmiştir. Zira bir karar organı hüviyetinde olan Maârif Meclisi'nin teklifi doğrultusunda aynı yıl uygulamaya dönük bir kurum olan *Mekâtib-i Umumiye Nezareti* kurulmuştur. Bu nezaretin kuruluşu aynı zamanda eğitim üzerinde Evkâf Nezareti'nin etkisini azaltmayı da hedeflemiştir. Islahat Fermanı'na kadar, Dâru'l-Muallimîn, Dâru'l-Maârif ve Rüşdiye mektepleri etrafında gelişen kurumsal yapı büyük oranda bu meclisler eliyle oluşturulmuştur. Tanzimat devrinde yapılan kanuni düzenlemelerin nazarı boyutta yeterli olduğunu düşünen Lewis, devletin merkezileşme politikası çerçevesinde ihtiyaç duyulan memurların yetişmesine öncelik verildiği için, uygulamada aynı başarının sergilenemediği görüşündedir. Ona göre, devrin siyasî fikir akımlarının eğitim-öğretimin amaç ve içeriğine yansımalarını görmek mümkündür.²²³

Tanzimat Reformları öncesi eğitimin ana kanalı ilmiyenin kontrolü altındaydı. Maârif Nezareti'nin kurulmasıyla (1857) eğitim sistemi üzerinde sağlanan

²²¹ Kalaycıoğlu ve Sarıbay, *Politik Değişme*, s. 19. Medrese eğitiminin de “çevre” açısından (taşrada kurulu medreseler alt kategoride olduğundan devlet bürokrasisinde önemli makamlara ancak başkent medreselerinde okuyanlar yükselbilmekte idi) dezavantaj teşkil ettiği yönünde bir değerlendirme için bkz. Yaşar Sarıkaya, **Medreseler ve Modernleşme**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 31.

²²² Kemal H. Karpat, “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu** (Haz. Sebahattin Şen), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, (Kimlik Sorunu), s. 25.

²²³ Lewis, ss. 113-114; Kodaman, s. 253.

kontrol, aynı zamanda eğitimle meslek hayatı arasındaki sınırları belirginleştirmiş ve yeni okullar bir yandan toplumsal değişimin simgesi haline gelirken, bir yandan da değerler üzerinden ‘üretilecek’ karşıtlıkların habercisi olmuştur.²²⁴ Cumhuriyet yıllarında yürütülen reform projelerini ve bunlara yönelik toplumsal tepkileri doğru analiz edebilmek için Tanzimat’taki uygulamalara ve bunların sonuçlarına daha yakından bakmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu konuda İnalçık’ın değerlendirmeleri önem arz etmektedir. Ona göre Tanzimat’a yönelik tepkilerin en önemli sebebi, idari sahada yapılan ıslahatların da temelini oluşturan merkezîyetçi maliye politikalarıdır. Zira yeni toprak düzeni ve vergilendirme usulü, hem yerel yöneticilerin ve eşrafın halkın sömürülmesine ve fakir düşmesine yol açan mali imtiyazlarını ortadan kaldırmış, hem de çok sayıda muafiyeti elinde bulunduran ulemânın ayrıcalıklarını ellerinden almıştır. Ayrıca, Tanzimatla birlikte, özellikle bazı malî konularda karar mercilerinde bulunan ulemâ mensuplarının yerine yeni bürokrasinin idare adamlarının getirilmesi de ulemânın reformlara yönelik muhalefetine yol açmıştır. Ancak onlar muhalefetlerini, fermanın gayr-i Müslim unsurlara tanıdığı hakları söz konusu ederek, dinsel bir temelde meşrulaştırma çabası içerisinde olmuşlar ve yer yer toprak ağaları ile birleşerek halkı isyana teşvik etmişlerdir. İnalçık, devletin ulemânın bu tutumuna yönelik aldığı bazı tedbirleri de kaydetmektedir. Fakat, Reşit Paşa’nın azlinde olduğu gibi, zaman zaman halkın ve ulemânın tepkileri politikalar üzerinde etkili de olmuştur. Hülâsa, Tanzimat’ın getirdiği haklar ve düzenlemeler, Hıristiyan teb’ada başlangıçta mali teminatları talep sadedinde, ardından da millî ve siyasî bir uyanışın neticesi olarak ayaklanmalara yol açmıştır. Anadolu’da ise taşraya hâkim olan gelenekçilikle merkezî bürokrasinin modernleşme siyaseti, toplumsal çatışma ve yabancılaşmayı daha da derinleştirerek Cumhuriyet’e devredecektir. İdarî ve malî düzenlemelerin yanında, Tanzimat Fermanı’nın ilan ettiği kanun önünde eşitlik ilkesi, 1840’da çıkarılan ceza, 1850’de yayınlanan ticaret ve 1858’de çıkarılan arazi kanunnâmeleri geleneksel hukuk düzeninde ve ona göre şekillenen toplumsal yapıda köklü değişimler getirmiş;

²²⁴ Mardin, İslâm ve Sekülerizm, s. 30-33.

Tanzimat reformları çerçevesinde açılan okullar bu değişimleri sahiplenecek ve temsil edecek yeni bir sınıfın yetişmesine imkân hazırlamıştır.²²⁵

Tanzimat yıllarında, her ne kadar eğitimde dinin önemi ve önceliği reform projelerini yürüten kadrolarca vurgulanıyor olsa da, artık gerek oluşan bürokrasi gerekse açılan yeni okullar ve laik bir eğitim sistemine doğru evrilme, ulemâyı ve onların dayandığı geleneksel dinî bilgiyi sarsmaya başlamıştır.²²⁶ Bu dönemde din adamları ve dinî kurumlarla açıktan bir mücadele yürütülmemişse de, açılan seküler karakterli eğitim kurumları, medreseleri eğitim ve hukuk gibi en temel iki alanda yegâne söz sahibi olmaktan çıkararak çevresel bir konuma itmiştir.²²⁷ Aslında ilmiye sınıfı yalnızca kurumsal işlev, otorite ve hiyerarşi bakımından değil, aynı zamanda bir ‘dünya görüşü’nün temsilcisi olmaları bakımından da mevzi kaybetmiştir.²²⁸

Osmanlının yenileşme döneminde iktidarla münasebetleri bakımından iki toplumsal odak dikkat çeker. Bunlardan birincisi başını ulemânın çektiği muhalefet bloğudur. Diğeri ise batılılaşmanın gereğine inanan ve Tanzimat’la birlikte batılılaşma programının hem savunucusu hem de uygulayıcısı konumunda bulunan yenilikçi bürokrat aydınlardır. Aslında bu yenilikçi kadro halkla karşı karşıya gelen aydın tipinin de ilk temsilcisidir.²²⁹ Ancak, Şerif Mardin, yenileşme döneminde ulemânın bütün reform teşebbüslerini engellemeye dönük genel geçer bir tavrından söz etmenin doğru olmadığı kanaatindedir. Bu kanaatini bazı örneklerle desteklese

²²⁵ Halil İncalcık, “Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri”, **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, (Ed. Halil İncalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 171-195; İlber Ortaylı, ulemânın sahip olduğu ayrıcalıkları örneklemek üzere “Osmanlı toplumunun en dokunulmaz, servet ve rütbeleri ile en çok güvence altında yaşayan sınıfı, ulema idi. Ayrıca yüksek rütbeli bir ilmiye sınıfı üyesinin ya oğlu ya da damadı bu meslekte kolayca yükselebildiğinden bu yaşayışı kuşaklar boyu sürdürebiliyordu...1590-1660 arasında görev yapan 20 şeyhülİslâmın ancak 9’u, 1702-1750 arasında görev yapan 30 şeyhülİslâmın ancak 4’ü halktan gelen kimselerdir” bilgisini aktarıyor. Ayrıca ona göre, mektep-medrese çatışmasının yahut ulemâ-mektepli kavgasının temelinde de ulemanın toplumsal üstünlüğünü, bürokratik ve mali imtiyazlarını kaybetmesi vardır. Bkz. Ortaylı, *Gelenek*, ss. 75-77.

²²⁶ Tanzimat yıllarında yapılan reformlar ve bunların siyasî ve toplumsal sonuçları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Lewis, ss. 106-127.

²²⁷ Akşit, s. 110; Ortaylı, *En Uzun Yüzyıl*, ss. 138-139, 186.

²²⁸ Modernleşme döneminde Osmanlı’da merkez-çevre karşıtlığı, bu karşıtlığın oluşumunda ve sürdürülmesinde bürokrasinin rolü ve ulemânın pozisyon kaybı için bkz. Mehmet Akgül, “Türkiye’de Siyasal-Toplumsal Merkezin Değişim Süreci ve Muhafazakârlık”, **Marife**, Yıl: 4, Sayı: 2, 2004, ss. 112-119.

²²⁹ Yavuz Yıldız, “Türk Aydını ve İktidar Sorunu” **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995. ss. 362-364; Mustafa Reşit Paşanın, ulemânın ve âyanın muhalefetini bertaraf etme politikası için bkz. Halil İncalcık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu”, ss. 102-103.

de, verdiği örnekler belli bir dönem sonra ulemânın tam bir muhalefet bloğu haline geldiğini göstermektedir.²³⁰ Bahsi geçen toplumsal odaklar, reformların ve reformist kadroların niteliklerine ve siyasallaşma süreçlerine ilişkin tartışmalarda tekrar çözümleme şemamıza dâhil olacaktır.

Bu noktada Tanzimat reformlarının başka bir boyutuna dikkat çekmek istiyoruz. Bu boyut, yabancılaşma kuramının Marksist kökeni ile yani toplumsal alt yapı-üst yapı kuramı ile de doğrudan ilişkilidir. Tanzimat'tan itibaren bürokrasi yerli üretim güçlerinin tasfiyesinde önemli bir rol üstlenmiş ve bu rol ciddi bir toplumsal muhalefete yol açmıştır. Bu muhalefetin temel nedeni, yeri geldikçe İslâm'ın siyasallaşma sürecine dair analizlerimizde de işaret edeceğimiz modern bürokrat/aydın sınıfın kendi toplumunun mülkiyet ve sınıf meselelerini dikkate almaksızın giriştiği batılılaşma çabasıdır. Küçükömer'in de işaret ettiği gibi, Osmanlının modernleşme döneminde ortaya çıkan ve Cumhuriyet döneminde de devam eden kültürel yabancılaşmanın en önemli nedenlerinden biri, yenileşme yahut devrim adına yapılan düzenlemelerin ekonomik alt yapıyı görmezden gelmesidir.²³¹

Türkiye'nin modernleşme sürecinin neredeyse her döneminde görülen üst yapısal unsurlara sürekli ve güçlü vurgu, geleneksel değerlerin ve bu değerlerin taşıyıcısı durumunda olan sembollerin manipülasyonuna yol açmış ve bu yüzden de İslâm'ın toplumdaki yerinin ne olacağına dair tartışmaların ardı arkası kesilmemiştir. Tanzimat'la başlayan ve Meşrutiyet yıllarında belirginleşen sivilleşme ve entelektüelleşme toplumun geleneksel muhafazakâr kesimlerini de önemli ölçüde etkisi altına almıştır. Nitekim dönemin İslâmcı tabir edilen düşünce adamlarının çoğu iyi düzeyde Fransızca bilen, Batı medeniyetini tanıyan ve seküler okullarda eğitim görmüş kimselerdir.²³²

Tanzimat fermanının en önemli toplumsal, siyasal sonuçlarından biri, devletin artık kendi geleneksel temelleri üzerinde duran, kendine özgü meşruiyete sahip bir statü grubu olmaktan çıkması ve ortak bir vatandaşlığı ve siyasî kültürü paylaşan bireylerin oluşturduğu bir millet fikrine dayanmaya başlamasıdır. Osmanlıcılık

²³⁰ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 2. Baskı, çev. M. Türköne, F. Unan ve İ. Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, (Yeni Osmanlı), ss. 244-248.

²³¹ İdris Küçükömer, **"Batılılaşma" Düzenin Yabancılaşması**, 5. Baskı, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 194-199.

²³² Mardin, **İslâm ve Sekülerizm**, ss. 57-63.

fikrinin de temelini oluşturan bu dönüşüm, bireyin politik kimliğinin devlet, din ve toplum kavramları etrafında yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir.²³³ Gülhane Hatt-ı Hümayûnu ile temel hakların teminat altına alınması ve eşitlik ilkesinin benimsenmesi pratik gayelere matuftu. Özü itibarıyla toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerden kaynaklanan buhranlara bir çözüm arayışını yansıtıyordu.²³⁴ Ancak, reformların kitleler üzerindeki başlangıçta yarattığı sınırlı etki, Müslümanların toplumsal örgütlenme biçimlerini, kimliklerini, farklı milletlere yönelik bakış açılarını değiştirmeye başlayınca, yerini daha etkin ve sürekli tepkilere bırakmaya başlamıştır.²³⁵

XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren fikirlerini matbuat aracılığıyla güçlü bir şekilde toplumun gündemine taşıyan Yeni Osmanlılar'a gelince, onlar, modernleşmenin fikrî temelleri ile İslâm'ı sentezleme, siyasî görüşlerine dinî meşruiyet kazandırma arayışları ve sonraki düşünce akımlarına kaynaklık etmeleri bakımından dikkate değerler.²³⁶ Mardin'e göre, Yeni Osmanlılar'ın düşüncesinde batılılaşmak neredeyse meşrutiyetle aynı anlama geliyordu. Siyasî mücadelelerinin ana eksenini de bu ideali gerçekleştirmek oluşturmuştur. Meşrutiyet yıllarında ise bu soruna siyasî içeriğinin yanında kültürel bir mesele gibi yaklaşılmaya başlanmıştır.²³⁷ Ortaylı, Yeni Osmanlıları şöyle tasvir eder:

“Yeni Osmanlılar, siyasi fikirleri daha çok anayasal monarşi etrafında toplanan kimselerdi. Yeni Osmanlılar, II. Abdülhamid dönemindeki Genç Türklerin aksine, belirgin bir ideolojiye sahip değildiler. Yeni Osmanlıların düşünceleri anayasacı liberalizmden modernist İslâmcılığa, hatta olgunlaşmamış bir Türkçülüğe ve sosyalizme kadar çeşitli görüşleri içeren renkli bir yelpaze oluşturur. Daha da ilginç, bütün bu görüşlerin çoğuna aynı kişide rastlanabilmesidir. Ama Yeni

²³³ Karpaz, İslâm'ın Siyasallaşması, s. 11.

²³⁴ M. Hidayet Vahapoğlu, **Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar**, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s. 62.

²³⁵ Karpaz, İslâm'ın Siyasallaşması, s. 629.

²³⁶ Fazlı Arabacı, “Osmanlı Modernleşmesinde “Yeni Osmanlılar'ın” Din ve Siyaset Anlayışları”, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 2, Sayı: 5, 1999, ss. 53-54, 83, 86; Namık Kemal, Ali Suavi, Mustafa Fazıl Paşa, Ziya Paşa gibi aydınların din, siyaset ve meşrutiyet konularındaki görüşleri için aynı makalenin 69-85. sayfalarına bakılabilir.

²³⁷ Mardin, Yeni Osmanlı, s. 21; Yeni Osmanlıların memlekete meşrutî monarşi getirmek üzere bir araya geldikleri örgütün adı *İttifâk-ı Hamiyettir*. Daha sonra *Yeni Osmanlılar Cemiyeti* adıyla faaliyetlerini *Muhbir*, *Hürriyet* ve *İbret* gazeteleri etrafında sürdürmüşlerdir. Yeni Osmanlıların fikirleri, siyasi faaliyetleri ve matbuattaki etkinlikleri hakkında detaylı bilgi için bu eserin 29-33, 54-68, 73-90. sayfalarına bakılabilir. *Yeni Osmanlılar Cemiyeti* hakkında yine bkz. Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'de Siyasi Partiler, 1859-1952**, Arba Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 91-96.

*Osmanlılar hareketinin tarihi önemi, sonraki siyasal fikir ve örgütlenmelerin onların mirası üzerinde serpilip yaşamalarıdır.*²³⁸

II. Abdülhamid devrinde ortaya çıkan ve Meşrutiyet tecrübesi bakımından rolleri hayli önemli gözükten Genç Türkler’i Şerif Mardin, bir bakıma “ictimâî tabip” rolüne sahip olan kimseler şeklinde tasvir eder.²³⁹ Hayli farklı politikalar gütmelerine rağmen İslâm söz konusu olduğunda yenilikçi kadrolarla padişahın neredeyse aynı fikirlere sahip olmaları dikkat çekicidir. Özellikle İslâm’ı bir politika aracı kılma ve onun toplumsal bütünleştirici işlevine müracaat etme bakımından durum böyledir. Din, toplumsal bütünleşmenin yegâne vasıtası olmaktan ancak milliyetçi akımların güçlenmesiyle çıkmıştır. Artık dinle birlikte kültür de önem kazanmaya başlamış; dolayısıyla toplumsal otoritenin merkezi de dinden topluma doğru kaymaya başlamıştır.²⁴⁰

Yeni Osmanlı düşünürleri bürokrasiye ve katı merkezîyetçiliğe şiddetle muhalefet etmişlerdir. Bu aydınlardan bazıları batılılaşma politikasının eksik yahut yanlış yanlarını İslâmî bir duyarlılıkla dile getirmekten çekinmemişler; Tanzimat reformlarının hukukun dinî karakterini ve Müslümanların haklarını törpülemesi karşısında duydukları rahatsızlıkları daima ifade etmişlerdir. Bu tutumları onların yeni bürokrasinin gelişimi ile pozisyonlarını kaybeden medrese mensupları ve ulemâ ile yakınlaşmalarına yol açmıştır.²⁴¹ Ancak bu yakınlaşma, Yeni Osmanlılarla başlayan ve Jön Türklerde daha da belirgin hale gelecek olan fikrî laikleşme akımı üzerinde herhangi bir tesir meydana getirmemiştir.²⁴²

Bu dönemde ortaya çıkan Osmanlılık fikri, kendisinden beklenen etnik, dinî ve sosyal grupları bütüncül bir siyasî kimlik etrafında birleştirme ve herkesi eşit vatandaş yapma sonucunu doğurmamıştır. Aksine, etnik ve yerel bilincin uyanmasına

²³⁸ İlber Ortaylı, *En Uzun Yüzyıl*, s. 270; Yeni Osmanlıların siyasi fikirleri ve bunları İslâm düşüncesi geleneğinden temellendirme çabalarına yönelik bir değerlendirme için bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı*, ss. 444-450; Yeni Osmanlılar’ın liberal İslâmcı bir anayasacılık peşinde olduklarına yönelik bir değerlendirme için bkz. Özek, ss. 418-422; Yeni Osmanlılar’a, düşüncelerine, etkinliklerine; aralarında ve yayın faaliyetlerinde görüş ve eylem birliği sağlayamadıklarına dair değerlendirmeler için bkz. Enver Koray, “Yeni Osmanlılar”, **150. Yılında Tanzimat**, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız) TTK Yayınları, Ankara, 1992, ss. 546-565.

²³⁹ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasal Fikirleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, (Jön Türkler), s. 18.

²⁴⁰ Mardin, *Jön Türkler*, s. 278.

²⁴¹ Mardin, *Yeni Osmanlı*, ss. 129-148, 184-189.

²⁴² Mardin, *Jön Türkler*, ss. 121, 159.

ve Müslümanlarda siyasal bilincin gelişmesine yol açmıştır.²⁴³ Denilebilir ki, İmparatorluğun parçalanmasını önlemeye dönük bir birlik ideolojisi şeklinde ortaya çıkan ve bu manada başarısız olan Osmanlılık fikri, Müslümanlar açısından modern millet fikrinin İslâmî bir içerikle geleneksel cemaatsel yapıya taşınmasında dolaylı bir etki ve başarı temin etmiştir. Yarı dinsel, pragmatik ve otoriter bir düşünce şeklinde Tanzimat bürokrasisince ortaya atılan Osmanlılık siyasetinin, meşrutiyet düşüncesinin ve farklı fikir akımlarının gelişmesindeki payı göz ardı edilemez. Ancak bu siyaset, bürokratik ve seçkin kökenlerinden kurtulup kitlelere mâlolma başarısını da gösterememiştir. Osmanlılık siyaseti daha kitlesel karakterini, temsilcileri aracılığıyla, zaten nüve halinde bünyesinde barındırdığı İslâmcılık ve Türkçülük gibi sonraki akımlar aracılığıyla kazanmıştır.²⁴⁴ Zamanla bazı aydınların gözünde Osmanlı, Müslüman ve Türk ile özdeş hale gelmiştir.²⁴⁵ Öyle ki, Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimat reformlarının arkasındaki güç olan Mustafa Reşid Paşa'nın Osmanlı Devleti'ni dört temele dayandırdığından bahseder: İslâm, Hanedan, Hükümet (Türk olan yürütme ve yönetim kolları) ve İstanbul.²⁴⁶

1856'da ilan edilen *Islahat Fermanı*'na gelince, bu ferman Şerif Mardin'in deyişiyle, Müslümanları millet-i hâkime olmaktan çıkarmış ve bazı Osmanlı aydınları fermanı iktisadi emperyalizmin belgesi diye nitelemişlerdir.²⁴⁷ Islahat Fermanı ile Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nda açıkça ifade edilmeyen din ve mezhep hürriyeti ile Hıristiyan ve Müslüman teb'anın siyasal haklar yönünden eşitliği ilkesi benimsenmiştir. Ayrıca azınlıklara, her türlü devlet memuriyetine kabul edilmeleri yanında, uygulayacakları eğitim yöntemi ve öğretmenlerin seçimi Maârif Nezareti'nin denetimi altında bulunmak kaydıyla, okul açma yetkisi tanınmıştır.²⁴⁸ Islahat Fermanı ile Osmanlı Devleti'nin kuruluş felsefesinde ve hukuk düzeninde meydana gelen bazı temel değişimlere Müslüman teb'anın tepkisiz kalmadığı açıktır. Dinsel azınlıkların daha önce İslâm hukuku çerçevesinde belirlenen hukuki statülerinin laik düzenlemelere tabi kılınması (özellikle cizyenin kaldırılması),

²⁴³ Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, s. 582.

²⁴⁴ Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, (Ed. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 1, ss. 115-116.

²⁴⁵ Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, ss. 586, 602-603, 615.

²⁴⁶ Nakleden, Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, ss. 620-621.

²⁴⁷ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 87.

²⁴⁸ Vahapoğlu, s. 67.

Müslümanların farklı ideolojik tutumlar geliştirmelerine; azınlıklara ekonomik refah, toplumsal örgütlenme ve etnik-dinî uyanış açısından avantajlar sağlayan düzenlemeler karşısında hoşnutsuzluklarını milliyetçi ve İslâmcı çağrılara kulak vermekle göstermelerine yol açmıştır.²⁴⁹

Islahat Fermanı'nda eğitimle ilgili dile getirilen hususlardan yeni ve dikkat çekici olanları, gayr-i müslimlere okul açma ve Türk okullarına girebilme serbestisi getirenlerdir. 1857 yılında Maârif-i Umumiye Nezareti'nin kurulması, hükümetin artık medreseye karşı tavizkâr tutumundan vazgeçip eğitimin modern usullere göre düzenlenmesini ve yürütülmesini benimsediğini açıkça ortaya koymuştur. Medrese mensuplarının ve medrese çıkışlı bürokratlardan bir kısmının modern ilim ve fenlerin yeni usullerle medreselerde de verilebileceği ve yapılan reformların maksatlı ve masraflı olduğu yönünde itirazları olmuştur. *Mülkiye Mektebi*'nin (1859) ve *İnas Rüşdiyesi*'nin (1859) kuruluşunu gerçekleştiren Maârif-i Umumiye Nezareti'nin ve *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye* ve *Tercüme Cemiyeti* gibi meclislerin çabalarıyla hem orta ve yüksek öğretimi dinî alandan ayırarak Batı tarzı kurumları, metotları ve ilimleri Osmanlıya getirme, hem de Osmanlılık siyasetini geliştirme eğitimin en önemli gayeleri haline gelmiştir.²⁵⁰

1869 yılında çıkarılan *Maârif-i Umumiye Nizamnâmesi*²⁵¹ ile, zorunlu eğitimden, okulların derece ve kademelere ayrılmasına; öğretmen eğitiminden öğretim metotlarına kadar bir çok alanda düzenlemeler yapılmıştır. Sistemleştirme ve kanunlaştırma bakımından hayli önemli adımların atıldığı nizamnâme ile modern eğitim sistemi, medresenin aleyhine olmak üzere genişlemeye devam etmiştir. Eğitim-öğretimde sekülerleşme süreci devam ederken geleneksel usullerden uzaklaşmıştır. Bu tarihten itibaren Sıbyan Mekteplerinin programlarına matematik, coğrafya, imlâ gibi yeni dersler konulurken, Kur'ân-ı Kerim, İlmihal, ahlâk ve temel dini bilgilerle okuma yazma öğrenmeyi esas alan klasik yapısı da korunmuştur. Rüşdiyelerin programlarında ise *Mebâdi-i Ulûm-ı Diniye* dışında dinî içerikli ders

²⁴⁹ Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 136-139, 173-175.

²⁵⁰ Maârif-i Umumiye Nizamnâmesine kadar geçen sürede ilk ve orta öğretimdeki yenilik ve gelişmeler için bkz. Akyüz, ss. 148-154; Kodaman, s. 42-51. Osman Ergin'in verdiği bilgilere göre, Maârif-i Umumiye Nizamnâmesi'nden önceki dönemde Mülkiye Mektebi'nin, Rüşdiyelerin ve İdadilerin programlarında din dersine yer verilmemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ergin, ss. 581, 594-600.

²⁵¹ Bu nizamnâmeden sonra eğitim öğretimde meydana gelen yenilik ve değişimler için bkz. Akyüz, ss. 165-169.

yoktur. Aynı şekilde İdadilerin programlarında da din dersine yer verilmemiştir.²⁵² Öğretmen yetiştiren kurumlarda, sadece Dâru'l-Muallimât'ın Sıbyan kısmında ve Rüşdiye kısmının da önce ikinci ve üçüncü sınıflarında, daha sonra ise sadece ikinci sınıfta din derslerine yer verilmiştir.²⁵³ Kanunların uygulanabilmesi için maârif teşkilatında merkezi ve yerel düzenlemeler yapılmıştır. Bu dönemde rüşdiyelerin sayısı hızla artarken Dâru'l-Muallimât, idadiler, iptidailer ve Dâru'l-Fünûn kurulmuştur.²⁵⁴ Bu nizamnâmenin hükümleri tam manasıyla gerçekleştirilememiş olsa da, küçük bazı değişikliklerle, II. Meşrutiyet yıllarına kadar geçerliliğini korumuştur.²⁵⁵ Nizamnâmede medreselere hiç temas edilmemiş olması, artık gelinen noktada sentez veya ıslah yönündeki arayışların da ortadan kalktığının göstergesi olarak yorumlanabilir. Tanzimat yıllarının başlarında eğitimle ilgili kurulan meclislerde ulemânın sayı ve etkinlik bakımından güç kaybetmesi, Maârif-i Umumiye Nizamnâmesi'ni hazırlayanların arasında ulemânın hiç temsilcisinin bulunmayışı bunun en açık göstergelerinden biridir. Modern mekteplerde yetişen ve bürokraside iyiden iyiye etkinlik kazanan yeni sınıfın, ulemânın etkinliğini önce idare ve hukukta ardından da eğitim sahasında kırmaması, zihniyet farklılaşmasının ve çatışmasının bürokrasi ve iktidara yansıyan yönünü temsil eder. Zira bir döneme kadar modern bilimleri ve yeni müesseselerin kuruluşunu belli ölçüde destekleyen ve gerektiğinde bazı roller üstlenen ulemâ, bu aşamadan sonra tamamen muhalefet bloğuna yerleşmiştir.²⁵⁶ Tanzimat yıllarında medreselere yönelik dikkat çekici tek çaba, 1873 yılında ilmiye mensubu on dört kişi tarafından hazırlanan bir rapordur. Bu raporda medrese öğretiminin süre, dersler, derslerin hangi yıllarda okutulacağı gibi hususlar bakımından gözden geçirilmesi hedeflenmiştir.²⁵⁷

Resmî ulemânın yanında yeri geldikçe modernleşme karşısında tepkilerine yer verdiğimiz tarikat mensuplarının tavırlarını da bu bağlamda belirtmekte yarar görüyoruz. Şerif Mardin, genel bir değerlendirme ile, XIX. yüzyılda tarikatların daha

²⁵² Bayram Kodaman ve Abdullah Saydam, "Tanzimat Devri Eğitim Sistemi", **150. Yılında Tanzimat**, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız) TTK Yayınları, Ankara, 1992, ss. 482-485.

²⁵³ Abdülkadir Özcan, "Tanzimat Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi", **150. Yılında Tanzimat**, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız) TTK Yayınları, Ankara, 1992, ss. 452-460. Dâru'l-Muallimîn'in ilk nizamnâmesi ve öngörülen program için bkz. Akyüz, ss. 162-165.

²⁵⁴ Sarıkaya, ss. 61-65; Kodaman, ss. 51-58.

²⁵⁵ Kafadar, s. 98.

²⁵⁶ İhsanoğlu, ss. 366-367.

²⁵⁷ Zeki Salih Zengin, **Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2009, (Medreseden Darülfünuna), ss. 41-43.

aktif ve siyasi bir rol üstlendiklerini ifade eder.²⁵⁸ Bu dönemde Bazı suffi gruplara (Nakşî şeyhleri, Halidîler) Islahat Fermanına yönelik tepkileri ve Sultan Abdülmecid'i devirmeye yönelik teşebbüslerin (Kuleli Vakası) içerisinde yer almaları sebebiyle tedbirler alındığı bilinmektedir. Bu tedbirlerin gelişen devlet bürokrasisine paralel biçimde, 1866'da *Meclis-i Meşâyih*'in kurulması ile kurumsal bir nitelik kazandığını da görüyoruz.²⁵⁹

Tezin sonraki bölümlerinde din-devlet münasebeti, laiklik, sekülerleşme, eğitim politikaları ve bunların ortaya çıkardığı toplumsal sorunlar/sonuçlar üzerinde dururken bu ideolojik tepkilere ve siyasallaşmanın çeşitli vechelerine dikkat çekeceğiz. Zira, Tanzimat yıllarından itibaren devlet eliyle yürütülen bu modernleşme projesi İslâm'ın siyasallaşmasının önünü açmıştır. Kemal Karpat, hilafet ve İslâmcılığın, II. Abdülhamid tarafından önce bürokrasi üzerindeki kontrolünü pekiştirmek üzere; meclisin feshinden itibaren de muhalefeti ve eleştirileri ortadan kaldırmak maksadıyla kullanılmasını İslâm'ın siyasal amaçlar için araçsallaştırılmasının kötü bir örneği diye ifade eder. Hatta ona göre, din ile devletin zamanla birbirinden ayrılmasının zeminini II. Abdülhamid'in yürüttüğü din politikası hazırlamıştır. Çünkü o yetkilerini, hukuk ve eğitimin reforme edilmesi, bürokrasinin profesyonelleştirilmesi gibi laikleştirici siyasal tercihler yönünde kullanmıştır.²⁶⁰

İslâmcılık da, tıpkı Osmanlılık gibi, başlangıçta bir iç ve dış politika aracı olarak kullanılmış; hanedanın İslâmî karakterini gündemde tutarak belli konularda toplumsal destek sağlamak ve Avrupa'nın Osmanlı'nın iç işlerine müdahalesini önlemek maksadıyla gündemde tutulmuştur.²⁶¹ İslâmcılık, özellikle Abdülhamid devrinde, Tanzimat reformlarına kalıcılık sağlama ve devletin İslâmî karakterini muhafaza etme anlamında kendinden bekleneni vermiş ancak beraberinde kapsamlı bir modernizasyona da imkân sağlamıştır.²⁶²

²⁵⁸ Mardin, *Din ve Siyaset*, s. 14.

²⁵⁹ Kılıç, *Sufî Geleneğinin Taşıyıcıları*, ss. 60-63, 77.

²⁶⁰ İslâm'ın siyasallaşma süreci ve II. Abdülhamid'in İslâmcılık siyaseti hakkında bu ve benzer değerlendirmeler için bkz. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, ss. 764-768.

²⁶¹ Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, ss. 450, 474-476.

²⁶² Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, s. 164. Konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için metin içerisinde yer vermediğimiz fakat İslâm'ın siyasallaşma sürecinin anlaşılmasına da katkısının olacağını düşündüğümüz, İslâmcılık çerçevesinde ortaya çıkan ihyâci hareketler hakkında bazı değerlendirmeler için aynı kitabın 77-82, İslâmcıların basın yayın faaliyetleri için 218-227. sayfalarına bakılabilir.

Tanzimat yıllarında ortaya çıkan İslâmcılığın, İslâm'ın politik amaçlarla kullanılması açısından önceki dönemle pek bir farkı yoktur. Yeni ve farklı olan tarafı, saltanata muhalefet, meşruti yönetim arayışı, geleneksel İslâm'ın kültürel muhtevasını ve kurumlarını reddedip İslâm'ı orijinal haline döndürme gayesidir. Bunlar ise İslâmcılığın modern bir hareket oluşunun ve batılılaşmadan çok geleneksel Osmanlı İslâm algılayışına muhalefet ettiğinin göstergeleridir.²⁶³

Bürokrasi, bahsedilen modernizasyon sürecinin bir bakıma hem sebebi hem sonucudur. Tanzimat reformları ile ortaya çıkan bürokrasi, bürokratik mekanizmaya etkin kılacak reformları hayata geçirmekle modernizasyona işlerlik kazandırmıştır. Bunun yanında önemli ölçüde merkezileşen idare sisteminin personel ihtiyacı eğitimde modernleşmeye de ivme kazandırmıştır. Bürokrasinin bu gelişim seyri, yeni orta sınıfın toplumsal hareketliliğine katkı sağladığı gibi, önceki dönemde merkezi önemde olan medrese ve ulemânın pozisyonunu zora sokmuştur.²⁶⁴ Özellikle Şeyhülislâmlık makamının bürokrasinin tasarruflarını yasallaştıran bir devlet dairesine dönüşmesi, bu pozisyon kaybının en önemli göstergelerindendir. Zira artık saltanatın veya hükümetin yetki ve sorumlulukları söz konusu olduğunda meşruiyetin kaynağı din veya ulemâ görüşü değil, anayasa olmuştur.²⁶⁵

Burada şu hususun vurgulanmasında yarar görüyoruz. Bürokratikleşme sürecinin büyük ölçüde tamamlanması ve eğitim ve hukuk alanında gerekli reformların yapılmasıyla, hilafet makamına yahut ulemâyâ halk üzerindeki etkileri göz önünde bulundurularak, zaman zaman ve çoğunlukla popülist, pragmatist bir yaklaşımla müracaat edilmiştir. Artık aranan, somut, idarî, bürokratik otorite değil, 'manevî' otoritedir. Meşihat makamının bu işlevinin Cumhuriyetle birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredildiği açıktır. Popülizm ve siyasî pragmatizm açısından bakıldığında Cumhuriyet yıllarında çok şeyin değiştiği söylenemez. Diyanet'e modern Türk toplumunun oluşumunda, dinî ve sosyal yaşamda aklın ve özgürlüğün öne çıkartılmasında yüklenen misyon ve kurumun din hizmetlerini laik

²⁶³ Ocak, Türkiye ve İslâm, ss.73, 89.

²⁶⁴ Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 579-580.

²⁶⁵ Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 757.

Cumhuriyetin değerleriyle örtüşen kültürel ve siyasal bir işlevsellikle gerçekleştiriyor olması bu durumun açık bir göstergesidir.²⁶⁶

Tanzimatçıların din devlet ilişkilerine getirdikleri yenilik, yani laik politikalar ve düzenlemeler, dinselğin anlamını daraltmak, rasyonel bir toplum düzeni kurmak gibi kaygılardan değil, tamamen siyasî zaruretlerden kaynaklanıyordu. Modernleşme sürecinde siyasette meydana gelen bu dönüşümlerin toplumsal izdüşümü yoktu. Batılı fikirlerin henüz çok cılız olduğu bu dönemde din, rakipsiz bir anlam çerçevesi, değişimlere karşı tepkinin ana kaynağı, ifade kanalı ve temel dayanağı haline gelmiştir. Gazete ve matbaa gibi modern nimetlerden de beslenen bu dinî tepki, aynı zamanda bir İslâmî aydınlanmanın ortaya çıkmasına da imkân vermiştir. Kimlik sorunu çerçevesinde müracaat edilen İslâm, toplumsal bütünleşmeye olduğu kadar, siyasal düşünce ve muhalefete de kaynaklık etmiştir.²⁶⁷

C. I. Meşrutiyet ve II. Abdülhamid Dönemleri (1876-1908)

I. Meşrutiyet dönemine varıldığında, Tanzimat yıllarında yapılan reformlarla Osmanlı Devleti gerek kurumsal alt yapı, gerek yetişmiş insan, gerekse bilgi birikimi bakımından büyük bir siyasal ve sosyal devrimi gerçekleştirebilecek düzeye erişmişti. B. Lewis'in deyişiyle reformlar *“basit bir geçmişe dönüş politikasını imkânsız kılacak kadar yol almış bulunuyordu. Eski düzenin yıkılması, onun yeniden ihyasına imkân bırakmazcasına köklü olmuştu; iyi veya kötü, Türkiye'nin önündeki tek yol, modernleşme ve Batılılaşma yoluyla. Hızlı veya yavaş, doğru veya dolambaçlı gidebilir, fakat geriye dönülemezdi.”*²⁶⁸

1860'tan Kânûn-i Esâsî'nin ilk ilanına (23 Aralık 1876) kadar, Sultana ve katı merkeziyetçi yönetime karşı başını Yeni Osmanlılar adıyla bilinen ve çoğu matbuattan ve edebiyat dünyasından olan aydınların çektiği bir muhalefet rüzgarı söz konusudur.²⁶⁹ Bu muhalefetin esasını, hürriyet ve eşitlik fikirleri etrafında bir meşrutî

²⁶⁶ Niyazi Akyüz, Şahin Gürsoy ve İhsan Çapçioğlu, “Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanetin Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler”, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 19, Sayı: 25, 2006, ss. 36, 38.

²⁶⁷ Mardin, *Jön Türkler*, ss. 408-409.

²⁶⁸ Lewis, s. 127.

²⁶⁹ Cemil Koçak, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, Cilt: 1, ss. 72-82; Lewis, ss. 149-158, 168-172.

monarşinin kurulmasıyla devletin birlik ve bütünlüğünün korunacağı inancı oluşturuyordu. Kısa ve başarısız I. Meşrutiyet tecrübesinin ardından²⁷⁰ II. Meşrutiyete kadar sürecek olan devrede batılılaşma projesi ve reformlar seçmeci bir tavırla ve etkin bir biçimde uygulanmaya devam edildi. Bernard Lewis bu durumu, Tanzimat'ın hukuk, eğitim ve idare sahasına yönelik reformlarının II. Abdülhamid'in saltanatının ilk dönemlerinde zirveye ulaştığı şeklinde değerlendirir.²⁷¹ Karpat ise, II. Abdülhamid'in, hilafeti ve İslâmcılığı hem bürokrasi üzerindeki kontrolünü pekiştirmek, hem de muhalefeti susturmak için kullandığı kanaatindedir. Ancak, onun döneminde yapılan reformların modernleşme ve laikleşme doğrultusunda siyasal tercihler olduğu da görülmektedir.²⁷² Şerif Mardin'e göre de II. Abdülhamid devri, modernite ile geleneksellik unsurlarını aynı anda barındıran çelişkili bir dönemdir ve sonunda bu çelişkiye yenik düşmüştür.²⁷³ Turhan ise, kendi kavramsal zeminine dayanarak II. Abdülhamid devri için “...Batılılaşma artık devletin resmî bir meşgalesi olmaktan çıkmış, tamamiyle cemiyete intikal etmiştir... Bu itibarla mecburi kültür değişmelerinin bu devirde tekrar bir nevi serbest değişmeye inkılâp ettiği görülmektedir”²⁷⁴ değerlendirmesinde bulunur. Değişimin toplumsal zemin ve karşılık bulmasında idare, hukuk ve eğitim sahasında yapılan reformların önemi büyüktür. Özellikle eğitim alanındaki yenileşme, bazı toplumsal kesimlere siyasal bilinçlenme ve sınıfsal davranış bilinci kazandırmış, profesyonel bir elit tabakanın ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.²⁷⁵ Zira, mülkiye, maliye, hukuk, ticaret gibi alanlara eleman yetiştirmek üzere çok sayıda meslek okulu açılmış, Tanzimat yıllarında tasarlanan ama gerçekleştirilemeyen üniversite projesi bu dönemde Dâru'l-Fünûn adıyla hayata geçirilmiştir (1900). İlk ve orta dereceli okulların

²⁷⁰ Birinci Meşrutiyetin ömrü gerçekten kısa olmuştur. İlk toplantısını 19 Mart 1877'de yapan parlamento, 28 Haziran 1877'de sona ermiş ve ikincisi seçimlerin ardından ancak 13 Aralık'ta toplanabilmiştir. Zaten 1878 yılının 14 Şubat'ında da sadece iki toplantı yapabilmış olarak Sultan tarafından feshedilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Lewis, ss. 166-168; Karpat'a göre, anayasal düzene geçişteki başarısızlığın temel sebepleri, iktidardaki siyasal seçkinlerin iktidarı toplumun temsilcileriyle paylaşmak istememeleri ve politik sistem için zorunlu olan sosyo-ekonomik alt yapının henüz oluşmamış olmasıdır. Bkz. Karpat, **Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi: 1876-1980**, çev. Esin Soğanlılar, İmge Kitabevi, Ankara, 2007, (Siyasal Sistemin Evrimi), s. 10.

²⁷¹ Lewis, s. 176.

²⁷² II. Abdülhamid'in İslâmcılık siyaseti, bürokrasiyi depolitize etme ve profesyonelleştirme çabası, modernist İslâmcılığı vb. konularda detaylı bilgi için bkz. Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 308-310, 320, 764-768.

²⁷³ Şerif Mardin, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, (Ed. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 1, s. 51.

²⁷⁴ Turhan, s. 184.

²⁷⁵ Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 246, 540-542.

yaygınlaştırılması yanında idâdî adı verilen liselerle, yeni askerî okulların açılmasına ağırlık verilmiştir. II. Abdülhamid'in saltanat yıllarında Adliye Nâzırlığı'nın kurulması ve Nizamiye Mahkemeleri'nin düzenlenmesiyle, yine önceki yıllarda başlatılan hukukta reform süreci de büyük ölçüde tamamlanmıştır.²⁷⁶

II. Abdülhamid döneminde medreselerin ıslahına yönelik çabalarda iki eğilim dikkati çeker. Bunlardan *birincisi* ıslahatı doğrudan medrese bünyesi içerisinde gerçekleştirme eğilimidir. *İkincisi* ise, bu alandaki düzenlemeyi de modern eğitim kurumları içerisinde gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. İlk eğilime örnek olarak, 1880 tarihinde Safvet Paşa tarafından Sultan'a sunulan arzıda, medresedeki eğitimin uzunluğundan, programın ve mezunların ilmî açılardan yetersizliklerinden bahsedilmesi gösterilebilir. Bu arzıda medrese programlarına yeni dersler ilave edilmesi, öğretim süresinin kısaltılması gibi öneriler dile getirilmiştir. Farklı tarihlerde padişaha sunulan benzer başka arzılarda da, eğitimin yetersizliğinden, müderrislerin liyakatsizliğinden, medreselerin içerisinde bulunduğu ekonomik koşullardan yakınılmakta ve mekteplerdekine benzer idari teşkilatlanma, imtihan usulleri önerilmektedir. Bu dönemde daha modern bir Ulûm-ı Diniye Mektebi açmaya dönük plânlamalar da yapılmıştır. Bilindiği üzere, sözünü ettiğimiz ve temelde dinî tedrisat sahasındaki ıslahatı medrese dışına taşıma eğilimi ise, Dâru'l-Fünûn bünyesinde *Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi*'nin açılmasıyla somutlaşmıştır.²⁷⁷ Bu yıllarda, mekteplerin programları sık sık değiştirilmekle birlikte, Tanzimat'a oranla din derslerine daha fazla yer verildiği görülmektedir. 1891 ve 1902 yıllarında *İptidâî Mektepleri* için tasarlanan programlara bakıldığında bu durum açıkça gözükmektedir. Aynı durum Rüşdiyeler için de söz konusudur. 1891'de tüm sınıflar için ikişer saat öngörülen Ulûm-ı Diniye dersi, 1902'de Kur'ân-ı Kerim, Tecvid ve Ulûm-ı Diniye adıyla dört saate çıkartılmıştır. İdadîlerin programlarında Kur'ân-ı Kerim ve Ulûm-ı Diniye derslerine bütün sınıflarda okutulmak ve 1902 yılında yapılan düzenlemede ders saatleri arttırılmak suretiyle yer verildiği görülmektedir. 1902'de hazırlanan *Mekteb-i Mülkiye* programında da Kelam, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Ahlâk derslerine yer verilmiştir. Aynı tarihlerde yapılan bir düzenlemeyle öğretmen

²⁷⁶ Lewis, ss.179-181.

²⁷⁷ Zengin, Medreseden Darülfünuna, ss. 46-57; Kurulduğu tarihten II. Meşrutiyet'e kadar geçen sürede 80 civarında mezun verebilen *Ulum-ı Âliye-i Diniye Şubesi*'nde okutulan dersler, öğrenci ve mezun sayıları hakkında detaylı bilgi için aynı kitabın 60-66. sayfalarına bakılabilir.

yetiştiren kurumların iptidaî, rüşdî ve âlî kısım programlarında da dinî içerikli derslere yer verilmiştir.²⁷⁸

II. Abdülhamid döneminde tarikatların padişahın kişisel dindarlığı ve panislâmist siyaseti sebebiyle yeniden etkinlik arayışına girdikleri ve bunu belli ölçüde başardıkları söylenebilir. Lewis, II. Abdülhamid'in panislâmist siyasetinde tarikatların rolünün abartıldığı görüşündedir. O, tarikatların otoriteye karşı dinsel ve siyasal muhalefet bağlamında Genç Türklerle münasebetini vurgulama eğilimindedir.²⁷⁹ Başarısı tartışmalı olmakla birlikte, bu dönemde yürütülen İslâmcılık siyaseti, Müslüman topluluklar arasında etnik, ayrılıkçı hareketlerin gelişimini önlemeyi ve onları Osmanlı idaresine daha güçlü bir şekilde bağlamayı amaçlamıştır. Bu siyasetle, emperyal güçler karşısında, onların idareleri altında bulunan Müslümanlar aracılığıyla bir denge kurmak da amaçlanmıştır. İslâmcılığın antiemperyalist karakteri, dolaylı olarak, millet bilincinin yerleşmesine ve modernleşmenin millî birlik ve kimlik çerçevesinde gelişmesine de katkı sağlamıştır.²⁸⁰

Meşrutî monarşiye geçişi temin eden Kânûn-i Esâsî'nin eğitimde ne türden yenilikler getirdiğine gelince, kanunun yaklaşık yirmi maddesi bireysel ve kamusal haklara ilişkindir. Onbeşinci ve onaltıncı maddeler ise doğrudan eğitimle ilgilidir. Ayrıca yasanın altmışbeşinci maddesi ile Osmanlı ülkesinde yaşayan dinî azınlıkların nüfusları nispetinde mecliste temsilîleri öngörülmüştür.²⁸¹

Kânûn-i Esâsî'nin 15, 16 ve 114. maddelerinde eğitim öğretim serbestisinin yanında, eğitimin birinci kademesinin zorunluluğu, muhtelif milletlerin kendi okullarını açabilecekleri ve nihayet eğitim-öğretim işinin devletin sorumluluğunda ve gözetiminde olduğu gibi hususlar dile getirilmiştir. Kanunda öngörülen teşkilat yapısıyla, vilayetlerde eğitim-öğretimin düzenlenmesi (maârif müdürlükleri ve vilayet maârif meclisleri), denetimiyle veya eğitim-öğretimin niteliğiyle ilgili pek çok düzenleme yapılmıştır. Teşkilat yapısını ve bütün boyutlarıyla eğitim-öğretimi

²⁷⁸ Bizim burada kısaca özetlemeye çalıştığımız program değişikliklerini Zeki Salih Zengin tafsilatlı biçimde ele almıştır. Detaylı bilgi için bkz. Zeki Salih Zengin, **II. Abdülhamid Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 61-95; Karşılaştırma için bkz. Mehmedoğlu, ss. 128-144, 178-194.

²⁷⁹ Lewis, ss. 403-404.

²⁸⁰ Karpat, Kimlik Sorunu, s. 33.

²⁸¹ Vahapoğlu, s. 69.

düzenleyen nizamnâmeler, II. Meşrutiyet dönemine kadar devletin sürdürdüğü eğitim politikasının ruhunu yansıtır.²⁸² Kânûn-ı Esâsî’de formüle edildiği şekliyle, Padişahın sultan sıfatıyla tüm teb’a üzerinde, halife sıfatıyla yalnızca Müslümanlar üzerinde otorite sahibi olması, hilafet kurumunun laikleşme sürecinin bir parçası şeklinde değerlendirilmiştir.²⁸³

Maârif Nezareti, 1879’da yapılan değişiklikle, günün koşullarına göre hayli gelişmiş bir teşkilat yapısına kavuşturulmuştur. Bu dönemde özellikle idadîlerin yaygınlaştırılmasına çalışılmıştır. Eğitimin yaygınlaştırılması yanında okul türlerinde de belirgin bir artış meydana gelmiş, Tanzimat yıllarında alınan kararların uygulamaya geçirilmesi için büyük gayret sarfedilmiştir. Bu yıllarda matbuatın da kültürel değişim atmosferine ciddi katkıları olmuştur.²⁸⁴ II. Meşrutiyetin fikrî temellerinin ve temsilcilerinin bu dönemin ürünü olmaları yanında toplumsal karşıtlıkların ve kültürel yabancılaşmanın yaygınlaşmasında da bu dönemin payı hesaba katılmalıdır. Bazı sloganlar eşliğinde gelişen fikir akımlarının kendilerini geleneksel yapıyı ve unsurlarını sorgulayarak inşâ ederken, toplumsal ve kültürel karşıtlarını üretmesi kaçınılmazdır. Bu karşıtlıkların, başta İttihad Terakki olmak üzere, sonraki dönemin düşünce akımlarında ve siyasal hareketlerinde daha da belirginleştiği ve ürettiği toplumsal krizlerle birlikte Cumhuriyet dönemine taşındığı, hem sorunlardaki hem de çözüm arayışlarındaki benzerlikler açısından kolayca fark edilebilmektedir.

Sıbyan mekteplerindeki reform, bu okullar Evkâf Nezareti’nin ve Şeyhülislâmlığın elinde bulunduğundan, iki yol izlemiştir. Bunlardan birincisi, sıbyan mektepleri dışında ilköğretim okulları açma, diğeri ise mevcut okulların programını ve öğretim metotlarını muhafazakâr tepkilere yol açmadan ıslah etme şeklindedir. Gerek yeni usulde eğitim veren okulların açılmasının çeşitli sebeplerle gecikmesi, gerekse sıbyan mekteplerine Dar’ul-Muallimîn mezunu öğretmen sayısının azlığı sebebiyle öğretmen atanamaması süreci yavaşlatmışsa da, zaman içerisinde hem iptidâîlerin sayısı hızla artmış, hem de bir çok sıbyan mektebi yeni program ve usulleri tatbik etmeye başlamıştır. Devlet, öğretmen okullarının sayısını

²⁸² Kodaman, ss. 59-99.

²⁸³ Mardin, Jön Türkler, ss. 389.

²⁸⁴ Kafadar, ss. 110-118.

artırarak öğretmen açığını da kapatmaya çalışmıştır. Zamanla taşrada da açılan bu okullar, iptidâî, rüşdî ve idâdî olmak üzere üç şubeye ayrılmıştır. Abdülhamid devrinde gerek okul türleri ve sayıları gerekse yapılan düzenlemeler bakımından Tanzimat dönemine nispetle ciddi gelişmeler olmuştur. Fakat, alınan tedbirlerin ve girişilen reform çabalarının, başta mali imkânsızlık ve kadro eksikliği olmak üzere, bir çok sebeple beklenen sonuçları vermediği de açıktır.²⁸⁵ Burada dikkat çekilmesi gereken başka bir husus, eğitimdeki yenilik arayışlarının Osmanlılık ve İslâmcılık siyasetinden etkilenmiş olmasıdır. II. Abdülhamid devrinde eğitim alanında yapılan reformların siyasal muhalifleri tarafından neredeyse hiç eleştirilmemesi, eğitim-öğretim reformları hususunda aydınların fikir birliği içerisinde olduklarının bir göstergesi sayılabilir.²⁸⁶

1860'tan itibaren merkezî yönetim anlayışına yönelik muhalefetin başladığını ve bunun özellikle II. Abdülhamid devrinde Genç Türkler diye bilinen grubun örgütlü ve ideolojik muhalefetiyle yaygın ve etkili bir boyuta ulaştığını görüyoruz. Jön Türkler²⁸⁷ adı verilen ve yine muhalefetlerini basın aracılığıyla yaygınlaştıran bu grubun muhalefeti, sonraki dönemin siyasetinde ve II. Meşrutiyetin ilanında etkili olmuş ve İttihad Terakki'yi doğurmuştur.²⁸⁸ Şerif Mardin, Jön Türkler'in, Manheim'ın kullandığı anlamda bir siyasî "ütopya"ya sahip olmadıklarını ve hatta onların bürokratik muhafazakârlığı temsil ettiklerini ifade eder.²⁸⁹

²⁸⁵ Akyüz, ss. 207-220; Kodaman, ss. 113-119, 145. Tanzimat yıllarında ve II. Abdülhamid devrinde açılan rüşdiyelerin ve idadilerin sayısı (rüşdiye sayısı 250'den 600'e idadi sayısı 5'den 104'e çıkmıştır), vilayetlere göre dağılımları, öğrenci sayıları, programları, istihdam edilen personel ve maaşları gibi konularda detaylı bilgi için aynı eserin 148-224. sayfalarına bakılabilir. Bu eserin dördüncü bölümü öğretmen yetiştirme sorununa ve eğitim-öğretimin finansmanı ile ilgili sorunlara ayrılmıştır. Anlaşıldığına göre, her ne kadar zamanla taşrada da öğretmen okulları açılmış; iptidai, rüşdi ve idadi olmak üzere üç şubeye ayrılmışsa da bunlar ne ihtiyacı karşılayabilmişler ne de nitelik yönünden istenen seviyeye ulaşabilmişlerdir. Ayrıca konumuz olmamakla birlikte, öğretmen yetiştirme sorununa Cumhuriyet devrinde de eğitim-öğretimin en önemli sorunlarından biri olduğunu, bu alanda sürekli yeni düzenlemeler yapıldığını ve bir çok çözüm arayışlarına girildiğini ancak tam bir karar ve çözüm aşamasına bugün bile gelinmediğini belirtmek istiyoruz.

²⁸⁶ Kodaman, ss. 252-253.

²⁸⁷ Jön Türklerin yürüttüğü muhalefet hareketini Bernard Lewis, örgütlenmiş muhalefet diye nitelermekte ve hareketin ve temsilcilerinin kısa bir tarihini vermektedir. Bkz. Lewis, ss. 194-204; Jön Türklerin ve İttihad Terakki'nin İslâmcılık ve Osmanlılık karşısındaki tutumları, siyaset anlayışları ve karşılaştıkları muhalefet için bkz. Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 681-683.

²⁸⁸ Lewis, ss. 194-204

²⁸⁹ Mardin, Jön Türkler, ss. 304-306.

D. II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1920)

II. Meşrutiyet'i modernleşme tarihimizin diğer dönemlerinden farklı kılan taraf, bu yıllarda II. Abdülhamid döneminde eğitim, matbuat, siyasal düşünce ve kültür sahalarındaki birikimleri ve farklı yaklaşımları ile ortaya çıkan fikir hareketleri ve bunların basın-yayın yolu ile yaygınlaşmasıdır. Bu devirde ortaya atılan veya belirginleşen pek çok çözüm önerisi, sorun ve çözümsüzlük Cumhuriyet'e miras kalmıştır. Yeni Osmanlılar diye bilinen aydınlar, Osmanlılık fikrî zemininde Türkçü, İslâmcı ve Batıcı görüşlerin bir arada bulunabildiğine ve yerine göre bu kimselerin şu veya bu akımın temsilcisi sayılabildiklerine daha önce işaret etmiştik.²⁹⁰ Meşrûti yönetimin fikrî kökenlerinin de bu dönemde, tıpkı Tanzimat dönemi aydınlarında olduğu gibi, dinî bir içerikle sunulduğunu ve savunulduğunu görüyoruz. Zaten meclisin açılışını (14 Kasım 1909) padişah, şeriatın bir emrinin yerine getirilmesi şeklinde takdim etmiştir.²⁹¹

II. Meşrutiyet yılları, değişimin, farklılaşmanın ve bunların getirdiği çatışmaların hem fikrî plânda hem de toplumsal zemindeki yansımaları açısından Osmanlı'nın batılılaşma sürecinin en önemli safhasını teşkil eder. Zira, İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi akımlar etrafında gelişen fikrî ayrılıklar partileşme süreci ile birlikte siyasal bir mahiyet kazanmış; bu siyasallaşma süreci, matbuatın yaygınlaşmasının da tesiriyle, toplumsal değişmeyi imkân ve sorunları ile birlikte kitleselleştirmiştir. Jön Türkler'i "*çoğu modernist, Osmanlıcı, İslamcı ve bir ölçüde pozitivist*"²⁹² şeklinde tanımlayan Karpat, fikir dünyasında Jön Türkler'in, siyasette ise İttihad Terakki'nin temelde batılılaşma yanlısı, ama aynı zamanda İslâmcılık ve Türkçülük'ten de fikir ve aksiyon prensipleri devşiren politikasına göndermede bulunur.²⁹³

II. Meşrutiyet dönemi, eğitim üzerine teorilerin üretildiği, maârif meselesinin yalnızca siyasetin değil entelektüel ilginin de konusu haline geldiği ve kapsamlı

²⁹⁰ Mustafa Gündüz, **II. Meşrutiyetin Klasik Paradigmaları, İctihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2007, (Klasik Paradigmalar), ss. 22, 30, 558-560. II. Meşrutiyet dönemi için temel kaynaklarımızdan biri olan bu çalışma, din-toplumsal değişme, din-modernleşme münasebetini belli başlı paradigmalar etrafında, basın üzerinden ve karşıtlıkları ile incelemektedir.

²⁹¹ Lewis, ss. 144, 151.

²⁹² Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, s. 689.

²⁹³ Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 687-690.

reformların gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir dönem diye nitelenir.²⁹⁴ Nitekim, 1913 yılında Maârif Nâzırı Emrullah Efendi'nin gayretleriyle çıkarılan *Tedrisât-ı İptidâiye Kanun*'u ile ilköğretimin zorunluluğu yanında parasız oluşu teminat altına alınmış; iptidâîler ve rüşdiyelerin birleştirilmesiyle altı yıllık hale getirilen ilköğretim okullarının programları modernleştirilmiştir. Bu dönemde kızların eğitimine, öğretmen yetiştirmeye, Dâru'l-Fünûn'a yönelik pek çok ıslahat çabasına girilmiştir.²⁹⁵ 27 Şubat 1910'da çıkarılan *Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi* ile yıllardır ihmal edilen dinî tedrisat reforme edilmeye çalışılmıştır. Yapılan düzenlemeler arasında en dikkat çekici olan, tabîî ve beşerî bilimlere medrese programında yer verilmiş olmasıdır. Medrese eğitiminin modern bir yaklaşımla ele alındığı bu nizamnâmede getirilen yenilikler, 30 Eylül 1914 yılında çıkarılan *Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi* ile medreselerin geleneksel kuruluş yapısı ve programları üzerinde yapılan köklü değişikliklerle tamamlanmıştır. Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi ile medreselerin derecelendirilmesi yanında programları da ayrıntılı ve düzenli bir hale getirilmiş, eğitim süresi ondört yıl olan medreseler *Dâru'l-Hilafe Medreseleri* adıyla birleştirilmiştir. 1917'de öğretim süreleri ve programlar üzerinde yapılan değişiklikler bakımından kısmî, ülkedeki bütün medreselerin idaresini Meşihat makamına bağlanmasını ve böylelikle medrese yönetiminde birliği sağlamayı amaçlaması bakımından da köklü bir düzenleme daha yapılmıştır.²⁹⁶ 1913 yılında kurulan *Medresetü'l-Vâizîn*, *Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ* ve *Medresetü'l-Mütehassısîn* gibi ihtisas medreseleri ise Osman Ergin'in tespitiyle, doğmadan ölen kurumlar olmuşlardır. Tanzimat yıllarında yalnızca fıkıh, mecelle ve feraiz okutulan, ancak II. Meşrutiyet'le birlikte modern hukuk tahsiline geçilen *Medresetü'l-Kuzât*, belki burada bir istisna teşkil etmektedir.²⁹⁷ *Darü'l-Hilâfe Medreselerinde Âlî*

²⁹⁴ Mehmedoğlu, s. 22.

²⁹⁵ Akyüz, ss. 244, 248-258; Bu kanunla *İptidâî* adı verilen ve Maârif Nezareti'ne bağlı olan ilkokullarda Kur'ân-ı Kerim ve Ulûm-ı diniye derslerine yer verildiğine dair bkz. Ergin, ss. 1408-1409.

²⁹⁶ Ergin, ss. 1340-1342; Zeki Salih Zengin, **II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, (II. Meşrutiyette Medreseler), ss. 90-97. Medreselere yönelik bazı ıslahat önerileri ve nizamnâmelerle getirilen yenilikler hakkında ayrıca bkz. Mustafa Ergün, **II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri, 1908-1914**, Ocak Yayınları, Ankara, 1996, (II. Meşrutiyet), ss. 324-349.

²⁹⁷ Ergin, ss. 160-164. Hüseyin Atay, II. Meşrutiyet yıllarında din eğitimine yönelik ıslahat teşebbüslerini, medresenin çeşitli kademelerinde eğitim-öğretimin durumu, öğretim kadrosu, program, istihdam, öğrenci kaynağı gibi bir çok açıdan tafsilatlı biçimde ele almıştır. Geniş bilgi için bkz. Atay, ss. 231-243, 261-270, 280-334.

kısımlar açılınca Dâru'l-Fünûn bünyesinde *Ulûm-ı Âliye-i Dîniye* adıyla hizmet veren ve 1913 yılında *Ulûm-ı Şer'îye Şubesi* adını alan, programlarının zenginliğine karşın talebe ve mezun sayıları bakımından hayli yetersiz gözüken bölüm kapanmıştır. Böylece yüksek din eğitiminin üniversite içerisinde sürdürülmesine yönelik çabalar da sona ermiştir.²⁹⁸

II. Meşrutiyet dönemi toplumsal yabancılaşma olgusunun en kolay gözlemlenebileceği dönemlerden biridir. Zira modernleşme dönemi boyunca içselleşen ve meşrutiyet kazanan yeni değerler, o zamana kadar Osmanlı toplumunda belli bir iç tutarlılığa, cemaat içi dayanışmaya ve yardımlaşmaya dayanan toplumsal ilişkileri gevşetmiştir. Yaşanan kapitalistleşme süreciyle birlikte güçlenen bireycilik, toplumsal iletişimin canlılığını ve sürekliliğini sağlayan geleneksel yapıda çözülmeye ve belli ölçüde kültürel yozlaşmaya yol açmıştır.²⁹⁹ Vatandaşlık hukukunun ve sivil toplumun, bunlara bağlı olarak da sivil siyasetin ve siyasal katılımın gelişimi, devlet-toplum münasebetinde giderek yapısal bir nitelik kazanacak olan karşılıklı güvensizliğe ve kamusal alanın tanziminde devletin toplumsal mühendislik temelli etkin müdahalesine yol açmıştır. Cumhuriyet döneminde, toplumsal yaşamın geleneksel kodlarını dönüştürme hedefinden sapmaksızın daha radikal bir boyut kazanan bu müdahalenin, süreklilik ve etkinlik bakımından merkezini din ve eğitim alanındaki reform ve tartışmaların oluşturması dikkatten kaçırılmamalıdır.³⁰⁰

II. Meşrutiyet'e gelindiğinde yaklaşık bir asırdır uygulana gelen modern eğitim, hem toplumsal muhalefeti beslemiş, bir çatışma ve ayrışma zemini hazırlamış hem de değerler sistemini belirsizleştirerek anomiyeye ve kültürel yabancılaşmaya sebebiyet vermişti. Tanzimat'tan bu yana sürdürülen Batılılaşma politikası ve bu politika etrafında şekillendirilmeye çalışan yeni eğitim sistemi, dünya görüşleri, siyasî ve idarî tasarrufları bakımından geleneksel olandan ayrılan yeni bir sınıf

²⁹⁸ Programlar ve talebe sayılarına ilişkin detaylı bilgi için bkz. Zengin, *Medreseden Darülfünuna*, ss.73-74, 80-87, 91-102.

²⁹⁹ Osmanlının son dönemleri ile Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşanan çatışma, yabancılaşma ve kimlik Türk romanında ve romancıların zihninde nasıl bir yer tuttuğuna dair derli toplu değerlendirme için bkz. Ahmet Oktay, "Türk Edebiyatında Aydın", **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 265-287.

³⁰⁰ Füsun Üstel, "II. Meşrutiyet ve Vatandaşın İcadı", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, (Ed. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 1, ss. 166-179.

meydana getirmiş bulunuyordu. Başlangıçta neredeyse toplumdaki bütün muhalefet gruplarıyla temas ve iş birliği içerisinde bulunan İttihad Terakki'nin siyaset alanını tanzim etmeye dönük çabaları ve baskıcı politikaları, hem siyasal süreçlerde belirsizlik ve çatışmaya, hem de toplumsal muhalefetin yaygınlaşmasına yol açmıştır.³⁰¹ Hanioğlu'na göre, 1908 İhtilali sadece bir grup rejim muhalifini iktidara getirmemiş, aynı zamanda tarikatlar ve yerel güçler gibi geleneksel yapılar yerine siyasî partiler aracılığıyla yürütülen yeni bir muhalefeti de doğurmuştur.³⁰²

II. Meşrutiyet yıllarında kurulan ve Tunaya'nın, programları, teşkilat yapıları ve kurucuları itibarıyla tanıttığı on iki siyasî partinin programı incelendiğinde, toplumsal muhalefetin niteliği ve tartışmaların dinî boyutu hakkında kolayca bir fikre ulaşılabilmektedir. Daha önce iki farklı dünya görüşünün mücadelesi gibi görünen durum artık iki siyasal projenin mücadelesine dönüşmüş ve toplumsal karşıtlıkların oluş(turul)masında ve derinleş(tiril)mesinde din vazgeçilmez bir kaynak haline gelmiştir. Fakat siyaset alanında dinin meşrulaştırıcı gücüyle birlikte geleneksel inanç ve değerler, bazen son derece sığ ve popülist bir söylemsellik içerisinde kullanılmaya devam etmiştir.³⁰³ İttihad Terakki ile muhalefet arasında çatışmaya varacak ölçüde gerginleşen siyasal mücadele, geleneksel toplumsal kesimlerin eğitim ve siyasal süreçlerin getirdiği toplumsal hareketlilikten yararlanmak suretiyle kendi iddialarını, taleplerini güçlü bir şekilde dile getirme isteklerinin bir sonucu olmuştur.³⁰⁴ 1913 Bâb-ı Âlî baskını sonrasında İttihad Terakki'nin tek parti yönetimini ve anlayışını tesis etmesi ve kendisini politik bir örgütten ziyade toplumu

³⁰¹ Mardin, Yeni Osmanlı, ss. 219-225; 1908-1919 arasında dört defa seçim yapıldığı, yirmidört ayrı hükümet kurulduğu ve kurulan ve kapatılan partilerin sayısı dikkate alındığında, siyasal ve toplumsal belirsizliğin ve muhalefetin durumu kolayca anlaşılabilir. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşu, teşkilatı, nizamnameleri ve geçirdiği değişimler, seçimler ve hükümetler hakkında detaylı bilgi için bkz. Tunaya, ss. 119-126, 164-166, 173.

³⁰² M. Şükrü Hanioğlu, "Bir Asır Sonra İnkılâb-ı Azîm", **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 94, 2008, s. 12; Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, s. 656.

³⁰³ İttihad Terakki'nin 6 Temmuz 1908'de sokaklara astırdığı beyannâme bu popülist söylemin tipik bir örneği olarak değerlendirilebilir. Beyannâme için bkz. Tunaya, ss. 137-139. Yine, Abdullah Cevdet'in batılılaşmaya dair görüşlerine dinî gerekçeler ve referanslar bulmaya dönük çabası ve siyasal muhalefetini meşrulaştırmak için İslâmî argümanlara başvurması bu popülist ve araçsalcı yaklaşımın örneklerindedir. Abdullah Cevdet'in din anlayışı ve bu tutuman yönelik detaylı bilgi için bkz. Ramazan Uçar, "Abdullah Cevdet'in Din Anlayışı", **Toplum Bilimleri Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 11, 2012, ss. 205-218.

³⁰⁴ Karpat, Siyasal Sistem, s.14.

aydınlatma ve medenileştirme aracı gibi sunması siyasetin normal mecrasına dönmesini de imkânsız kılmıştır.³⁰⁵

II. Meşrutiyet yıllarında kurulan bazı partilerin programlarında eğitim-öğretime ve medreselerin reformuna yönelik açık teklifler vardır. Örneğin, Osmanlı Ahrar Fırkası'nın nizamnâmesinin yirmibirinci, İttihad Terakki'nin programının ise kırkaltıncı maddeleri doğrudan doğruya medreselerin ıslahını konu edinmiştir. Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın programında maârif meselelerine dair ona yakın madde varken, medreselerden hiç söz edilmemiş olması dikkat çekicidir. Eğitimin yaygınlaştırılması, ilk öğretimin zorunluluğu ve ücretsiz oluşu, orta ve yüksek öğretimin kurumsallaşma ve nitelik bakımından keyfiyeti, nizamnâmelerdeki ortak olan konulardır.³⁰⁶ Burada bir paragrafla bile olsa siyasî partilerin programlarını söz konusu etmekten maksadımız, dine ve din eğitimine politik ve ideolojik yaklaşımın, modernleşme dönemi siyasetinin devamlılık arz eden bir boyutu olduğunu göstermektir. İslâm'ın siyasallaşma sürecini ele alırken de farklı yönleri ile temas edeceğimiz bu boyut, dinin siyaset kurumu ile münasebetinin iktidar, otorite ve meşruiyet temelinde tarihsel konumuna ilişkindir.

Devrin fikir akımları matbuattaki temsilcileri açısından incelendiğinde, sosyo-kültürel yabancılaşmanın ve toplumsal çatışmanın dinî temellerini gözlemlemek daha da kolaylaşmaktadır. Yaşanan kültür buhranına dair çözümleri iki ana kategoride toplamak mümkündür ki, temsil edilen fikirlere ve temsilcilerine nispetle bu iki ana grup İslâmcılar ve Batıcılar şeklinde tasnif edilmiştir.³⁰⁷ Türkçülük, İttihad Terakki'nin iktidarıyla birlikte daha çok bir siyasal kimlik projesi olması itibarıyla ön plâna çıkmıştır. Karpat, başlangıçta Osmanlılık ve İslâmcılık ideolojisinden çok da uzak görünmeyen İttihatçıların, Gökalp'in partide etkinliğinin artması, Akçura'nın görüşlerinin yaygınlaşması ve Balkan Savaşları'ndan sonra Müslüman Arnavutların bağımsızlıklarını kazanmalarıyla Osmanlılığı kavim esasına dayanan bir milliyetçilik fikri ile telif etmeye başladıkları kanaatindedir.³⁰⁸

³⁰⁵ Hanioglu, s.13.

³⁰⁶ Tunaya, ss. 218, 249, 339.

³⁰⁷ Lewis, ss. 233-236.

³⁰⁸ Karpat, Kimlik Sorunu, ss. 36-37; Karpat, Osmanlı, İslâmcı ve Türkçü ideolojinin bir arada var oldukları ve sürekli bir iletişim içerisinde geliştikleri kanaatindedir. Bkz. Karpat, İslâm'ın

İctihad'da görüş ve düşüncelerini ifade eden devrin aydınları, batılılaşma eksenli bir toplumsal değişimin yanında, toplumun cemaatsel yapıdan bireyselleşmeye yönelmesini savunurlar. Dine, din eğitime ve geleneksel dinî düşünceye karşı tutumları ise –her ne kadar güncel konuların izahında ve görüşlerini delillendirmede nasslara müracaat etseler de– genelde eleştireldir. Siyasî reformların toplumsal ıslahatlarla desteklenmesi gerektiğini düşünen Batıcılar, toplumun geri kalmasından geleneksel dinî düşünceyi, bu düşüncenin medresece kurumsal temsilini ve bunların pratik hayattaki yansımalarını sorumlu tutmuşlardır. Sözü edilen düşünce çevresinde eğitimin dinî unsurlardan arındırılması, özgür düşünceyi ve bireysel farklılıkları desteklemesi gerektiği sıklıkla ifade edilmekle birlikte, özellikle medrese eleştirisinde yaklaşımlarındaki yüzeysellik ve pragmatizm dikkat çekicidir.³⁰⁹

Batılılaşma tartışmalarının ve modernleşme deneyiminin hiç eskimeyen konularından olan, alfabe, tesettür, öğretim birliği, meşihat, ibadet dili, dilde sadeleşme gibi hususlar II. Meşrutiyet yıllarında yoğunluk kazanmıştır.³¹⁰ Akgül'ün tespitine göre, siyasal alan ile sosyo-kültürel alan, aydınlarla halk, toplumsal gerçeklikle bilinç arasında tutarlı bir bağ kuramayan modernleşme süreci ve *“Batıcıların toplumu dönüştürme çabaları, hem işlevsel açıdan hem de meşrutiyet açısından çelişkili/çatışmalı bir bilinç ortaya çıkarmıştır. Parçalanmış bilinçler, toplum ve aydınlar bazında zaman içinde yaşanan “anlam kirizi” ile bütünleşerek somutlaşan bir kültürel şizofreni üretmiştir.”*³¹¹ Siyasal projelerle toplumsal gerçekliğin uyuşmazlığı ve reformların ideolojik karakteri, sözü edilen sosyo-kültürel yabancılaşmaya politik yabancılaşmayı da eklemiştir.

Siyasallaşması, ss. 605, 685. Türkçülük akımı ve din anlayışları için ayrıca bkz. Akgül, Türk Modernleşmesi ve Din, ss. 282-283, 290-293, 299, 322.

³⁰⁹ Gündüz, Klasik Paradigmalar, ss. 79-87, 131-135; İctihad'ın medrese ve medreselerin ıslahına (o medreselerin ıslahını değil ilgasını önermektedir) yönelik eleştirilerini en radikal biçimde ifade eden Kılıçzade Hakkı Bey olmuştur. Gündüz, Onun medreseye, medreselilere ve Meşihat yetkililerine yönelik görüşlerini *Pek Uyanık Bir Uyku* adlı yazıda çarpıcı biçimde dile getirmesinin İctihad'ın kapatılmasına neden olduğunu düşünmektedir. Bkz. aynı eser ss. 141-144. Batılılaşma anlayışı mevcut geleneksel yapının tümüyle terk edilmesine dayanan Abdullah Cevdet'in batılılaşmaya dair görüşleri; medreselere yönelik eleştirileri ve reform önerileri için bkz. Ramazan Uçar, “Abdullah Cevdet'in Batı Medeniyeti ve Batılılaşma Anlayışı”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 10, ss. 7-30.

³¹⁰ Tartışmalar ve konunun çeşitli boyutları ile basında ele alınışı için bkz. Gündüz, Klasik Paradigmalar, ss. 194-209, 228-235.

³¹¹ Akgül, Türk Modernleşmesi ve Din, ss. 122-123.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren meşrûfî yönetim, hangi düşünce akımından olursa olsun Osmanlı aydınlarının şiddetle arzu ettiği bir şeydi.³¹² II. Abdülhamid döneminde ulemânın ve ilmiye sınıfının imtiyazlarını ve nüfuzlarını hızla kaybetmeleri, bazı ilmiye mensuplarını ittihatçılarla iş birliğine yöneltmiştir. Hatta genel bir değerlendirmeye denilebilir ki, II. Meşrutiyeti önceleyen yıllarda ve sonrasında İslâmcı aydınlar arasında azımsanamayacak bir Abdülhamid aleyhtarlığı söz konusudur. Nitekim, *Sırat-ı müstakim* ve *Sebilü'r-reşad* çevresinde de, Abdülhamid'e muhalefet ile meşrutiyet yanlısı bir yayın politikası dikkat çeker. Başlangıçta bu amacı tahakkuk ettiren İttihad Terakki'ye yönelik bir sempati ve destek de söz konusu olmuştur. Ancak, zamanla yönetime muhalefet etmeye başlamışlar ve bu bir ara yayınlarının durdurulmasına yol açmıştır.³¹³ İslâmcı aydınların hem medresenin toplumun değerlerine yabancılaşmasını, hem de yeni nesilde görülen aydın yabancılaşmasını sıklıkla gündeme getirdikleri göze çarpmaktadır. Onların medreselerin gerilemesinin sebepleri konusunda dile getirdikleri hususlar Batıcılarınkı ile büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Medresenin ve ulemânın kendinden kaynaklanan sebeplerin yanında siyasî ve iktisadî sebepleri de dile getiren İslâmcılar, ıslahat çabalarına fikrî katkı vermeye ve yapılan çalışmaların takibine de önem atfetmişlerdir.³¹⁴

Tanzimat reformlarının kalıcılık kazanmasında, devletin dinî karakterini muhafaza ederek kapsamlı bir modernizasyona tâbi tutulmasında, Karpat'ın "*geleneksel dinî kıyafetlerle sarılıp sarmalanmış yeni ve modern bir ideoloji*"³¹⁵ şeklinde tanımladığı İslâmcılığın önemli katkıları olmuştur. Ayrıca, İslâmcılık siyaseti çerçevesinde hilafetin bir iç ve dış politika aracı olarak kullanılması, bir taraftan ümmetin bütünlüğünü korumayı ve siyasal süreçlere toplumsal destek sağlamayı, diğer taraftan da Batılıların Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmasını önlemeye dönüktü.³¹⁶

³¹² Kafadar, ss. 126-128.

³¹³ Gündüz, *Klasik Paradigmalar*, ss. 215-217. *Sebilü'r-reşad*, Cumhuriyet döneminde yayın hayatını sürdürdüğü müddetçe (1948-1963) hükümetlerin din, eğitim politikaları, laiklik uygulamaları ve din-toplum münasebeti gibi konulara ağırlık vermeye devam etmiştir.

³¹⁴ Gündüz, *Klasik Paradigmalar*, ss. 297-305, Mardin, *Din ve Siyaset*, ss. 25-28; İslâmcıların basın yayın faaliyetleri hususunda ayrıca bkz. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, ss. 218-227.

³¹⁵ Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, s. 23.

³¹⁶ Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, ss. 164, 450, 474-476.

İslâmcıların eğitim-öğretim ve modernleşme ile ilgili yaklaşımları, detaylara inildiğinde farklılıklar gösterse de, bazı ortak nitelikleri hâzirdir. Bu konuda dile getirilen görüşleri, fikrî ve siyasî inkılaplara dair genel bir yaklaşım içerisinde değerlendiren Recai Doğan, şu tespitleri ortaya koymaktadır: İslâmcılar, her şeyden evvel, Müslümanların bâtil inanışlardan ve geleneksel bağlardan uzak, saf bir inanç sahibi olmalarını arzu etmekte ve bunun için cehalet, bilgisizlik ve taklitle mücadele etmeyi; medreseleri, programları, dersleri ve metotları itibarıyla topyekûn bir zihniyet devrimine tâbi tutmayı amaçlamaktadırlar. Bu yolda atılacak ikinci önemli adım, tasavvuf anlayışını ve tarikatları ıslah etmek suretiyle, İslâm dünyasındaki yaygın ahlâk anlayışını değiştirmek ve aksiyoner bir ahlâkî model geliştirmektir. İslâm dininin dünya hayatına önem veren yönünün ortaya çıkarılması beraberinde siyasî alanda aktif rol almayı da getirecektir.³¹⁷

Eğitimi, cehaletten ve hurafelerden kurtulmak ve İslâm'ı aslî haline döndürmek ve öylece anlamak için zaruri gören İslâmcılara göre, eğitimin hedeflerinin gerçekleşmemesi, medreselerin ıslah edilip bu kurumlar vasıtasıyla İslâm birliğinin korunamaması, modern mekteplerde İslâm birliği ruhunun vurgulanmaması ve ittihad-ı İslâm ve Osmanlılık ruhu üzerine eğitim yapılmaması sebebiyledir. Eğitimin hedeflerinin İslâmî esaslara dayanması gerektiğini düşünen İslâmcı aydınlar göre, öğretimin içeriği de dinî ve millî olmalıdır. Din ve ahlâk öğretimi daima ön plânda tutulmalı, programlar bizim ihtiyaçlarımıza ve toplumsal bünyemize uygun olmalıdır. Ayrıca, sosyal düzenin devamını ve siyasî münasebetin muhafazasını temel alan ilimlere ağırlık verilmelidir.³¹⁸ Toplumsal sorunların temel sebeplerinden birini öğretim metotlarının uygunsuz ya da yanlış oluşuna bağlayan İslâmcıların öğretim metotlarına yönelik eleştiri ve beklentilerini de yine İslâm

³¹⁷ Recai Doğan, **İslâmcıların Eğitim ve Öğretim Görüşleri**, Ankara, 1999, (İslâmcılar), ss. 5-6. İslâmcıların eğitim öğretim konusundaki görüşlerini ele alan bu araştırma, esas itibarıyla İslâmcılar tarafından yayınlanan Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad, Beyânü'l-Hak, Hikmet, Volkan, İttihad-ı İslâm, Teârûf-i Müslimîn, Cerîde-i Sufiyye, İslâm Dünyası gibi mecmualarla, İslâmcı görüşün her kesitinden fikir adamlarının eserlerine dayanmaktadır. II. Meşrutiyet döneminde İslâmcılığın ortaya çıkışı, temsilcileri; İslâmcı aydınların hedefleri ve çağdaşlaşmaya ilişkin görüşlerinin ele alındığı bir başka çalışma için bkz. Adem Efe, "II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslâmcıları ve Çağdaşlaşma Görüşleri", **Doğu Batı**, Yıl 11, Sayı 46, ss. 243-272.

³¹⁸ Doğan, İslâmcılar, ss. 51-63.

birliği ve Osmanlılığın temini gibi siyasi amaçlarla yakından ilişkilendirdikleri görölmektedir.³¹⁹

Ulemâ ve İslâmcılar devletin önemli bir eğitim kurumu olan medreselerin yeniden inşâ, ihyâ, ıslah ve modernize edilmesini istiyorlardı. Doğan'a göre, medreselerin ıslahı konusunda görüş ve düşüncelerini sürekli dile getiren ve medreselerin ıslahı ile eğitimin yaygınlaştırılabileceğine de inan bu aydınlar, medreseleri yeniden sistemin merkezine taşımayı arzu ediyorlardı. Önceki dönemlerle mukayese edildiğinde, II. Meşrutiyet döneminde din eğitimi ilgilendiren ciddi teşebbüsler göze çarpsa da, İslâmcıların yayın organlarında medreselerin ıslahı hususunda meşrutiyet idaresinin kendinden bekleneni veremediği, yapılan bazı ıslahatların da teşkilat ve yönetimle sınırlı kaldığından başarısızlığa uğradığı sıklıkla dile getirilmiştir.³²⁰

Dönemin düşünce akımları, temsilcileri ve bunların basında dile getirdikleri görüşler dikkate alındığında, zihniyet parçalanmasının ve toplumsal yabancılaşmanın çeşitli görünümelerini belli bazı tartışmalar üzerinden ayırt etmek mümkün gözükmemektedir. Avrupa'nın ilmî, medenî bakımdan üstünlüğü ve bu medeniyetin teknik unsurlarının alınması hususunda fikir birliği söz konusudur. Osmanlı toplumunun geri kalma nedenleri ve toplumsal sorunlar konusunda da tespit ve değerlendirmelerde pek çok benzerlik dikkati çeker. Aydınların çoğu, dini bir gerilik nedeni olarak görme ve gösterme yerine, geriliğin din anlayışının eksikliğinden ya da yanlışlığından, Müslümanların İslâm'ın ahlâkî prensiplerine uymamasından, batıl inanç ve hurafelerden, tasavvuf düşüncesinde ve tarikatlarda ortaya çıkan zihniyetten kaynaklandığını ifade ederler. Çözüm önerilerinde de şaşkırtıcı derecede benzerlikler söz konusudur. Yine örneğin toplumsal değişme, ilerleme ve toplumsal sorunların çözümü için eğitime, İslâmcılar da Batıcılar da Türkçüler de birinci derecede önem atfetmişlerdir. Ancak konu eğitimin amaç ve içeriği ne olmalıdır sorusuna geldiğinde, zihniyet farklılaşması açık ve keskin biçimde gün yüzüne çıkmaktadır. Ortak yanların çokluğuna rağmen, farklılıkların derin tarihsel ve toplumsal sebeplerden ve dinin, dinî düşünce ve eğitimin toplumsal statü, iktidar, sınıfsal

³¹⁹ Doğan, İslâmcılar, ss. 64-67.

³²⁰ Doğan, İslâmcılar, ss. 51-63.

³²⁰ Doğan, İslâmcılar, ss. 122, 145 vd.

imtiyazlar gibi alt yapısal unsurlarla tarihsel münasebetinden kaynaklanıyor olması sorunu derinleştirmektedir.³²¹ Din ve ahlâk eğitime yönelik vurgu ve tanınan öncelik bakımından iki zihniyetin farklı yaklaşımlarının derin görüş ayrılıklarına dönüşerek, Cumhuriyet döneminin siyasal ve toplumsal sorunlarına ve devrimlerine zemin teşkil etmiş olması bu açıdan son derece önemlidir. Kadınların eğitimi, toplumsal hayata katılmaları ve tesettür gibi konularda da derin görüş ayrılıklarına dönüşen, siyaseten ve dinen istismara açık bir alan meydana gelmiştir.

Küçükömer, II. Meşrutiyet devrinde alevlenen Cumhuriyet yıllarında da devam eden İslâmcı çevre ile laik bürokratik merkez arasındaki kavga ile ilerici gerici kavga şeklinde bir üst yapı sorunu gibi sunulduğunu; ekonomik, sınıfsal ve toplumsal temel meselelerin göz ardı edildiğini ve bu çatışmanın kitleler açısından yabancılaştırıcı etkisinin kaçınılmaz olduğunu dile getirir. Ona göre yerli üretim düzeninden kopuk, toplumsal yapı ile bir türlü uzlaşamayan sözde kültür devrimi, görünüşte dinî fakat özünde bürokratik iktidara yönelik bir tepki meydana getirmiştir. Bu dönemde mülkiyet-sınıf, iktidar-sınıf münasebeti dikkate alınmadığından üst yapıda batılı değerlerle İslâm arasındaki mücadele devam edegelmiştir. Aslında yeni sınıfsal yapı ve üretimden pay almak isteyen bürokrasi ile kitleler arasında ortaya çıkan çatışma, değer çatışması gibi takdim edilmiştir.³²²

II. Meşrutiyet yıllarında resmî eğitim kurumlarında yapılan reformlar kadar tarikat erbabının siyasî ve sosyal etkinlikleri, devletle ve “*dinin bir ideolojik etken olarak gücünü anlamış olan*”³²³ İttihad Terakki ile münasebetleri de ilgi çekicidir. Bilindiği üzere Meclis-i Meşâyih’in kurulması ile ilk defa tekkeler resmî otoriteye doğrudan bağlı hale getirilmişti. Bir sivil toplum örgütü olan *Cemiyeti Sûfiyye* Meşrutiyet yıllarında kurulmuştur. Cemiyet, her ne kadar siyasetle meşgul olmayacağını kuruluş beyannameğinde taahhüt etmişse de, çeşitli yayın organlarında Meşrutiyete ve İttihatçılara yönelik övgüler ve önceki döneme yönelik eleştiriler dile

³²¹ İctihad, Sebilü’r-reşad ve Türk Yurdu temelinde İslâmcı, Batıcı ve Türkçü aydınların din, eğitim, toplumsal değişme gibi konulardaki görüşlerinin benzer ve farklı yanlarının geniş bir karşılaştırma ve değerlendirmesi için bkz. Gündüz, *Klasik Paradigmalar*, ss. 489-497, 506-519, 527-543.

³²² Küçükömer, ss. 69-74, 81-83.

³²³ Mardin, *Din ve Siyaset*, s. 23.

getirilmiştir.³²⁴ Bu durum artık sufi cemiyetlerinin de bürokratikleşme ve siyasallaşma süreçlerinden etkilendiklerinin ve uyum için pozisyon arayışına giriştiklerinin göstergesi şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Jön Türkler iktidarı ele geçirme ve sürdürme noktasında Bektaşî, Mevlevî ve Melâmî tarikatlarından yararlanmışlardır. Ancak II. Meşrutiyet döneminin tekkelerin kapatılması ve tarikatların yasaklanması fikrinin ilk kez açıkça telaffuz edildiği dönem olduğu; tarikatlara ve gelirlerine çeki düzen vermek maksadıyla *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*'nin de yine bu dönemde çıkarıldığı hatırd tutulmalıdır.³²⁵

Bu dönemin başlarında muhalefet, sonra da iktidar olan *İttihad ve Terakki Cemiyeti* ise homojen bir programı olmayan, Osmanlıcılıkla milliyetçilik, laiklikle İslâmcılık arasında gidip gelen bir muhalefet odağıydı. Dayandıkları güçsüz burjuvaziye ve sınıfsal konumlarına rağmen devlet geleneğine bağlıydılar ve iktidar kurucu bir misyon taşıyorlardı. Bu misyonları onların ayrıcalıklı konumlarını pekiştirmiştir. Fakat II. Meşrutiyettekiler de dahil, modernleşme dönemi aydınlarının devletle organik bağları, ideolojik ve siyasal alanda devletten bağımsız, muhalif hareketlerin gelişmesini engellemiştir. Cumhuriyetle birlikte aydınların bu kurucu ve kurtarıcı misyonuna bir yenisi daha eklendi: koruyuculuk. Elbette bu misyona uygun, pozitivist ve seçkin bir düşünce iklimi de gelişmiştir.³²⁶

II. Meşrutiyet döneminde siyasal yaşamın canlılığı içerisinde eğitim sistemi de müteaddit defalar gündeme gelmiştir. Bu dönemde yaşanan politizasyon sürecinden eğitim de önemli ölçüde etkilenmiştir. Maârif nizamnâmeleri ile sistemin yeniden düzenlenmesine dönük çabaların yanında Maârif Nâzırı Emrullah Efendi'nin "tuba ağacı nazariyesi" canlı tartışmalara yol açmıştır. Bu nazariyenin neredeyse tam tersini Dâru'l-Muallimîn Müdürü Sâti Bey dile getirmiştir. Yapılan düzenlemelerden her iki teklifin yer yer kabul gördüğü anlaşılmaktadır.³²⁷ II. Meşrutiyet yıllarında en dikkat çekici tartışmaların eğitimin tevhidine yönelik olduğu söylenebilir.³²⁸ Ayrıca

³²⁴ II. Meşrutiyet yıllarında sufi cemiyetlerinin sosyal ve kültürel etkinliklerine dair bu ve benzeri değerlendirmeler için bkz. Mustafa Kara, "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, (Haz. Ahmet Yaşar Ocak), TTK Yayınları, Ankara, 2005, ss. 533-544.

³²⁵ Kılıç, *Sufi Geleneğin Taşıyıcıları*, ss. 70-74.

³²⁶ Yıldız, ss. 365-367.

³²⁷ Emrullah Efendi ve Sâti Bey'in eğitime dair görüşleri ve değerlendirmesi için bkz. Ergün, II. Meşrutiyet, ss. 42-67, 125-136.

³²⁸ Tekeli ve İlkin, *Eğitim ve Bilgi Üretim*, s. 84.

Tekeli ve İlkin'in de işaret ettikleri gibi, “ikinci meşrutiyet sonrasında İttihad Terakki ile birlikte gelen siyasal ve ideolojik tutumlar yüksek öğretime hemen yansımıştır. Yüksekokulların programları, yönetim biçimleri değiştirilmiş hemen her okulda öğrenci dernekleri kurularak eğitim yaşamı ile siyasal yaşam arasında siyasal etkileşme kanalları oluşturulmuştur.”³²⁹

Sosyo-kültürel yabancılaşmayı, Osmanlı Devleti'nin modernleşme süreci bağlamında merkez-çevre karşıtlığı üzerinden ele almaya çalıştığımız için, bu dönemde “orta sınıf”ın gelişimine tekrar dikkat çekmek istiyoruz. Son dönem Osmanlı tarihi açısından da, Cumhuriyet tecrübesi açısından da orta sınıfın yönelimleri hayli önemli gözükmektedir. Türkiye’de orta sınıf denilince genelde modern eğitim aracılığıyla dikey hareketlilik sağlamış sınıflar akla gelir.³³⁰ Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, modern eğitimin kitlelilik kazanması bir yandan medreselerin sistemin dışına itilmesine yol açarken, diğer yandan toplumun orta ve alt katmanlarından gelenlere daha yüksek statüler sağlamıştır. Ayrıca yeni eğitim sistemi, reformların kitlelere ulaştırılmasına ve bu anlayışa uygun eleman yetiştirilmesine de imkân vermiştir.³³¹ Modern eğitimin orta sınıfa sağladığı yukarıya doğru toplumsal hareketlilik, bunların bürokraside mevki sahibi olmalarına ve geleneksel kentli orta sınıfla birlikte yeni sınıfın oluşmasına imkân tanımıştır. Eğitimin yaygınlaşması, geleneksel, muhafazakâr veya modernist olsun bütün toplumsal grup ve kurumlarda modernleşme, yenileşme idealinin benimsenmesine yol açmıştır. Eğitim alanında yapılan reformlar, dönemin fikir akımları etrafında toplumsal kimliğin değişimi ve yeniden yapılandırılmasında önemli rol oynamıştır.³³²

Dinî düşüncenin gelişiminin ve din eğitiminin, orta sınıflar bağlamında kimlik gelişimi, değişimi ve krizleri açısından sorunsallaştırılması önem arz etmektedir. Bilindiği gibi, meslek, gelir ve eğitim bakımından oluşan toplumsal farklılaşma bir ölçüye kadar toplumsal sistem tarafından absorbe edilmektedir. Fakat

³²⁹ Tekeli ve İlkin, Eğitim ve Bilgi Üretim, s. 90.

³³⁰ Karpat, yeni Müslüman orta sınıfı, rasyonel hareket etmeye meyilli, çıkarlarını koruyan, gelenekçi ve İslâm kültürüne bağlı ama aynı zamanda ekonomik gelişimini sağlayacak değişimlere açık bir sınıf şeklinde tasvir eder. Ona göre, İttihad Terakki'nin ana unsurları da, Demokrat Parti'yi iktidara taşıyanlar da bu sınıfa mensuptur. Bu orta sınıfta oluşumundan beri iki ideolojik eğilim dikkat çeker: ekonomik ve siyasi liberalizm ve İslâm kültürünü modernizmle bağdaştıran bir gelenekçilik. Detaylı bilgi için bkz. Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. XXIII, 177, 187.

³³¹ Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 178-184.

³³² Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 209, 758, 599.

kültürel ve siyasî sonuçları açısından mesele bu kadar basit değildir. Zira bu noktada hem modernleşmenin idealleri açısından bazı sorunlar ortaya çıkmakta, hem de normal bürokratik mekanizmaya uygun, orta sınıfın ticari kabiliyetlerine sahip, ama zihniyet bakımından farklılaşmış bir yapı devreye girmektedir. Dolayısıyla eğitimin yanında ve belki ötesinde bu kültürel ve siyasal faktörlerin Müslüman kesimde meydana getirdiği cemaat ruhu, birlik, dayanışma ve hatta yerine göre direniş duygusu, sınıfsal çözümlenmeleri ülkemize özgü kılmaktadır.³³³

Tezimizin farklı bölümlerinde din-toplumsal değişme münasebetinin çeşitli boyutlarını ele alırken değindiğimiz modern eğitim, sekülerleşme ve bunlara eşlik eden rasyonel düşünce yeni orta sınıfın belirgin nitelikleridir. Modernleşme süreci boyunca geleneksel toplumsal-kültürel zeminini ve İslâmî rengini muhafaza edebilen bu orta sınıf, zaman zaman devlet seçkinlerine yönelik muhalefete de kaynaklık etmiştir. Başlangıçta tarikat ve cemaat tipi toplumsal örgütlenmelerde ortaya çıkan bu muhalefete, sonra resmî eğitim kurumlarında din eğitimi alanlar eklenmiştir. Çok farklı toplumsal, kurumsal zeminlerde gelişen bu tepkilerin örgütlü siyasal muhalefetten fundamentalizme, uyum stratejilerinden anarşizme varan bir çeşitlilik arz ettiği görülmektedir.³³⁴ Bu çeşitlilik yeni orta sınıfları Marksist anlamda birer sınıf olarak nitelemeyi güçleştirmektedir. Fakat, hem Türk modernleşmesinin kendine özgülüğünün ve başarısının, hem de yarattığı sosyo-kültürel krizlerin geleneksel inançlarını, tutum ve davranışlarını yeni, modern yaşam tarzlarıyla bağdaştırabilen bir toplumsal bünyeye hamledilmesi mümkün gözükmemektedir.³³⁵ Bir sonraki başlıkta dinin, din eğitiminin politik ve ideolojik boyutlarını ele alırken, laiklik bağlamı belirgin olmak üzere, toplumsal yabancılaşmayı *siyasal sosyalleşme*³³⁶ ve kimlik politikaları üzerinden çözümlenmeye çalışacağız. Kavramsal çözümlenme esnasında, politik yolla belirlenen hedeflerin ve bu hedefleri gerçekleştirmeye yönelik siyasal stratejilerin farklı toplumsal kesimlerde geleneksel kültürel normların işlevsizleşmesine, değer çatışmasına ve sosyo- kültürel

³³³ Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, s. XIX.

³³⁴ Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 13, 31-33.

³³⁵ Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, ss. 165, 168; Orta sınıfın ortaya çıkışı, gelişimi, ekonomik ve siyasi davranışlarına yönelik geniş bilgi için aynı eserin 161-192, 208-211. sayfalarına bakılabilir.

³³⁶ Siyasal sosyalleşmenin tanımı ve eğitimle münasebeti için bkz. Kaplan, **Türkiye'de** ss. 14-16; Mimar Türkkahraman, **Türkiye'de Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm**, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000, ss. 2-25, 32-35.

yabancılaşmaya yol açabileceğinden söz etmiştik. Benzer, ama belki daha çok boyutlu bir yabancılaşmanın, kurumsal din eğitiminin de dâhil olduğu, yasal, siyasal vatandaşlık bağlamı ile geleneksel dinsel kimliğin karşılaşmasından da doğabileceğini, sonraki başlıkta, din eğitimi politikasını merkeze alarak ele almaya çalışacağız.

III. TÜRKİYE’DE DİNİN VE DİN EĞİTİMİNİN POLİTİK İDEOLOJİK BOYUTLARI

Dine, laikliğe, sekülerleşmeye, din-yabancılaşma münasebetine veya oy verme davranışı ile dindarlık arasındaki ilişkiye dair her sosyolojik çalışma, iki tür din tanımından birine dayanmak zorundadır. Bunlardan birincisi dinin toplumsal ve psikolojik işlevleri (işlevsel) açısından tanımlanmasıdır. Diğeri ise, dinin düşünce boyutunu, yani gerçekliğin algılanmasına olan katkısını öne çıkaran (özel) tanımlardır.³³⁷ Dinin tanımlanmasında, dinin mahiyetinden, tezâhürlerinden ve işlevlerinden; tarif edenin tarihsel kişiliğinden, dünya görüşünden, içinde bulunduğu disiplin veya paylaştığı bilim paradigmasından ve tarifin yapıldığı dönemin siyasî, sosyal ve iktisadî koşullarından kaynaklanan güçlükler söz konusudur. Ayrıca yapılan tariflerin tek boyutluluğu yanında, teorik ve pratik yönlerin bir arada düşünülmemesi de din tariflerinde karşılaşılan sorunlardandır.³³⁸

Sosyoloji, tıpkı dine ve dinî inançlara yaklaşımında olduğu gibi, ideolojileri de, ihtiva ettikleri fikirlerin doğruluğu ve yanlışlığı açısından değil, toplumsal kaynakları ve işlevleri bakımından değerlendirir. Burada belki de en dikkat çekici olan, ideolojilerin de, hiç değilse gündelik dildeki yansımaları bakımından –bazı ideolojilerin özü açısından da durum böyledir– bir mutlaklık iddiasından hareket

³³⁷ Din bilimleri alanında yapılmış çok sayıda din tanımı ve dinin farklı ele alınış tarzları için bkz. James C. Livingston, **Anatomy of the Sacred An Introduction to Religion**, MacMillan Publishing, New York 1989, ss. 3-20; Dinin tarifinde karşılaşılan güçlükler ile işlevsel ve özel din tanımları için bkz. Kemaleddin Taş, “Dinin Sosyolojik Tanımı Üzerine Bir Değerlendirme”, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 6, Sayı: 16, 2003, ss. 199-205. İşlevsel ve özel din tanımlarına alternatif olarak ortaya çıkan politetik yaklaşıma ve bu yaklaşımın sınırlarına ve yol açtığı belirsizliklere dair bkz. Abdurrahman Kurt, **Din Sosyolojisi**, ss. 36-39; dinî kimlik ve dinî kimliğin oluşumuna etki eden faktörler hakkında geniş bilgi için aynı eserin 137-143. sayfalarına bakılabilir.

³³⁸ Recep Yaparel, “Dinin Tarifi Mümkün mü?”, **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: IV, 1987, s. 405; farklı disiplinlerde yapılan din tanımları ve bu tanımların tasnifleri için aynı makalenin 406-407, 409-414. sayfalarına bakılabilir.

etmesidir. Yani ideolojiler de dinler gibi, fikirleri olgulardan çıkarmak yerine, onlara bazı kabuller çerçevesinden yaklaşırlar. Yarı dinsel, tutkulu ve belagat yüklü bir retoriğe dayanan ideolojiler, kendisine ‘inanan’lardan mutlak bağıllık isteyen, fikrî temelleri ve eylemsel yönelimleri ile kapalı, yeniliğe direnen bir yapı arz eder.³³⁹ Ayrıca, ideolojilerle yanlış bilinç, yanılısma, yabancılaşma veya meşrulaştırma kavramları arasında kurulan bağın, çeşitli disiplinler ve düşünce gelenekleri tarafından din için de söz konusu edildiği göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda, yabancılaşma ile din ve dinî düşünce arasında kurulacak münasebetin gerek düşünsel kaynakları gerekse sosyolojik sonuçları açısından ideolojiler açısından da mümkün, hatta eleştirel temelde zorunlu olduğu söylenebilir. Din ile ideolojiler arasındaki temel benzerlik, Mardin’in işaret ettiği gibi, her ikisinin de toplumsal mekanizmalara devamlılık kazandıran öğrenilmiş zihniyet kalıpları üretmeleridir. İdeolojiler gibi dinler de birer tahakküm aracına dönüştürülebilmektedir. İdeolojilerin de dinler gibi, toplumsal dayanışma işlevleri yanında, zihniyet kalıplarında dönüşümler meydana getirme potansiyelinden söz edilmektedir.³⁴⁰

Dinlerle ideolojiler arasındaki bazı temel benzerliklere, tanımlar ve işlevler bağlamında işaret ederek giriş yaptığımız bu başlıkta, politik yabancılaşma temelinde, din eğitiminin ideolojik boyutunu birkaç tespitle ortaya koymaya çalışacağız. *Birinci tespit*, politik reformların seyrine dairdir. Cumhuriyet döneminde yapılan reformlar, Tevhîd-i Tedrisat’a kadar hem karakteri hem de meşruiyet arayışı bakımından belli ölçüde muhafazakâr karakterlidir. En önemli, laiklik temelli ve toplumsal sonuçları bakımından da dikkat çekici olan reformlar 1930’lara kadar yapılmıştır. Bu tarihten çok partili hayata geçişe kadar yapılan düzenlemelerde göze çarpan boyut, laikliği ve yönetici seçkinlerin otoritesini sağlamlaştırma arayışıdır.³⁴¹ Dikkat çekeceğimiz *diğer bir husus*, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e bütün bir modernleşme sürecinde reform politikalarını yürüten ve devrimleri hayata geçirmeye çalışan kadroların, hem ait oldukları sınıf hem de siyasal tutum ve davranışları bakımından örtüşmeleridir. Ayrıca, Cumhuriyet döneminde daha belirgin olmak üzere, toplumsal yapıdaki dönüşümlerin, yaygınlaşan eğitim ve siyasal katılım

³³⁹ Terry Eagleton, **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 19-22.

³⁴⁰ Mardin, *Din ve İdeoloji*, ss. 26-27, 51, 65; Vergin, *Din Toplum*, s. 159.

³⁴¹ Karpat, *Siyasal Sistemin Evrimi*, s. 30.

aracılığıyla toplumun farklı kesimlerine, yeni toplumsal ve siyasal imkânlar sağladığına da dikkat çekilmelidir. Elbette bu yoğun ve çok boyutlu dönüşümler, kültürel uyumsuzluğa ve çatışmaya da yol açmıştır. Öyle ki, Türkiye’ye özgü modernleşmenin ‘patolojik’ ve çelişkilerle dolu karakteri çoğu kimse tarafından paylaşılan ve sıkça vurgulanan bir husustur.³⁴²

Cumhuriyetin ilk yıllarında yürütülen siyasal projenin temelde kitlesel bir zihniyet dönüşümünü hedeflediği ve bunun için geleneksel olan ne varsa ondan kopuşu zorunlu gördüğü açıktır. Geleneksel, cemaatsel toplum yapısından ulus devlete doğru gidilmek istenen yolda, benimsenen laiklik anlayışı, aynı kopuşu başka toplumsal zeminlerde farklı enstrümanlarla gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla proje aslında sosyolojik değil siyasîdir. Tercihini radikal bir modernleşmeden yana kullanan Cumhuriyet’in kurucu kadroları, Diyanet aracılığıyla dini denetim altında tutmayı, Tevhîd-i Tedrisat Kanunu ile de din eğitiminin çerçevesini tayin etmeyi hedeflemişlerdir.³⁴³ Bu yönüyle yürütülen siyasal sosyalleşme politikası, klasik sekülerleşme tezinin toplumsal farklılaşma, rasyonelleşme ve dünyevileşme iddialarına dayanarak, kurumsal laikleşme yanında dinin gündelik hayattaki etkinliğini de hedef almıştır.³⁴⁴ Ancak, çoğu dinden kaynaklanan geleneksel tutumların ve fikrî kalıpların, siyasal eylemle karşılaşması, derin toplumsal krizlere yol açmıştır. Derin bir sosyo-kültürel yabancılaşmanın da eşlik ettiği bu krizler, kamusal alanın dinden bağımsız tanzim edilmeye çalışılması ve modernliği kuran ilkelerin dinî bilgi, değer ve temsilleri irrasyonel sayması sebebiyle dine karşı soğuk ve mesafeli bir tavır sergilenmesinin bir neticesi olmuştur. Bunun yanında, pozitivist modernleşmeyi temel alan toplumsal değişmeye direnişin çoğunlukla dinî anlayışlardan beslenmesi ve muhalefetin dinî gruplarda toplanması

³⁴² Simten Coşar, “Türk Modernleşmesi, Aklileşme, Patoloji, Tıkanma”, **Doğu Batı**, Yıl 2, Sayı. 8, 1999, s. 59.

³⁴³ Mardin, İslâm ve Sekülerizm, s. 69; Mardin, Din ve İdeoloji, ss. 76-77.

³⁴⁴ Özay, ss. 160-163; Klasik sekülerleşme tezi hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Ali Kirman, **Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi**, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010, ss. 122-131; klasik sekülerleşme tezine yöneltilen eleştiriler için de aynı eserin 133-145. sayfalarına bakılabilir. Klasik sekülerleşme tezine yönelik çarpıcı bir eleştiri için ayrıca bkz. Rodney Stark “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, der. ve çev. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 41-67.

da Türkiye’de din toplum ilişkilerinin tarihsel çatışma alanı olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır.³⁴⁵

Siyasal projenin yürütücüleri ‘merkez’deki aydın bürokrat sınıfıdır. Bu kesimin geleneksel, dinsel dünya görüşü ile yürüteceği mücadelede en etkin silahı ve en geçerli meşruiyet aracı pozitivist paradigmaya dayanan bilimdir.³⁴⁶ Yürütülen bu siyasal proje üç önemli meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. Bunlardan *birincisi*, ‘taşra’nın tarikat tipi toplumsal yapılarla örtüşerek ‘merkez’e yönelme arzudur. *İkincisi* ve yarattığı gerilim ve taşıdığı çatışma potansiyeli açısından daha önemli olanı, çoğu Nakşîlik kaynaklı antiseküler eğilimlerdir. Bu ikincisini daha önemli kılan, gerek Osmanlı tecrübesinde gerekse cumhuriyette devletle toplum arasında güçlü ikincil yahut aracı toplumsal kurumların olmayışının, dinden kaynaklanan ve cemaatlerce sürdürülen muhalefete uygun bir sosyal zemin sağlamış olmasıdır. *Üçüncü* meydan okuma, İslâm’ın siyasal reformcu çabasıdır. Bu üç güçlü muhalif eğilimin, özellikle siyasal süreçlere katılımı ve belli bir rasyonaliteyi talep ve teşvik eden pazar ekonomisi ile tanışmaları Cumhuriyet modernleşmesine ve bu dönemde yaşanan sosyal değişime ana rengini vermiştir. Ayrıca, başta eğitimin yaygınlaşması olmak üzere, göç, şehirleşme, kitle iletişim gibi modern imkânlar, muhafazakârlığın her türüne toplumsal temsil fırsatı sunmuştur.³⁴⁷ Cumhuriyetin sunduğu bu fırsatlar İslâmcı gruplarca, hem İslâm’ı alternatif bir ideoloji olarak takdim etmek hem de siyasal ve toplumsal meşruiyet kazanmak için kullanılmıştır.³⁴⁸

³⁴⁵ Mehmet Akgül, “Türkiye’de Dini Gruplar ve Dini Hareketlerin Yapılanması ve Din Anlayışları” **Uluslararası Türk Dünyasında Din Anlayışları Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, (Ed. Saffet Sarıkaya ve Nejdet Durak), SDÜ İlahiyat Fak. Yayınları, Isparta, 2011, ss. 173-174.

³⁴⁶ Subaşı, Kutsanmış Görüntüler, s. 245.

³⁴⁷ Mardin, İslâm ve Sekülerizm, ss. 187-190. Özellikle göç ve şehirleşme olgusu etrafında dinin çevresel konumunun merkez-çevre karşıtlığını, kültürel çatışma ve yabancılaşmayı derinleştirdiğini ifade etmek gerekir. Celaleddin Çelik, şehirleşme olgusunun bir yandan din eğitiminin geleneksel işlevini sürdürmesine ve kitlesel-cemaatsel eğilimleri beslemesine katkı sağlarken, diğer taraftan ‘çevre’de gerçek dini öğrenme arzusunu da öne çıkardığını belirtmektedir. Ayrıntılar için bkz. Celaleddin Çelik, **Şehirleşme ve Din**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2002, ss. 350-351, 367-368.

³⁴⁸ Feride Acar, “İslâmcı İdeolojide Kadın: Türkiye’de Üç İslâmcı Kadın Dergisi”, **Çağdaş Türkiye’de İslâm**, (Haz. Richard Tapper), Sarmal Yayınları, İstanbul, 1993, s. 206. Bu makalede yazar, üç İslâmcı kadın dergisini (Kadın ve Aile, Bizim Aile ve Mektup) doğrudan doğruya ele almış; Köprü, İslâm, İcmal ve Öğüt adlı dergilere ise yeri geldikçe atıflarda bulunmuştur. “*Kadın ve Aile’nin ana misyonunun, Türk toplumunda batılılaşmış, laik kadın imajının eleştirisi ve reddi üzerine kurulu ‘gerçek’ Müslüman kadın imajını şekillendirmek olduğunu söyleyebiliriz*” (s. 214) diyen yazar, 231. sayfada ise, “*İslâm’ın Türkiye’deki laik deneyimle etkileşimi, İslâmcı hareketlerin çeşitli kanatlarınca ifade edilen bir dizi değer ve tutumda kendini göstermektedir ki bunların, uzlaşmaz, militan bir İslâmcı radikalizm ile muhafazakâr bir toplumsal varoluş ve*

Burada belki diğeri bir hususa, Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı geçmişi ile devamını oluşturan önemli bir unsurun, değişimin algılanış biçimindeki benzerlik olduğuna dikkat çekilmelidir. Dün olduğu gibi bugün de toplumsal değişim, toplum adına ve toplumun iyiliği için devlet eliyle gerçekleştirilecektir. Toplumsal dönüşümün bireysel plânda muhatabı ise eğitim yoluyla ‘vatandaş’a dönüştürülmesi gereken bireylerdir.³⁴⁹ Osmanlı modernleşme deneyiminden tevarüs edilen elitizm, halk İslâmı’na karşı mesafeli, eleştirel tutum ve belirgin biçimde bir din yorumuna dayanma Cumhuriyet dönemi din politikalarında da başat eğilimlerdir. Bu eğilimler laiklik uygulamalarıyla bütünleşince ciddi algı bozukluklarına ve toplumsal kırılmalara yol açmıştır.³⁵⁰

Dinlerin modern bilim ve teknolojiadaki gelişmeler, hukuk ve yönetim anlayışlarındaki değişimler sebebiyle kaybettikleri mevzileri yeniden ele geçirmek için geliştirdikleri uyum stratejilerine “içsel sekülerleşme” adı verilmektedir. Anlatılmak istenen, şehirleşme, eğitim ve bürokrasinin imkân verdiği dikey toplumsal hareketlilik sonucunda, toplumların sınıfsal yapılarında meydana gelen değişimlerin, özellikle tarikat ve cemaat tipi yapılanmalara yeni dindarlık boyutlarında ve kutsalın keşfedildiği farklı alanlarda boy gösterme imkânı sağlamış olmasıdır. Geleneksel dinî kabullere göre başlı başına bir yabancılaşma olan sekülerleşme, dinleri modern duruma ayak uydurabilme yönünde içsel bir dönüşüme uğratmıştır.³⁵¹ Dinin ve dindarların modernleşme ve toplumsal değişim karşısında sergiledikleri uyum stratejileri, sekülerleşmenin kurumsal süreçlerden ayrı “rasyonel seçim teorisi”³⁵² temelinde, bireysel dindarlık tipolojilerini ve yeni dinî hareketleri

dindar bireysel davranışların ötesinde pek bir şey önermeyen bir dünya görüşü arasında değiştiği söylenebilir” tespitinde bulunmaktadır. İslâmcı yayın organlarında büyük oranda laiklik ve onun kurumlarıyla birlikte yaşama konusunda uzlaşa ve kabule dayanan bir yaklaşımın göze çarptığını söyleyen yazara göre, kullanılan retorik’in laik demokrasinin temel ilkeleriyle pek bağdaşmasa da o kültüre ait kaynak ve araçlardan ustalıkla yararlandığı göze çarpmaktadır. Radikal, uzlaşmaz bir tavır sergileyen yayın organlarında dahi, belli konularda modern, feminist ve laik hareketlerle ortak bir üslup dikkati çekmektedir. Detaylar için bkz. Acar, ss. 231-234.

³⁴⁹ Coşar, ss. 62-63.

³⁵⁰ Mardin, Din ve İdeoloji, ss. 145-151.

³⁵¹ Özey, ss. 72-76, 82-83. “İçsel sekülerleşme” ile ilgili daha geniş değerlendirmeler ve bu meyanda Kilise’nin uyum ve değişim çabaları için aynı eserin 150-157. sayfalarına bakılabilir.

³⁵² “Rasyonel seçim teorisi”nin “rasyonel teori” ile münasebeti, rasyonalite, bireycilik, araçsalcılık, verimlilik gibi temelleri açısından eleştirisi için bkz. Raymond Boudan, “Rational Choice Theory”, **The New Blackwell Companion to Social Theory**, (Ed. Bryan S. Turner), Blackwell Publishing, Oxford, 2009, ss. 179-195. Rasyonel seçim teorisi etrafında dinin piyasa koşullarına tâbi olması, rekabetçi dinî pazarlar, dinî ürünler arasında seçim yapma özgürlüğü, dinî hizmetler

dikkate alan ikinci bir paradigma etrafında ele alınması sonucunu doğurmuştur. Nihayet, iki yaklaşımı temel öngörü ve iddiaları ile telif etmeyi amaçlayan, sekülerleşme ile dinin ve dindarlığın diyalektik bir toplumsal bağlamda, bir arada bulunabileceğini öne süren eklektik bir yaklaşım gelişmiştir.³⁵³

Çalışmamız boyunca biz, “sekülerleşme” kavramı ile modern veya dünyevî diyebileceğimiz dünya görüşünün dinin ve dine dayalı öğretilerin yerini alma sürecini; “sekülerizm” ile sekülerleşme veya ülkemiz örneğinde neredeyse bununla hem kavramsal hem tarihsel özdeşliği bulunan batılılaşmanın siyasal bir misyona ve resmî ideolojiye dönüşmüş halini; “laiklik” ile de din ve devletin birbirinden ayrılmasına dayanan siyasal örgütlenme biçimini kastediyoruz.³⁵⁴ Buna göre, laikliğin birinci boyutu siyasal sistemin dinsel sistemden ayrılmasıdır. İkinci boyut, daha önce din tarafından düzenlenen sosyal alanlara devletin girmesi, dinsel yapı ve normlar tarafından düzenlenen eğitim, hukuk gibi alanlara devletin nüfuzu anlamında siyasal sistemin genişlemesidir. Laikliğin üçüncü boyutu da siyasal kültüre ilişkindir ve siyasal topluluğun kavramlarının, değerlerinin ve meşruiyetinin artık dinden sağlanmaması anlamındadır. Dördüncü boyut siyasal sürece ilişkindir ve dinî liderlerin, grupların, meselelerinin ve dinsel kimliğin etkisinin azalmasını ifade eder. Beşinci boyut ise dinî otoriteye hiçbir hayat hakkı tanımayan siyasal sistemin hakimiyetine ilişkin laiklik anlayışıdır. Bunlardan özellikle siyasal sistemin genişlemesi şeklinde ifade edilen ile siyasal kültüre ilişkin olan boyutlar geleneksel toplumsal yapı açısından daha derin tehditleri, dönüşümleri ve reaksiyonları meydana getirmektedir. Çünkü bu iki alan, hem dinin toplumsal işlev, statü ve sembollerini hem de bütünüyle normatif yanını hedef almaktadır.³⁵⁵

alanında arz-talep ilişkisi gibi dinin, dinsel hareketlerin ve bireyin dinsel davranışının ekonominin kavramları, “pazar” ve “piyasa” mantığı çerçevesinde ele alınması ve bu yaklaşıma yöneltilen eleştiriler hakkında detaylı bilgi için bkz. Kirman, ss. 146-168. Rasyonel seçim teorisinin temel unsurlarının –kâr maksimizasyonu, pazar dengesi ve sabit tercihlerin bileşimi– ele alındığı ve dinî pazar modelinin girişimcilik, rekabet, tekelleşme, pazarlama stratejileri bağlamında tanıtıldığı diğer bir çalışma için bkz. Ramazan Uçar ve Adnan Selman, “Din - Rasyonel Seçim- Dini Pazar”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, Cilt. 6, Sayı: 11, ss. 43-47.

³⁵³ Özay, ss. 186-188, 205-207.

³⁵⁴ Nuray Mert, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994, (Laiklik) s. 17.

³⁵⁵ Sarıbay, Sivil Toplum, ss. 48-52.

Türkiye tecrübesi söz konusu olduğunda, devletin laikliği ile toplumun sekülerliği arasında ayırım yapmanın zorunluluğuna işaret eden Nuray Mert, ülkemizde sekülerleşmenin batılılaşma ile başlatılabileceğini ancak, siyasal meşruiyetin kaynağı göz önüne alındığında laik devlet yapısının ancak Cumhuriyetle birlikte ortaya çıktığını ifade eder.³⁵⁶ Ona göre, “*Türkiye’de batılılaşma tarihi ile özdeşleştirilebileceğimiz sekülerleşme tarihi ile sekülerizmin tarihi arasındaki farkı belirlemek zorundayız...birincisi bir tarihsel süreci tanımlarken ikincisinden kastettiğimiz siyasal bir ideolojidir.*”³⁵⁷ Mert, bu hatırlatmayı yaptıktan sonra, sekülerleşme çalışmalarındaki bazı yaygın yanlışlıklara da dikkat çekmektedir. Bunlardan biri ve bizce ülkemizdeki örgütlenme biçimi göz önüne alındığında en önemlisi, dinin, Diyanet İşleri Başkanlığı ve zorunlu din dersleri gibi kurumsal süreçlerle tanımlanması ve sınırlanmasıdır. İkincisi, sekülerleşme çalışmalarında geçmişte veya bugün insanların veya toplumun tamamının gerçekten dindar olduğu, dinsel homojenliğin yaşandığı bir dönemin varsayılmasıdır. Bu, hem modern dönemde dinin çöküşüne dair genel sekülerleşme tezine, hem de dinin geri dönüşüne vurgu yapılan çalışmalara yansıyan bir tarihsel kabul hatasıdır. Üçüncü yaygın yanlış veya kabul, modern toplumda dinin varlığına ve gereğine inanmayan bazı aydınların devletin laiklik yönündeki projesinin kitlelere mutlaka yansıtacağına olan inancıdır.³⁵⁸ Ayrıca Nuray Mert, Wilson’un ifadeleriyle “sosyolojinin dine daima açıklanıp rafa kaldırılacak bir olgu olarak yaklaşması”nın geleneksel bir sosyolojik refleks yanılığını doğurduğunu belirtir. O, modernitenin tıpkı din gibi hayatın bütününe kapsayan bir anlam sistemi gibi düşünülmesinin, bunların iki farklı anlam sistemi olduğunun göz ardı edilmesine ve birinin hakimiyetinin diğerini ortadan kaldıracağı anlayışına yol açtığını vurgulamaktadır.³⁵⁹ Yukarıda sayılanlara, dinin yalnızca işlevsel açıdan ele alınması ve dinî hayatın bütün boyutları yerine bir veya birkaç boyutunu göz önüne alma şeklinde ortaya çıkan hatalar da eklenebilir.

³⁵⁶ Mert, Laiklik, s. 17.

³⁵⁷ Mert, Laiklik, s. 57. Türkiye’de sekülerizmin tarihsel arkaplamı için aynı kitabın 54-63 sayfalarına; Ziya Gökalp, Namık Kemal, Celal Nuri, Ahmet Ağaoğlu, Abdullah Cevdet gibi son dönem Osmanlı aydınlarının sekülerleşmeye dair temel kavram ve fikirlere bakış açıları için 64-88. sayfalara bakılabilir.

³⁵⁸ Mert, Laiklik, ss. 22-28.

³⁵⁹ Mert, Laiklik, ss. 29-32.

Ülkemizde sekülerleşme çalışmalarında karşılaşılan yaygın yanlışlardan biri de, sekülerleşme söz konusu olduğunda kilise-devlet, din-siyaset, dünya-ahiret gibi karşılaştırmalardan yola çıkılarak, Hıristiyanlık ile İslâm'ın bütünüyle farklı gelenekler olduğunun kabulüdür. Kurumsal yapılaşmada, öğretilerde, tarihsel tecrübelerde önemli farklılıklar vardır; fakat Hıristiyanlığın, kilisenin veya ruhbanların modern/seküler değişimlere direnişi ve bunlarla mücadelesi İslâm'ın, cemaatin/ümmetin, ulemanın tepkisinden, mücadelesinden daha hafif olmamıştır. Bürokrasi ve politik yabancılaşma açısından belki önemli fark, Hıristiyanlığın en azından iktidar karşısında, orta çağda belli dönemlerde görece sahip olduğu otonomiye karşı İslâm'ın daima merkezîyetçi devletle, iktidarla iç içe olmasıdır.³⁶⁰

Kavramsal düzeyde karşımıza çıkan sorunlardan birisi de, İlter Turan'ın belirttiği gibi, ülkemizde Müslüman denildiğinde dindarlığın ya da inancın değil, 'İslâmî kimlik belgeleri'ne sahip olmanın kastedilmesidir. Geleneksel anlayışta devlet ile toplum arasında herhangi bir ayırım gözetilmediğinden bu kimlik belgelerine sahip olmak siyasal topluluğun üyesi olmak için zorunlu idi. Cumhuriyetin laiklik politikası, devlet ile toplum arasında ayırım yapmanın yanında dinsel ve siyasal alanlar arasındaki önem sırasını da değiştirmiştir. Bu hem İslâm'ın muhalif bir güç ve siyasal muhalefetin kaynağı gibi algılanmasına, hem de yaşanan sosyo-ekonomik değişimin etkisiyle bir bakıma 'kaybedenler' olarak konumlanan grupların marjinalleşmelerine ve siyasal uyumsuzluklarını ifade etmek üzere dinsel muhalefete yönelmelerine yol açmıştır.³⁶¹ İlter Turan'a göre, İslâm'ın modernleşme sürecinde bir çatışma aracına dönüşmesi, toplumun veya siyasal topluluğun yaşadığı dönüşümlerin bu kimlik ve unsurları üzerinde meydana getirdiği etkiler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Çünkü siyasal muhalefetin en önemli ögesi haline gelen dinin marjinalleşen konumu, zamanla dinin siyasal ideolojilerdeki belirleyici rolünün

³⁶⁰ Mert, Laiklik, ss. 43-47. Nuray Mert, Türkiye'de sekülerleşme üzerine yapılan çalışmaların, farklı kesimlerden gelmelerine rağmen şaşkıncu derecede yaklaşım benzerliği gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu iddiasını, Niyazi Berkes, A. Fuat Başgil, Mete Tunçay ve Ali Bulaç gibi kimselerin çalışmalarından örneklerle somutlaştırmaktadır. Ona göre, bu benzerliğin en sık görüldüğü alan, sekülerleşme sürecinin muhtevası hiç göz önüne alınmadan tamamen tarihsel şekil üzerinde yoğunlaşılması ve İslâm geleneğinin Hıristiyanlıktan bütünüyle farklı ve sekülerleşmeye öğretti, kurumsal yapı ve tarihsel tecrübe bakımından daha dirençli olduğu varsayımına dayanılarak yapılan analizlerdir. Ayrıntılı bilgi için bu kitabın 46-53. sayfalarına bakılabilir.

³⁶¹ Turan, ss. 49-55.

azalmasına paralel biçimde, dinsel-siyasal yönelimler daha geniş siyasal yapılarla bütünleştikçe marjinalikten kurtulmuş ve siyasal temsil imkânına kavuşmuştur.³⁶²

Ülkemizde din eğitime dair tartışmaların genelde laiklik etrafında yürütülüyor olması, meselenin politik ve ideolojik bir açmaza dönüşmesine yol açmaktadır. Çünkü laiklik ülkemizde hem bir ayrışmanın nedenidir, hem de neredeyse tartışılması imkânsız bir tabuya dönüştürülmüştür. Oysa, özellikle son yıllarda yaşanan gelişmeler ve yapılan tartışmalar göstermektedir ki, laiklik Türkiye’de yalnızca politikanın değil, bütün kültürel hayatın açmazlarından biri haline gelmiştir. Bunda klasik modernleşmeci görüşün din hakkındaki öngörüsünün gerçekleşmemesinin olduğu kadar, toplumsal yabancılaşmada olduğu gibi, yaşanan bazı sorunların kökeninde seküler bakış açısının ve düzenlemelerin olduğuna duyulan inancın da etkisi vardır. Bu inancın oluşmasında, toplumsal gerçekliğe ilişkin paylaşılan anlamları ve değerleri, yani dünya görüşlerinin çeşitliliğini hesaba katmayan, mevcut gerçekliği radikal biçimde değiştirmeyi hedefleyen ideolojik siyasal projenin payı büyüktür.³⁶³ Din eğitiminin bu ideolojik zeminde, din-siyaset ve din-iktidar ilişkileri bağlamında ve çoğunlukla sembolik, söylemsel ve popüler düzeyde tartışılması toplumsal yabancılaşmayı belirgin hale getirmektedir.

Ülkemizde İslâm’ın sivil ve siyasal hayatta etkinlik kazanmasının normal dışı, patolojik bir durum gibi değerlendirilmesi, dinin, modernleşme ile birlikte bireysel ve toplumsal hayatta etkinliğinin azalacağını öngören sekülerleşme teorisi çerçevesinde ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Bu ideolojik zeminden hareket eden çalışmaların esas gayesi, modern zamanlar için arızî bir fenomen sayılan din ile başa çıkmadır. Dinin modern insan için bir anlam çerçevesi veya dünya görüşü temin edemeyeceği kabulünden hareket eden bu bakış açısına göre, İslâm Türkiye’nin siyasal ve sosyal yaşamında yabancı bir unsurdur. Dindar insanların, din eğitimi de dâhil olmak üzere, siyasal ve sosyal taleplerinin belli bir laiklik yorumuna dayanılarak makul karşılanmaması bu yaklaşımın bir sonucudur.³⁶⁴ Aydın’ın belirttiği gibi, dini kamusal alandan uzak tutmayı hedefleyen bu laiklik anlayışı, bazı

³⁶² Turan, ss. 56-58.

³⁶³ Mert, Laiklik, ss. 39-40.

³⁶⁴ Mustafa Erdoğan, “Türkiye’nin İslâm’sız Demokrasi Arayışı”, **İslâmiyât**, Cilt: 2, Sayı: 2, 1999, ss. 11-17

evrensel değerlerin dine bağlanmasından da rahatsızlık duymaktadır. Eşitlik ve adalet gibi aydınlanmanın öne çıkardığı ve zeminine insan aklını koyduğu değerlerin aşkın bir boyutla irtibatlandırılması bu ideolojik tutumu benimseyenleri huzursuz etmektedir.³⁶⁵

Yukarıdaki anlayışın etkisiyle olsa gerektir, resmî ve modern tarih yazımı Cumhuriyetin bu katı sekülerlik anlayışına dayalı ideolojisini eleştiri konusu yapmaktan kaçınmıştır. Özdalga, bu tutumu “*Evrimeci, pozitivist bir modernizme yaslanan yeni dünya görüşü, Batı tipi bir modernleşmeyi doğal, yasal bir zorunluluk şeklinde takdim etmiştir. Dönemin gerçek ideolojik çatışmalarının ve dinamikleri böylece tamamen gözden kaçırılmamışsa da, en azından aşırı basitleştirilmiştir*” şeklinde özetlemiştir.³⁶⁶

Türkiye’de dinin ve din eğitiminin politik, ideolojik boyutuna dair son tespitimiz kurumsal sürekliliğe ilişkindir. Osmanlı İmparatorluğunda da dinî kurumlar devlet idaresinin/bürokrasinin parçası idi ve onun talep ve beklentilerine uyumlu hizmetler üretiyordu. Dolayısıyla bu konuda en başta söylenmesi gereken, başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere, din eğitimi kurumlarının Cumhuriyet tecrübesinde bulunduğu resmî konumun ve ürettiği hizmetlerin devrimsel bir nitelik taşımadığıdır.³⁶⁷ Hatta eğer Osmanlı’da dinin ve dinî kurumların pozisyonunu araçsal görüyor ve o bağlamda değerlendiriyorsak, Cumhuriyet dönemine yönelik benzer bir yaklaşımın sergilenmemesi için herhangi bir sebep yok gibidir. Kurumsal din eğitimi söz konusu olduğunda açık bir çelişkinin daha dile getirilmesinde yarar vardır. Bu çelişkiyi en iyi örnekleyen kurumlar, İmam Hatip Liseleri’dir. Görüldüğü kadarıyla devletin dinden resmî beklentileri ile toplumsal muhalefet bu okulların bünyesinde bir araya gelmiştir. Bu okulların açılmasının veya burada yürütülen programın devlet açısından amacı, öğrencilere İslâmî bir eğitimin yanında millî ve modern düşünceler kazandırmaktır. Oysa bu kurumlara destek veren kimi şahısların ve öğrenci velilerinden bazılarının, devletin din siyasetine ve dinin modern yorumuna karşı

³⁶⁵ Mehmet S. Aydın, “Dünyevileşme”, **İslâmiyât**, Cilt: 4, Sayı: 3, 2001, s. 17.

³⁶⁶ Elisabeth Özdalga, **Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmî Laiklik ve Popüler İslâm**, çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, ss. 34-35.

³⁶⁷ Uriel Heyd, “Modern Türkiye’de İslâmın Yeniden Canlanması”, **Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine**, (Der. Ferhat Koca), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, (İslâm’ın Canlanması), s. 211.

oldukları bilinmektedir.³⁶⁸ Biz burada ortaya çıkan toplumsal çelişkiyi de politik yabancılaşmanın bir boyutu olarak değerlendiriyoruz.

A. Tevhid-i Tedrisat Kanunu (3 Mart 1924)

Türkiye’de din eğitiminin ne olacağı, nasıl olacağı, ulemâ ve din görevlilerinin konumu Osmanlı’nın son dönemlerinden bugüne kadar tartışma konusu olagelmıştır. Eğitim-öğretim birliği fikri aslında ilk defa Cumhuriyet döneminde gündeme gelmiş değildir. Önceki sayfalarda, II. Meşrutiyet döneminde medreselerin orta ve yüksek dereceli eğitim kurumları şeklinde derecelendirilmeleri, yüksek dereceli medreselerin şubelere ayrılması, ihtisas medreselerinin kurulması, medreselerin yeni açılan mekteplerle telif edilmesi gibi çok farklı reform ve program önerilerinden söz etmiştik. Bu yıllarda, medrese mezunlarının istihdamı ve diğer mekteplerle eşit şartlarda yüksek öğretime geçebilmeleri gibi konularda da yoğun tartışmalar yapıldığına, Evkâf Nezareti’nin denetimindeki, geleneksel eğitim kurumları olan sıbyan mekteplerinin sayısının hızla azaldığına, genel eğitimde ise dinî eğitimin süre ve içerik bakımından hayli önemsizleştiğine dikkat çekmiştik. Evkâf Nezareti’nin idaresindeki okulların Maârif Nezareti’ne devredilmesine yönelik 1916 yılında İttihad Terakki kongresinde bir karar alındığı da göz önünde bulundurulduğunda, Tevhîd-i Tedrisat Kanunu ile, eğitimin birleştirilmesi ve Evkâf Nezareti’nin kapatılmasının kısa bir gecikme ile hayata geçirildiğini düşünebiliriz.³⁶⁹

Osmanlı’nın son dönemlerinde, bir tarafta Şer’iye ve Evkâf Nezareti’ne bağlı sıbyan mekteplerinde ve medreselerde geleneksel anlayışla eğitim-öğretim sürdürülürken, diğer tarafta Tanzimat mekteplerinde hem yöntem ve yaklaşım hem de içerik bakımından daha modern bir eğitim faaliyeti yürütülmekteydi. Tevhîd-i Tedrisat Kanunu aslında bu tartışmalara ve çift başlılığa getirilen bir çözümdür.³⁷⁰ Kanunun gerekçesinde de belirtildiği gibi temel hedef, yeni nesillere ortak bir

³⁶⁸ Necdet Subaşı, **Ara Dönem Din Politikaları**, Küre Yayınları, İstanbul, 2005, (Din Politikaları), ss. 130-131, 135; Uriel Heyd, “Modern Türkiye’nin Kültürel Problemleri”, (Kültürel Problemler), **Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine**, (Der. Ferhat Koca), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 231.

³⁶⁹ Mehmet Ö. Alkan, “Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, (Ed. Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul, Cilt: 1, 2003, s. 400; Subaşı, *Din Politikaları*, s. 31.

³⁷⁰ Akşit, s. 99.

kültürel muhteva sunmakla toplumda duygu, düşünce birliği ve dayanışma ruhu meydana getirmektir. Kanunda bu genel hedef çerçevesinde İmam Hatip Mektepleri'nin ve İlahiyat Fakültesi'nin kurulması da öngörülmüş ve bu çerçevede yirmi dokuz İmam Hatip Mektebi ile Dâru'l-Fünûn'da bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Ancak, daha sonra Tek Parti Dönemi politikalarını ele alırken işaret edeceğimiz gibi kanun, yorum ve uygulama bakımından birbirinden bütünüyle farklı yaklaşımlara kaynaklık etmiştir.³⁷¹ Recai Doğan da, Hilafetin lağvına ilişkin madde üzerinde ciddi münakaşalar olmasına karşın, Türkiye'nin gerçeklerine ve gereklerine uygun olarak nitelediği Tevhîd-i Tedrisat'a dair düzenlemeye yönelik kayda değer bir eleştiri ve muhalefetin söz konusu olmadığını belirtirken, sonraki yıllarda yasanın uygulanma biçimine yönelik bir çok eleştirinin yapıldığını kaydeder.³⁷²

Kanunun yürürlüğe girmesi ile kapanan medreselerin orta derecelerinde okuyanlar İmam Hatip mekteplerinin uygun sınıflarına nakledilmiş; yüksek dereceli medreselerde öğrenim görenler ise Dâru'l-Fünûn İlahiyat Şubesi'ne kabul edilmişlerdir. Bu şubeye *Sahn, Medresetü'l-Mütehassısîn, Medrese-i Süleymaniye* başta olmak üzere medrese öğrencileri kayıt yaptırmıştır. Öğrenci ve mezun sayıları gittikçe azalan şube 1932 yılında kapanıncaya kadar ancak ellibeş mezun verebilmiştir.³⁷³ Medrese hocalarına mekteplerde din dersi öğretmeni olma imkânı tanınırken, *Darü'l-Hilafe Medreseleri*'nin dördüncü sınıfını bitirenlerle beşinci ve altıncı sınıfında okuyanların İmam Hatip; İlimiye Medreseleri'nde görevli hocaların da vâiz olarak görev alabilecekleri düzenlemeler yapılmıştır.³⁷⁴ Bütün bu düzenlemeleri başlangıçtaki iyi niyetin birer göstergesi şeklinde yorumlamak mümkündür.

³⁷¹ M. Şevki Aydın, **Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni**, Dem Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 53-57; Cumhuriyetin ilk yıllarından çok partili döneme kadar sürdürülen din eğitimi politikasını Hamdullah Suphi Tanrıöver'in siyasi kariyeri ve görüşleri etrafında ele alan, Tanrıöver'in görüşlerinin hayli etkili olduğu CHP VII. Kurultayı'nın bu politikanın değişimi açısından önemini vurgulayan bir çalışma için bkz. Veli Öztürk, "Hamdullah Suphi Tanrıöver'in Din Eğitimine İlişkin Görüşleri", **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XVIII, 2003, ss. 197-228.

³⁷² Recai Doğan, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhidi Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar", **Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi**, (Haz. Fahri Unan ve Yücel Hacıoğlu), Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 1999, (Tevhidi Tedrisat), ss. 233, 237-247, 257-258.

³⁷³ Zengin, *Medreseden Darülfünuna*, ss. 119-123, 129; Fakülte, 1933 Üniversite reformu ile İslâm Tetkikleri Enstitüsü'ne dönüştürülmüştür. Reform ve Enstitü hakkında detaylı bilgi için aynı eserin 163-179. sayfalarına bakılabilir.

³⁷⁴ Doğan, *Tevhidi Tedrisat*, ss. 235-236.

Sosyolojik bir yorumla, Halifeliğin kaldırılması, Tevhîd-i Tedrisat Kanunu, Şer'îye ve Evkâf Vekaleti'nin kapatılması ve sonrasında tarikatların yasaklanmasıyla Türkiye'de geleneksel toplumun ve dinî düşüncenin iki dayanağı ortadan kaldırılmıştır, denilebilir.³⁷⁵ Bu reformların ardından, yeni değerler ve idealler etrafında, birleşik, modern, ulusal ve laik bir eğitim politikası benimsenmiştir. Eğitim alanında yapılan düzenlemeler, bir bakıma, geleneksel cemaat düzenine dayanan toplumsal yapıdan modern ulus devlete geçişin temel taşı kabul edilmiştir. Cumhuriyetin kurucu kadroları, modernist-ilerlemeci eğitim görüşüne dayanarak, benimsenen yeni değerler çerçevesinde eğitimin yaygınlaştırılmasıyla hem ekonomik refahın temin edilebileceğine, hem de yine belli nitelikleriyle tanımlanan “iyi vatandaş”ların yetiştirilebileceğine ve bu sayede modern ulusal topluluğun ve devletin inşâ edilebileceğine inanmışlardır. Bu dönemde Cumhuriyet devrimleri ve kurumları etrafında yeniden bir toplumsal bütünleşmenin meydana gelebileceği inancıyla eğitim sahasında köklü reformlara girişilmiştir. Dil ve tarih sahalarındaki kurumsallaşmalar ve ortaya atılan tezlere de bu inşâ sürecinde önemli bir rol yüklenmiştir. Buna karşılık, Ortaçağda devletin temel ideolojik aygıtı olan dinin yerini modern kapitalist sistemde eğitimin aldığını düşünen Marksist gelenekten bazı düşünürlerle, modern talep ve düzenlemelerin geleneksel toplumsal düzenden kopuş ve onun değerlerine yabancılaşma olduğuna inanan muhafazakâr çevreler bazı güçlü itirazları dile getirmişlerdir.³⁷⁶

Yapılan kanuni düzenlemelerle, bir taraftan medrese ve Hilafet gibi geleneksel dinî kurumlar ortadan kaldırılırken, bir taraftan da din eğitiminin yasal güvence altına alınması ve Diyanet İşleri Başkanlığı üzerinden yeni bir kurumsal bünye meydana getirilmesi, toplumsal muhalefeti hesaba katan bir tutuma işaret etmektedir. Gerçekten de hilafetin kaldırılmasına meclis içerisinde, basından ve toplumdan güçlü eleştiri ve tepkiler dile getirilmiştir. Meclisteki muhalefetin *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*'nın kurulmasıyla sonuçlanması ve başta Şeyh

³⁷⁵ Mardin, *Din ve Siyaset*, ss. 122-123.

³⁷⁶ Eskicumalı, ss. 16-19, 23-24. Eskicumalı'nın dile getirdiği, 1950'li ve altmışlı yıllarda yapılan bazı uygulamalı çalışmaların sonuçları, modern, laik bir toplum yaratma projesinin, özellikle toplumun eğitilmiş kesimleri arasında büyük oranda başarı sağladığını göstermektedir. Ancak elbette bunun muhafazakâr çevreler ve geniş halk kitleleri açısından bir ‘başarı’ olarak ele alınıp alınamayacağı, yarattığı karşıtlığın ve çatışmaların sonuçları ve çok parti döneminden itibaren aşama aşama yaşanan toplumsal değişimin her iki kesim açısından da yol açtığı imkân ve sorunlar göz ardı edilemez.

Said isyanı olmak üzere meydana gelen çeşitli hâdiseler toplumsal muhalefetin boyutunu ortaya koymaktadır. Siyasal ve toplumsal muhalefet hareketlerinin birden çok sebebinin olduğu muhakkaktır. Burada bizim açımızdan önemli olan, bu muhalefetin din üzerinden yürütülmüş olmasıdır. 1924 Anayasası'nda devletin dininin "Dîn-i İslâm" olduğu hükmüne yer verilmesine rağmen laikleşme yolunda kısa sürede atılan adımlar, (örneğin, 3 Mart 1924'te Tevhîd-i Tedrisat'ın ilanından hemen sonra, Nisan ayında şeriat mahkemeleri kaldırılmıştır) bu temkinli tutumdan vazgeçildiğini göstermektedir.³⁷⁷ 1924 reformlarına yönelik en önemli tepkinin tarikatlardan gelmiş olması şaşırtıcı değildir. Devrimlere yönelik ayaklanmalarda tarikat liderlerinin ön plânda olması, onlara yönelik tedbirlerin artmasına ve eleştirilerin yoğunlaşmasına yol açmıştır. Tarikatların toplumsal nüfuzlarını ve etkilerini kırmak için giyim kuşamlarından unvanlarına kadar sahip oldukları tüm sembolik sermayeleri de birer birer ortadan kaldırılmıştır.³⁷⁸

Tevhîd-i Tedrisattan önce toplanan Birinci Heyet-i İlmiye dışında, 1953 yılında toplanan Beşinci Milli Eğitim Şurası'na kadar şuralarda din eğitime dair meselelere yer verilmemiş olması dönemin siyaset ve eğitim anlayışının açık göstergelerinden biridir.³⁷⁹ Bu anlayış gereği, 1924'te Kur'ân-ı Kerim ve Din Dersleri adı altında ilkökul programında birinci sınıf hariç, diğer sınıflarda haftada ikişer saat okutulan din dersleri, 1926'da üçüncü sınıftan başlamak üzere haftada bir saate indirilmiş, 1930'da şehir ilkokullarından ve ortaokullardan 1939'da ise köy okullarının programından çıkarılmıştır.³⁸⁰ Öğretmen okullarında 1924-25 öğretim yılında birinci ve ikinci sınıfta ikişer saat din dersine yer verilmişken bu dersler de tedricen azaltılmış ve 1939'da bütünüyle kaldırılmıştır. 1924 programı zaten liselerde din dersine yer vermemiştir.³⁸¹ Bu dönemdeki dinsel kurumsallaşma ve örgütlenmeye ve din eğitime yönelik uygulamaları, politik yabancılaşmanın kavramsal analiz kısmında dile getirdiğimiz boyutlarıyla ilişkilendirmek mümkün gözükmektedir. Hatırlanacağı üzere, bu boyutlardan birincisi, değerlerin topluma

³⁷⁷ Özek, ss. 476-480.

³⁷⁸ Lewis, ss. 405-407.

³⁷⁹ Tek Parti Dönemi'nde toplanan Milli Eğitim Şuraları ve gündemleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Veli Öztürk, **Cumhuriyet Dönemi Milli Eğitim Şuralarında Din ve Ahlâk Eğitimi ile İlgili Alınan Kararlar ve Tartışmalar**, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2010, (Şuralar), ss. 29-33, 41-48.

³⁸⁰ Akyüz, ss. 317, 321.

³⁸¹ M. Ş. Aydın, ss. 63-66.

otorite marifetiyle benimsetilmeye çalışılmasından kaynaklanan, siyasal meşruiyet krizi ve totaliteryanizm gibi sosyolojik sonuçlara yol açabilen politik güçsüzlüktür. İkincisi, otoriteyi ellerinde bulunduranların politik tercihlerinin, geniş halk kitlelerince anlaşılmasından veya benimsenmemesinden kaynaklanan ve siyasal süreçlere karşı çeşitli reaksiyonları meydana getiren boyuttur. Üçüncü boyut, toplumsal davranışları yöneten normların işlevsizleşmesi şeklinde ifade edilmiştir. Sonuncusu ise çeşitli toplum kesimlerinin toplumun üyelerince büyük ölçüde benimsenen, paylaşılan politik normlara ve amaçlara karşı çıkması veya toplumun politik örgütlenmesinin bazı toplumsal grupları bilinçli bir şekilde dışarıda bırakması anlamına gelen politik izolasyondur. Bunun da, siyasal meşruiyet krizi başta olmak üzere, bazı toplum kesimlerinin marjinalleşmesine, radikal ve fundamentalist tepkiler geliştirmesine yol açabileceğini belirtmiştik.³⁸² Nitekim, politik yabancılaşmanın bu boyutları bazı toplum kesimlerinde, farklı siyasal ve sosyolojik süreçlerde, zamana ve şartlara bağlı olarak farklı yoğunluk derecelerinde yaşanmıştır, yaşanmaktadır.

B. Tek Parti Dönemi ve Laiklik (1927-1946)

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren modernleşme idealleri, hukuk, eğitim ve siyasal kurumlar aracılığıyla topluma sunulmak istenmiştir. Bunun için devlet kendi eliyle hem politik toplumu hem de sivil toplumu oluşturma çabasına girişmiştir. Osmanlı'nın modernleşme döneminin başından itibaren süregelen modernleşmenin değerlerini Türk toplumuna aktarma amacı bu dönemin siyaset anlayışının da temeli olmuştur. Bu anlayış tek parti dönemi din politikalarına, yeni toplumun ve laik siyasal rejimin ihtiyaçları doğrultusunda yorumlanacak ve sürekli değişime uğrayacak bir din tahayyülü şeklinde yansımıştır. Bu tasavvurun pratikteki yansımaları ise, sürekli bir gerilim, çift yönlü taassup ve çatışma olmuştur.³⁸³ Tek parti dönemi, yönetimin otoriter ve inhisarcı siyasal niteliği gereği, toplumsal muhalefeti büyük ölçüde baskı altına alabilmiştir. Bunu yaparken de, yine tek parti yönetimlerinin dayandığı genel bir prensibe, yani millet adına hareket etme ve milletin bütününe temsil etme iddiasına dayanmıştır. Bu tutum, bilindiği gibi, parti-

³⁸² Finifter, ss. 390-391.

³⁸³ Vergin, Din Toplum, ss. 116-118.

devlet özdeşliğine dayanan otoriter rejimlerin bütün siyasal, toplumsal alana hakimiyetlerini temin eder.³⁸⁴ Partinin temsil ettiği dünya görüşü, totaliter, tekelci eğilimi, temsil ettiği ve dayattığı değerler sistemi ile kitleler üzerinde meydana getirdiği etki toplumsal yabancılaşmaya yol açar. Ayrıca, kendi değerlerinin siyasal temsiline imkân tanınmamasından ötürü bazı toplumsal kesimlerde politik yabancılaşmanın çeşitli boyutları gelişebilir. Tek parti yönetimleri, siyasal katılımdan yoksunluk, politikaya ve politikacılara güvensizlik gibi sonuçların yanında siyasal sisteme muhalefeti temel alan toplumsal protesto hareketlerinin gelişimi için de elverişli bir zemin teşkil eder. Nitekim, Türkiye’de çok partili dönemde siyasal temsil kanallarının açılışı, bu toplumsal muhalefetin yaygın ve etkili bir dönüşüme yol açtığını göstermiştir.

Batılılaşma karşısında İslâm’ın konumunun ne olacağına dair tartışmalar, yeni yönetimin kesin tavrı ve tercihleri sebebiyle ‘görünüşte’ son bulmuştur. Aslında, yürütülen laiklik projesi, İslâm’ın geleneksel finans kaynaklarını yani vakıfları, eğitim kurumlarını ve halk İslâmı’nın en önemli dinî ve kültürel kurumları olan tekke ve zaviyeleri kaldırarak İslâm’ı kamusal alanın dışına çıkarmayı amaçlamıştır. Bu arada adına yerine göre resmî, Sünnî veya kitabî İslâm denilen belli bir İslâm anlayışına kurumsal devamlılık da sağlanmıştır.³⁸⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı ile sağlanan bu devamlılığın yanında, devletin kendi politik tercihlerine uygun ve “özel alan”a münhasır bir İslâm yorumundan yana tavır takındığı ve buna yönelik Türkçe ibadet, modern tefsir, İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakültesi açma gibi girişimlerinin olduğu unutulmamalıdır.³⁸⁶ Bu tutum, Cumhuriyetin kurucu kadrolarının kendi arzularına uygun, istedikleri şekli verebilecekleri bir İslâm yorumu ve Müslümanlık modeli arayışında oldukları ve bunu toplumun bütünü için geçerli hatta zorunlu kılmayı istedikleri şeklinde yorumlanabilir. Bu arayışın ne

³⁸⁴ Tunaya, s. 51.

³⁸⁵ Kemaleddin Taş, yaptığı bir alan araştırmasında halkın Diyanet’in yürüttüğü hizmetleri yeterli görmemekle birlikte, devlet kurumu olarak varlığını laiklik ilkesine uygun bulduğunu (%73, 5) ve halkın % 80’ninin Diyanet’in siyasi otoritenin etkisi altında kaldığını düşündüğünü tespit etmiştir. Çalışmanın dikkat çekici diğer bulguları, kurumsal din eğitimi alan kimselerle tarikat ve cemaat mensuplarının Diyanet’e yönelik tutumlarının diğer insanlara nispetle daha olumsuz olduğu; dindarlık düzeyi arttıkça Diyanet’e yönelik tutumların olumsuz yönde artış gösterdiği ve eğitim ve sosyo-ekonomik düzey arttıkça Diyanet’e yönelik tutumların daha olumlu yönde olduğudur. Detaylar için bkz. Kemaleddin Taş, **Türk Halkının Gözüyle Diyanet**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, ss. 144-147, 153-158, 196-197.

³⁸⁶ Ocak, Türkiye ve İslâm, ss.106-117.

ölçüde gerçekleştiği bir yana, medrese İslâm'ı ile kendisini kurumsal düzeyde özdeşleştiren Osmanlı Devleti gibi Cumhuriyet döneminde de yine politik amaçlarla benzer bir özdeşliğe yönelindiği görülmektedir.³⁸⁷

Tek parti yönetiminin oluşumunda özellikle dikkat çekilmesi gereken birkaç husus vardır. Tek parti yönetimlerinin doktrini esas alan, belli bir ideolojik programı parti disiplini içerisinde ve otoriteye başvurarak uygulamaya dayanan nitelikleri açıkça ortadadır. Bu nitelikler, 1931 yılında yapılan Cumhuriyet Halk Fırkası kurultayında partinin temel amaç ve programı belirlenirken (altı ok), 1935'teki kurultayda bunların devletin temel nitelikleri olarak tayin edilirken ortaya çıkmıştır. Parti devlet özdeşliği, bürokrasi ile partinin yönetim organlarının bütünleştirilmesi süreci ile pekiştirilmiştir. Bu siyasetin anayasal bir niteliğe kavuşması ise, 1937'de içerisinde laiklik ilkesinin de bulunduğu bir dizi değişikliklerle sağlanmıştır. Tek parti döneminin ideolojisi şeklinde takdim edilen Kemalizm ise, sivil toplumdan destek bulamayan, hatta böyle bir destek arayışına girmeyen, hakimiyetini otorite ve hegomanik bir söylemle tesis eden ulusal, seküler bir toplum yaratma ideolojisi şeklinde tanımlanmaktadır.³⁸⁸ Yapılan düzenlemelere yönelik CHP'nin kendi içerisinde ortaya çıkan eleştirel birikimi görmek için 1947'de yapılan kurultayı, toplumsal muhalefetin boyutunu görmek içinse çok partili seçimleri beklemek gerekecektir.³⁸⁹

Devlet eksenli siyasal toplumsallaşma sürecinde ulusal, siyasal pedagojiye yüklenen misyon, sosyal idealizm temelinde, terbiye etme, özdeşleştirme, medenileştirme ve standartlaştırmadır. Bu durumda eğitimin esas maksadı, siyasal süreçlerde belirlenen kolektif bilincin bireysel bilince mutlak üstünlüğünün sağlanmasıdır. Kitlelerin siyasal toplumsallaşmaya tabi tutulması, “merkez”de bulunan ve eğitici misyonu ile tebarüz eden rasyonalist, batıcı, bürokratik yapı ile

³⁸⁷ Subaşı, Din Politikaları, ss. 44, 54.

³⁸⁸ Kemalizmin modern, ulusal ve laik bir toplum yaratma ideolojisi olarak ortaya çıkışı ve gelişim seyri için bkz. Mesut Yeğen, “Kemalizm ve Hegemonya”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm**, (Ed. Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, Cilt: 2, ss. 56-74. Kemalizm ve Tek Parti siyasetinin Atatürk ilkeleri çerçevesinde eleştirel bir değerlendirme için bkz. Nur Betül Çelik, “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm**, (Ed. Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, Cilt: 2, ss. 75-91.

³⁸⁹ Özek, ss. 482-485; Tunaya, ss. 65-72; CHP'nin doğuşu, düşünsel, ideolojik ve örgütsel evrimi ve parti içi mücadeleler hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Karpat, Siyasal Sistemin Evrimi, ss. 53-78.

popülist ve muhafazakâr talepler arasında sürekli bir gerilime yol açmıştır.³⁹⁰ Bu gerilim, bir taraftan yabancılaşmanın güçsüzlük, anlamsızlık ve normsuzluk gibi toplumsal boyutlarını ortaya çıkarırken, diğer taraftan siyasal süreçlere ilgisizlik, güvensizlik, muhalefet, radikalizm gibi politik yabancılaşmanın çeşitli görünümünü belirginleştirmiştir. Zira daha önce de işaret ettiğimiz gibi, toplumsal normlara yabancılaşma kültürel amaçlara ve bunları yöneten kurumsal, politik süreçlere yabancılaşmayı da doğurmaktadır.

Siyasal sosyalleşmeyi temel alan bir eğitim, Üstel'in deyişiyle, bir tür "pedagojik mühendislik" tavrına yönelmektedir. Bu mühendislik projesinin tek parti döneminde yoğun olmak üzere, tüm Cumhuriyet tecrübesi boyunca uygulanışı tarih, dil, vatandaşlık ve din eğitimi programları üzerinden iyi vatandaş tanımı çerçevesinde, Cumhuriyetin temel niteliklerini gözeterek, vazife temelli siyasal bilinçlenmeyi sürekli bir tehdit algılaması eşliğinde sunan bir retoriğe dönüşmüştür.³⁹¹ Milliyetçiliği takviye edecek en önemli unsur olan din ve temel hedefi ekonomik kalkınma olan araçsal akılcılık temelinde inşa edilen Türk millî eğitim ideolojisinin, tek parti döneminden bugüne bütün ana akım partilerce benimsenmiş olması ve bu benzerliğin parti ve hükümet programlarında da açıkça görülebilmesi tarihsel ve ideolojik sürekliliğin kanıtıdır.³⁹² Üçüncü Bölüm'de din eğitiminin toplumsal yabancılaşmayı önleyici stratejiler ortaya koyabilmesinin önündeki engellerden bahsederken din eğitiminde ortaya konan hedeflere, programların inşa edildiği yasal, toplumsal zemine eleştirel bir temelde ve bu tarihsel, ideolojik sürekliliği göz önünde bulundurarak tekrar ve daha genişçe yer vereceğiz. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın siyasal sistem içerisinde konumlandırılışı ve

³⁹⁰ Fethi Açıkel, "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik**, (Ed. Tanıl Bora), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 4, ss. 119-126, 135-137.

³⁹¹ Füsün Üstel, "Türkiye Cumhuriyet'inde Resmî Yurttaş Profiline Evrimi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik**, (Ed. Tanıl Bora), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 4, ss. 275-283. Üstel'in Cumhuriyetin siyasal sosyalleştirme sürecini *Yurttaşlık Bilgisi/Vatandaşlık* dersi temelinde ele aldığı bu makalesindeki fikirleri biz din eğitimi ve din hizmetleri açısından yorumladık.

³⁹² Kaplan, ss. 393, 395. Aynı eserin 165-188. sayfalarında dönemin siyaset anlayışının ve parti-devlet özdeşliğinin bir sonucu olarak Tek Parti Dönemi hükümet programları ile müfredat programlarının totaliter, hiyerarşik ve elitist karakteri genişçe ele alınmıştır.

siyasal bir misyonla yüklenmiş olması için de benzer değerlendirmeler yapmanın imkânını tartışacağız.³⁹³

Tek Parti döneminin laiklik anlayışı “dinsel kültürü ıslah etmeyi” hedefleyen bir pratiği, laikliği çağdaşlıkla özdeşleştiren bir siyasal bilinci ve bir iktidar alanını tanımladığından geleneksel, dinsel kültürle karşıtlık içerisinde konumlanmıştır. Bu konumlanma, doğal olarak, iktidar mücadelesinin kültürel kodlar ve yaşam tarzları üzerinden sürdürülmesine ve kimlikler üzerinden toplumsal kesimlerin birbirine yabancılaşmasına yol açmıştır.³⁹⁴ Bu laiklik anlayışı söylem alanına taşınırken özellikle iki husus sürekli vurgulama gereği duyulmuştur. Bunlardan birincisi laikliğin dinsizlik olmadığı vurgulanmasıdır. Diğeri ise, laikliğin din ve vicdan hürriyetini garanti ettiğiidir.³⁹⁵ Modernleşme sürecinde benzer söylemlerin reformlara karşı oluşabilecek tepkileri yumuşatmak maksadıyla daima kullanıldığı; hatta meşrutiyet savunmasında yapıldığı gibi, bunların dinin emriymiş gibi takdim edildiği hatırdan çıkarılmamalıdır.

Önceki paragraflarda özetlenen tutum karşısında İslâmî tepkilerin dinsel, kültürel veya siyasal temelde modernist, radikal yahut köktenci uyum çabaları şeklinde geliştiği söylenebilir. Muhafazakâr çevrelerin ikibinli yıllara kadar süregelen bu değişken, çok yönlü, bağlamsal ve hatta yerine göre çelişik tavırlarını Göle “melezleşme” şeklinde ifade etmiştir.³⁹⁶ Mardin ise, bu çok yönlü ve pek çok çelişki içeren toplumsal zemin ve İslâm’ın modernitenin kurumlarıyla ilişkisi ele alınırken, din adamlarının faaliyetlerinin “görünmez kolejler” aracılığıyla fark edilmeden yayılan bir birikim oluşturduğu fikrinin esas alınması gerektiğini söylemektedir.³⁹⁷

³⁹³ İştâ B. Tarhanlı, **Müslüman Toplum “laik” Devlet Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı**, Afa Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 131, 182-186. Diyanet’e yüklenen siyasal misyon ve kurumun Cumhuriyet dönemi boyuca bu çerçevede ürettiği hizmetler hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, (Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâm), ss. 70-80.

³⁹⁴ Nilüfer Göle, **İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler**, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, (Melez Desenler), ss. 66-68, 90.

³⁹⁵ Hocaoğlu, ss. 265-273.

³⁹⁶ Tanım, İslâmcılığın farklı toplumsal tezâhürleri ve evrimi için bkz. Göle, Melez Desenler, ss.17, 31-35, 107, 111.

³⁹⁷ Mardin, İslâm ve Sekülerizm, ss. 102-103. Şerif Mardin, “görünmez kolejler” tanımıyla tasavvufî öğretilere ve tarikat tipi yapılaşmalara işaret etmektedir. Ancak, bunlar Osmanlı tarihi boyunca yeterince “görünür”düler ve işlevleri de gizli değildir; devlet destekli, paralel bir eğitim sistemidir. Aynı yapılar Cumhuriyette ise merkezileşme ve entelektüelleşmeye karşı bir cephe

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Batı uygarlığının bütünüyle benimsenmesi ve dinin işlevsel tanımı bağlamında özel hayata çekilmesi yönünde belirginleşen sekülerleşme eğilimi, zecri tedbirlerin yanında popüler bazı yaklaşımları da benimsemiştir. Gazetelerde, ders kitaplarında, hutbelerde “yeni politik ilmihal” çerçevesinde din işleri ile dünya işlerinin ayrılığının lüzumunun ve öneminin Hz. Peygamber’in hadisleri etrafında vurgulanması bunun en açık örneklerindedir. Dini bayramlara ve törenlere devletin gösterdiği ilgi de bu işlevsel yaklaşımın ve popüler algının göstergesidir.³⁹⁸ Diyanet’in ve bazı din adamlarının bu yaklaşımı yerinde ve meşru gördükleri, resmî veya özel çabalarla destekledikleri de görülmektedir.³⁹⁹

Belli bir gerçeklik anlayışına ve toplumsal tasarıma dayanan Kemalizm, hem hegomanik karakteri hem de söylemselliği ile geçmişi köktenci bir tavırla reddetme eğilimini benimsemiştir. Cumhuriyeti radikal bir farklılaşma ve kopuş şeklinde sunan ve pozitivist paradigmadan beslenen bir ilerleme düşüncesi etrafında kurulan bu söylem biçimi, toplumsal-politik kültürün yegâne meşrulaştırıcı unsuru haline gelmiştir. Modern bir siyasal toplumun yaratılmasının tek aracı olduğu ifade edilen Kemalist söylem, tarihsel sürekliliği reddetmesinin yanında, toplumun ve toplumsalın nisbeten belirsiz doğasını, çok boyutluluğunu ve hatta çok anlamlılığını göz ardı ederek değişimi tek yönlü, mutlak ve zorunlu tasavvur etmiştir.⁴⁰⁰ Bu tasavvur, özellikle tek parti döneminde, ama genelde tüm Cumhuriyet döneminde önce toplumsal muhalefeti kontrol etmek daha sonra ise laiklik ilkesini yasal düzenlemelerle korumak şeklinde tezâhür etmiştir. Siyasal, toplumsal süreçlerin yasalarla belirlenemeyeceği gerçeğini göz ardı eden bu yaklaşım, sonu gelmeyen

görünümü kazanmışlardır. Bunlar resmî din eğitiminin ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın oluşturduğu bürokratik ağı dışında kalan ve bu dışta olmanın avantajıyla derin toplumsal etkiler meydana getiren tarikat ve cemaat tipi yapılarıdır. Aslında İslâm’ın çok partili döneme geçişle birlikte hızlanan siyasallaşma süreci göz önüne alındığında “görünen kolejler” diyebileceğimiz din eğitimi kurumları da benzer toplumsal ve siyasal sonuçlara yol açmışlardır.

³⁹⁸ Mert, Laiklik, s. 80.

³⁹⁹ Örnekler için bkz. İsmail Kara, Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâm, 70-77; Diyanet-siyaset ilişkisi için aynı kitabın 85-92. sayfalarına bakılabilir.

⁴⁰⁰ Nur Betül Çelik, “Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm”, **Doğu Batı**, Yıl 2, Sayı: 8, 1999, ss. 33-39.

tartışmalara, toplumsal çatışmanın normatif değerler ve hayat tarzları üzerinden derinleşmesine ve din üzerinden kutuplaşmaya sebebiyet vermiştir.⁴⁰¹

Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan bazı reformların dinî sınıfların görünürlüğü, temsili ve formasyonları açısından önemli sınırlamalar ve zorluklar meydana getirdiği açıktır. Ancak görünen o ki, tarikatların Cumhuriyet devrimlerine yönelik tutumları tek düze ve genel geçer bir nitelikte değildir. Örneğin Mevlevîler genelde laik düzenlemelere destek vermişlerdir. Fakat Tahirü'l Mevlevî, Cumhuriyet devrimlerine ve laikliğin uygulanma biçimine gösterdiği tepki nedeniyle resmî görevinden alınmış, yargılanmıştır. Melâmîler ve Bektaşîler laik düzenlemeleri açıkça desteklemişlerdir. Nakşîlerin ise ilk mecliste iki şeyhleri (Servet ve Hasan Feyzi Efendiler) bulunmasına rağmen Şeyh Sait isyanının Nakşî karakteri, Menemen hâdisesi, Bitlis ve Bozkır ayaklanmaları sebebiyle devletle araları bozulmuş ve sert tedbirlerle karşı karşıya kalmışlardır.⁴⁰² Burada Nakşîliğin bazı kollarının çok partili dönemle birlikte daha siyasal bir karakterde olmak üzere yeniden ortaya çıktığı ve önceki dönemin laiklik anlayışını ve uygulamalarını eleştiren siyasal muhalefetin odağı haline geldiği akılda tutulmalıdır.

Popüler İslâm'ın ve informel din eğitiminin en önemli kurumlarından olan tarikatların bile çoğunlukla devrimlere muhalif olmalarına ve bu yönleriyle anılmalarına rağmen bazen tekkelerin kapatılması dâhil devrimlerden yana tavır alabildikleri görülmektedir. Örneğin Cumhuriyet yıllarında Melâmîler, tekkelerin kapatılmasına dair kanunu kendi tasavvuf anlayışlarına uygun bir biçimde meşrulaştırma yoluna gitmişler, inkılapları münakaşa etmekten titizlikle kaçınmışlardır.⁴⁰³ Hatırlanacağı üzere, siyasete ve reformlara yönelik genel kanaatleri bozacak bazı örnekleri II. Meşrutiyet dönemi için de zikretmiştik.

⁴⁰¹ Göle, Melez Desenler, ss. 103-106; Cumhuriyetin ilk yıllarından 1980'lere kadar ceza yasalarında toplumsal muhalefeti baskı altına almak üzere yapılan düzenlemeler için bkz. Özek, ss. 499-507.

⁴⁰² İsmail Kara, Cumhuriyet Türkiye'sinde İslâm, ss. 188, 256-272; Daha geniş bilgi için bkz. Kılıç, Sufi Geleneğin Taşıyıcıları, ss. 94-135.

⁴⁰³ Rüya Kılıç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Son Dönem Melamileri", **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, (Haz. Ahmet Yaşar Ocak), TTK Yayınları, Ankara, 2005, ss. 545-559. Cumhuriyetin ilk yıllarında kılık kıyafet ve dil devrimlerine yönelik toplumsal muhalefeti ve devlet-toplum münasebetlerini Nakşîler özelinde ele alan bir çalışma için bkz. Hale Yılmaz, **Reform, Social Change and State-Society Encounters in Early Republican Turkey**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Utah Üniveristesi, Salt Lake City, 2006.

23 Nisan 1920 günü TBMM'nin kurulmasıyla başlayıp ilk çok partili seçimin yapıldığı 1946 yılına kadar süren dönem, Cumhuriyet rejiminin olduğu kadar eğitim sisteminin de kuruluş ve gelişme dönemidir. Bu dönemde eğitim alanında gerçekleşen gelişmeler, Cumhuriyet eğitiminin kuruluş mantığını ve eğitimin temellerini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca millî eğitim politikalarının, kuruluş mantığı ve temelleri büyük ölçüde aynı kalmakla beraber, özellikle din eğitimine ve laikliğe dair karar ve uygulamaların dönemlere göre değişen siyasî kararlar çerçevesinde şekillenmesi meselenin ideolojik boyutunu gözler önüne sermektedir. Aynı kanun kimilerince din eğitimi ve öğretiminin hukukî dayanağı kabul edilirken, kimileri de devlet okullarında din eğitimi verilmesini ve devletin resmî bir kurum aracılığıyla din hizmetlerini yürütmesini Tevhîd-i Tedrisat'a ve laikliğe aykırı görmektedir.⁴⁰⁴

Türkiye'de tek parti döneminin laiklik uygulamalarının temelinde siyasetin dinî alana egemenlik kurmak maksadıyla nüfuz etme çabası göze çarpmaktadır. Bu, toplumsal yaşamda daha önce dinin icra ettiği işlevlere siyasetin/devletin talip olmasından öte bir tavidir. Zira burada söz konusu olan devletin kültürün dinî temelini laik bir kültüre dönüştürmek üzere tavır almasıdır. Din eğitimi talebi başta olmak üzere halkın dinden kaynaklanan taleplerinin veya herhangi bir konuda görüş ayrılığının, verilenle yetinmemenin karşı devrim, gericilik gibi sıfatlarla nitelenmesi bu anlayışın doğal bir sonucudur.⁴⁰⁵

Türkiye'deki laiklik uygulamalarının radikal bir nitelik taşıdığını düşünenler, sanırız konunun bu boyutunu vurgulamak niyetindedirler. Gerçekten de, Cumhuriyetin kurucu ideolojisinin geleneksel toplumsal normları bir yana bırakarak, olabildiğince seküler bir toplum yaratma, ya da başka bir deyişle toplumu devletin laik karakterine uygun hale getirme çabasında olduğu gözlenmektedir. Laikliğin adeta ona kutsallık atfedilen bir söylemsellik içerisinde kullanılması, toplumsal sorunların tümüne çare olarak sunulması ve toplumsal dinamikleri göz ardı eden bir yasallıkla çevrelenmiş olması, kitlesel muhalefete kaynaklık etmiştir. Akla ve bilime duyulan güven ve modernleşmecî tarih anlayışı, laikliği tarihsel ve toplumsal

⁴⁰⁴ Öztürk, Şurular, ss. 228-233.

⁴⁰⁵ Mustafa Erdoğan, "Türkiye'nin İslâm'sız Demokrasi Arayışı", **İslâmiyât**, Cilt: 2, Sayı: 2, 1999, ss. 17, 21.

koşullardan arındırılmış bir “kutsallığa” büründürmüştür. Pozitivist bir yaklaşımla ve bir tür seçkin kadro marifetiyle yürütülmek istenen siyasal projenin daha önce değindiğimiz merkez çevre karşıtlığına devamlılık sağladığı da aşikârdır.⁴⁰⁶ Türkiye’de toplumsal, ekonomik gelişmenin doğal sonucu olmayan ve kitlelere mâledilemeyen laiklik projesi, geleneksel toplumsal refleksi harekete geçiren, biçimsel bir siyasal olguya dönüşmüştür. Daha derin bir çelişkiyi ise, devletin dinin işlevsel fonksiyonlarından bir türlü vazgeçemeyişinde görmek mümkündür. 1982 Anayasası’nın Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi eğitimini zorunlu kılması ve din eğitimi kurumlarının yaygınlaşmasını desteklemesi aynı beklentinin sonucudur. Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla dinî hizmetlerin tek elde toplanması ve ihtiyaç duyulan konularda yine gerekli görülen dinî mesajların bu kurum aracılığıyla topluma aktarılmaya devam edilmesi de bunun en açık göstergelerindendir.⁴⁰⁷ Bu bağlamda Subaşı, Cumhuriyet ve Diyanet’in meşruiyet bakımından birbirlerini tamamlayan konumuna dikkat çeker ve Diyanet’in *“laikliğin toplumsal hayat içinde bir krize ve içinden çıkılmaz bir paradoksa dönüşmeden anlatılması vazifesi gördüğünden”* söz eder.⁴⁰⁸

1945’de çok partili dönemin başlamasından Demokrat Parti’nin iktidara geldiği 1950 yılına kadarki sürecin ayrı bir değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir. Zira, gerekli yasal düzenlemelerin yapılmasının ardından aralarında Demokrat Parti ve Millet Partisi’nin de bulunduğu çok sayıda siyasî parti kurulmuş ve büyük ölçüde görünmez kılınan toplumsal muhalefet siyasal süreçlerle kendini temsil imkânına kavuşmuştur. Yeni siyasal atmosfer içerisinde tek parti yönetiminin merkezîyetçi ve otoriter politikalarına yönelik güçlü bir muhalefet ortaya çıkmıştır. Özellikle laikliğin uygulama biçimine, din eğitiminin yasaklanmış olmasına, ezanın Türkçe okunmasına ciddi eleştiriler getirilmiştir. 1946’da yapılan genel seçimlerin sonuçlarının da etkisiyle, Cumhuriyet Halk Partisi içinde de eleştirel değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. 1947’de yapılan parti kongresinde bu konulara ilişkin bir çok tartışmanın ve önerinin gündeme geldiği görülmektedir. Bu öneriler çerçevesinde atılan ilk adım, 1947’de Ahmet Hamdi Akseki’nin Diyanet

⁴⁰⁶ Özek, ss. 676, 686.

⁴⁰⁷ Yasin Aktay, “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, **İslâmiyât**, Cilt: 3, Sayı: 3, 2000 ss. 42-46.

⁴⁰⁸ Necdet Subaşı, “Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim, Diyanet İşleri Başkanlığı”, **İslâmiyât**, Cilt: 8, Sayı: 4, 2005, s. 81.

İşleri Başkanlığı'na getirilmesi olmuştur.⁴⁰⁹ 1949'da Şemseddin Günaltay'ın başvekil olmasıyla matbuatta sağlanan sınırlı serbestinin yanında 4. ve 5. sınıflara ihtiyarî din dersleri konulmuş; Kur'an kurslarının açılmasına müsaade edilmiş, İmam Hatip kursları açılmış, Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi kurulmuş ve vatandaşlara hac izni verilmiştir. 1947'de yapılan kurultayda Diyanet'in özerkleştirilmesi de gündeme gelmiştir. Kanaatimizce bu tartışmalar 1946 seçimlerinin sonucunun gerektirdiği bir muhasebedir.⁴¹⁰

C. Çok Partili Demokrasi Deneyimi

Cumhuriyet devrimlerinin bir toplumsal dirençle fazlaca karşılaşmadan uygulanabilmesinin önemli sebeplerinden birinin, Osmanlı'nın modernleşme çabaları ile birlikte özellikle eğitilmiş kesimde ve bürokraside yaygınlık kazanan seküler dünya görüşü olduğu dile getirilmektedir. Ancak başta din eğitimi olmak üzere birçok muhafazakâr talebin daha tek parti rejimi sona ermeden karşılanmaya başlanması ve çok partili hayata geçildiğinde uygulanan katı laik politikalara yönelik eleştirilerin toplumsal tabana ve oya dönüşmesi, devrimlerin geniş halk kitlelerince ne ölçüde kabul gördüğüne dair ciddi bir sorgulamayı gerektirmektedir.⁴¹¹ Bu sorgulamada, Bernard Lewis'in de işaret ettiği gibi, çok partili hayata geçişin tek parti yönetiminin yapıcı çalışmalarının ve Türk halkının siyasal olgunlaşmasının bir sonucu olduğunun göz ardı edilmemesi gerekir.⁴¹² Göz ardı edilmemesi gereken diğer bir husus, çok partili hayata geçişte ülkede yaşanan toplumsal ve ekonomik değişim süreçlerinin yanında, İkinci Dünya Savaşı sonrası koşullarda gerek Birleşmiş Milletlere üyeliğin gerekse Batı'ya ekonomik anlamda bağımlılığın artmasının etkisidir.⁴¹³

⁴⁰⁹ Ahmet Hamdi Akseki, 1950'de hazırladığı bir raporda Tek Parti döneminin din ve din eğitimi siyasetini eleştirirken, nitelikli din adamına ve din eğitimine duyulan ihtiyacı, Diyanet'in hizmetlerinde etkinlik ve verimliliğin artırılmasının gereğini ortaya koymuştur. Raporun tam metni için bkz. İsmail Kara, Cumhuriyet Türkiye'sinde İslâm, ss. 138-152.

⁴¹⁰ Özek, ss. 540-542.

⁴¹¹ Heyd, İslâmın Yeniden Canlanması, ss. 208-210; Cumhuriyetin ilk yıllarında devrimlere karşı ortaya konan reaksiyonlar için bkz. Uriel Heyd, "Modern Türkiye'de İslâm" **Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine**, (Der. Ferhat Koca), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 189-202.

⁴¹² Lewis, ss. 302, 379.

⁴¹³ Karpat, Siyasal Sistemin Evrimi, ss. 112-113.

Aslında, Demokrat Parti, CHP'nin din eğitimine dönüş çabalarını sürdürmüş, CHP'nin açtığı İmam Hatip Kurslarını, İmam Hatip Okullarına dönüştürmüş; CHP'nin ilkokul 4 ve 5. sınıflara program dışı ve seçmeli olarak koyduğu din derslerini yine seçmeli olmak üzere program içerisine almıştır. İmam Hatip Okulları 1951'de açılırken orta okullara seçmeli din dersi 1956-57 öğretim yılında, liselere ise yine seçmeli olmak üzere 1967-68 öğretim yılında Adalet Partisi iktidarınca konulmuştur. Ahlâk ise 1974-75 öğretim yılında CHP-MSP koalisyonunca ortaokul ve liselerin her sınıfına zorunlu ders olarak konulmuştur.⁴¹⁴

Öztürk'ün de işaret ettiği gibi, Demokrat Parti iktidarında geniş halk kesimlerini temsil eden milletvekili sayısının çokluğuna ve din eğitimine yönelik taleplerin yoğunluğuna rağmen, Diyanet'e tahsis edilen sınırlı sayıda kadro ve orta okullara seçmeli din dersi konulması dışında din eğitimi ve Diyanet politikasında son CHP iktidarıyla mukayese edildiğinde, radikal bir değişim söz konusu olmamıştır. İdeolojik cepheleşmenin ağır bastığı, dinin ve din eğitiminin yeniden ciddi biçimde sorgulandığı yetmişli yıllara gelinceye kadar, Diyanet'in ve din eğitimi kurumlarının istikrarlı bir gelişimi söz konusudur. Adalet Partisi'nin de, liselere din dersi konulmasının dışında dikkate değer bir icraatı yoktur. Kurumsal, niceliksel gelişme 1974'ten sonra kurulan milliyetçi cephe hükümetleri zamanında da devam etmiştir.⁴¹⁵ Yine genel bir değerlendirme ile, "ara dönem"ler de dâhil olmak üzere, çok partili dönemde, dine, din eğitimine ve din hizmetlerine araçsal bakış açısının sürekliliğini koruduğu; dinî sembollerin, din eğitiminin ve dinin halk katındaki işlevselliğinin hem siyasal meşruiyetin temininde hem de politik kimliğin oluşturulmasında yaygın biçimde, yasal ve anayasal temelde araçsallaştırıldığı söylenebilir.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Akyüz, s. 321.

⁴¹⁵ Veli Öztürk, "Çok Partili Dönemde Din Eğitimi ve Öğretimi", **Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi**, (Haz. Fahri Unan ve Yücel Hacaloğlu), Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 1999, ss. 289-297. 1973 tarihli ve 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu ve 1982 Anayasası başta olmak üzere ülkede din eğitiminin ve din eğitimi veren kurumların statü, yüksek öğrenime geçiş, istihdam bakımından önemli değişimlerin askerî müdahaleler sonrasında kurulan hükümetlerce gerçekleştirildiğine ayrıca dikkat çekilmelidir. Bilindiği gibi 1982 Anayasası ile Diyanet İşleri Başkanlığı'na özel kanunda gösterilen görevleri laiklik ilkesi doğrultusunda ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek yerine getirme görevi verilmiştir. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinin müfredatı da dünden bugüne aynı ilke ve amaç çerçevesinde oluşturulmuştur. Geniş bilgi için bkz. Kaplan, ss. 265-270, 307, 369-374.

⁴¹⁶ Subaşı, Din Politikaları, ss. 86-97; dinin politik amaçlarla araçsallaştırılmasının yol açtığı yabancılaşma hakkında bkz. Karaca, s. 122-124.

Çok partili dönemde, dinî grupların ve cemaatlerin önce belli talepleri olan örgütlü “menfaat grupları” şeklinde ortaya çıktıkları ve zamanla siyaset üzerindeki etkileri ile birer “baskı grubu”na dönüştüklerini söylemek mümkündür.⁴¹⁷ 1946’da başlayan dernekleşme faaliyetlerinin Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle belirgin bir ivme kazanması ve bu süreçte dinî sahada faaliyet gösteren derneklerin çeşitlilik ve sayı bakımından hızla artması bu durumun en açık göstergelerindedir. Resmî din eğitimi kurumlarının sayısındaki ve öğrenci mevcutlarındaki artış da derneklerle paralellik gösterir.⁴¹⁸ Bir saha araştırması, çok partili dönemde din merkezli derneklerin kurucularının çoğunlukla statü ve gelir kaybına uğramış ve değişen toplumsal şartlara yabancılaşmış kesimlerden geldiğini ortaya koymaktadır. Dinsel örgütlenmeyi bu anlamda, toplumsal yabancılaşmanın beslediği söylenebilir. Farklılaşan, normatif birliği parçalanan, topluma ayak uyduramayan ve yeni toplumsal düzenle özdeşleşemeyen kimselerin bu yabancılaşma deneyiminin etkisiyle mevcut düzenin kültürüne yabancılaşacakları açıktır. Egemen değer ve inanç sistemi olan dinin, toplumsal farklılaşmanın yarattığı yeni değerler ve düzenlemeler karşısında farklı sosyolojik sebeplere dayanan tepkilerin odağı haline gelebildiği sosyolojik bir gerçektir. Ülkemizde Demokrat Parti iktidarı ile harekete geçen bu tepki ve muhalefet potansiyeli, dinsel örgütler, yayınlar ve din eğitimi kurumları aracılığıyla somutlaşmıştır. Din, gelişen kapitalizm sürecinde ekonomik çıkarları zedelenen, statü kaybına uğrayan kesimlerin radikal ve marjinal siyasal muhalefetine kaynaklık etmiştir.⁴¹⁹

Çok partili hayata geçiş, her şeyden önce dinî duygu, düşünce ve taleplerin kendilerini siyasî alanda ifade edebilecekleri bir zemin sağlamıştır. Şerif Mardin, Demokrat Parti etrafında oluşan muhalefeti, bürokrasiye ve seçkinlerin oluşturduğu “büyük gelenek”in temsilcilerine karşı kitlelerin harekete geçişi şeklinde yorumlar.⁴²⁰

⁴¹⁷ Menfaat ve baskı gruplarının tanımı, türleri, nitelikleri ve toplumsal/siyasal işlevleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet N. Yücekök, **Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı**, Sevinç Matbaası, Ankara, 1971, ss. 47-54.

⁴¹⁸ Yücekök, ss. 117-120,146.

⁴¹⁹ Yücekök, ss. 223-226. Nur Vergin, benzer bir değerlendirmeyi Karadeniz Ereğli’sinde gerçekleştirdiği bir araştırmaya dayanarak ortaya koymaktadır. Ona göre Nakşibendi tarikatı bölgede, değişime direncin, muhalefetin ve gelenekçiliğin savunma mekanizması olarak gelişme ve yaygınlaşma imkânı bulmuştur. Ona göre, meydana gelen hızlı değişimler karşısında yabancılaşan kesimleri tarikat içerisinde aramak gerekmektedir. Bkz. Vergin, *Din Toplum*, ss. 30-33, 40.

⁴²⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 190.

Bu muhalefet potansiyelini harekete geçirmenin en etkili yolu, halkın kültürünün en önemli unsuru olan dini siyasal süreçlere dâhil etmek olmuştur. Gerçekten bu dönemin ilk beş yılında kurulan ve çoğu kısa bir süre ayakta kalabilen yirmiye yakın siyasî partiden neredeyse yarısının programında dinî motifler göze çarpmaktadır. Tek parti dönemi zihniyetinin İslâmî mirası çağdaşlaşmanın önündeki en büyük engel olarak görmesi de, muhafazakâr bloğun oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁴²¹ Demokrat Parti iktidarında muhafazakâr taleplerin büyük oranda karşılanmasıyla birlikte, (Arapça ezan yasağının kaldırılması, devlet radyosundan Kur'ân-ı Kerim yayını, İmam Hatip Okullarının yeniden açılması, Yüksek İslâm Enstitüsü'nün kurulması) Cumhuriyetin laik niteliğini zaafiyete uğratacak hiçbir harekete müsâmaha gösterilmemiş; parti kapatmadan (örneğin Millet Partisi) İslâmcı yayınların ve teşkilatların kapatılmasına ve dinsel içerikli propagandaların kanunen yasaklanmasına kadar ciddi tedbirler alınmıştır.⁴²² Bu tedbir siyasetinin yanında, Demokrat Parti'nin dinî meselelere siyasî bir pragmatizmle yaklaştığını gösteren örnekler de yok değildir. Karpat'a göre, Demokrat Parti'nin kurumsal din eğitimine yönelik vaatlerin daha popülist bir tarzda ve yüksek bir sesle dile getirildiği 1957 seçimlerindeki başarısızlığı, halkın ekonomiyi öncelediğini ve dinsel propagandanın çok da işe yaramadığını göstermiştir.⁴²³

Demokrat Parti iktidarları döneminde İmam Hatip Okulları'nın ve Kur'an Kursları'nın, dinî vakıf ve derneklerin sayısındaki artış; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütçe, personel ve işlevlerinin çeşitliliği ve etkinliği bakımından katettiği mesafe, devletin denetimi altında bulunan kurumlara karşı tavrında olumlu bir değişimin göstergesi şeklinde yorumlanabilir. Ancak, bu gelişmeler devletin dine ve dinî kurumlara bakışındaki pragmatik ve araçsal yaklaşımında köklü bir değişim meydana getirmemiştir. Çok partili dönemde hükümetler bir yandan halkın taleplerini karşılamaya yönelik adımlar atarken, diğer taraftan dinin ve din eğitiminin kurumsal kontrol ve denetim mekanizması içerisinde kalması hususunda son derece hassas

⁴²¹ Şaban Sitembölükbaşı, **Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)**, İSAM Yayınları, Ankara, 1995, (İslâm'ın İnkişafı), ss. 16, 45-47.

⁴²² Sitembölükbaşı, İslâm'ın İnkişafı ss. 56-74.

⁴²³ Karpat, Siyasal Sistemin Evrimi, ss. 124-126, 141-144; daha çok İmam Hatip Okulu açma, cami yapma gibi vaatlerin sıkça dile getirildiği, adayların daha dindar görünmek için halkın tanımlaması ile "seçim namazları" kıldığı ve önceki seçimlere oranla katılımın belirgin şekilde düşük olduğu bu seçimde DP birinci parti olarak 424 milletvekili kazanmışsa da 1954 seçimlerine göre oylarında yüzde onluk bir düşüş meydana gelmiş, sadece dört ilde oylarını arttırabilmiştir.

davranmışlardır. Devletin denetimi ve düzenlemesi dışında kalan bir tür dindarlığı temsil etmekle beraber, geleneksel tarikat olgusu içerisinde de değerlendirilmesi mümkün gözükmeyen Nurculuk ve Süleymancılık gibi hareketlerin yaygınlaşması da Demokrat Parti iktidarlarının dine ve dindarlara yönelik bahsedilen tutumunun diğer bir sonucu olmuştur.⁴²⁴

Cumhuriyetin ilk yıllarında dine ve dindarlara yönelik yürütülen proje, toplumda içe kapanmadan, başkaldırı ve radikalleşmeye kadar çok çeşitli tepkiler meydana getirmiştir. Geleneksel İslâm anlayışı, şehirleşme ile birlikte kitlesel ve popüler bir mahiyette cemaatleşmeye yönelmiş; tarikatlar yer yer farklı formlar kazanarak da olsa yeniden canlanmıştır. Devletin resmî kurumlarında din eğitimi alan ve kimi zaman başka Müslüman ülkelerde meydana gelen değişimlerden de etkilenen yeni Müslüman orta sınıf, İslâm'ı bir siyasal sistem ve iktisadî model olarak sunma çabasına girişmiştir. Zamanla bu amaca siyasal, toplumsal örgütlenme ve ekonomik işlev de eklenmiştir.⁴²⁵ Başta Nakşîlik olmak üzere siyasal karakterli tarikatlar da, mevcut sisteme muhalefeti temel alan, kavramsal ve sembolik bir söylemselliğe ve indoktrinasyona dayalı, informel bir din eğitimi ile sürece katılmışlardır. Bu süreçte, geleneksel yapının muhafaza edildiği kimi tarikatların siyasallaşma süreçlerine ve ideolojik muhalefete pek ilgi göstermedikleri, hatta laik eğitimi destekledikleri de ayrıca dile getirilmelidir.⁴²⁶

Çok partili dönemde de, tıpkı Osmanlının modernleşme çabalarında ve tek parti yönetiminde olduğu gibi, temel toplumsal ve iktisadi meseleleri göz önünde bulundurmayan bir laiklik-İslâmcılık çekişmesi ön plândadır. Sınıfsal yapı, iktidar ve toplumsal değişimden bağımsız ele alınan ve bir rejim, hatta zihniyet meselesi şeklinde sunulan sorunlar, dinsel düşünceyi, kurumları ve din eğitimi de bu çekişmenin odağına yerleştirmiştir. Bu durum yaşanan toplumsal yabancılaşmanın, din eğitimi üzerinden ve hatta yerine göre onun aracılığıyla kitleselleşmesine neden

⁴²⁴ Tablolar, rakamlar ve genel bir değerlendirme için bkz. Sitembölükbaşı, İslâm'ın İnkişafı, ss. 87-107, 131-133.

⁴²⁵ Başlangıçta çeşitli toplumsal kesimlerin kapitalizme yönelik tepkilerinin toplanma merkezi olan din ve dinî gruplar zamanla uyum stratejilerine yönelmiştir. Karşılaştırma için bkz. Yücekök, ss. 175-178, Ocak, Türkiye ve İslâm, ss. 125-128.

⁴²⁶ Fulya Atacan, **Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler**, Hil Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 103-105, 130-134.

olmuştur.⁴²⁷ Bu dönemde İslâmcı basının da bazı tutum ve davranışların siyasallaşmasına ve kitleselleşmesine önemli katkıları olmuştur.⁴²⁸ Bugün hem düşünsel kaynakları hem de toplumsal zeminleri ve hedefleri bakımından alabildiğine ayrışan ve kutuplaşan iki toplum kesimi, kültürel yabancılaşmanın en dramatik boyutlarını sergilemektedir. Ayrıca ülkemizde Müslümanlar, İslâm hakkındaki yorum ve yaklaşımları birbirinden çok farklı bir takım cemaatlere ayrılmış olmakla, eğer bu kitleyi bütünleşik bir yapı arz ediyor sayarsak kendi içlerinde, değilse halkın büyük çoğunluğu karşısında yabancılaşmışlardır.⁴²⁹

Türkiye’de özellikle çok partili demokrasiye geçişin ardından, Cumhuriyetin seküler programına karşı propagandayı, resmî ve gayri resmî dinî enformasyonla uğraşan grupların yer yer kurumsal süreçleri de kullanarak daha örgütlü bir yapıya kavuşturdıkları görülmektedir. Ancak, kurumsal din eğitiminin en genel hedefi olarak göze çarpan daha millî, kültür temelli ve özgürlükçü bir İslâmî anlayışın da bazı dinsel gruplarca benimsendiği ve yaygınlaştırıldığı da ifade edilmelidir. Tıpkı ayrışmalar noktasında olduğu gibi, bu katkılara dair de, görüşlerin çeşitliliğine ve süregelen tartışmalara rağmen objektif bilgi eksikliği söz konusudur.⁴³⁰

Çok partili demokrasi deneyimine, uzanımlarını bugün de kolaylıkla gözlemleyebileceğimiz bir husus damgasını vurmuştur. O da, toplumsal, ekonomik sebeplerle değil, batılılaşmacı ve geleneksel kimlikler ve bunlara dayanan ideolojik tercihlerle toplumun günden güne daha keskin biçimde ideolojik kamplara ayrılmasıdır.⁴³¹ Bu belki de, bütün bir modernleşme deneyimimize rengini veren İslâm algısının sonucudur ve taraflardan birini haklı, mağdur veya masum saymamıza gerekçe oluşturabilecek bir sebep yok gibidir. Zira batılılaşmanın kazandığı ideolojik boyut ve yarattığı toplumsal baskı kadar İslâm’ın ideolojik

⁴²⁷ Küçükömer, ss. 105-109.

⁴²⁸ Çok partli dönemde İslâmî basının başlıca gazete ve dergileri ve onlar hakkında bir değerlendirme için bkz. Sitembölükbaşı, İslâm’ın İnkişafı, ss. 168-186. Yazar bu dönemde İslâmcı basında en göze çarpan hususun, II. Meşrutiyet Dönemi ile mukayese edildiğinde, fikir kalitesindeki düşüş olduğuna dikkat çekmektedir.

⁴²⁹ Karaca, s. 153; Ocak, Türkiye ve İslâm, s. 159.

⁴³⁰ Heyd, İslâmın Canlanması, s. 216.

⁴³¹ Ocak, Türkiye ve İslâm, s. 105.

yorumu ve belli amaçlar için araçsallaştırılması da başka bir çatışmaya meydan vermektedir.⁴³²

1950'lerden itibaren yaşanan hızlı toplumsal değişime paralel biçimde popüler İslâm da karakter değiştirmeye başlamıştır. Bu dönemde Cumhuriyetin değerlerine açıkça meydan okumayan bir dinî bilinçlenme söz konusudur. Bu bilinçlenmenin sonucunda ortaya çıkan ve eğitimi nispetinde organizasyon becerisi de yüksek olan bu yeni kitle sıradan gelenekçiliğin aşılmasının, dinin geleneksel toplumun bir unsuru olmaktan çıkıp modern bir olgu ve talep olarak toplumsal vasatta ve siyaset zemininde boy göstermesine yol açmıştır.⁴³³

Çok partili döneme geçişte siyasal muhalefetin ana eksenini oluşturan din, zaman geçtikçe siyasal meşruiyet sağlamada orta dereceli bir role razı olmuştur. Ancak bugün de, siyasal hedeflerin belirlenmesinde ve siyasal davranışı etkilemede bir değer kaynağı yahut manipülasyon aracı olmak vasfını korumaktadır.⁴³⁴ Siyasal İslâmcılık da benzer bir evrimi yaşamıştır. Serbest piyasa ekonomisinin ve liberal siyasî düşüncenin etkisi ile tepkisel bir muhafazakârlıktan uyumlu stratejilere yönelen siyasal İslâm, bugün demokratik sistemin unsurlarından biri haline gelmiştir.⁴³⁵ Bu değişimde, çok partili siyasal yaşama geçişle birlikte laikliğin anlaşılması ve temsilinde meydana gelen değişimin önemli bir etkisi söz konusudur. Siyasal liberalizme dayanan, katı laisizme muhalif, seküler karakterli ve çevrenin benimsediği laiklik anlayışı diyebileceğimiz bu yaklaşım, muhafazakâr kadrolar ve partilerce desteklenmiştir. Siyasal İslâmcılık tarafından da yerine göre savunulan bu anlayış, toplumun şehir kültürü ile tanışmış, yaygın eğitimin nimetlerinden faydalanabilmiş ve belli ölçüde sekülerleşmiş orta sınıfında temsil edilmektedir.⁴³⁶

Özellikle 1960'lı ve 70'li yıllarda başta İmam Hatip Okulları olmak üzere din eğitimi veren kurumların sayısındaki hızlı artış, bahsedilen siyasallaşma sürecinin ve

⁴³² Biri 2000 diğeri ise 2006 yılında yapılan iki alan araştırması, toplumsal yabancılaşmanın politik kaynakları hakkında birbirini destekleyen şu sonucu ortaya koymaktadır: Halk katında ve gündelik hayatta belirgin bir İslâmcı/laik ayrışması gözlemlenmezken; laiklik ve siyasal İslâm üzerinden yürütülen politikalar iki toplum kesimini birbirine yabancılaştırmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, **Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset**, TESEV Yayınları, İstanbul, 2000; Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset**, TESEV Yayınları, İstanbul, 2006.

⁴³³ Özdalga, s. 55.

⁴³⁴ Turan, ss. 64-65.

⁴³⁵ Özdalga, s. 24.

⁴³⁶ Hocaoğlu, ss. 284-290.

devletin ideolojik beklentilerinin bir sonucu şeklinde değerlendirilebilir. Bu artış aynı zamanda, belli bazı toplumsal kesimlerde dinin ve din eğitiminin toplumda yeniden egemenlik kazanacağına dair endişelerin belirginleşmesine; kurumsal din eğitiminin bir rejim sorunu gibi algılanmasına ve İmam Hatip Liselerinin bu tartışmaların odağı haline gelmesine yol açmıştır.⁴³⁷ 1951 yılında ilk açıldıklarında yedi olan İmam Hatip Okulu sayısı 1960 yılına gelindiğinde on dokuza ulaşmış bulunuyordu. Bu tarihten itibaren İmam Hatip Okulları, bir taraftan yeni açılan okullar ve giderek artan öğrenci sayıları ile gelişimlerini sürdürürken, diğer taraftan din ve din eğitimi merkeze alan bir çok siyasî ve ideolojik tartışmanın merkezine yerleşmeye başlamıştır. Süregelen tartışmalara rağmen, sekiz yıllık kesintisiz eğitim uygulamasına kadar İmam Hatip Liseleri gelişimini, ihtilâl dönemleri dâhil olmak üzere sürdürmüştür. Bu okullar muhafazakâr kesimlere modernleşme sürecine kontrollü bir geçişin yanında, dinî ve geleneksel değerlerin modern dönemde, yeni bir model etrafında temsiline de imkân tanımıştır. Süreklilik arz eden gelişim çizgisi, devletin de, belli bir siyasal etkinliğe ve güce erişinceye kadar bu dönüşüm ve telif sürecini desteklediğinin göstergesi sayılabilir.⁴³⁸

Bahattin Akşit, yapılan bazı alan araştırmalarına dayanarak, İmam Hatip okullaşma oranının yüksek olduğu illerde Adalet Partisi oylarının yüksekliğine dikkat çekmekte ve bunun, bu okullara hangi toplumsal kesimlerin rağbet ettiğine dair bize önemli ipuçları verdiğini söylemektedir. Doğrudan İmam Hatip Okulu öğrencileri üzerinde gerçekleştirilmiş diğer bir alan araştırmasına dayanarak, toplumsal yabancılaşmanın önemli görünüşlerinden biri olan norm çatışması açısından dikkate değer diğer bir tespiti ise şöyle özetlenebilir: İmam Hatip öğrencilerinin zihniyet dünyaları ve geliştirdikleri söylem biçimi, maddî olana karşı manevî, inançsızlara karşı müminler ve huzur içinde ahlâklı topluma karşı bunalım

⁴³⁷ Mehmet Ali Gökaçtı, **Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 16-22.

⁴³⁸ Gökaçtı, ss. 189-190, 203-208. 12 Mart Muhtırası’ndan sonra orta kısımları kapatılan ve üniversiteye girişte fark dersleri verme zorunluluğu getirilen İmam Hatip Liselerinin yüksek öğretime geçişini sınırlayan düzenleme, 1973’te askerî yönetimin iş başına getirdiği Naim Talu hükümetince kaldırılmış, orta kısımları ise CHP-MSP koalisyonunca 1974-75 öğretim yılında yeniden açılmıştır. 1983’ten itibaren tüm yüksek öğretim kurumlarına girebilme hakkını kazanan, okul türü, sayısı ve öğrenci mevcudu bakımından hızlı bir gelişme kaydeden bu okullar, 1997 yılına gelindiğinde tekrar siyasal tartışmaların, tasarrufların ve yasal tedbirlerin konusu olmuştur. Detaylı bilgi aynı eser 220 vd. sayfalara bakılabilir.

içinde ahlâksız toplum gibi karşıtlıklar üzerine kurulmuştur.⁴³⁹ Bu kurumlara veya genelde din eğitime karşı olanların da benzer söylem biçimlerine sahip oldukları aşikârdır. Onlar da bu okulları medresenin devamı, mensuplarını ise radikal sağ hareketlerin militanları ve eğitimin birliği için tehdit olmakla nitelemektedirler.⁴⁴⁰

İsmail Kara ise gelinen noktayı şöyle özetlemektedir:

“Sistemin içinde kalacak, millî “yeni Akseki tipleri” yetiştirme istikametindeki plân, talep ve beklentiler büyük ölçüde gerçekleşmiş gibi dururken İmam Hatip Okulu mensuplarının Cumhuriyetin din anlayışını/ideolojisini tadil ve tashih etme ve toplumu daha İslâmîleştirme istikametindeki coşkulu arzuları ve iddiaları giderek zayıflamış gözükmektedir. Bugün için Cumhuriyet ideolojisinin din yorumu dahil olmak üzere sistemin bazı kompartımanlarının taşıyıcıları arasında İmam Hatip Okulu mensuplarının önemli bir yer tuttuğu ek açıklamalara ihtiyaç göstermeyecek derecede barizdir.”⁴⁴¹

Daha sosyolojik bir değerlendirme ile, aslında bu okullar muhafazakâr değerlerin modernleşme sürecine dâhil olmasıyla ortaya çıkan bir arayışa karşılık cevap vermiş ve bu kurumsal bünyede sosyo-ekonomik ve siyasal değişimler paralelinde bir sentez meydana gelmiştir. Bu bağlamda İmam Hatip Liseleri, muhafazakâr değerlerin, yeni toplumsal koşullarda ve modernitenin dönüştürücü etkisi altında yeniden üretildiği kurumlar haline gelmiştir.⁴⁴²

⁴³⁹ Bu karşıtlığın İmam Hatipli kimliğinin bir parçası olduğunu ortaya koyan bir çalışma için bkz. Ruşen Çakır, İrfan Bozan ve Balkan Talu, **İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler**, TESEV Yayınları, İstanbul, 2004.

⁴⁴⁰ Akşit, ss. 100-107.

⁴⁴¹ İ. Kara, Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâm, s. 219.

⁴⁴² Gökaçtı, ss. 294, 298-300.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM SOSYOLOJİK ÇÖZÜMLEME

I. DİN EĞİTİMİ NASIL YABANCILAŞTIRIR?

Bu bölümde, din ile toplumsal değişme arasındaki münasebeti, din eğitimi ve dinî düşüncenin geleneksel ve modern kurumsal temsil biçimlerine göre ele alacağız. Ardından, değişim sürecini ve sonuçlarını toplumsal yabancılaşmanın çeşitli boyutlarıyla ilişkilendirmeye çalışacağız. Mills'den hareketle genelden özele ve küçük ölçekli değişim parametreleri arasında kurulan bağıntılardan genel yorumlama şemalarına ulaşabilme şeklinde özetlediğimiz yöntemin gereğini, son aşamada tekrar din, gelenek, toplumsal değişim ve modernleşme bağlamında daha genel değerlendirmelere ulaşarak yerine getirmeye gayret edeceğiz.

Girişte ve kavramsal analiz kısmında ortaya koymaya çalıştığımız, bir toplumsal olgu olarak dinin niteliğine, insanın ve toplumun doğasına ilişkin görüşler ve yabancılaşma düşüncesi etrafında gelişen yaklaşımların eleştirel niteliği göz önüne alındığında, bizim dini, dinî düşünce ve kurumları tarihsel ve toplumsal olgulardan bağımsız biçimde ele almadığımız anlaşılacaktır. Yabancılaşma düşüncesi temelinde din, bir 'dünya görüşü' olması itibarıyla, insanların zihninde tartışılmaz gerçekler ve değişmez değer yargıları şeklinde yer ettiğinden, dünyevî olanın onaylanması, savunulması ve meşrulaştırılmasının evrensel temelini oluşturur. Marx, bu temele işaret etmek üzere, insanların dünyayı dinsel kavrayışlarının, aynı zamanda, toplumsal bilincin ve eylemlerin kendilerinin dışındaki güçlerce 'belirlenmesinin' de kaynağını oluşturduğunu ifade eder.⁴⁴³ Bu belirlenimin birey ve toplum üzerinde meydana getirdiği en yaygın ve sürekli sonuçlar, insanın kendi doğasına, toplumsal ilişkilere, kültürel değerlere ve toplumsal normlara yabancılaşmasıdır.

Söz konusu yabancılaşma deneyiminin ortaya çıkardığı zihinsel ve davranışsal sonuçları Birinci Bölüm'de ayrıntılı biçimde irdlemiştik. Burada

⁴⁴³ Marx, Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, ss. 192-193; Özek, ss. 153-155.

taassup, radikalizm,⁴⁴⁴ fundamentalizm gibi ‘stratejileri’, Merton’ın sosyal sapmalar ve toplumsal sisteme uyum için geliştirilen tutumlara yönelik yaklaşımından hareketle; tarihsel ve toplumsal belirlenimleri ise gelenek, kurumsallaşma, hiyerarşi ve otorite olguları etrafında inceleyeceğiz. Sosyal sapmanın sosyo-kültürel yabancılaşmayla ilgisi, norm ve değerler çatışması ve sosyal normların işlerliğini yitirmesi bağlamında anomi üzerinden kurulacaktır. Radikalizm ve fundamentalizm ise toplumsal ve siyasal sonuçları itibarıyla dinî düşüncenin gelişimi ve yabancılaşmanın sosyo-kültürel temelleriyle yakından alâkalıdır.

Modernizmin sosyal, politik ve ekonomik sahalarda yarattığı değişimlerle geleneksel değerlerin ve dinin önemini ve kamusal rollerini sınırlaması, modern toplumun ise bireyselleşmeyi öne çıkararak eski toplumsal ‘düzen’i tehdit etmesi, özellikle dindar insanların bunlara yönelik fundamental tepkiler geliştirmesine yol açmıştır.⁴⁴⁵ Nitekim, dinsel fundamentalizmi tanımlamak için kullanılan “metincilik”, “köktencilik”, “aşırılık”, “tekelcilik” ve “zor kullanma” gibi kavramlar dinsel ve sosyo-kültürel yabancılaşmanın bazı boyutlarıyla örtüşmektedir. Fundamentalizm, din eğitiminin hedefleri açısından da bir tehdit meydana getirir. Bu tehdit, fundamentalizmin ideolojik bir toplumsal tekelliliğe, muhalefete, yanılmazlık ilkesine, tarihsel sürecin ve geleneğin reddinden kaynaklanan bir tarih dışılığa dayanmasından ileri gelir. Bu yönüyle ideolojinin yarattığı yabancılaşma deneyimine benzer sonuçlar ortaya koyması muhtemeldir. Aşağıda kurumsal, dinsel geleneğin yarattığı yabancılaşmayı ele alırken değineceğimiz, mutlak bir otoriteye dayanma, metinleri tarih dışı algılama ve uygulama ve gerçekliğin tümünü temsil iddiası fundamentalizmde daha radikal biçimiyle karşımıza çıkar.⁴⁴⁶ Geleneksel dine, din dilinin sembolik ve metaforik karakterine, dinin farklı yorum ve uygulamalarına

⁴⁴⁴ Seeman, *Alienation Motifs*, s. 175. Taassup ve radikalizm birer irrasyonel tutum olarak ele alınabildiği gibi, toplumsal izolasyonun ve eğitimsizliğin bir sonucu olarak da değerlendirilebilmektedir. Seeman, radikalizmi yabancılaşma kavramı etrafında incelerken, onun politik sosyalleşme süreci içerisinde öğrenilen bir tutum olduğuna işaret eder.

⁴⁴⁵ Michael O. Emerson ve David Hartman, “The Rise of Religious Fundamentalism”, **Annual Review of Sociology**, Vol. 32, 2006, ss. 130-131. Çeşitli dinî geleneklerde kaynakları, iddiaları ve yönelimleri bakımından farklılaşan fundamentalist hareketler için bkz. Henry Munson, “Fundamentalism”, **The Routledge Companion to the Study of Religion**, (Ed. John R. Hinnels), Routledge, London and New York, 2005, ss. 340-352.

⁴⁴⁶ Recep Yaparel, “Laik Eğitim Sistemi Açısından Dinsel Fundamentalizm İle Başa Çıkmada Bilimsel Din Araştırmalarının Yeri ve Rolü”, **Ülkemizde Laik Eğitimi Kurultayı**, (Ed. Dr. İkrâm Çınar ve Dr. Hakan Atılgan), İnönü Üniversitesi, Malatya, 2005, ss. 264-270; Dinsel Fundamentalizmin ideolojik ve kurumsal nitelikleri için ayrıca bkz. Emerson ve Hartman, ss. 133-135.

şiddetle muhalefet eden fundamentalist tutum, ilk, saf ve temel olana vurgusu ile kendi meşruiyet zeminini de kendisi üretir.⁴⁴⁷

Dinin toplumsal sistemin denge ve istikrar halinde bulunduğu toplumlardaki işlevi ile farklılaşma ve değişim içerisindeki toplumlardaki işlevleri farklıdır. Dinin, dinsel geleneklerin yabancılaşmayı önleyici ve toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı işlevi, daha çok kurulu düzenin sorunsuz şekilde işlediği toplumlar için söz konusudur. Nur Vergin, bu işlevsel farklılaşmayı şöyle ifade etmektedir:

*“Toplumsal karşıtlıkların toplum içindeki rıza birliğini (consensus) zedelediği ve hoşnutsuzlukların belirttiği toplumlarda din, toplumsal farklılaşmanın bir fonksiyonudur ve dinsel hareketler de bir toplumsal muhalefet biçimi olma eğilimindedir. Kurulu düzenin ve sistemin yadsındığı toplumlarda ise dinsel hareketler baş kaldırmanın, protestonun bir ifadesidir...”*⁴⁴⁸

Günümüzde dinin, dinsel geleneklerin veya daha geniş anlamı ile geleneksel kültürün, modernite ve onun taşıyıcıları ile karşılaşması, tevarüs edilen ve büyük ölçüde din tarafından şekillendirilen zihniyet ile bugünün dünyası arasında çatışma, uyumsuzluk ve kaos meydana getirmiştir. Bu kaotik durumu, dindarların modernite karşısında sergiledikleri tavırlarda açıkça gözlemlemek mümkündür. Kendi modernleşme deneyimimiz açısından, Ocak’ın tasnifini esas alarak *birinci* grubu, moderniteyi bütünüyle Batı medeniyetiyle, Batı’nın emperyalizmiyle özdeşleştiren ve bütün değişimleri muhafazakâr bir tepkisellik içerisinde yozlaşma, yabancılaşma ve kimlik kaybıyla ilişkilendirenler şeklinde değerlendirenler şeklinde tanımlayabiliriz. *İkincisi* ise, modernleşmenin yolunun, bütünüyle Batı’nın değerlerinin ve kurumlarının benimsenmesinden geçtiğine, hatta bu uğurda dinin de bir reforma tabi tutulabileceğine inananların tavrıdır. *Üçüncü* grubu, İslâm ve modernleşme sorununu bilimsel ve kültürel temelde ele alan ve tarihsel tecrübeyi, geleneği eleştirel bir okumaya tabi tutmak gerektiğine inananlar meydana getirir. *Sonuncusu* ise, İslâm’ın bütün tarihsel birikimini göz ardı ederek, çözümü İslâm’ın ilk ve özgün haline dönmekte görenlerin yaklaşımıdır. Tanzimat döneminden

⁴⁴⁷ Martin E. Marty, “Fundamentalism as a Social Phenomenon”, **Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences**, Vol. 42, No. 2, 1988, ss. 20-23; Subaşı, Kutsanmış Görüntüler, ss. 43, 67; Siyasal hedeflere yönelmiş olmanın İslâm Dünyası’ndaki fundamentalist hareketlerin belirgin vasıflarından biri olduğuna dikkat çeken Câbirî, iddia, talep ve tartışmaların akîdeye dair meselelerde değil şeriatın tatbiki noktasında yoğunlaşmasını ve ictihadın düşünsel ve metodolojik bir çaba olmaktan çıkıp fikhî hükümlere inhisar etmesini buna örnek gösterir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001, ss. 47-51.

⁴⁴⁸ Vergin, Din Toplum, s. 15.

İtibaren, modernleşmenin batılılaşma ile özdeşleştirilmesi ise, onun ideolojik bir içerikle tanımlanmasına ve uygulanmasına yol açmıştır. İdeolojik kabullerin yarattığı kültürel yabancılaşmaya, modernitenin ortaya çıkardığı sorunlarla baş edememenin sebep olduğu bir çatışma ve yabancılaşma da eşlik etmiştir.⁴⁴⁹

Din ve din eğitimi, modernite bağlamında, davranışlara kaynaklık eden değerler sistemi ile bir yandan toplumsal bütünleşmenin temeli sayılırken, diğer taraftan farklı kimlik inşâlarına ve toplumsal kategorilere yol açarak yabancılaşmayı doğuran bir olgu şeklinde değerlendirilmektedir. Örneğin ülkemizde, kimliğin oluşumu hâlâ “cemaatle” bütünleşme süreci diyebileceğimiz kollektif tanımlamalara bağlıdır. Toplumsal bütün göz önüne alındığında, kimliğin oluşumunda ve değişiminde farklılıkların vurgulanması ve muhafazası ön plândadır.⁴⁵⁰ Oysa modernitenin en önemli taşıyıcılarından olan bireycilik dinî kimliğin cemaat temelini tehdit ederken, rasyonalite ise dinin manevî yönünü, tecrübî boyutunu sorgulanır hâle getirmiştir.⁴⁵¹

Bu iki tehdidi bertaraf etme arayışı, dinin ve dinî düşüncenin toplumsal muhalefete kaynaklık etmesine yol açar. Muhalefet, mevcut sistemin toptan değiştirilmesi hedefinden yola çıkmayabilir. Bu bağlamda, toplumsal sisteme kayıtsızlık, onun değerlerini ve normlarını yadsıma, yeni sembolik ve söylemsel araçları reddetme gibi tepkiler gelişebilir. Merton’ın toplumsal uyum biçimleri temelinde düşünüldüğünde, hem kültürel amaçları benimseme hem de bunların gerçekleşmesini sağlayacak kurumsal vasıtaları uygun ve meşru görme, toplumsal uyum ve sürekliliği temin eder. Eğer her ikisi de benimsenmiyor ve meşru görülüyorsa, bu tutumun radikal ve fundamentalist tepkilere yol açması muhtemeldir. Sadece kültürel amaçların benimsenmesi reformist eğilimlere kaynaklık ederken, kültürel amaçları benimsemeksizin kurumsal vasıtalara uyum gösterme çabası ise, şekilciliğe yol açar.⁴⁵² Bir tasnif çerçevesinde dile getirdiğimiz bu tepkiler, dinsel hareketlerin karakterine farklı örgütlenmelere, fundamentalizm,

⁴⁴⁹ Ahmet Yaşar Ocak, “İslâmi Bilimler ve Modernleşme Sorunu”, **İslâm ve Modernite**, (Der. Gönül Pultar), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, ss. 39-41.

⁴⁵⁰ Şerif Mardin, **İslâm ve Sekülerizm**, s. 112.

⁴⁵¹ Necdet Subaşı, “Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği”, **İslâm ve Modernite**, (Der. Gönül Pultar), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, (Müslüman Modernleşmesi), s. 65.

⁴⁵² Robert K. Merton, “Social Structure and Anomie” ss. 676-678; Robert K. Merton, **Social Theory and Social Structure**, The Free Press, New York, 1968, ss. 193-211.

siyasallaşma, serbest pazar mantığına tabi olma gibi çeşitli tutumların gelişmesine kaynaklık edebilir. Hatta bazı örgütlenmeler, kullandıkları dil ve semboller sistemi açısından dinî sayılmakla birlikte, ortaya çıkışları ve amaçları açısından onların sosyo-ekonomik ve siyasal hareketler şeklinde değerlendirilmesi daha makul gözükmetedir.⁴⁵³

Dinî bilgi ve dolayısıyla din eğitimi doğası gereği bilginin kaynağı, değeri ve işlevi açısından farklı epistemolojik kabullere dayanır. Bu kabuller kaçınılmaz biçimde bu dünyaya, toplumsal yaşama dair farklı bir paradigma inşâ eder. Dolayısıyla, geleneksel dinî tasavvur, modernleşme ile karşılaşma sürecinde bir muhalefet cephesinin oluşmasına yol açmıştır. Batılılaşma programı devreye sokulurken sürekli dinden referans aranması, bu muhalefetin yumuşatılması hatta mümkünse desteğe dönüştürülmesi amacını yansıtır. Fakat bu arayışın ve uzlaştırma çabalarının, Cumhuriyet döneminde, hele hele laikliğin katı biçimde uygulanmaya başlanmasıyla büyük ölçüde ortadan kalktığı da aşikârdır. Zira artık aslolan modernleşmedir ve din gerektiğinde toplumsal işlevleri bakımından bu amacın gerçekleşmesinde kullanılabilecek bir araç gibi görülmüştür.⁴⁵⁴

Bu araçsallaştırmanın temelinde, modern devletin gücünü toplumsal mutabakatın doğal sonucu olan hukuktan alması ve en büyük dünyevî otorite olması yatmaktadır. Eğer dinden bağımsız bir kamu alanı tanzim edilecekse ve bu alanı, temin ettiği rasyonel meşruiyete göre tanzim edecek bir siyasal iktidar söz konusuysa dinî düşüncenin devlet açısından bir otorite kaybına yol açması kaçınılmazdır. Dindar birey, farkında olsun veya olmasın, dünyevî otoritelere karşı dolaylı bir muhalefet sergilemektedir.⁴⁵⁵ Ayrıca, hâkim olma ve boyun eğme, itaat ve sadakat gibi hiyerarşik ilişkiler yaratan dinsel örgütlenmeler, tarihsel mirası da içine alan kurumsal ve örgütsel değerlere dayalı eğitim yaklaşımları ile siyasal sosyalleşme bakımından devletle benzeşen fakat daha radikal ve muhalif bir siyasete kaynaklık edebilirler.⁴⁵⁶

⁴⁵³ Vergin, Din Toplum, ss. 16-18.

⁴⁵⁴ Subaşı, Müslüman Modernleşmesi, ss. 67-74, 89-91.

⁴⁵⁵ Vergin, Din Toplum, ss. 124-125.

⁴⁵⁶ Sencer Ayata, “Çevresel Nitelikli Geleneksel Tarikatlar: Konya ve Trabzon'da Kadiri ve Nakşibendi İslâm”, **Çağdaş Türkiye’de İslâm**, (Haz. Richard Tapper), çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1991, s. 151.

Modern zamanlarda kurumsal ve kurumsal olmayan din eğitiminin en genel etkisi, ahlâkın ve hukukun kaynağı ve yaptırımları açısından farklı normlar getirerek norm çatışmasına yol açmasıdır, denilebilir. Özellikle entelektüel düzeyi ve eğitim seviyesi düşük toplum kesimlerinde, gerek kendi varlığını gerekse toplumun doğasını rasyonel değerlendirme imkânı olmayan bireylerin, bu anlamda bir norm çatışması yaşaması ve bunun siyasal zemine taşınması kolay olabilmektedir. Diğer bir husus, bir alt grup kimliği ve ideolojisi olması bakımından dinsel hareketlerin yabancılaştırıcı işlevi ve din eğitiminin kimlik gelişiminde değişim ve modernite karşısında kalıcı yapılara, bireysellik karşısında kollektiviteye yönelik vurgusudur. Yabancılaşma düşüncesi çerçevesinde ele alındığında, insanî çabadan ve yorumlardan bağımsız bir din anlayışı, bireysel rasyonaliteyi ve otonomiye reddeden yahut görmezden gelen inanç ya da dinî düşünce, insanın kendine yabancı bir gelenek meydana getirir. Bu geleneğin sembollerine ve kurumlarına değişmez nitelikler atfedilmesi onları birer idole dönüştürürken, bu çerçevede oluşan dinsel topluluk veya cemaat ise hegomanik bir karaktere bürünür.⁴⁵⁷ Oysa Özcan'ın da dile getirdiği gibi, sözü edilen dinî ve kültürel birikimin insanın ferdî hürriyetini ve düşünme yeteneğini ortadan kaldırmaması; tarihsel anlayışların bugünün toplumunu yeni yorum ve çözüm önerilerinden uzaklaştırmaması gerekir.⁴⁵⁸

A. Epistemolojik ve Teolojik Kabuller

Bu bölümde dinî bilginin mahiyeti ve bundan kaynaklanan sorunlar epistemolojik çerçeveyi oluşturmaktadır. Dinin, insan ve iktidar anlayışı ile yabancılaşmaya yol açan bir kurumsallaşma biçiminin ve eğitim pratiğinin ortaya çıkmasındaki etkisi de teolojik çerçeveyi meydana getirmektedir.

Sekülerleşmeye rehberlik eden bilgi-kuramsal zeminin, insan bilgisini neredeyse tamamen duyuşal çerçeveye sınırladığını ve bu tutumun pozitif bilgi dışındaki bilgi türlerine herhangi bir doğruluk değeri atfetmediğini belirtmeliyiz. Ancak, dinî bilginin, hem din eğitiminin bilişsel, duyuşal ve davranışsal hedeflerinin

⁴⁵⁷ Brown, ss. 147-150, 157.

⁴⁵⁸ Hanifi Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2012. Mâtürîdî'nin görüşleri temelinde, din anlayışında aklın ve ferdî hürriyetin önemi için bu eserin 32-33, 69-70. sayfalarına bakılabilir.

belirlenmesinde, hem de öğrenme içeriklerinin ve programlarının düzenlenmesinde merkezî konumda bulunması, bu bilginin mahiyeti ve bundan kaynaklanan sorunlar üzerine değerlendirmeler yapmayı zorunlu kılmaktadır.⁴⁵⁹ Dinî düşünce, gelenek ve din eğitimi açısından yabancılaşmanın çeşitli görünümünün tespiti için de bu tartışma gerekli görünmektedir. Felsefî, kelimî tartışmalara gereğinden fazla girmek hususunda dikkati elden bırakmadan bazı temel problemlere işaret etmek istiyoruz.

1. Dini Bilginin Kaynağı ve Kullanımı

Eğer dinî bilginin bilişsel yapısı tartışmalarımızın ana eksenini oluşturuyorsa, temel sorularımız, dinî ifadelerin nasıl bir bilgi türüne tekabül ettiği ve din eğitiminin nasıl bir bilgi anlayışına dayandığıdır. İnanç önermelerine, bilginin “doğrulanabilirlik” kriterini ve imanın kabul ve tasdîke dayanan boyutunu göz ardı ederek tam, kesin bir objektiflik ve “bilgi” değeri atfediliyorsa, bu bilgiyi ve o zeminde inşâ edilen düşünce ve gelenekleri temel alan din eğitiminin doktriner boyutu öne çıkarması kaçınılmazdır.⁴⁶⁰ Bu boyut ise, akla duyulan güvensizlikle tebarüz eder. Konuya yaklaşımımızı, çoğunlukla din bilimleri alanının tercihi, yani dinî tecrübe ve bunun farklı tezâhürleri belirliyorsa, dinin fenomenolojik boyutu göz önüne alınmalıdır.⁴⁶¹ Dinî düşüncenin gelişim evrelerini ve dinsel gerçekliğin toplumsal inşa süreçlerini dikkate almayı gerektiren bu yöntem ise, kültür dünyasını mı bireyi mi, tarihsel tecrübeyi mi yoksa görecelik ve çoğulculuk gibi daha modern bakış açılarını mı öne aldığımızı göre bir yaklaşım farklılığı ve çeşitliliği meydana getirmektedir. Bu yaklaşım, dinî düşünce ve geleneklerin tarihsel çeşitliliğini ve çoğulluğunu vurgular ve hakikati sadece kendi geleneğine özgü görme diyebileceğimiz “tekelciliği” reddeder. Farklı dinsel gelenekler bir yana, tek bir din içerisinde bile dinin değişen yanına, farklı yorum tarzlarına karşı oluşan direnç

⁴⁵⁹ Recai Doğan ve Cemal Tosun, **Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi**, 2. Baskı, Pegema Yayıncılık, Ankara, 2003, ss. 43-44.

⁴⁶⁰ Özcan, **Epistemolojik Açından İman**, ss. 69-79, 101,110; Doğan ve Tosun, s. 53.

⁴⁶¹ Fenomenolojik din eğitimi yaklaşımını doktriner ve doktriner olmayan din eğitimi yaklaşımları ile birlikte değerlendiren bir tebliğ için bkz. John Shepherd, “Fenomenolojik Bakış Açısı: Eleştirel Anlamda Sorgulayıcı Din Eğitimi”, çev. Didem Nasman, **Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum, Bildiri ve Tartışmalar**, 28-30 Mart, İstanbul, 2001, MEB Yayınları, Ankara, 2003, ss. 323-335.

dikkate alındığında, dinî düşünce ve hayat açısından bu bakış açısı gerçekliğin değil temenninin ifadesidir.⁴⁶²

Dinî bilginin kaynakları üzerinden yürütülecek bir tartışmada ise, varlık, bilgi ve değerler alanına ilişkin bilgi kaynaklarının kendileri kadar, geleneğin bize aktardığı modeller ve tarihsel tecrübe de özel bir dikkati gerektirmektedir. Hakikate ulaşma bakımından insan aklına duyulan güven vurgulanagelmekle birlikte, İslâm düşüncesi geleneğinde başta Kelâm olmak üzere, çeşitli disiplinlerin bilgiye ulaşma araçlarının ve yöntemlerinin kurumsallaşması, dinî bilgi ve tefekkürle “sıradan insanlar” arasında ciddi bir mesafenin oluşmasının ve bilgi hiyerarşisinin temel sebeplerindedir. Bu aynı zamanda ‘havass’ın toplumsal statülerini de garanti eden bir zemine işaret eder. Tefsirin metinden yola çıkan, fikhın delillendirmelere dayanan, tasavvufun ise hem ortaya koyduğu kemâl süreçleri hem de hakikatin bilgisine dair sınırları, dinî bilginin bu boyutunu örnekleyebilir.⁴⁶³

Dinî bilgiyi açıklanması mümkün olmayan inançlardan ve kabullerden ibaret sayan yaklaşımlar açısından, dinî bilginin mahiyetini, kaynaklarını ve bu bilgiye dayanan hiyerarşi ve otoriteyi tartışmaya açmak gereksizdir. Ancak dinî bilgiyi, gündelik hayatın gerçekliği ve bilginin nesnelleşme süreçleri açısından, hem aşkınlık boyutu hem de insanın bilgi edinme ve ‘dünya kurma’ etkinliğine bağlı olarak ortaya çıkan bir bilgi türü sayıyorsak, insanın rasyonel etkinliğinin, tarihsel tecrübesinin, din dilinin öneminden ve dinî bilginin amaçlılık içeren bir bilgi türü olduğundan söz edebiliriz.⁴⁶⁴ Son dönemlerde yaygınlaşan bir felsefî eğilimde, zihnin haricinde, insanın salt rasyonel eylemliliğini aşan, toplumsal boyut kazanmış bir gerçeklik bulunmadığından; gerçekliğin sadece uzlaşımsal olduğundan veya bilgiyi herkesin içinde bulunduğu tecrübî, tarihsel ve dilsel bağlamın tayin ettiğinden (ontolojik ve epistemolojik görecelik) sıkça söz edilmektedir. Bu yaklaşımın kabul edilmesi, bilgi ve değer alanını, dünyevî otoriteyi, insanlar arası ilişkileri tayin ve sınırlama iddiasında olan bir dinin, dinsel geleneğin, didaktik içeriği parçalanan bir gerçeklik sorunuyla ve bunun bireysel bilinçte ve toplumsal düzeyde ortaya çıkaracağı

⁴⁶² Hanifî Özcan, **Mâturîdî’de Dinî Çoğulculuk**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, (Dinî Çoğulculuk), ss. 11, 15-17.

⁴⁶³ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, ss. 16-19.

⁴⁶⁴ Berger ve Luckmann, ss. 31-44, 90-94.

sorunlarla yüzleşmesi kaçınılmaz olacaktır.⁴⁶⁵ Bu durumda anomi ve yabancılaşmanın bir dinsel gelenek ve cemaat içerisinde anlam kaybı, normsuzluk ve normların işlevlerini yitirmesi şeklinde ortaya çıkışı gözlemlenir. Geleneksel, cemaatsel bir toplumsal düzen söz konusuysa, bu durum toplumun tüm üyelerini ve toplumsal sistemin bütünü etkileyecektir.

Tezimizin genel hedefinin, burada sıraladığımız sorun ve süreçlerin bütünü açısından değil belki ama, dini, dinî düşünce ve geleneği ve din eğitimi toplumsal eleştiri kuramı ve onun yaygın çözümleme araçlarından biri olan yabancılaşma açısından bu yüzleşmeye davet etmek olduğu, yeri gelmişken, tekrar vurgulanmalıdır. Konunun Türkiye bağlamı ise başından beri iki amaca yönelmiştir. Birinci amaç, yabancılaşma ile din ve din eğitimi arasında yürütülecek eleştirel çözümlemeye kendi tarihsel tecrübemizi belli bir sınırlama çerçevesinde dâhil etmektir. İkincisi ise, soyut ilişkilendirmelerin ötesine geçme, yani tartışmayı laiklik, eğitim politikası, kurumsal süreçler, program gibi daha yakın ve somut göstergeler üzerinden sürdürme amacına yöneliktir. Bu hatırlatmadan sonra, yabancılaşma düşüncesi ile toplumsal normların işlevi, toplumsal denetim, egemenlik ve iktidar bağlamında ilgi kurabileceğimiz bazı teolojik kabul ve varsayımları dile getireceğiz.

2. İktidarın Kuruluşu ve İşleyişi

Bazı kelâmî öğretilerin dinin meşrulaştırıcı işlevine teolojik temel teşkil etmesi, dinsel dogmanın oluşumu ve niteliği, kader doktrini, dinî hayata doğrudan katılımı sınırlayan kurumsal hiyerarşi gibi hususlar yabancılaşma-din ilişkisi bağlamında eleştirel değerlendirmelere konu olabilmektedir.⁴⁶⁶ İslâm'da tevhid inancı, bir toplumsal bütün öngörüsüne dayanır ve dolayısıyla, ümmet veya cemaatin dinî ve siyasî birliğinin de teolojik temelini oluşturur. İslâm'da İlahî Kelâm ile hukukun birleşiminden kaynaklanan iktidarın bölünmüşlüğü söz konusu olmadığı gibi, toplumsal eylemin farklılaşmasını gerektirecek bir kamusal hayat, özel hayat ayrımı da yoktur. Bireysel bilincin gelişimini değil kolektif bilinci vurgulayan bu

⁴⁶⁵ Nadim Macit, "Dini Bilginin Kuramsal Yapısı ve Öğretimi, Yaklaşımlar ve Öneriler", **Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Eğitimi Kurultayı**, (Ed. Dr. İkrâm Çınar ve Dr. Hakan Atılgan), İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya, 2005, ss. 185-187.

⁴⁶⁶ Brown, ss. 23-28.

tekçi yaklaşım, egemenliği halka dayandıran çağdaş siyasal felsefeye de doğası gereği muhaliftir. Ancak, karşımıza çıkan tarihsel ve sosyolojik gerçeklik bu bütüncül tasavvurun realiteye pek yansımadağını göstermektedir. Mezhepsel ayrılıklar ve tarikat yapılaşmaları yanında, popüler İslâm, medrese İslâm'ı, tekke İslâm'ı gibi tipleştirmeler de tarihsel çeşitliliğin ve farklılaşmanın birer göstergesi şeklinde yorumlanabilir.⁴⁶⁷

Egemenlik, otorite ve iktidar açısından bazı temel varsayımlar ise şöyle özetlenebilir. İslâm'da egemenliğin ve siyasal düzenin vahiyden çıkarılan ilkelere dayanması, iktidarın, tarihsel süreçte temsilciler ve uygulamalar bakımından farklı örnekler olmakla birlikte, toplumsal eylem alanına söylemsel bir teklik ve bütünlükle nüfuz etmeyi amaçladığını göstermektedir. İslâm'da egemenliğin kaynağı Allah olduğundan, onun bölünmesi veya bir kişi yahut kurumsal bünye tarafından paylaşılması söz konusu değildir. Siyasal iktidar ancak, ümmetin hükûmî şahsiyetince sınırlanabilir. Dolayısıyla, siyasal iktidarı kullananlar Allah'ın koyduğu sınırlara uymakla yükümlüdürler. Adalet ile hükmetmek, Tanrının sınırlarını gözetmenin yanında kişi haklarını gözetmeyi de içerir. 'Teşri'de topluma uygunluk ve yeterliliğin (maslahat), 'hüküm'de icmânın ve 'yönetim'de meşveretin bir ilke olarak benimsenmesi, ümmetin siyasal iktidar karşısındaki bu konumunu yansıtır. Ayrıca, ümmetin tamamını kapsadığı için genel, iktidarın kullanılması açısından geçici ve sınırlı olan yönetim yetkisi ve sorumluluğu (velayet-i âmme) Allah'a kul olmakla kazanılan eşitliği ve onun koyduğu kurallar içinde geçerli olan özgürlüğü hesaba katmak durumundadır. Teoride durum böyledir. Ancak, İslâm düşüncesi geleneğinde irade hürriyeti ve akıl temelinde ortaya çıkan teolojik tartışmaların mezhepsel ayrılıklara dönüşmesi ve tartışmaların kişinin siyasal iktidar karşısındaki durumu ve otoriteye itaatın sınırlarıyla ilgili olması, dile getirilen varsayımların, tarihsel ve toplumsal tezâhürlerinin farklı olduğunu göstermektedir.⁴⁶⁸

Biz, din-yabancılaşma münasebetini, tarihsel ve sosyolojik realite bağlamında, spekülâtif tartışmalar yerine, belli bir din anlayışının kurumsal temsili ve doktriner eğitim açısından ele alıyoruz. Toplumsal ilişkiler ağının ve siyasal yapının düzenlenmesinde egemen dinî anlayışa uygunluğun tek ayırıcı ölçüt kabul

⁴⁶⁷ Vergin, Din Toplum, ss. 85-88.

⁴⁶⁸ Özek, ss. 235-242.

edilmesi, bir taraftan her türden dinî otoriteye meşruiyet sağlarken, diğer taraftan da dinin içeriğini kesin, değişmez ve dogmatik iddialarla sınırlamakta; bireyleri kadercilik ve taassupla toplumsal gerçekliğe ve dine yabancılaştırmaktadır. Ayrıca, tür olarak insanın diğer varlıklardan üstünlüğünü ve şerefini vurgulamakla birlikte, bireylerin değerini ve saygınlığını, otorite karşısında özgürlük alanının genişletilmesini ve güvence altına alınmasını göz ardı eden bir kelâmî perspektif, otoriteyle özdeşleşme, dogmatizm, taassup ve farklılıklara karşı tahammülsüzlüğe de yol açar.⁴⁶⁹

İslâm düşüncesinde, önceki paragrafta dile getirdiğimiz, adalete, özgürlüğe ve eşitliğe dayanan dinamik yaşam anlayışına rağmen geleceğe ve yeni olana dair olumsuz bir tutum gelişmiştir. Bu tutumun insan anlayışına ve eğitime yansıyan boyutlarını şu iki örnekle somutlaştırmak mümkündür: Kur’ân-ı Kerim’de insan kişiliğini ve öznel karakterini ifade etmek üzere kullanılan *nefs* kelimesinin *self* anlamını içerecek biçimde ve son derece dinamik, gelişmeye elverişli bir manada kullanıldığını ifade eden Abdullah Şahin, imanın da, varoluşsal bir duruşu ifade ettiğinden bilinçliliği ve dinamizmi gerektirdiğine işaret eder. Ona göre, Kur’ân-ı Kerim’in bilgiyi derecelendirmesine bakılarak (şekk’den yakîn’e) bilişsel süreçlerin de gelişimsel olduğu fikrine ulaşılabilir.⁴⁷⁰ Oysa, kadercilik dinamizmin, dogmatizm ise bilişsel gelişimin önündeki en büyük engeldir. İslâm düşüncesinin benlik gelişimi, iman ve bilişsel süreçler bakımından dinamizmini kaybetmesini, Kurt’da, “*skolastik anlayış rivayetçi ve ezbere dayanan bir eğitim sistemi içerisinde “dini zihniyet” ve “ahlâkî yanılğı” problemine yol açmıştır*”⁴⁷¹ şeklinde değerlendirir. Ona göre, bu iki alanda ortaya çıkan problem, toplumsal sistemin yozlaşmasına yol açmış ve bundan da en çok geleneksel eğitim etkilenmiştir.⁴⁷²

İslâm düşüncesindeki diğer bazı kelâmî tartışmaların da bu varsayımlar arasında zikredilmesi mümkün gözükmektedir. Kur’ân’ın Allah’ın yaratılmış kelâmı

⁴⁶⁹ Mehmet Evkuran, “Nasıl Oluyor da Bir Arada Yaşıyoruz?: Sünnî Din Anlayışında Otorite Özgürlük ve Ahlâk Kavramları Üzerine”, **Uluslararası Türk Dünyasında Din Anlayışları Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, (Ed. Saffet Sarıkaya ve Nejdet Durak), SDÜ İlahiyat Fak. Yayınları, Isparta, 2011, (Sünnî Otorite), s. 212; Dogmatizm ve otoriteryanizmin yabancılaşma ile münasebeti için bkz. Karaca, ss. 53-55.

⁴⁷⁰ Abdullah Şahin, “Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi”, **İslâmiyât**, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 69-70.

⁴⁷¹ Abdurrahman Kurt, “İslâm ve Geri Kalmışlık Sorunu”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 2, s. 59.

⁴⁷² Kurt, s. 61.

olup olmadığına dair bazı kelâmî meselelerin, siyasal bir yönünün olduğu, hatta siyasî mücadelelerde önemli birer unsur haline geldikleri bilinmektedir. Bu gibi konularda bazen bir uzlaşma tavrı sergilenmiş ve bu tavır siyasal, toplumsal bünyenin muhafazası için gerekli de olmuştur. Ancak bir inanç sisteminin veya başka bir deyişle akîdenin belirli bir formülasyon çerçevesinde kitlelerce kabul edilmiş olması, o konuda entelektüel düzeyde tartışmaların bittiği anlamına gelmez. Dolayısıyla, her dinsel gelenekte dogmatik şemanın benimsenmeme ihtimali vardır. Fakat bu muhalif tavır çoğunlukla inanç açısından değil toplumsal açıdan bir ‘sapma’ kabul edilir. Zira, yeni olan görüş veya düşünce bir taraftan geleneği, süreklilik arz eden düzeni ‘tehdit’ ederken, diğer taraftan varsayılan söylemsel bütünlüğü ve kolektivitelyi hedef almaktadır. İslâm’da teorik açıdan doktriner sistemin değişimi mümkün gözükse de, geleneksel dinî doktrin ve pratiklerden farklılaşmanın “bid’at” diye tanımlanması bu yüzdendir. Fakat, tarihsel ve sosyolojik çerçevede neyin değişmediğinin tespiti ve mezheplere, çeşitli İslâm milletlerine ve bölgelere göre değişkenlik gösteren anlayışları temel bir akide etrafında ele almanın güçlüğü de ortadadır.⁴⁷³

İslâm düşüncesi geleneğinin ve bu gelenek içerisinde ana bünyeyi oluşturan Sünnîliğin gelişimine ve temel niteliklerine kısaca değinerek teorik varsayımlardan tarihsel ve sosyolojik tartışmalara geçmek istiyoruz. Geleneğin ve geleneksel dinî düşüncenin dile getireceğimiz bu özellikleri, neyin sosyal sapma, neyin yabancılaşma veya yozlaşma ve neyin taassup ya da dogmatizm diye nitelenebildiğinin/nitelenebileceğinin ip uçlarını verecektir.

Bu bağlamda öncelikle, geleneksel olana yaygınlık ve süreklilik kazandıran ve dinsel otoriteye meşruiyet temin eden bir söylemsel alana dikkat çekmek istiyoruz. Bu söylemsellik, bir taraftan geleneğin sözlü mü yoksa yazılı mı aktarıldığı veya ne zamandan miras kaldığı gibi soruları önemsizleştirirken, diğer yandan onu temsilcileri ve koruyucuları olan, geçmişte varolduğuna, kabul ve icra edildiğine kesin olarak inanılan bir konuma yükseltir. Geleneğin sahip olduğu yaygınlık ve süreklilik, büyük değişimlere uğramasına rağmen, değişmiyormuş gibi algılanmasını

⁴⁷³ W. Montgomery Watt, **İslâm Nedir**, çev. Elif Rıza, Birleşik Yayınevi, İstanbul, 1993, ss. 191-198.

da sağlar.⁴⁷⁴ Örneğin, İslâm düşüncesi geleneğinde “sünnet” kavramı üzerinden oluşturulan gelenek, yukarıda sayılan nitelikleri hâiz olmanın yanı sıra dinî kimliğinin unsurlarını da tayin etmiştir. Bu kimlik politikasının merkezinde yer aldığı söylemsellik, siyasal alanın meşrulaştırılmasında etkin olduğu gibi, geçmişin idealizasyonuna dayandığından otorite merkezlidir ve sorgulanmaz karakterdedir.⁴⁷⁵

Kur’ân’ın veya Hadislerin bir yorumunun bunların anlamını en sahih biçimde ve neredeyse doğrudan doğruya ifade ettiğine ve bunu toplumda sadece belli bir anlayışın temsilcilerinin başarabildiğine inanma dogmatizme yol açar. Bu dogmatik tavır, söz konusu yoruma süreklilik kazandıran ve belli bir sınıfa temsil imkânı veren ortodoksiyi meydana getirir.⁴⁷⁶ Dogmatizm, bizim bu çalışmada sıklıkla vurgulamaya çalıştığımız bireysel rasyonel çabayı dışlayıcı tavra, kurumsal ortodoksi ise dinî inancın bir sınıfsal imtiyaz yahut iktidar aracı kılınması hususuna işaret etmektedir. Kutsal metnin kendisi ile birlikte yorumunun da geleneğe dâhil olmasını Shils, “*gelenek, metnin biriken anlamıdır*” şeklinde ifade eder. Dolayısıyla zaman içerisinde metinlerin kaydedildiği metinler ve o metinlere yönelik yorumlar ve yorumcular da geleneğe dâhil olur ve onun gücüne ve sürekliliğine erişir.⁴⁷⁷ Geleneksel dinî düşüncede lafzın belli bir anlaşılma biçiminin ve selef otoritesinin sürekli vurgulanmasıyla, yerel ve tarihsel hükümlerin zaman dışı ve zaman üstü bir niteliğe bürünmesi, bireysel rasyonel çaba karşısında otoritenin vurgulanması açısından din-yabancılaşma münasebetinin örneği sayılabilir.⁴⁷⁸ Zira bu tutumda, dinsel geleneğe kutsalın niteliklerinin atfedilmesinden, bilginin ve dolayısıyla bilincin toplumsal ve tarihsel bağlamından koparılmasından kaynaklanan bir yabancılaşma söz konusudur.

Kutsamanın dinî yaşamda kişilere veya nesnelere karşı takınılan bir tavır, dogmatizmanın ise insanın bilgi karşısında konumlanmasıyla ilgili bir tutum olduğu düşünüldüğünde, her ikisinin de insanı kendi bilincine ve varoluşsal yetilerine yabancılaştırması kaçınılmazdır. Dahası, bu düzlemdeki yabancılaşma deneyimi,

⁴⁷⁴ Edward Shils, “Gelenek”, çev. Hüsamettin Arslan, **Doğu Batı**, Yıl: 7, Sayı: 25, 2003-04, ss. 110-112.

⁴⁷⁵ Mehmet Evkuran, “Bir Kimlik Politikası Olarak Kelam”, **İslâmiyat**, Cilt: 8, Sayı: 1, 2005, ss. 70, 75-78.

⁴⁷⁶ İlahmi Güler, **Sabit Din Dinamik Şeriat**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 83.

⁴⁷⁷ Shils, s. 115.

⁴⁷⁸ Güler, ss. 129-131.

esasen “kendine yabancılaşma”yı da içerdiğinden bilincine varılması ve üstesinden gelinmesi güç bir boyuta işaret eder. Dogmatik bir şemayı ve kutsalın hiyerarşik temsilini esas alan din eğitimi yaklaşımlarının, din-yabancılaşma münasebetinde söz konusu edilen toplumsal eşitsizliklerin, otoritenin, gücün kullanımının meşrulaştırılması yanında, yol açtığı bu bireysel yabancılaşma deneyimine ayrıca dikkat çekilmelidir.

B. Tarihsel ve Sosyolojik Realite

Dinin, dinî düşüncenin ve din eğitiminin yabancılaştırıcı etkileri önceki başlıkta, felsefî ve kelâmî tartışmalar bağlamında varsayımlar şeklinde dile getirilmişti. Bu başlıkta ise, dinin, dinî düşüncenin ve dinî bilginin mahiyeti üzerinden yapılan tartışmaların yerini, din-toplum/toplumsal değişme münasebetine, dinin toplumsal işlevlerine dayanan daha somut tarihsel ve sosyolojik çözümlenmeler alacaktır. Zira, Burke’un da işaret ettiği gibi, dinin toplumsal tarihi, kurumsal olanla olmayanın, yerleşik, geleneksel, profesyonel olanla “dışarıdakiler”in etkileşimini ortaya koyar.⁴⁷⁹ Bu etkileşim, belli bir bilgi biçimine dayanan ve bilgi alanında tekel meydana getirmekle otoriteye ve hiyerarşiye meşruiyet temin eden geleneğin yanında gündelik gerçekliğin de sosyolojik çözümlenmeye dâhil olmasını gerektirir.⁴⁸⁰ İktidarlara sağladığı siyasal destek, gücün kullanımını ve toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştırma gibi toplumsal işlevleri bakımından dine bir çok eleştiri getirilmiştir. Din eğitimi de, dayandığı gelenek ve zihniyet itibarıyla bu işlevlere yaygınlık ve süreklilik kazandırma; içeriği, hedefleri ve kurumsal süreçler açısından da politik beklentilere uygunluğu ve bu uğurda kolayca araçsallaş(tır)abilmesi sebebiyle benzer eleştirilere uğramıştır. Hegel’den bu yana, yabancılaşma kavramına sosyolojik tartışmalarda yer veren düşünce geleneğinin eleştirel niteliği göz önüne alındığında, bizim buradaki kavramlarımızın, örneklerimizin ve yaklaşımımızın da bu yönde olacağı açıktır.

⁴⁷⁹ Burke, s. 52.

⁴⁸⁰ Arslan, s. 163.

1. Merkez Çevre Karşıtlığı

Başlangıç düzeyinde dikkatimizi, siyasetin “merkezi” ile doktriner anlamda özdeşleşen ve medrese aracılığıyla ürettiği kadrolarla seçkin, ayrıcalıklı konumuna süreklilik kazandıran Sünnî İslâm’ın “çevre” ile münasebetine yoğunlaştırabiliriz. Bu özdeşleşmenin, hem akîde boyutunda hem de kurumsal temsil açısından Selçuklu ve Osmanlı’da olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de, taşıdığı çatışma potansiyeli ile birlikte, devam ettiği görülmektedir. Merkez ile çevre arasındaki bu karşıtlığın dinî, siyasî veya ekonomik sebeplere dayanan –bunlar çoğunlukla iç içedir– toplumsal muhalefetin her türlüüne yol açabildiği de tarihen sabittir. Sünnî akîde ve medresenin temsil ettiği kurumsal düzenlemeler sayesinde, büyük ölçüde türdeşlik sergileyen merkezin karşısında, dinî ve kültürel açıdan merkezin tasavvurunun dışında, çeşitli anlayışlara sahip olabilen çevresel unsurlar bulunmaktaydı. Osmanlı tarihi boyunca iktidarın ve Sünnî ortodoksiyi temel alan İslâm yorumunun zaten bu farklılıkları ortadan kaldırmayı değil, muhafaza etmeyi ve egemenliğini dayandırdığı toplumsal yapılar açısından kalıcı kılmayı hedeflediği görülmektedir. Tarikatlar karşısında devletin süreklilik arz eden politikalarında, toplumsal kontrolün ve cemaat dayanışmasının geleneksel kaynağı da göz önünde bulundurulduğundan, çevrenin inanç açısından homojenlik göstermesine özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Cumhuriyet döneminde de, daha önce değindiğimiz gibi, gerek din eğitimi gerekse belli bir din anlayışının kurumsal temsili açısından –merkez bazı açılardan nitelik değişimine uğramakla beraber– benzer sosyolojik kategorilere dayanan politikalar sürdürülmüştür.⁴⁸¹

Daha önce işaret ettiğimiz din, iktidar ve meşrulaştırım bağlamı gözetildiğinde, siyasal merkezin böyle bir tutumu benimsemiş olması ve bu tutumun sınıfsal bilincin de eşlik ettiği bir tarihsel sürekliliğe ulaşması kolayca anlaşılabilir. Bilindiği gibi, egemen iktidarlar, kendilerine yakın buldukları inançların veya söz konusu olan bir dinse, o dinin belli bir yorum biçiminin tutunmasını ve yaygın kabul görmesini desteklerler. Bunun için, kabul görmesini istedikleri anlayışın hakikat iddialarının mutlak, tek ve evrensel olduğunu öne sürerler. Bu arada egemenliğine ve egemenliğini üzerine kurduğu fikirlere yönelik itirazları, farklı yorum biçimlerini

⁴⁸¹ Vergin, Din Toplum, ss. 68-81.

dışlayıp mahkum ederek fikrî muhalefeti ve toplumsal çatışmaları önlemeye çalışırlar.⁴⁸² Geleneksel, dinsel normların ve davranış biçimlerinin egemen olduğu toplumlarda hayli işlevsel gözükten bu strateji, modernleşme süreci ile zaafa uğramıştır. Modernleşmenin, rasyonel insan tipini ve farklılaşmayı esas alan toplumsal yapıyı idealize etmesi, kendi varlığını geleneksel düzen içerisinde muhafaza eden veya belli mekanizmalar aracılığıyla yeniden üretme kapasitesine sahip olan kurumları sarstığı gibi, bu kurumların dayandığı değerler sistemini ve insan anlayışını da etkilemiştir. Farklı ve yeni olanla karşılaşma, geleneksel eğitim anlayışını da değişime zorlamış; ilmiye sınıfının ve medresenin gerilemesi de, mektep-medrese yahut modern-geleneksel karşıtlığı da bu karşılaşmanın bir sonucu olmuştur.⁴⁸³

Ancak, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş, tipik modernleşmeci ve sekülerleşmeci yaklaşımların beklentisine uygun olarak da gerçekleşmemiştir. Geleneksel toplum, değerleri, davranış normları ve hatta kurumları ile topyekün ortadan kalkma yerine yeni formlar kazanmıştır. Örneğin şehirleşme olgusu, tarikatların ve cemaatsel yapıların şehirlere yeni imkân ve işlevlerle taşınmasına yol açmıştır. Benzer şekilde, yaşanan hızlı toplumsal değişime paralel ‘dikey hareketlilik’ imkânının doğmaması, mevcut toplumsal yapıya yönelik bir tepkiselliğin ve dinin ideolojik formlar içinde işlevsellik kazanmasının da önünü açmıştır.⁴⁸⁴ Fakat, başlangıçta değişim ve modernleşmeye tepki sadedinde ortaya çıkan veya bu yöndeki toplumsal tepkilerden beslenen cemaatlerin ve tarikatların, yeni formlar içerisinde bugünün koşullarına sağladıkları uyum da dikkatli bir gözlemi gerektirmektedir. Zira bu yapılar gitgide ekonomik, ideolojik nitelikler kazanmakta; yeniden ürettikleri uyum mekanizmaları ile birer kimlik inşâ merkezi haline gelmektedirler.⁴⁸⁵

⁴⁸² Eagleton, ss. 23-24.

⁴⁸³ Gökaçtı, ss. 90, 94.

⁴⁸⁴ Modernleşme ve şehirleşme olguları etrafında, çevresel dindarlığın boyutları ve yarattığı yeni toplumsal durum için bkz. Celaleddin Çelik, “Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler”, **İslâmiyât**, Cilt: 5, Sayı: 4, 2002, ss. 81-97.

⁴⁸⁵ Cumhuriyet döneminde tarikatların ve cemaatlerin yaşadığı dönüşümler için bkz. Ünver Günay, “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar”, **İslâmiyât**, Cilt: 5, Sayı: 4, 2002, ss. 141-162. Yazar, bu makalede tarikat kökenli yeni dini oluşum ve cemaatlerin değişime uyum sergilemekle birlikte tepkisel karakterlerini muhafaza ederek bir tür *paralel din* konumu elde ettiklerini vurgulamaktadır.

Cemaatsel organizasyonlarla ilgili yukarıda dile getirilen gözlemin, birebir örtüşme de, kurumsal yapılar için de ifade edilmesi mümkündür. Ülkemizde demokratik bir hak sadedinde din eğitimi talebini dile getirenlerin gerekçeleri ile devletin din eğitiminden beklentileri farklıdır. Din eğitiminden kurumsal beklenti, modern bir din anlayışı ya da kültürel dindarlık talebi değildir. Halk, resmî din eğitiminden, kurumsal olmayan din eğitiminin ‘geleneksel’ diyebileceğimiz içeriğini talep etmektedir. Bu farklılık din eğitimi talebini örgütsel düzeyde destekleyen gruplar açısından daha da belirginleşmektedir. Zira talepler bu boyuta taşındığında siyasî ve ekonomik beklentilerle de ilişkili hale gelmekte ve artık bu gruplar sosyolojik ifadeyle, ‘dinî gruplar’ diye anılmaktan çok ‘toplumsal baskı grubu’ şeklinde nitelendirilmektedir.⁴⁸⁶

Modernleşmenin ekonomi ve sosyal ilişkiler alanında toplumun belli kesimlerinde “yoksunluk” (deprivation) algısına yol açtığı; bu algının temelde toplumsal fırsatların, statü ve sembollerin adil olmayan bir şekilde dağıtılmasından kaynaklandığı bilinmektedir. Genelde din, özelde ise dinî gruplar ve cemaatler, bu algının yol açtığı sosyal-psikolojik zemini, mensuplarını sözü edilen yoksunluk duygusundan kurtarmak için dinî ayrıcalık (arınma, kurtuluş, maddî/dünyevî olanı gözden düşürme, vb.) duygusuyla ikâme etme çabası içerisine girmişlerdir. Bu çaba, geleneksel değerlerin ve normların işlevsizleşmesinden kaynaklanan yabancılaşma duygusunun aşılmasında, dinin yeniden bir kimlik inşâsı (ya da kimlik krizinden kurtuluş) ve toplumsal bütünleşme yahut sosyo-ekonomik yoksunluklardan kurtulma aracı gibi takdim edildiğinin/görüldüğünün işaretidir.⁴⁸⁷

Dinin böyle takdim edilmiş olması, modernleşme sürecinde, dinî düşüncüyü ve din eğitimi içeriği ve hedefleri bakımından bazı eleştirilere uğramaktan kurtaramamıştır. Sözü ettiğimiz yoksunluk algısı, Cumhuriyet döneminde bazı toplumsal kesimlerin, muhalif bir çevresel kimlik olarak tarikatlar ve cemaatler etrafında örgütlenmesine yol açmıştır. Ancak, bu muhalefetin yüksek bir kültürel birikime sahip olmaması, modernleşme ile yüzleşmek yerine siyasal veya tarihsel

⁴⁸⁶ Heyd, Kültürel Problemler, ss. 228-234.

⁴⁸⁷ Sarıbay, Sivil Toplum, ss. 44-47.

nostaljilere sığınılmasına ve merkezin laik batıcı karakteri karşısında tepkisel tutumlara kaynaklık etmiştir.⁴⁸⁸

2. Sekülerleşme ve Çoğulculuk

Modernleşmenin yol açtığı iki güçlü eğilim olan sekülerleşme ve çoğulculuk açısından problemi somutlaştırmak için de şu hususlara dikkat çekebiliriz. Sekülerleşme sürecinde, toplumsal farklılaşma sonucunda, eğitim, hukuk ve siyaset gibi alanlar birbirlerinden ayrılırken aynı zamanda dinin etkisinden de uzaklaşmıştır.⁴⁸⁹ Berger'in sekülerleşmeyi, "*toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreç*"⁴⁹⁰ şeklinde tanımlaması da bu ayrışma ve işlevsizleşmeye işaret etmektedir. Modernleşme sürecinde dinî kurumların otorite kaybına uğraması, göç ve şehirleşme süreçleriyle toplumsal sınıfların görünürlük kazanması ve kültürel çeşitlenmenin artması, geleneksel dinin yanında otoritesi, misyonu ve yöntemi bu anlayıştan kaynaklanan eğitimi de hem kurumsal sürekliliği hem de içeriği ve hedefleri bakımından ciddi sorunlarla karşı karşıya getirmiştir.⁴⁹¹ Sekülerleşmenin din öğretimi açısından en belirgin sonucu, resmî veya gayri resmî, zorunlu veya seçmeli oluşuna bakılmaksızın din öğretiminin bilişsel içeriğinin, kesinlik atfedilen bilgilerin ve değerlerin en azından sorgulanmasına, çoğu kere de hedef alınmasına yol açmasıdır. Seküler eğitimin geleneksel dinî inançları sarsması karşısında dinî gruplar, farklı alternatifler üretme çabasına girmişler; hatta ülkemizde olduğu gibi, resmî, kurumsal din eğitimi, bazı toplum kesimleri için geleneksel dinî düşünce ve pratiklerin muhafazasının yollarından biri haline gelmiştir. Berger, kitlelerin anti seküler eğilimleri güçlü olan yeni dini hareketlere yönelmesinde ve dinin yeniden canlanmasında geleneksel inanç

⁴⁸⁸ Ocak, İslâm'ın Macerası, ss. 189-194.

⁴⁸⁹ David Martin, "What I Really Said about Secularisation", **Dialog: A Journal of Theology**, Vol. 46, No. 2, 2007, s. 146.

⁴⁹⁰ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 168; Bryan Wilson'ın sekülerleşme tanımı da, dinî kurumların, eylem ve bilincin toplumsal önemini yitirmesini vurgular. Bkz. Bryan Wilson, **Religion in Sociological Perspective**, Oxford University Press, New York, 1982, s. 149.

⁴⁹¹ Modernleşme ve sekülerleşmenin din ve dinî kurumlar açısından getirdiği değişimler için bkz. Steve Bruce, "The Social Process of Secularisation", **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**, (Ed. Richard K. Fenn), Blackwell Publishing, Oxford, 2003, ss. 251-258.

ve değerlere yönelik seküler sorgulamaların önemli katkısının olduğunu düşünmektedir.⁴⁹²

Çoğulculuğun doğrudan etkisi ise, kendi dinimiz, geleneğimiz ve kültürümüz açısından kesinlikten, biriciklikten uzaklaşmaya ve göreceliğe yol açmasıdır. Dinî tecrübenin kültürel bağlamını vurgulayan, gerçekliğin tek bir din tarafından bütünüyle kuşatılmayacağını ve farklı dinlerce, farklı kültürel bağlamlarda ve farklı semboller aracılığıyla kavrandığını dile getiren çoğulcu yaklaşım, hakikat, kutsallık ve kurtuluş ögeleri bakımından da dinlerin teklik iddialarını göreceleştirir.⁴⁹³ Ayrıca, yine çoğulculuk perspektifinden, bir dinin üstünlüğüne dair teolojik iddiaların tahkiki mümkün olmadığı gibi, ahlâkî eylem bakımından da herhangi bir dinin mensupları toptan iyi ya da kötü diye nitelenemez.⁴⁹⁴ Bunlar, yalnızca dinin temel iddiaları açısından değil, dinî sosyalleşmenin, kültürlenmenin yönelimi ve içeriği açısından da sorun teşkil eder. Bu süreçlerin kişilere, sınıflara yahut cemaatlere göre farklılaşması, dinin geleneksel biçimde devamlılık arzeden işlevsel bir bütün şeklinde görülmesine ve öyle ele alınmasına imkân vermeyecektir. Aynı dinin içerisinde olsun farklı dinler arasında olsun, çatışan değerler, görüşler ve yaşam biçimleri dini, dinî hayatı ve din eğitimi pratiklerini etkileyecektir.⁴⁹⁵

Modernleşme ile birlikte dindarlık yeni boyutlar kazanırken, geleneksel dinsel kurumlara bağlılıkta, dinin toplumsal görünürlüğünde ve bireysel dindarlık formlarında da bir değişim yaşanmıştır. Weber, din ile ekonomik etkinlikler ve politika arasındaki gerilimden kaçmanın iki yolunun bulunduğu işaret eder. Ona göre bunlar püritenizm ve mistisizmdir. Miztisizm, özü itibarıyla, radikal bir anti politik tutuma ve ekonomik alanda da dünya nimetlerinin reddine dayanır.⁴⁹⁶ Günümüzde, toplumsal değişimden kaynaklanan bunalımları aşmak üzere tarikatlara yönelen kitleler, bir yandan elde ettikleri ekonomik refahla sufi öğreti arasında gerilim yaşarken, bir yandan da norm birliği ve toplumsal bütünleşme açısından

⁴⁹² Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, (Der. ve Çev. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 23-24.

⁴⁹³ John Hick, **İnançların Gökkuşağı, Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar**, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 62-65.

⁴⁹⁴ Hick, ss. 48-50.

⁴⁹⁵ Willem L Wardekker ve Siebren Miedema, "Identity, Cultural Change and Religious Education", **British Journal of Religious Education**, Vol. 23, No. 2, 2001, ss. 76-78.

⁴⁹⁶ Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 423-428.

dinin tarihsel iddialarını sorgulamayı gerektiren yeni bağlılık biçimleri geliştirmektedirler. Yaygın kavramsallaştırmayı kullanarak “ait olmadan inanma”⁴⁹⁷ şeklinde tanımlayabileceğimiz bu yeni dindarlık formu, geleneksel/kurumsal dine yabancılaşmanın; daha önce işaret ettiğimiz “rasyonel seçim teorisi”, “içsel sekülerleşme” ve “çoğulculuk” ise geleneksel dindarlığın norm birliğini tehdit etmesi yanında dinin kesinlik iddialarını göreceleştirilmesi ve zayıflatması bakımından anominin modern bir versiyonu gibi değerlendirilebilir. Modernleşmenin yarattığı değişimlerin yol açtığı anominin toplumsal bütünlüğü tehdit eder hale gelmesi, değişime direnmek isteyen sınıfların tarikatlara yönelmesine sebep olmuştur. Fakat bu yöneliş de içerisinde bazı çelişki ve açmazları barındırmaktadır.⁴⁹⁸ Kendi tarihsel tecrübemiz açısından, Nilüfer Göle’nin, özellikle 1950 ve sonrasında siyasal modernleşme ile kültürel modernleşmenin birbirinden kopuşu ile ortaya çıkan bu kaotik durumu, “*Türkiye’de modernleşme projesi yukarıdan aşağıya doğru inmekte, sırtını geçmişe ve geleneklere çevirse dahi, yaşam pratiklerine nüfuz etmekte, ancak (sivil) toplum düzeyinden yeniden üretilirken bir çeşit kaos yaşanmaktadır*”⁴⁹⁹ şeklinde tasvir etmesi dikkate değerdir.

Benzer bir değerlendirmenin siyasal sosyalleşme projesi açısından da yapılması mümkün gözükmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren ideolojik temelli siyasal sosyalleşme projesinin elitist, totaliter ve katı bir laiklik anlayışına dayanan karakteri, toplumsal meşruiyet krizine yol açarak sosyo-kültürel yabancılaşmayı derinleştirmiştir. Bu projenin özellikle din, dil, kültür ve eğitim sahasında uygulanması ile yaratılmak istenen sembolik evren, zamanla toplumsal bütünlük değil ayrışma aracına dönüşmüştür.⁵⁰⁰

Dinsel meşrulaştırmalara ise, gerek yabancılaşmanın fikrî kökenleri, gerekse dinin toplumsal işlevleri bakımından tarihsel ve sosyolojik olgular etrafında daha genişçe yer verilmelidir. Bir inancın veya dinin muayyen bir biçiminin meşruiyeti ile

⁴⁹⁷ Grace Davie, “Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain”, **Social Compass**, Vol. 37, No. 4, 1990, ss. 455-469.

⁴⁹⁸ Vergin, *Din Toplum*, ss. 57-64.

⁴⁹⁹ Nilüfer Göle, “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern Türkiyede Siyasi Düşünce, C. 3, Modernleşme ve Batıcılık**, (Ed. Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 66.

⁵⁰⁰ Türkkahraman, ss. 322-326. Cumhuriyet dönemi politikalarının ve resmî törenlerin siyasal sembolizm açısından genel bir değerlendirmesi için aynı eserin 192-195, 328-331. sayfalarına bakılabilir.

dinin belli bir toplumsal organizasyona, iktidar biçimine veya otoriteye nasıl meşruiyet temin ettiği hem geleneksel, yaygın ve meşru olanın hem de onun karşısında yer alanların incelenmesi açısından iki önemli başlığı meydana getirir. Siyasal meşruiyetin, egemenliğin elde edilmesini sağlayan ve belli bir siyasal düzenin haklı ve geçerli olduğuna dair inancı temin eden bir süreç olduğu dikkate alındığında, meşrulaştırmaların aynı zamanda önemli bir sosyal kontrol işlevi üstlendikleri de görülür. Toplumsal istikrarın korunmasında, norm ve değer çatışmasının önlenmesinde bu işlev ön plândadır.⁵⁰¹

Bilindiği gibi, bir inancın veya dinin muayyen bir biçiminin meşruiyetinin temel şartları, uzun süre varlığını devam ettirmesi ve o dine veya o dinin belli bir yorum biçimine inananların sayısıdır. Sayı ne kadar fazla ise meşruiyet kazanma ihtimali de o kadar yüksektir. Tarihsel süreklilik ve mensuplarının sayısı dışında, diğer önemli bir meşruiyet aracı ise kurumsallaşma ve iktidardır. İktidar karşısındaki durumu veya iktidarla münasebeti bir dine veya inanca hem meşruiyet sağlar, hem de önceki etkenler bakımından süreklilik kazandırır. Aynı durum, dinin iktidara sağladığı meşruiyet açısından da geçerlidir.⁵⁰² Hıristiyanlıkta mezhepsel yapıların tanımlanmasında ve özelliklerinin belirlenmesinde kilisenin, onun inanç esaslarının ve uygulamalarının esas alınması dinsel meşruiyetin bu ikili işlevini örnekler.⁵⁰³ İslâm tarihinde ise, siyasal sistemin tanıdığı yahut tanımladığı dindarlıktan farklı özellikler sergileyen marjinal grupların tanımlanmasında kullanılan mülhid, rafîzî⁵⁰⁴ gibi kavramlar, aslında, zaman, sayı ve iktidarla ilişkileri bakımından meşruiyet temin edememiş grupları ifade etmeye yarar.

⁵⁰¹ Okumuş, Meşrulaştırma, ss. 16-18, 46.

⁵⁰² Zuckerman, ss. 122-125.

⁵⁰³ Wilson, ss. 89-95.

⁵⁰⁴ Batı'da, Hıristiyanlık bağlamında *church*, *sect* ve *denomination* kavramları etrafında geliştirilen tipoloji, İslâm geleneğinde gerek ana bünyenin dışında görülen tarikatların, gerekse hem inanç hem de siyasal meşruiyet açısından sistemin en dışında konumlandıkları için *kült* kavramı ile ifade edilmesi daha uygun gözükürken bu grupların tipolojik tasnifine imkân vermemektedir. Kilise, mezhep ve denominasyon tipleştirilmesi, bunun eksik yanları ve yeni bir tipoloji geliştirme çabası için bkz. Bryan Wilson, **Dinî Mezhepler Sosyolojik Bir Araştırma**, çev. Ali İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, ss. 9, 31-63; *Kült*'ün tanımı, din, mezhep ve denominasyonla mukayesesi, kültürlerin nitelikleri ve bu niteliklerin kült benzeri olmayan bir çok dinde de bulunabileceğine dair görüş ve değerlendirmeler için bkz. Zuckerman, ss. 110-126.

3. Dinsel Meşrulaştırmalar ve Meşruiyet Krizi

Burada yabancılaşmanın çeşitli boyutlarıyla ilişkili olan meşruiyet krizine de değinmek istiyoruz. Ancak, siyasal düzenin karşılaşacağı meşruiyet krizi ile dinin kendi içinde yaşayacağı meşruiyet krizini –belli noktalarda birbiriyle doğrudan bağlantılı olsalar da– ayrı ele almak gerekmektedir. Her egemenlik biçiminin ve siyasal sistemin karşı karşıya kalabileceği meşruiyet krizi, modern toplumsal düzlemde daha sıklıkla ve belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Geleneksel dönemle mukayese edildiğinde, bunun meşruiyet sağlayıcı vasıtaların niteliğiyle ilgili olduğu söylenebilir. Siyasal meşruiyet krizi, benimsenen meşrulaştırıcı araçların ihlâl edilmesiyle ortaya çıkabileceği gibi, siyasal otoritenin geleneksel meşruiyet vasıtalarını işlevsizleştirmesinden de kaynaklanabilir. Ayrıca gerek siyasal erkle toplumun, gerekse farklı toplum kesimlerinin farklı meşruiyet vasıtalarına sahip olmaları da meşruiyet krizine yol açabilir. Bu çatışma ve istikrarsızlık hâli bazı toplumsal grupların politikaya yabancılaşmasına ve zaman zaman da toplumsal kesimlerin birbirlerine yabancılaşmalarına yol açar.⁵⁰⁵ Benzer bir çelişki yasal meşruiyet ile toplumsal meşruiyet arasında da söz konusu olabilir. Toplumca meşru sayılan şeylerin yasal meşruiyet niteliği kazanamamış olması veya yasanın toplumsal meşruiyet alanına tahakküm etmesi, kaçınılmaz biçimde, totaliter bir etki ve dolayısıyla çatışma meydana getirir. Çünkü, toplumsal meşruiyetin kanun gücüyle temin edilmesi mümkün değildir. Daha önce politik yabancılaşmaya değinirken dikkat çektiğimiz bu husus, Türkiye’de politik yabancılaşmanın önemli nedenlerinden biridir. Zira siyasal pratikler, özellikle belli dönemlerde çoğu toplum kesimleri açısından siyasal meşruiyetini temin edememiştir.⁵⁰⁶ Dinin içerisinde bulunduğu meşruiyet krizi ise bazen doğrudan doğruya dinin, örneğin sekülerleşme vb. süreçlerle meşrulaştırıcı işlevini belli ölçüde kaybetmesinden kaynaklanabileceği gibi, aynı dinin mensupları arsında bile olsa farklı grupların veya görüşlerin çatışmasından da doğabilir.⁵⁰⁷

Yabancılaşma-din münasebetinin odağını oluşturan meşrulaştırım işlevine, kendi tarihsel tecrübemiz açısından bakabilmek için dikkatimizi, siyasal iktidarın

⁵⁰⁵ Okumuş, Meşrulaştırma, s. 35.

⁵⁰⁶ Vergin, Din Toplum, ss. 322-325.

⁵⁰⁷ Okumuş, Meşrulaştırma, s. 66.

meşruiyetine ve otoriteye itaatın sınırlarına ilişkin varsayımların somutlaştığı muhalefet olgusuna yöneltebiliriz. Ardından, yine bu bağlamda gelenek, kurumsal hiyerarşi ve otoriteyi ele almamız gerekir.

Tarihsel olarak İslâm siyaset anlayışı bir ideal düzen tasavvuru içerisinde gelişmiştir. Bilindiği gibi, bu tasavvurun somutlaştığı alan dinsel birliğin yanında, politik ve toplumsal birliği de ifade eden ümmet fikridir. Birey ise, ancak içinde bulunduğu cemaat/ümmet sayesinde tanınır ve hukukî bir konum kazanır. Bu ideal düzen tasavvuru içerisinde, siyasal erkin dinen meşruiyet kazanmasında ulemâ önemli bir rol üstlenir. Ulemâdan beklenen, çoğu kere bu meşruiyeti gerekçelendirmesi, tanınması ve ilân etmesidir.⁵⁰⁸ İslâm siyaset düşüncesinde siyasî idealizmin tek oluşu ve tek bir düşünce ile temsili, muhalefete imkân vermez. Şayet, siyasal muhalefet dinî bir renge bürünürse, o da kendisini iman ve meşruiyet, başkalarını da küfür ve gayri meşrulukla tanımlayacağı bir tasavvura sahip olmak durumundadır. Tarih boyunca iddialarını diğer kesimleri tekfir edecek kadar ileri boyuta taşıyan tarafların oluşması, dinî taassup veya siyasî sertlik sebebiyle bazı toplumsal grupların marjinalleşmesi, “imamet” ve “masumiyet” gibi doğrudan inanca dayalı siyasal doktrinlerin gelişmesi, muhalefetin bu meşruiyet arayışına işaret eder.⁵⁰⁹

İslâm siyasî düşüncesinde muhalefet de dine dayanmak ve meşruiyetini ondan almak zorundadır. Muhalefet, yönetimin ve liderliğin ideal İslâm tasavvurunu gerçekleştirmek üzere tespitini ve düzenlenmesini öngören ve her biri belli bir dini anlama ve yorumlama yönteminden doğan fırkalar ve mezhepler şeklinde ortaya çıkmıştır. Hangi bakış açısından kaynaklanırsa kaynaklansın, İslâm siyaset düşüncesinin temel ilgisi liderliğe ve liderin niteliklerine ağırlık vermiştir. Yöneticilerde aranan nitelikler ve onların uyması gereken ilkeler, muhalefet düşüncesinin inançla yakın ilgisi sebebiyle, muhalefet hareketlerinin doğuşunun da başlangıç noktasını oluşturur. Sosyal ve siyasî sistem, bir bakıma, kendi üreteceği muhalefet sayesinde iktidar karşısında şeriatı koruma görevini üstlenmektedir. Çünkü “iyiliği emredip kötülükten sakındırmak”tan ümmetin bütünü sorumludur ve

⁵⁰⁸ Evkuran, Sünnî Otorite, ss. 203-204.

⁵⁰⁹ Nevin A. Mustafa, **İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet**, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, ss. 25-27.

muhalefet bu anlamıyla dinî bir yükümlülüktür. Bu dinî yükümlülüğün yerine getirilişi, sabır ve tahammülden tenkide ve siyasî aktivizmin çeşitli boyutlarına kadar uzanan bir çeşitlilik gösterir.⁵¹⁰ Hilafet sisteminde muhalefet, otoritenin denetlenmesi işlevi görür. İmamet ise otoritenin elde edilmişinde nassa ve vasiyete, uygulanmasında ise masumiyete dayandığından burada muhalefetin yerine getireceği bir görev yoktur. Zaten imam masum olduğundan adaletten ayrılmaz, zulüm ve isyana düşmez. Dolayısıyla ona itaat vaciptir ve imamet dinin rüknüdür. Ümmetin imama muhalefet etmesi, hesap sorması ya da karşı görüş bildirmesi mümkün değildir.⁵¹¹ Ehl-i Sünnet inancında imamın masumiyetinin yerini ümmetin masumiyeti, yani ümmetin hata üzerinde ittifakının mümkün olmadığı anlayışı alır. Ancak, hakikatin sadece bir fırka tarafından temsil edildiğine dair inanç, ümmetin kapsamının belirlenmesinde ve söylemsel birliğin oluşmasında belirleyicidir. Bu anlayış sayesinde ki, hem bireysel tercih ve çabalar görünmez kılınmış, hem de muhalefetin ötekileştirilmesi kolaylaşmıştır.⁵¹² Ayrıca, bu gelenek içerisinde iktidar ilişkilerinin ilahî iradeye ve kadere bağlanması da, kitlelerin siyasal pratiklere yabancılaşmasını doğurmuştur. Bu bağlamı gözetenek, insanların içerisinde buldukları siyasal, toplumsal koşulları kaderleri gibi görmelerini yahut bu koşulları değiştirmelerinin mümkün olmadığına inanmaları sebebiyle siyasete karşı ilgisizleşmelerini politik yabancılaşma bağlamında dile getirmiştik.

4. Kurumsal Hiyerarşi ve Otorite

İktidarın ve muhalefetin niteliğine ve meşruiyetine dair sunduğumuz bu çerçeveden hareketle, dinin toplumsal değişimleri destekleyici, düzenleyici işlevinin yanında yarattığı çatışmaya ve güncel siyasal, toplumsal eylemlere kendi dinamikleriyle yaptığı etkiye de geleneğin modernite ile karşılaşması bağlamında yer

⁵¹⁰ Mustafa, ss. 56-60, 115-119. Yazar, aynı eserin 274 ve 289. sayfalarında Ehl-i Sünnet imamlarının iktidarın zulmüne karşı, zulme rıza göstermemekle birlikte, sabrı yeğleyen ve ayaklanmaya cevaz vermeyen pasif bir muhalefeti benimsediği, zalim iktidara karşı ayaklanmaya cevaz veren Ebû Hanife'nin ise bunu temekkün şartına, (zalim hükümdarla yardımlaşmama, mevcut durum ile ayaklanmanın yol açacağı zararı mukayese etme, ayaklanmayı başarıyı getirecek koşullara bağlı kılma) bağlı kalmak koşuluyla caiz, hatta gerekli gördüğünü ifade etmektedir.

⁵¹¹ Mustafa, ss. 157, 170-175.

⁵¹² Temel Yeşilyurt, "Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu", **İslâmiyât**, Cilt: 8, Sayı: 3, 2005, ss. 16-22.

veriyoruz.⁵¹³ Nitekim, İslâm'ın modernleşme sürecinde siyasal bir proje olarak takdimi, geçmişte ideal olarak temsil edildiğine inanılan dinî inancın ve değerlerin ve buna imkân veren kurumların 'ihyâ'sını esas alır. Bu proje, ideolojisini ve manevî dayanaklarını İslâm'ın oluşturduğu devleti ve toplumu modern zamanlarda daha iyi yerlere taşımaya hedefleyen, modernleşmeci olduğu kadar çatışmacı karakteri de olan bir sürece işaret eder. Sözünü ettiğimiz çatışma, her türden değişim, modernleşme veya ilerlemenin şimdiki durumla, yani zamanın getirdiği değişimle ideal durum arasındaki sapmayı gidermek şeklinde algılanmasının bir sonucudur. Diğer taraftan, geleneksel içerikli bir dinî düşünce ve din eğitimi talebi konusunda hayli ısrarlı olan toplumsal kesimler, modernleşmenin önemli taşıyıcılarından olan, teknik bilgi, bürokrasi ve piyasa ile uyum göstermede önemli bir başarı sergilemişlerdir. Bu başarı, sözü edilen grupların kimlik değişimine popüler muhafazakârlıkla ve cemaat dinamikleri ile direnirken, siyasal kurumlaşma ve bilgi aktarımına gönüllü bir uyum sergilediklerinin göstergesidir. O halde, geleneğin ve geleneksel dinî düşüncenin hangi unsurları dinsel kurumsallaşmayı, hiyerarşiyi, dinî bilgiyi ve din eğitimi nasıl etkilemektedir ve bu etkileşim yabancılaşmanın hangi boyutlarıyla ilişkilendirilebilir?

Dinsel geleneğin sürekliliğine ve değişmezliğine yapılan vurgunun temelinde, ilk dönemin kişilerden yönetim biçimine, toplumsal düzeninden kültürüne kadar birçok bakımdan idealleştirilmesi yatar. Geleneğin muhafazasının, ıslahının veya yeniden inşâsının gündeme geldiği dönemlerdeki fikrî ve pratik çabanın bu ideale/tasavvura bağlı geliştiği düşünüldüğünde, tarihsel süreklilik boyutu belirginleşir. Ancak, dinsel geleneğin farklı kültürel çevrelerle karşılaşması ve köklü değişimlere uğraması da bu süreklilik içerisinde gerçekleşir. Bu esnada, oluşan geleneğe sadakatin yanında muhalefetin de ortaya çıkma ihtimali söz konusudur. Mezhepsel ayrılıkların, farklı söylem biçimlerinin, iktidar söz konusu olduğunda farklı uyum ve tepkilerin gelişmesi, yeni ve farklı karizmatik liderlerin etrafında kümeleşmelerin oluşması da bu dönemi karakterize eder. Bizim konumuz açısından daha önemli olan ve üzerinde daha çok duracağımız aşama ise hemen her dinsel geleneğin baş etmek zorunda kaldığı modern durumdur. Zira modernite karşısında onun inkârından, önümüze koyduğu izahlara ve çözüm önerilerine muhalefete veya

⁵¹³ Zuckerman, ss. 131, 154.

muhafazakârlığın her türünden liberalizme kadar uzanan çok çeşitli tepki ve uyum biçimleri ortaya çıkmıştır. Kurumsal ve hiyerarşik dinsel gelenek içerisinde ortaya çıkacak reaksiyonlarla sıradan insanın deneyimlerinin yol açacağı tepkilerin farklı olacağı açıktır. Hatta zaman içerisinde gelişen reform çabaları, yeni kurumsallaşmalara veya geleneğe daha güçlü bir bağlılığın oluşmasına da neden olabilir.⁵¹⁴ İslâm Dünyası'nda, özellikle modern dönemdeki reform arayışları çerçevesinde gelişen birçok akımda, geleneğin bu yeniden üretiliş ve canlanışının örneklerini görmek mümkündür. Ancak, modern durum ve içinde yaşadığımız çağdaş uygarlığın meydan okumaları yeni düşünce ve yöntemleri zorunlu kılmaktadır. Tarihsel tecrübemiz, mantığı rasyonalite ve eleştirel düşünme üzerine kurulu olan modernitenin meydan okumalarına, tarihsel deneyimlerin 'güncellenmesi' veya mutlaklaştırılmasıyla karşı koymanın mümkün olmadığını göstermektedir.⁵¹⁵

Sünnî İslâm'ın iktidarla özdeşleşen yorumunun gerek gelişimi gerekse varlığını yüzyıllar boyunca sürdürmesi din-toplumsal değişme münasebetinin açık göstergelerinden biridir. Bu gelişim seyrinde sözünü ettiğimiz tarihsel sürekliliğin, yani dinsel geleneğin değişmeyen, değişime direnen yahut değişen şartlara istikrarlı biçimde uyan yanlarının tespiti mümkündür. Ehl-i Sünnet merkez adına ve çoğunluğun temsilcisi olarak hareket etmiş, daima denge ve istikrarı gözeterek geleneğin ve cemaatin meşruiyetini ortaya koymuştur. Ehl-i Sünnet'in siyasal ve sosyal düzeni, siyasal iktidarın desteğiyle temin etmesi, ona ana bünyenin dışında kalan anlayışları marjinalleştirme ve kendi lehine bir eşitsizlik kurma imkânı da vermiştir.⁵¹⁶ Geleneksel muhafazakârlığa dayanan bu tutum, metne, tarihe, dinî tecrübeye duyduğu güven ve siyaset sahasındaki edilgen tavrı ile bir taraftan dini muhafaza ederken diğer taraftan eşitsizliklere süreklilik kazandırmıştır.⁵¹⁷ Watt, "İslâm düşüncesi geleneğinde toplumsal yapının süreklilik arz eden karakteri" tanımlamasıyla bu dinî-siyasî diyalektiğe işaret etmektedir.⁵¹⁸ Sünnî İslâm'ı

⁵¹⁴ Brown, ss. 16-18.

⁵¹⁵ Câbirî, ss. 38-43.

⁵¹⁶ Ejder Okumuş, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", **Marife**, Yıl: 5, Sayı: 3, 2005, ss. 47-59.

⁵¹⁷ Sönmez Kutlu, "İslâm Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi", **İslâmiyât**, Cilt: 10, Sayı: 3, 2007, ss. 21-32.

⁵¹⁸ Watt, İslâm Nedir, ss. 171-172, 198.

oluşturan akîde ve amellerin ne zaman kabul edildiği, Müslümanların kendilerini ne zaman Sünnî olarak görmeye başladıkları, ne ölçüde ortak inançlara sahip oldukları yahut birbirlerini ne derecede aynı yere mensup gördükleri dinî iktidar, dinin meşrulaştırıcı işlevi ve ulemânın toplumsal konumu açısından önemli sorulardır.⁵¹⁹

Din-iktidar münasebeti ve dinsel meşrulaştırmalar açısından, Hâricilerin siyâsî bir çekişmeyi inanç boyutuna taşımasına benzer tartışmalar; özellikle Emeviler devrinde kader, irade ve imamet gibi meselelerin iktidarı meşrulaştırma çabasına dönüşmesi ve Sünnîliğin gelişiminde oynadığı rol de son derece önemlidir. İman-amel münasebeti, büyük günah işleyeninin durumu ve şefaât gibi kelâmî meselelerin ulemaya sağladığı güç ve bunun siyâsî sonuçları da Sünnîliğin gelişimi ele alınırken göz önünde bulundurulması gereken hususlardandır.⁵²⁰

Sünnî akîdenin teşekkülünden sonra,⁵²¹ bilimsel faaliyetlerin çerçevesini ve meşruiyetini de artık bu inanç zemini ve cemaatin bütünselliği fikri tayin etmiştir. Denilebilir ki, Fıkıhın ve Kelâmın bütün geleneksel eğitim süreçlerine ana rengi vermiş olmaları bu durumun bir neticesidir. Bütünselliğin ve istikrarlı bir toplumsal düzenin kurulması, toplumsal farklılıkların baskı altında tutulması ve dinî düşünceye

⁵¹⁹ Kelâmî meselelerde tam bir ittifaktan bahsetmek pek mümkün gözükmemekle birlikte, üçüncü/dokuzuncu asrın ortalarından itibaren hem Ehl-i Sünnet adının kullanıldığına, hem de Sünnîliğe karakterini kazandıran pek çok hâdisenin yaşanmış olduğuna işaret eden Watt, ilk devrin kutsanmasını, sahih hadislerle tespit edilmiş “sünnet”i ve belli başlı fıkıh mezheplerine mensubiyeti geleneksel Sünnîliğin alameti fârikası; fakihleri, Kur’an alimlerini, sâfilleri ve Ashâbu’l-Hadis’i mensupları saymaktadır. Bkz. W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yayınevi, İstanbul, 1998, (Teşekkül Devri), ss. 327-334; İslâm cemiyetinde Sünnîliğin hâkimiyet mevkini elde edişi; Sünnîliği destekleyen toplumsal güçlerin yönetimdeki hakimiyeti, Sünnîliğin müesses din haline gelişi ve fikri hayatın muhtelif vechelerine etkisi ve bunda Kelâm’ın üstlendiği merkezî rol için aynı eserin 313-334. sayfalarına bakılabilir.

⁵²⁰ Bizim detaylarına giremediğimiz bu konularda geniş bilgi için bkz. Watt, Teşekkül Devri, ss. 42-44, 98-105, 140-142, 173-177, 216-225.

⁵²¹ Watt’a göre, İslâm düşüncesinin teşekkül devri Hicri dördüncü asrın ortalarında sona ermiştir. Bu tarihlendirme hem Eş’ari (ö. 324/935) ve Mâturîdî’ nin (ö. 333/944) ölüm tarihlerini, hem de siyâsî bünyenin parçalanışını, yani Bağdat’ta Büveyhilerin iktidarı ele geçişlerini telmih eder. Bu tarihten sonra da bazı kelâmî meseleler tartışılmaya devam etmiştir, ancak akîdenin önemli unsurları açısından bir değişim meydana getirmemiştir. Ayrıca bu dönemde fikhî esaslar ve ekoller kesin şeklini almış; hadis tedvini tamamlanmış ve Kur’an metni üzerinde tam bir ittifak hasıl olmuştur. Watt, bu dönemde Sünnî bir topluluk ve nizamın artık teessüs ettiğini; özellikle fiili tatbikat sahasında geniş bir mutabakatın sağlandığını ve bu mutabakatın bin yıllık bir medeniyete temel teşkil ettiğini söylemektedir. Bkz. Watt, Teşekkül Devri, ss. 390-391. Ehl-i Sünnet kavramının, Hicrî II. yüzyıla kadar bir mezhebî anlayışı ve cemaati değil, ümmetin bütününe kapsayacak biçimde genel yahut Ehl-i Hadis’i ifade etmek üzere sınırlı ve özel anlamda kullanıldığını söyleyen Muammer Esen de, görebildiğimiz kadarıyla, Watt’ın tespitine katılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Muammer Esen, **Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, ss. 79-87.

merkezilik ve düzen kazandırmak için aklın karşısına nassın, yeniliğin (ibtidâ) karşısına ittibânın çıkarılmasıyla sağlanmıştır. Sünnî paradigma, iktidar gücünden ve kurumsal bünyeden yoksun olduğu dönemlerde bile, sürekliliğini bu sayede sağlayabilmiştir.⁵²² Bu sürekliliğin kurumsallaşma ve hiyerarşi bağlamında nasıl sağlandığı aşağıdaki paragraflarda gösterilmeye çalışılacaktır. Zira, devamlılığı temin eden dinsel geleneğin tekelci tutumu yanında din eğitiminin dayandığı kavramsal şemanın değişmezlik vurgusu ve taklide dayanan din anlayışı, bireysel rasyonel çabanın dışlanmasını ve taassubu teşvik eder.⁵²³ Hatırlanacağı üzere, biz taassubu, indoktrinasyona temel teşkil eden dogmatik şemayı ve dinî düşüncenin gelişiminde bireysel rasyonaliteyi dışlayıcı yaklaşımları, hem dine yabancılaşma, hem de sosyo-kültürel yabancılaşma ile ilişkilendirmek suretiyle ele almıştık.

Dinsel geleneğin diğer önemli unsurları, kurumsallaşma ve bundan doğan/buna dayanan hiyerarşi ve otoritedir. Tarihsel sürekliliğin yanında, mûtatlaştırma, meşrulaştırım ve sosyal kontrol mekanizmalarının gelişimi ile de alâkalı olan kurumlar, nesnel, tarihsel gerçekliklerini koruma ve sürdürme eğilimindedir.⁵²⁴ Dinî kurumlar da benzer sosyolojik süreçlere tabidir. Ancak, din bu kurumları, *“emprik varoluşlarının ötesinde ve üstünde verili bir olgu olarak açıklamak suretiyle büyüselleştirir.”*⁵²⁵ Din aracılığıyla kurumlara bahşedilen bu ontolojik ve gizemli statü, o kurumların işlevlerine ve orada temsil edilen rollere de yansır. Rollerin ve bağlı oldukları kurumsal hiyerarşinin büyüselleştirilmesi, tipik bir yabancılaş(tır)ma deneyimine yol açar.⁵²⁶ Bir dinî geleneğin mensupları ile kutsalın münasebetine kurumsal rollerle aracılık etme, din sahasında profesyonel önderliğin gelişmesinin ve bu hizmeti yürütenlerin belli bir organizasyon ve hiyerarşi çerçevesinde otorite kazanmasının sebebidir. Dinsel hiyerarşi, kurumsallaşma ve otorite geleneğin bu yönüne ve bu sürece bağlıdır. Toplumun bazı üyelerinin veya bir kesiminin ‘kutsal’a sıradan insanlardan daha yakın olduğuna inanç, bazılarının daha fazla aydınlandığına, saygıya daha çok lâyık olduğuna, ayrıcalıklı olduğuna dair inancı doğurmaktadır. Bu sınıfın elinde bulundurduğu ayrıcalıkların ve otoritelerinin

⁵²² Evkuran, Sünnî Otorite, ss. 195, 202.

⁵²³ Özcan, Dînî Çoğulculuk, ss. 32-33, 93-98.

⁵²⁴ Berger ve Luckmann, ss. 83, 87, 90-94.

⁵²⁵ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 149.

⁵²⁶ Berger, Kutsal Şemsiye, s. 151.

diğerlerinin gözünde meşru sayılmasının ve bildiklerinin doğruluğuna ve değerine ilişkin tartışmasız bir kabulün oluşmasının zeminini de bu inanç oluşturmaktadır.⁵²⁷ Dinî düşünce ile yabancılaşma ve meşrulaştırım arasında kurulacak bağ açısından bu inancın sorgulanması önem arz etmektedir.

Bir dinî gelenekte, din hizmetlerinin zamanla profesyonellerden oluşan bir toplumsal grubun veya sınıfın eline geçmesi, dinde uzmanlık gerektiren konuların ön plâna çıkmasının sebebidir. Dinî bilginin ve pratiklerin sıradanlıktan, sıradan insanın anlayışından uzaklaştırılması, gizemleştirilmesi sayesinde hem bir takım ayrıcalıklar edinilmekte hem de bu ayrıcalıkların kitlelerin gözünde meşrulaştırılması kolaylaşmaktadır.⁵²⁸ Dinden kaynaklanan yabancılaşmanın en kolay gözlemlenebileceği alanlardan birisi burasıdır. Zira ister dinî hayatın bütünü, isterse dinsel öğretinin önemli unsurları entelektüel ilginin konusu haline gelir gelmez kitleler açısından bambaşka, yabancı hatta insanüstü bir nitelik kazanmaktadır. Örneğin Hıristiyanlıktaki teslis inancı veya başka bir deyişle İsa'nın tabiatı hakkındaki tartışmalar, az sayıda insanın nüfuz edebileceği bir entelektüel derinliği gerektirmektedir. İslâm geleneğinde ise konunun, eğer ortalama müminin sağduyusu yahut gelenekten edindiği sosyal psikolojik çözümlerini dışarıda tutarsak, kader tartışmaları ile örneklenmesi mümkündür. Elbette bu teolojik tartışmaların son derece açık tarihsel ve sosyolojik sonuçları mevcuttur. Bu tartışmalar bir yandan dinin meşrulaştırma gücünü pekiştirirken diğer yandan dinsel kurumsallaşmayı, ondan kaynaklanan otorite ve hiyerarşiyi temize çıkarmaktadır.⁵²⁹

Bu sosyolojik zeminin, hilafetten fetva makamına, medreseden Diyanet İşleri Başkanlığı'na kadar her türden tarihsel ya da modern kurumsallaşma biçimleri açısından tartışılması mümkündür. Yalnızca dinî yaşayışın değil din hakkında düşünmenin de standartlarını ve sınırlarını belirleyen bu kurumsal bünye, geleneğin kurucu metinlerinin anlamını da derin, mecazi ve metaforik bir boyuta taşımaktadır. Tabiatıyla dinin doğru, yerinde ya da olması gereken yorumu 'eğitilmiş' kişilerin 'marifet'i ve ayrıcalığı haline gelmektedir. Artık sıradan mümine düşen, 'alanın

⁵²⁷ Brown, ss. 19-21.

⁵²⁸ Brown, s. 23.

⁵²⁹ Brown, ss. 24-28.

uzmanlarının' öğrettikleri ile yetinmektir. İsmail Kara, kurumsal hiyerarşinin bu etkisini şöyle dile getirmektedir:

“İcma, mezhep, müctehit kavramlarına yüklenen anlam ve verilen değer üzerine yükselen, meşruluk kazanan ulemâ ve ilim hiyerarşisi giderek kaynakları perdelemiş, bu ise bir taraftan ulemânın söylediğini nass hükmüne çıkarmış diğer taraftan da yeni yorumları imkânsız denecek derecede zor hale getirmiştir.”⁵³⁰

Geleneğin bu kurumsal boyutu, hiyerarşik otoritenin tarihsel süreçte toplumsal imtiyazların korunmasını esas alan sınıfsal bilince doğru evrilmesini de beraberinde getirmiştir.⁵³¹ Nitekim ikinci bölümde Osmanlı'nın modernleşme çabaları karşısında ulemânın sergilediği tavır ele alırken, bu sınıfsal bilince işaret etmiştik.

Kurumsallaşma süreci, modern bürokrasi bağlamında ve onun yabancılaştırıcı etkileri çerçevesinde düşünüldüğünde daha derin boyutlar kazanmaktadır. Zira, modern bürokratik örgütler, karar alma, uygulama ve kontrol gücü bakımından yasaya dayanırlar ve kurumsal bürokratik hiyerarşi, yapısal süreçler ve ideolojik içeriği sayesinde gücün kullanımını meşrulaştırdığı gibi, kitleleri de bu mekanizmalara yabancılaştırır.⁵³² Tıpkı geleneksel dinsel hiyerarşide olduğu gibi, burada da bireyin payına düşen, rasyonel katılım değil pasif uyumdur. Bürokratik organizasyonlar hem sosyo-kültürel faaliyetler alanında, hem de bilinç düzeyinde kendi iç dinamiğini oluştururken, yaygın ve sürekli bir etki ve denetim meydana getirerek değer hükümleri arasında çatışma potansiyeli oluşturur. Kurumsal taleplerle subjektif beklentiler arasındaki çatışma, yabancılaşmanın güçsüzlük ve anlamsızlıkla ilişkilendirilen boyutunu öne çıkarır.⁵³³ Din ile doğrudan ya da dolaylı ilişkisi bulunan kurumların 'politik ilmihâl'e uygun davranma zorunluluğu ise toplumsal yabancılaşmanın kurumsal ve politik süreçlere ilişkin diğer bir boyutuna işaret eder. Konunun bu yönü bir sonraki alt başlıkta, yasal ve toplumsal imkân ve sınırlılıklar başlığında daha geniş ele alınacaktır. Şimdilik, geleneğin içerisinde gelişen kelâmî perspektiflerin, kurumsallaşma biçimlerinin, hiyerarşi ve otoritenin sıradan insanlar

⁵³⁰ İ. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 92.

⁵³¹ Berger ve Luckmann, ss. 169-170.

⁵³² Israel, ss. 190-191; Bürokratik örgütlenmenin temelleri, üstün nitelikleri, gücü, kalıcılığı ve eğitim-öğretimin rasyonalizasyonunun bu çerçevede değerlendirilmesine ilişkin bkz. Weber, ss. 301-324.

⁵³³ Peter L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, **Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 67-73, 123, 143.

için dinî tecrübeyi kendilerine sunulan kuralların takipçisi olmakla sınırlandırması tespitini yeterli görüyoruz.

Bu kısımda ele alacağımız son husus, dinsel geleneğin diğer önemli bir unsuru olan ve ‘dinin özüne’ yabancılaşmamak için kurumsal dinle özdeşleşmeyi reddeden kimselerin yöneldiği zâhitliktir. Zâhitliğin ve manevî otoritenin, dinsel hiyerarşinin başka bir türünü kurmaya ve sürdürmeye yarayan birer alt yapı fikri olduğu öne sürülebilir. Bu yüzden konunun ayrı bir başlıkta değil burada ele alınmasının uygun olacağını düşünüyoruz. Eleştirel değerlendirmemizin temelini, manevî otoritenin çoğunlukla kişisel karizmaya bağlı olması ve karizmatik liderin veya tarikat şeyhinin kurallar ve düzenlemelerle kayıtlı olmayan mutlak otoritesi oluşturacaktır.

Dinsel geleneklerin yabancılaşma düşüncesi ile ilişkilendirilebilecek diğer bir boyutu, maddî dünyayı gözden düşürme ve manevî hayatı yüceltme eğilimidir. İnananları bu dünyanın ‘ayartma’larından korumanın en kestirme yolu, onları bu dünyadan çekip almaktır. Onları sıradanlıktan ve toplumsal yaşamdan çekip almakla hem ayrıcalıklı bir sınıfın üyesi olma imkânı bahşedilmekte, hem de başka bir geleneğin seçkinleri oluşturulmaktadır.⁵³⁴ Weber’in “*her hangi bir kimsenin olağanüstü yeteneği*” şeklinde tanımladığı karizmatik otorite, geleneksel veya rasyonel normlara göre işlemeyen, ilhama dayanan ve bu açıdan irrasyonel bir otoritedir.⁵³⁵ Konuya İslâm düşüncesi açısından bakıldığında şöyle bir yoruma, sanırsız imkân vardır. Tasavvuf düşüncesi veya tarikatlar, doğrudan bir seçkinler zümresi yaratmayı hedeflemeseler veya tam tersini iddia etseler de, tarihsel süreçte kurumları, iddiaları, ritüelleri ve sembolleriyile farklılıklarını alabildiğine vurgulamışlardır.⁵³⁶

Gerçek müminin kendisini mülkiyetten, eşyadan ve her türlü tüketim nesnesinden uzak tutmasının beklendiği; gündelik hayattan, onun gerektirdiği davranışlardan, hâkim değer, norm ve âdetlerle kurumsal ilişkilerden kaçınılmasının öğütlediği bu yapı, kurtuluş ve seçkinlik öğretisi yanında manevî otorite ile de

⁵³⁴ Brown, s. 22.

⁵³⁵ Weber, s. 375.

⁵³⁶ Örnek olarak bkz. Ayata, ss. 136, 143-147.

tahkim edilir.⁵³⁷ Bu tutumun modern zamanlarda da, ekonomik etkinlik ve siyasete ilgi gibi bazı yeni stratejiler geliştirilmekle birlikte, otorite ve kurtuluşa dair karakteristik özelliklerini yahut iddialarını büyük ölçüde koruduğu görünmektedir. Dış dünyadan tümüyle çekilme, müminin ruhunu arındırmasının yegâne yoludur ve bunu gerçekleştirmek ancak dindar çilecilikle yani zühdle mümkün olabilir.⁵³⁸

Sufî gelenekte, dünyadan el etek çekme şeklinde formüle edilen tutum, gerek benlik tasarımı gerekse toplumsal konumlanış itibarıyla güçlü bir kendine yabancılaşma potansiyeli taşımaktadır. Aynı formülasyonun eskatolojik vurgularının da bu yabancılaşma potansiyeli açısından dikkate alınması gerekir. Dışarıdaki dünya ve kendi nefsi ile çatışmacı bir zeminde inşâ edilmesi beklenen kişisel bütünlük ve öz denetimin karizmatik lidere bağlanmayı ve bir otoriteye boyun eğmeyi gerektireceği açıktır. Bu iki tutumun da yabancılaştırıcı etkilerini tahmin etmek güç değildir.⁵³⁹ Zira, gerçek aydınlanmanın ancak keşif veya ilhamla mümkün olduğuna; sadece bazı kişilerin kutsalla istenilen tarzda ilişki kurabileceğine olan inanç, sıradan insanların aydınlanma çabasını ortadan kaldırdığı gibi, kişilerin öznel tecrübelerine dayanan bilginin denetlenmesi veya sorgulanması mümkün olmadığından, bu bilgiye dayalı bir otorite inşâ etmek de daha kolay olmaktadır.⁵⁴⁰

Tarikatlar ise, sosyolojik açıdan gerek yüksek düzeyde bir örgütlenmeye sahip olmaları, gerekse kurumsallaşma ve merkezileşme açısından herhangi laik bir kurumla önemli ölçüde benzerlik göstermektedir. Bu durumda, baştan beri vurgulayageldiğimiz gibi, tarikatlar ve cemaatler esasen sahip oldukları otoritenin niteliği bakımından farklılık göstermektedir. Gücünü bütünüyle dinden ve dinî bilginin muayyen bir formuna sahip olmaktan alan bu otorite, bireyi tüm hayat tarzını değiştirmeye ikna edecek ölçüde kuşatabilmektedir. Bu kuşatılmışlık hâli, bireysel ve dinî yabancılaşmayı aşmak niyetiyle bu yapılara yönelenlerin dine de yabancılaşmaları sonucunu doğurmaktadır.⁵⁴¹ Maddî dünyayı gözden düşürme hedefinden yola çıkan bu türden dinî cereyanların, nasıl olup da toplumsal düzeni

⁵³⁷ Weber, ss. 367-370.

⁵³⁸ Sencer Ayata, yaptığı araştırmada dindar çileciliğin yanında yüksek ahlâkî standartlara yapılan vurguya; pozitivistliğe, kapitalizme ve psikanalize yönelik eleştirilerin ve İslâmî bir eğitim ve ahlâka yönelik taleplerin sıklığına dikkat çekmektedir. Bkz. Ayata, ss. 143-147, 154-163.

⁵³⁹ Ayata, ss. 164-167.

⁵⁴⁰ Brown, s. 23.

⁵⁴¹ Karaca, s. 154.

değiştirmeye talip devrimci hareketler haline geldiği sorusuna yanıt, bu otoritenin niteliği üzerinde düşünülerek üretilmelidir.⁵⁴²

Acaba tarikatların veya cemaatlerin sivil toplumun birer unsuru olarak ele alınması mümkün müdür? Nur Vergin'e göre, Batı'da sivil toplumun gelişimi ve niteliği ile ilgili tartışmalar bir yana bırakılır ve tarikatların, resmî din söyleminin ve kamusal denetimin dışında, daha çok sivil inisiyatiflerle gelişen yapıları göz önüne alınırsa, onların birer sivil toplum örgütü gibi değerlendirilmesi mümkündür. Tüm toplumsal faaliyet alanlarının devletin kontrolü altında bulunduğu ve bireyin bağımsız bir özne olamadığı Osmanlı'da sivil toplumun gelişmesinin zorluğuna da dikkat çeken yazar, bizim çalışmamız açısından hayli önemli görünen şu tespiti dile getirmektedir:

*Batı'da sivil toplum bireyi etkin kılan, onun bireysel ve kolektif kaderinde söz sahibi olmasına yol açan bir oluşum. Tarikatlar ise, tam tersine, bireyin ram edildiği, müridin, pirin tartışılmaz ve bir bütün olarak içine sindirdiği otoritesine teslim olduğu, bireysel özgürlük ve inisiyatifin cemaat olma bilinci içinde önemsizleştiği bir ortam. Kolektif bilincin birey bilincini tümüyle örttüğü, bireysel bir kararla intisap olunan ve fakat birey çıkarları ve saikleri doğrultusunda düşünceye ve davranışa, bireysel tutumlara cevaz verilemeyen bir gemeinschaft.*⁵⁴³

Bu alıntı, yabancılaşmaya dair kavramsal analizlerde ve bazı kuramsal yaklaşımlarda örneklerini gördüğümüz toplumsal gerçeklikle, 'cemaat ruhu'yla veya herhangi bir otorite ile bireyselliği tamamen ortadan kaldıracak nispette özdeşleşmeden kaynaklanan yabancılaşmayı örneklemektedir. Bu bağlamda tarikat formasyonu, Berger'in "gerçekliğin tek yönlü nesnelleşmesi" ile ilişkilendirdiği ve bilincin diyalektiğinin kaybolması diyebileceğimiz bir yabancılaşmaya yol açmaktadır.⁵⁴⁴

II. DİN EĞİTİMİ YABANCILAŞMAYI ÖNLEYİCİ BİR SÜREÇ OLABİLİR Mİ?

Bu başlıkta sorduğumuz soruya vereceğimiz cevap, yöntemsel kabullerimize ve kullandığımız analiz araçlarına göre değişiklik gösterecektir. Kavramsal analizde dayandığımız kategorilere dönerek şunları söyleyebiliriz: Eğer yabancılaşma, insanın bu dünyadaki varlığının, yani ruh ile madde, bilinç ile gerçeklik arasındaki karşıtlığın

⁵⁴² Vergin, Din Toplum, ss. 59-60.

⁵⁴³ Vergin, Din Toplum, s. 247.

⁵⁴⁴ Berger, Kutsal Şemsiye, ss.138-142.

yahut uyumsuzluğun sonucu, yani antropolojik bir zorunluluk ise bilinç çözümlmelerine ihtiyaç vardır. Çünkü bu yönüyle yabancılaşma, birey ile dış dünya arasındaki diyalektiğin kaybolduğu ve yeniden uyumun ancak bilincin ve toplumsal dünyanın kader değil insan ürünü olduğunun ayırt edilebilmesiyle kurulacağı bir süreçtir.⁵⁴⁵ Eğer yabancılaşma bireysel psikolojik bir olgu ise, onun üstesinden gelmek için kişisel tutumların değiştirilmesi uygun bir çözüm olabilir. Fakat eğer yabancılaşmayı sosyolojik süreçlerle ilişkisi ve toplumsal sebepleri açısından ele alıyorsanız, onun üstesinden gelmek ancak toplumsal şartların değişimi ile mümkün olabilecektir.⁵⁴⁶ Biz dinî düşünceyi, dinsel geleneği ve din eğitimi kendi önermeleri açısından sorgularken, bunların karşısına toplumsal imkân ve sınırlılıkları koyarken, sorunları ve çözüm önerilerini dile getirirken yabancılaşmanın tarihsel, sosyolojik sebeplerine ve görünümüne öncelik veriyoruz.

Hem rasyonalist hem de emprist eğitim felsefeleri zihin-dış dünya düalizmine, yani maddesel gerçekliğin varolduğu bir dış dünya ile bilişsel, öznel ve sembolik süreçleri içeren psikolojik bir gerçekliğin olduğu ayırımına dayanır. Aralarındaki farkı, önceliğin dış gerçekliğe ve onun gözlemlenmesine mi yoksa insan aklının yetilerine mi verildiği belirler. Dış gerçekliği öne alan eğitim felsefeleri, nesnel dünyayı ve belli bir programı merkeze alır. Yabancılaşma-din eğitimi münasebeti açısından burada önemli olan husus, felsefi kabullerin din eğitimi yaklaşımlarından kaynaklanan sorunların temelini oluşturmasıdır. Zira, gerek program, gerekse çoğulcu, fenomenolojik, mezhebe göre, mezhepler arası yahut mezhepler üstü din eğitimi gibi eğitimsel yaklaşımlar, hem eğitim politikalarının şekillenmesi, hem de geleneğin gücünün eğitim politikalarına ve programlarına yansması bakımından belirleyici olmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, gelenekselci tutum, kurulu düzenin, gerçek ve iyi olduğu kabulünden yola çıkar. Geleneksel bilgi anlayışı ile uyumlu bir din eğitimi yaklaşımı ise, nesnel gerçekliği merkeze alır, herkesi kapsama iddiasındadır ve ‘yetiştirme’ idealinden yola çıkar. Sadece kurumsal anlamda değil, bilginin kaynağı ve bilgi üretim süreçlerindeki mekanizmalar ve kullanılan dil açısından da hiyerarşik ve otoriterdir. Bu bilgi hiyerarşisi ve otorite, eğitim politikasının yanında program hedeflerini ve içeriğini de

⁵⁴⁵ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 141-143.

⁵⁴⁶ Kon, s. 512.

belirler. Bu eğitim anlayışı içerisinde öğrencilerden beklenen, yalnızca kendilerine ‘sunulan’ bilginin taşıyıcıları olmalarıdır.⁵⁴⁷

Bu genel analiz çerçevesinde, dinî düşünce ve onun din eğitimi aracılığıyla kurumsal temsilini yabancılaşma düşüncesi ile ilişkilendirirken göz önünde bulundurduğumuz hususları kısaca ifade etmek istiyoruz. Her şeyden önce bu türden bir ilişkilendirmenin, söz konusu edilen din eğitiminin niteliğini, kurumsal olup olmadığını ve din eğitiminin kurumsal, politik hedefleri ile dinin hedefleri ve dindarların beklentilerinin uyumunu dikkate alması beklenir. İkinci önemli husus, modernite karşısında dinin, dinî bilginin ve dindarların konumunu değerlendirirken dinî hayatın boyutları, dindarlık tipolojileri veya dindarlığın boyutlarına dair hangi yaklaşımın benimsendiğinin yabancılaşmaya dair analiz çerçevesinin sınırlarını tayin edeceğidir.⁵⁴⁸ Benzer şekilde, dayanılan paradigmalara göre, dinin hangi toplumsal işlevlerine öncelik verildiği de, dinin ve din eğitiminin yabancılaşmaya yol açan yahut yabancılaşmayı önleyen yanının öne çıkarılmasında belirleyicidir. Nitekim, çatışmacı paradigma açısından yabancılaştırıcı olan dinin sosyal kontrol ve meşrulaştırma işlevi, işlevselci paradigmada toplumun sembolik ve işlevsel bütünlüğünün, norm birliğinin korunmasına katkısı bakımından toplumsal yabancılaşmayı önleyicidir. Dinin toplumsal yapılandırma ve bütünleştirme işlevi bağlamında katkıda bulunduğu toplumsal sınıflar, kurumsallaşma ve hiyerarşi bir bakış açısına göre sömürünün ve yabancılaşmanın, diğer bakış açısına göre düzenin ve istikrarın sembolü sayılabilir.⁵⁴⁹

Din eğitiminin gözettiği bilgiyi ön şart sayma, bilgiye değer atfetme, araştırmaya dayalı bilgi, sebep sonuç ilişkisi gibi zihinsel hedefler yahut özgecilik, vicdan gelişimi, iç kontrol, duyarlılık gibi duygusal hedefler⁵⁵⁰ göz önüne alındığında başlıktaki soruya kolaylıkla ‘evet’ cevabı verilebilir. Ancak, dinin yaşanan gerçeklikle veya değişimle uyumu nasıl ve hangi vasıta ile temin edeceği, bireysel ve

⁵⁴⁷ Stanton Wortham, “Social Construction and Pedagogical Practice”, **Social Construction in Context**, (Ed. Kenneth Gergen), Sage Publications, London, 2001, ss. 116, 125.

⁵⁴⁸ Dinî hayatın boyutlarıyla dinsel yabancılaşma ilişkisinin, farklı bir yaklaşımla, heterodoks inançlar, iman-amel bütünlüğünden yoksunluk, neye inandığını bilmeden inanma, dinsel pratiklerden tatmin olmama, nasslara şüpheyle yaklaşma gibi kategoriler açısından değerlendirilmesi için bkz. Karaca, ss. 110-114.

⁵⁴⁹ İki gelenekten bazı örnekler için bkz. Wallace ve Wolf, ss. 50-53, 61-65, 125-128, 141-142.

⁵⁵⁰ İslâm din eğitiminin hedefleri için bkz. Selahattin Parlador, “Din Eğitiminde Hedefler”, **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: IX, 1995, ss. 79-102.

kurumsal stratejilerin otonomi mi, otoriteyi mi, rasyonel çabayı mı hiyerarşik düzenlemeleri mi esas alacağı sorusu karşısında tatminkâr ve açık bir cevap üretmek kolay gözükmemektedir.

A. Dinsel ve Kültürel İddialar

Burada sorgulanmadan kabul edilen bazı dinsel ve kültürel iddiaların sosyolojik ‘değer’i üzerinde durmayı amaçlıyoruz. Geleneksel toplumlarda din, toplumsalın belirleyici ögesi konumunda olduğundan, din ile kültür bütünleşik bir yapı arz etmekteydi. Bu bakımdan, söz konusu iddiaların bazen akîde, bazen toplumsal işlev, bazen de bütünüyle kültürel kabul niteliğinde olduğunun en başta belirtilmesinde yarar vardır. Ayrıca, bunların kamusal alanda ve toplumsal bilinçte çoğu kere belirgin bir ayrışma içerisinde olmadığı da aşikârdır. Hatta bilgi sosyolojik bir ifade ile bunların, yaygınlığa, sağduyuya ve toplumsal kabule dayanan ‘bilgi’ olarak nitelendirilmesi mümkündür.

Girişte de belirttiğimiz gibi, bilgi sosyolojisi, bilginin bireysel aklın değil toplumsal ilişkilerin ürünü olduğunu, “gerçek”e ve “iyi”ye dair önermelerimizin temelini toplumsal ve ilişkisel olduğunu vurgular. Bilgi sosyolojisinin karşılıklı etkileşime, bağımlılığa ve toplumsal kullanıma yönelik bu vurgusu, geleneğin, kaynakların, program ve politikaların gerçekliğinden kuşku duyulmasına, göreceleşmesine ve eleştiriye açık hale gelmelerine imkân verir. Bilginin tarihsel ve toplumsal bağlamına dikkat çekmek, onun inşâ karakterini, yani dile, kimliğe, sağduyuya, sosyal tecrübeye ve toplumsal kabullere dayandığını vurgulamaktır.⁵⁵¹ Bilginin edinilmesi ve aktarılmasının yanında, nasıl üretildiğine ve pazarlandığına, bilgiyi ellerinde tutanların sınıfsal eğilimlerine, epistemolojik topluluklara, yerel ve gündelik bilgiye de ilgi duyan bilgi sosyolojisi, toplumsal eleştiri için de vazgeçilmez bir zemin oluşturur.⁵⁵² Biz tarihsel bir süreci de hesaba kattığımızdan, tezimizde kurumsal süreçlerde üretilen ve öğretilen dinî bilginin yanında informel, pratik, gündelik dinî enformasyona da yeri geldikçe, özellikle tarikatlar ve cemaatler bağlamında dikkat çekiyoruz.

⁵⁵¹ Mills, *Bilgi Sosyolojisi*, ss. 31-33; Wortham, ss. 119-121.

⁵⁵² Burke, ss. 7-9, 14.

Sunulan bu teorik çerçeveden hareketle dinsel ve kültürel iddialar, dinin geleneksel ve modern toplumdaki işlevleri bağlamında düşünüldüğünde, din ve din eğitimi:

1. Bireye, modern yaşamın ortaya çıkardığı belirsizlik ve anlamsızlık karşısında anlamlı bir yaşama imkânı sunar.⁵⁵³ Sağladığı makûliyet ve meşruiyetle toplumsal hayatın denge ve istikrar içerisinde sürdürülmesini kolaylaştırır.
2. Dinî hayatın içerdiği kabuller, ritüeller ve sunduğu dinamik perspektif, modern toplumsal düzenlemelerin yol açtığı bireysel ve toplumsal sorunların ortaya çıkmasını engelleyebilir veya eğer zaten mevcutsa bunların aşılmasına katkı sağlar.
3. Din ve dolayısıyla iman ve ona dayanan indoktrinasyon süreci zorunlu olarak bir toplumsal anlam evreni inşâ eder; değer hükümleri koyar yahut bu hükümlere kaynaklık eder.
4. Din özü itibarıyla bireysel tasdike ve katılıma bağlı olduğundan dogmatizmi ve toplumsal otoriteye koşulsuz boyun eğmeyi reddeder.⁵⁵⁴

Ancak, dile getirdiğimiz bu iddialar, belirli bir söylemsel güce ve yaygınlığa eriştiklerinde farklı tutumların gelişmesine, hatta farklı kurumsallaşmalara yol açmaktadır. Bu söylemsel çeşitlenmenin yarattığı tarihsel-toplumsal gerçeklik, yabancılaşma söz konusu olduğunda aynı zamanda olumsuz bir işleve de yönelmektedir. Örneğin, hızlı toplumsal değişimlerin yaşandığı dönemlerde ortaya çıkan ve değişime karşı oluşan tepkileri kitleleştiiren *tepkisel din söylemi*, dinin olumlu toplumsal işlevlere yönelmesinin önünde önemli bir engel oluşturur. Benzer şekilde, *gelenekçi-muhafazakâr din söylemi de*, dinlerin kurucu nesline ve nasslarına sıkı sıkıya bağlılığı esas alan, geleneğe, selefî fikirlerine bağlılığı temel sayan; bireysel rasyonaliteyi dışlayıcı, dogmatik şemalar üreten, mutlaklık iddiası taşıyan,

⁵⁵³ Dinin ruh sağlığı ve psiko-sosyal uyuma katkısı hakkında bkz. Recep Yaparel, **Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1987, ss. 23-33; Dinî hayatın ve dindarlığın çeşitli boyutları ile psiko-sosyal uyum arasındaki ikişkiye yönelik araştırmalar için aynı eserin 61-74. sayfalarına bakılabilir.

⁵⁵⁴ Temel Yeşilyurt, "Seküler Dünyada İman Toplulukları", **İslâmiyât**, Cilt: 4, Sayı: 3, 2001, s. 131.

otorite ve hiyerarşik düzenleme temelli, yabancılaştırıcı bir söylemdir. Diğer taraftan, daha çok yerleşik bir devlet geleneğine, teşkilatlı bir siyasî otoriteye, sahip olan toplumlarda ortaya çıkan *akılcı din söyleminin ise*, bireysel sorumluluk ve rasyonalite temelinde geliştiğinden, gelenekselci ve tepkisel din söylemlerinin yabancılaştırıcı etkilerinden uzak olması beklenir. Daha önce, tarihsel ve toplumsal realite kısmında, dinsel geleneğin bir unsuru olması bakımından ele aldığımız *keşifci-inzivâcı din söylemi*, otoritenin dayandığı hikmetinden sual olunmaz bilgi, dinî tecrübenin toplumsal bağlamı ve dinin toplumsal işlevleri açısından yabancılaşma ile ilişkilendirilebilir.⁵⁵⁵

Dile getirdiğimiz söylemsel çeşitlenmeye benzer bir durum, modernite ile dinin karşılaşma sürecinde de ortaya çıkmıştır. Sembolik bütünleşmenin büyük ölçüde din aracılığıyla gerçekleştiği geleneksel toplumlardan modern topluma geçiş, bir yandan bu bütünlüğü tehdit ederek krizlere yol açarken, diğer yandan da yeni alternatiflerin üretilmesine kapı aralamıştır.⁵⁵⁶ Modernleşme karşısında dinsel tepkilerin muhafazakâr, radikal, ılımlı yahut modernist gibi alt kategorilerde değerlendirilmesi, din adına ortaya konan taleplerin ve bu taleplerin siyasal/kurumsal karşılıklarının modernleşmeci söylemin gücüne ve denetimine tabi oluşunu kaçınılmaz kılmıştır. Her biri belli bir dinsel ve kültürel iddiaya dayanan bu tepkilerin gerçekliği veya geçerliliği, modernizmin yetkin bir eleştirisine dayanmıyorlarsa eğer, taleplerin kurumsal süreçlerde ve politika planlamacılarının beklentileri esas olmak üzere karşılanmasıyla ortadan kalkmaktadır. Politik sistemin dayandığı temeller açısından marjinal karakterde olanlarsa zaten kolayca mahkum edilebilmektedir.

Özellikle dinin meşrulaştırma işlevi gündeme getirilerek, toplumsal sapma, yabancılaşma ve anomiyeye engel olduğu, sosyoloji literatüründe sıkça vurgulanan bir husustur. Ancak, dinin mevcut toplumsal düzeni değiştirmeye yönelik hareketlere kaynaklık ederek yahut bu türden değişimleri destekleyerek anomi ve yabancılaşmaya yol açabileceği de vurgulanır. Benzer bir diyalektik, din-toplumsal değişme münasebeti açısından da söz konusudur. Modernite gibi geleneksel

⁵⁵⁵ Sönmez Kutlu, “İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, **İslâmiyât**, Cilt: 4, Sayı: 4, 2001, ss. 15-36.

⁵⁵⁶ Subaşı, *Gündelik Hayat*, ss. 34-37, 48.

toplumsal yapıda köklü değişimler meydana getiren süreçler, kültüre ve kurumlaşmış inanç, norm ve değerlere yabancılaşmayı doğurabilmektedir. Ayrıca, bu değişimlerin etkisiyle homojenliğini yitirmeye başlayan toplumlarda dinî gruplar arası çatışma ve uyumsuzlukların ortaya çıkma olasılığı da yüksektir. Fakat toplumsal değişme, modernleşme, sekülerleşme gibi süreçlerin yol açtığı anomi ve yabancılaşmanın dinin, yerine göre farklı formlarda da olsa, geri dönüşüne ve daha etkin bireysel ve sosyolojik konumlar elde etmesine yol açtığı da görülmektedir.⁵⁵⁷ Meşrulaştırmanın yanında dinin diğer toplumsal işlev ve iddialarının da yabancılaşma düşüncesi açısından sorunsallaştırılması mümkündür. Çatışmacı paradigma temelinde şu sorular gündeme getirilebilir: Toplumsal kontrolü din hangi sınıflar üzerinde icra etmektedir? Toplumsal yapılandırma işlevi, dine veya dinî anlayışlara dayanan toplumsal eşitsizliklerin ve sınıfsal ayrımcılığın üretilmesini de sağlamakta mıdır? Kültürü koruma, aktarma ve hiyerarşik düzenlemelere kaynaklık etme gibi işlevleri açısından ele alındığında din, belli kültürel kalıpların ‘muhafaza’ edilmesi, değişim taleplerinin ve farklı yorumların mahkum edilmesi gibi işlevlere de yönelmekte midir?⁵⁵⁸ Din eğitimi, toplumsal eşitsizliklerin meşrulaştırılmasına ahlâkî bir temel yahut doktriner ve kurumsal bir katkı sunmakta mıdır?⁵⁵⁹ Bilginin yeni bir paradigma içerisinde yeniden organizasyonunu ve yeni işlevler yüklenmesini hedefleyen modern eğitimin, geleneksel dinî bilgi ve dinin geleneksel toplumdaki işlevleri açısından sonuçları da, yine dikkatle ele alınmalıdır.

Daha bireysel fakat, dinin ve dindarlığın toplumsal bağlamıyla, gelenekle ve kültürle güçlü bağları olan bireyin dinsel gelişimi açısından en temel varsayımlar ise şöyle özetlenebilir. Dinî düşüncenin, olumsuz toplumsal etkilere maruz kalınmadığı taktirde, basit ve bağımlı düzeyden daha rasyonel düzeye doğru bir gelişim seyri göstermesi beklenir. Dinsel geleneğin ve din eğitiminin bu değişimi, ahlâkî gelişimi de içerecek biçimde destekleyeceği yine sık karşılaşılan iddialar arasındadır. Dinsel gelişimin özgürlükçü ve bireysel düzeyden kültürel kabullere ve geleneksel içeriğe

⁵⁵⁷ Ejder Okumuş, **Toplumsal Değişme ve Din**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, (Toplumsal Değişme), ss. 136-137, 170-171.

⁵⁵⁸ Dinin toplumsal işlevleri için bkz. Peter L. Berger, “Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, **Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I**, (Der. ve Çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 128-135; Ejder Okumuş, Toplumsal Değişme, ss. 67-80.

⁵⁵⁹ Dinin toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştırması konusunda bkz. Ejder Okumuş, Meşrulaştırma, ss. 80-85.

yönelik eleştirel düşünmeye doğru gelişim göstereceği varsayılır. Hatta bu eleştirel düşünmenin hakikat iddialarının teklifine yönelerek, toplumsal, ekonomik ve ideolojik bağımlılıkları aşan ve hakikati evrensel düzeyde kavramayı da içeren bir din anlayışının gelişimine katkı vermesi beklenir.⁵⁶⁰

Yerleşik kader ve tevekkül anlayışı ile birlikte zahidâne tutumların da desteklediği dinselliğin, toplumsal yoksunlukların çatışmaya dönüşmeden kontrol altına alınmasında azımsanamayacak bir payı vardır. Yine din, toplumsal düzene sağladığı mâkûliyetle, sorunlar aşılmasa da, toplumsal yabancılaşmanın, marjinalleşmenin ve bireyin kültürel değerler sistemine yabancılaşmasının önüne geçmektedir.⁵⁶¹ Ancak örneğin Cumhuriyet döneminde din eğitimi talepleri dile getirilirken sürekli gündemde tutulan, dinin millî birlik ve beraberliğe katkısı, bireylerin zararlı akımlardan ve alışkanlıklardan korunması, devletle vatandaşların münasebetlerinin düzenlenmesine katkısı gibi iddia ve beklentilerin de dinin araçsallaştırılması ve işlevsel bir yönetim aygıtına dönüştürülmesi açısından değerlendirilmesi gerekmektedir.⁵⁶²

Yine Cumhuriyet tecrübesi göz önüne alındığında, din eğitimi veren kurumların ve bu kurumların mensuplarının kendilerine yönelik algısı ile genel toplumsal algı arasındaki farklılığa da, iddialar ve talepler açısından dikkat çekilmelidir. Burada da diyalektik gelişen bir süreç söz konusudur. Bu diyalektiğe önceki bölümde, bazı alan araştırmalarına dayanarak İmam Hatip Liseleri bağlamında işaret etmiştik. Bu kurumlarda eğitim görenlerin kendilerini diğer toplumsal kesimlerle bazı karşıtlıklar temelinde algıladığından, buna karşılık bazı toplumsal kesimlerin de onlara karşı dışlayıcı bir söylem ve politik duruş sergilediklerinden bahsetmiştik. Bu karşıt pozisyonlar, her şeyden önce iki toplumsal kesimin birbirine yabancılaşmasına yol açmaktadır. Din eğitiminin bireyin benlik algısına ve kişisel bütünlüğüne yaptığı/yapacağı iddia edilen katkı açısından da, başka bir yabancılaşma meydana gelmektedir. Zira, belli sosyal çevrelerde kendi eğitimlerine, kurumsal kimliklerine, değerlerine uygun davranış biçimleri sergileyen

⁵⁶⁰ Brown, ss. 90-94, 107-11. Brown, bu varsayımları, Fritz Oser, Paul Gmünder ve James Fowler'ın dinsel gelişim teorilerine dayanarak ortaya koymaktadır.

⁵⁶¹ Berger, Kutsal Şemsiye, ss. 88-89, 108-109.

⁵⁶² Necdet Subaşı, **Sınırları Yoklamak Din Sosyolojisi Okumaları**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007, ss. 54-56, 98-99.

kişiler, yerine göre, kendilerine yönelik ‘şüphe’leri bertaraf etme adına ikinci bir davranış tarzı geliştirmeden, ikili bir kimlik taşımadan doğan bir kendine yabancılaşma deneyimi ile yüzleşmek durumunda kalmaktadır.⁵⁶³

B. Yasal ve Toplumsal İmkân ve Sınırlılıklar

Modern toplumlarda bireyler, farklı değer yargılarına ve normlara dayanan ve dolayısıyla farklı bilgi edinme tarzlarını gerektiren bilinç yapılarıyla karşılaşır. Bu karşılaşma, davranış normları ve bilgi kümeleri arasında ilişki kurmayı ve uyum stratejiler geliştirmeyi zorunlu kılar. Bürokratik bilinç ile bireysel özgürlüğün bağlı olduğu değer hükümleri arasındaki çatışma potansiyeli buna örnek gösterilebilir.⁵⁶⁴ Benzer bir durum, dinin ve din eğitiminin dayandığı değerlerle politik-kurumsal hedefleri açısından da söz konusudur. Zira, kurumsal, politik taleplerle subjektif beklentiler arasındaki çatışma, bürokrasinin öngördüğü rasyonalite ile dinsel bilinç arasındaki gerilim, toplumsal ilişkileri anonimleştirirken, bireyleri de politik yaşama yabancılaştırır.⁵⁶⁵

Diğer taraftan, yabancılaşmanın bireysel, psikolojik bağlamda, bilişsel çelişki, tutarsızlık yada çatışma ile ilişkilendirilen boyutu göz önüne alındığında, dinî inanç, öğreti ve pratiklerin bireyin bilişsel yapısında meydana gelen bu sorunların giderilmesine katkı sağlaması beklenir. Fakat bu katkının gerçekleşmesi, bilinci “belirleyen”, din, ideoloji, eğitim gibi unsurların körü körüne bağlanma, saplantı ve uyumsuzluk yaratma potansiyeli tarafından tehdit edilir. Benzer şekilde, gündelik tecrübelerin yorumlandığı bilişsel şemaların işlevsizleşmesi yahut büsbütün ortadan kalkması da bilincin, yabancılaşmanın “anlamsızlık” (meaningless) olarak tanımlanan boyutunu yaşamasına yol açar. Bilgi, inanç ve değerlerin artık ikna edici sürekli ve tutarlı anlamlar sağlayamaması da buna örnek gösterilebilir.⁵⁶⁶ Bağlı bulunulan bilgi geleneği ve toplumsal âdiyetler de benzer bir şema işlevi görür. Gündelik gerçekliğin tipolojik tasnifine imkân veren dindar, muhafazakâr, seküler benzeri kavramsallaştırmalar, sosyalleşme ve eğitim süreçleriyle edinilen bilgi,

⁵⁶³ Gökaçtı, ss. 332-338

⁵⁶⁴ P. Berger, B. Berger ve Kellner, ss. 67-70.

⁵⁶⁵ P. Berger, B. Berger ve Kellner, ss. 201-204.

⁵⁶⁶ Recep Yaparel, **Bilişsel Psikolojinin Din Psikolojisine Katkıları Bağlamında Yükleme Kuramı**, İzmir, 2001, (Yükleme Kuramı), ss. 8-9, 15-16, 22.

davranış normları ve değerlere göre kategoriler üretmeyi sağlar. Ait olunan bilgi geleneğinin ve toplumsal çevrenin değerlerini tam manasıyla içselleştirememesi veya bu düşünce çevresine dâhil olmayan bir takım değerleri benimseme, değer çatışmasına ve yabancılaşmaya yol açar.⁵⁶⁷

1. Kurumsal Süreçler

Din ve din eğitimi, ortak değerler ve normlar üzerinden toplumsal bütünleşmeyi ve dayanışmayı amaçlıyorsa, din öğretiminin kuramsal temelleri ve bu temellere dayanan hedefler bu birliği sağlamaya yönelik olmalıdır. Oysa kurumsal, resmî ve ülkemizde olduğu gibi bir tarihsel tecrübeye/birikime ve toplumsal çoğunluğa dayanan din eğitiminin göreceliliğe, çoğulcu ve parçacı yaklaşıma; cemaatsel ve mezhebî talep ve beklentilere göre düzenlenemeyeceği açıktır. Bu durumda din eğitimi sürecinin, bazı toplumsal kesimlerin belli ölçüde yabancılaşmasına hatta marjinalleşmesine yol açması muhtemeldir.⁵⁶⁸ Farklı dinî çevrelerde farklı dinî sosyalleşmelerin gerçekleşmesi, aynı kültürel çevrede yetişmekle birlikte fertlerin sosyal bütünleşmeyi sağlayacak bir kimlik inşa etmelerini güçleştirmektedir. Toplumsallaşmanın farklı bağlamları yanında, dinî düşünce ve pratiklerin ahlâkî gelişim açısından geleneksel düzeyde kalması, yani onaylamaya, kabule, düzen ve istikrara bağlı hale gelmesi de öngörülen toplumsal bütünleşmenin niteliği açısından başka bir soruna işaret eder.⁵⁶⁹ İformel din eğitimi yoluyla elde edilen bilgilerin niteliği ve farklı toplumsal kesimlerin ideolojik tavır alışları söz konusu olduğunda, dinî sosyalleşme süreci, en ılımlısından radikaline kadar bir tutum ve zihniyet çeşitliliği meydana getirmektedir.⁵⁷⁰

Genel olarak dinî düşüncenin, özelde ise din eğitiminin yabancılaşma ile münasebetini, siyasal sisteme muhalefet ve politik yabancılaşma sorunu ile birlikte değerlendirdiğimizde ise karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır. Her şeyden evvel İslâm, farklı toplumsal ve ekonomik sebeplere dayanan muhalefetin geleneksel zemini ve sembolik temsilcisidir. Dinin toplumsal muhalefetin kaynağı yahut

⁵⁶⁷ Arslan, s. 90.

⁵⁶⁸ Macit, s. 191.

⁵⁶⁹ Yaparel, Yükleme Kuramı, ss. 104-106, 130.

⁵⁷⁰ Fazlı Arabacı, "Türkiye'de Dinî Sosyalleşmenin Temel Etkenleri", **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 6, Sayı: 16, 2003, ss. 46-47.

sembolü olmak bakımından karşıt pozisyonu Cumhuriyet döneminde daha da belirginleşmiştir. Din ile devlet arasında bir gerilime yol açan ve toplumsal uzlaşmaya mani olan bu karşıtlık, bazen dinin toplumsal ve kültürel görünürlüğü ve işlevleri açısından ele alınmasını, zaman zaman da kurumsal din eğitime yönelik tedbirleri gündeme getirmiştir. Herhangi bir kurumsal bünyenin, belli bir din anlayışına dayanan doktriner eğitimin, bir siyasî parti veya dinî grubun İslâm'ı kendisiyle özdeşleştirilmesi, bir taraftan dinin siyaset alanı açısından marjinalleşmesine, diğer taraftan da çeşitli toplumsal kesimlerin muhalefetine yol açmaktadır. Bu marjinalleşme ve yabancılaşma olgusunu, ülkemizde İmam Hatip okullarını merkeze alan din eğitimi tartışmalarında olduğu kadar, devletin siyasal sosyalleştirme etkinliğine dine dayalı bir muhalefetle direnen dinî cemaatler ve tarikatlar bağlamında da gözlemlemek mümkündür.⁵⁷¹

Politik yabancılaşma açısından vurgulanması gereken diğer bir husus, özerk kamusal alanların, demokrasi içerisinde, kendileri için talep ettikleri hakları mutlaklaştırmaları ve bunu ötekilerin aleyhine gerçekleştirme olasılıklarıdır.⁵⁷² İkinci bir olasılık, kamusal alanın parçalanmasıyla toplumun üyelerini bir arada tutan toplumsal bağların gevşemesi, belirsizleşmesidir. Parçalanmanın şiddeti ve yoğunluğu, bireylerin toplumsal tecridine (izolasyon), yalnızlaşmaya ve birbirlerine yabancılaşmalarına yol açabilir. Bu anlamıyla yabancılaşma, “bireyselleşme olayının bedelidir.”⁵⁷³ Diğer taraftan, muhafazakâr aydınların laikliği din ve vicdan hürriyeti bağlamında savunmaları ve laikliğe İslâmî bir temel bulma çabası⁵⁷⁴ siyasal ve toplumsal sınırların düşüncenin mahiyeti üzerinde meydana getirdiği etkinin bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Cumhuriyet döneminde modernleşme girişimlerinin siyasal ve kültürel alanda ağırlık kazanması ve siyasî elitlerin laiklik politikası etrafında gelişen kültürel devrimci eğilimleri, resmî olmayan din eğitiminin popüler bir muhalefet aracı olarak yaygınlaşmasına yol açmıştır. Çevreden yükselen bu muhalefetin taşıdığı oy potansiyeli ve siyasetin giderek kimlik politikalarına bağımlı hale gelmesi, hem

⁵⁷¹ Şaban Sitembölükbaşı, “Türkiye’de İslâm ve Siyasal Sisteme Yönelik Olumsuz Tutumlar”, **İslâm ve Demokrasi**, (Haz. Ömer Turan), TDV Yayınları, Ankara, 1999, ss. 273-278.

⁵⁷² Sarıbay, Kamusal Alan, s. 10.

⁵⁷³ P. Berger, B. Berger ve Kellner, s. 219.

⁵⁷⁴ Bu çabaların eleştirel değerlendirmesi için bkz. Hocaoglu, ss. 303-311.

zihniyet bölünmesini derinleştirmiş, hem de artık hemen her aşamada siyasî mekanizmayı ellerinde bulunduranların -resmî veya gayri resmî- din eğitimi ve dinsel talepleri popülist bir yaklaşımla ele almalarına sebebiyet vermiştir.⁵⁷⁵

Cumhuriyetin ilk yıllarında cemaatten cemiyete geçiş sürecinin, bireyi toplumsal olana bağlama ve toplumun kolektif bilinciyle ve onun en somut kontrol aracı olan devletle kuşatma arayışına girmesi, bir toplumsal anomiyi meydana getirmiştir. Din ve din eğitimi, yasaklanırken de anayasal zorunluluk haline getirildiği dönemde de bu kuşatmanın işlevsel araçlarından biri olarak kullanılmıştır. Ancak, geleneksel kimlik ve bu kimliğin başat ögesi konumunda olan İslâm ile yaratılmak istenen politik kimlik ve bu kimliğin vatandaşlık temelinde niteliğini ve sınırlarını tayin eden devlet arasında sıkışan bireyler, açık bir norm çatışması yaşamışlardır. Bu bağlamda ne devlet ne de din, bireysel rasyonaliteyi, kimlik gelişimini ve bireysel özerkliği teşvik edici yönde çalışmıştır. Tekelleştirmeyi, bütünleştirmeyi, sürekli uyumu ve ortaklığı öne çıkaran toplum tasarımı açısından nihai tahlilde devlet ile din arasında bir fark görünmemektedir.⁵⁷⁶ Yani birey söz konusu olduğunda, hele hele sivil toplum bağlamı göz önünde bulundurulursa, kullandıkları dil, iktidar ve meşrulaştırım vasıtaları değişmekle beraber, yabancılaştırıcı etkilerinin çok boyutluluğu ve şiddeti açısından bu iki olgu arasında belirgin bir fark yok gibidir. Devletin cemaatsel yapıyı dönüştürmek üzere din, hukuk ve eğitim sahalarında gerçekleştirmeyi hedeflediği reformların kültürel yabancılaşmaya yol açması, uygulanan politikaların radikal niteliğinin ve önceki iktidar kurgusunun dayandığı geleneksel, cemaatsel yapının devamlılığının bir sonucudur. Zira bir toplumda yerleşik kültürün dönüşümü, kavramların, sembollerin ve kurumların dönüşümü kadar kolay ve hızlı gerçekleşmemektedir.

Felsefe adına, din anlayışı gereğince veya ideolojik tutumlar sebebiyle dinî ifadelerin yorumunda tarihsel ve toplumsal bağlamın, tecrübî ve dilsel süreçlerin hesaba katılması gerekli görülüyorsa, sosyolojik açıdan başka bir tercih ve sınırlılıkla karşı karşıya gelinir. Dinî metinleri kendi anlamını, açıklığını, muhkemliğini, delâletini göz ardı etmeden yorumlama zaruretiyle, bir önceki cümlede zikredilen bağlamın çok sayıda ihtimali gündeme getirmesi, bu sınırlılığa örnek gösterilebilir.

⁵⁷⁵ Sarıbay, Sivil Toplum, ss. 60-63.

⁵⁷⁶ Sarıbay, Sivil Toplum, ss. 148, 154, 170.

Halbuki, yasal sınırlar içerisinde, kurumsal ve politik hedefler doğrultusunda ve belli bir program dahilinde yürütülen din eğitimi, her konuda olmasa bile, belli bir yorum biçimine dayanmak zorundadır. Bu yorum biçimi de yine, demokratik toplumlarda yasallığın temelini oluşturan çoğunluğu hesaba katmak durumundadır.⁵⁷⁷

Sunulan dinî bilginin ve yürütülen din eğitimi faaliyetinin dinin amaçlarına mı, toplumsal beklentilere mi yoksa bireyin ihtiyaç ve donanımına mı uygun olacağı sorusu ise başka bazı sınırlara işaret eder. Bu sınırlar, epistemolojik ve teolojik varsayımlar başlığında dile getirdiğimiz çoğulculuk, sekülerleşme, ideoloji gibi tartışmaların yanında dinin eğitimsel amaçlar için mi yoksa politik amaçlar için mi araçsallaştırılacağı gibi sorular sormayı gerektirir.⁵⁷⁸ Ancak bu sorular yöntemsel açıdan, değerden bağımsız bir disiplin olma iddiasındaki din sosyolojisinin de sınırlarıdır. Zira dinin veya dinî bilginin araçsal kullanımı kadar, belli bir tarihsel yorumun yahut kişinin anlama biçiminin mutlaklaştırılması veya kutsanması da bilginin dinin amaçlarına uygunluğu ilkesini benimseyen kişiler, kurumlar ve eğitim anlayışları açısından sorun teşkil eder. Burada, bireysel veya toplumsal kabullerin yargılanmasını değil, bu kabullerin hangi sosyolojik süreçlerde oluştuğunu, siyasal ve kurumsal pratiklere yansımalarının nasıl olduğunu anlamaya dönük bir metodolojik çabaya ihtiyaç vardır.

2. Gelenek ve Kültürel Muhteva

Şüphesiz dinler, yeni toplumsal ilişki modellerinin oluşumunda ve kültürel meydan okumalarda rol alabilmektedir. Bu rol, cemaat hayatının canlandırılmasından geleneksel yapıyı tehdit eden değişimlere başkaldırıya ve yeni bir siyasal düzenin tesisine kadar çeşitlilik gösterebilir.⁵⁷⁹ Gündelik hayatın yeniden inşasına eğitim, hukuk, kitle iletişim ve benzeri araçlarla müdahale eden devletin, bir çatışma zemini oluşturması kuvvetle muhtemeldir. Ancak dinsel olanın popüler karakteri, tekil ve

⁵⁷⁷ Macit, ss. 192-193.

⁵⁷⁸ “Dini öğrenme”nin teolojik, “din hakkında öğrenme”nin fenomenolojik, “dinden öğrenme”nin ise eğitimsel din eğitimi yaklaşımı olarak tasnif edildiği ve din eğitimi yaklaşımlarının özlü şekilde ele alındığı bir metin için bkz. John M. Hull, “Demokratik Çoğulcu Toplumlar da Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler”, çev. Didem Nasman, **Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum, Bildiri ve Tartışmalar**, 28-30 Mart, İstanbul, 2001, MEB Yayınları, Ankara, 2003, ss. 43-51.

⁵⁷⁹ Okumuş, Toplumsal Değişme, ss. 124-127.

mutlak hakikat iddialarının güncel olanla çatışması ve hatta bazen onu dışlaması da, dinsel topluluğun gündelik hayatın yeniden inşâsı için kültürel olarak kendini yeniden üretmesini değil marjinalleşmesini gündeme getirir. Bunun da devlet karşısında dinsel topluluğun kendisini tahakküm aracı kılmasına hatta seküler ve yasal otoriteye karşı dile getirilen taleplerin diğer farklılıkları dışlayacağı, başka bir totaliterliği davet edeceği varsayılabilir.⁵⁸⁰ Bu varsayımın tarihsel süreçte nasıl realiteye dönüşebildiğini, daha önce İslâm düşüncesi geleneğinde ümmetin veya o günün başat cemaatsel bütünlüğünün tayin ve tespit ettiklerinin dışındaki her tür düşünce ve anlayışın kolayca mahkum edilebilmesi bağlamında ortaya koymaya çalışmışık.

Din eğitiminin yabancılaşmayı önleyici stratejiler ortaya koymasının önündeki toplumsal sınırlardan bir diğeri de mevcut kültürel birikimdir. Zira bireyin toplumsallaşma sürecinde etkisi altında kaldığı kültürel birikim her zaman iyi ve yararlı unsurları barındırmayabilir. Bir takım kalıplaşmış düşünceler, ön yargılar, bilimin ve dinin öngörüsünün aksine bazı inanç ve uygulamalar kültür içerisinde muhafaza edilir. Bu durumda mevcut kültürel arka plân, değerler sistemini işlevsizleştiren ya da bozan bir toplumsal anomaliye yol açabilir. Oysa din eğitiminin en temel hedeflerinden biri din vasıtasıyla bireylerin topluma ve değerlere sağlıklı intibakının sağlanması ve toplumsal bütünlüğün korunmasıdır.⁵⁸¹ Din eğitiminin kültürel çatışmaya ve yabancılaşmaya yol açmaması, dinin toplumsallaşma sürecine ve kültüre katkılarıyla birlikte değişimin yarattığı kültürel ve sosyal sorunları hesaba katan bir değerlendirmeyi gerekli kılar.⁵⁸² Cumhuriyet döneminde de politikalar bu hedefler gözetilerek plânlanmış ve din eğitimi kamusal alana bu hedefler doğrultusunda taşınmıştır. Ancak bu plânlamaya farklı din öğretimi yaklaşımlarının veya toplumsal değişimin ortaya çıkardığı yeni imkân ve sorunların dâhil edilmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Önceki cümlede sayılan işlevlerine göre plânlanmış bir din eğitiminin bir alt ideolojiye veya grup kimliğine ve bu düzeydeki toplumsal işlevlere bağlanması mümkün gözükmemektedir. Zira bu düzey ve düzlem

⁵⁸⁰ Sarıbay, *Sivil Toplum*, ss. 188-196.

⁵⁸¹ Parlador, s. 87.

⁵⁸² Mehmet Akgül, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Değişme; Yaşama Pratiği Kültür ve Din İlişkisi”, *Marife*, Yıl: 1, Sayı: 1, 2001, ss. 233-234.

dinin/din eğitiminin, politik alanın ve tartışmaların unsuru olarak kalmasına ve politik yabancılaşma aracı gibi kullanılmasına sebep olmaktadır.⁵⁸³

Kültürel muhtevanın yanında, yalnızca geleneği aktarmayı hedefleyen bir din eğitimi modelinde, yine kültürel temelli ve doğruluğundan kazandığı süreklilik ve yaygınlık sebebiyle şüphe duyulmayan bilgilerin yahut ‘gerçekler’in (ki çoğu zaman bu tek bir gerçek/hakikattir) ümmete veya vatandaşlara aktarılması ve benimsetilmesi söz konusudur. Böyle bir yaklaşımın doktriner bir metodu ve program temelli bir öğretimi merkeze alması kaçınılmazdır.⁵⁸⁴ Bu yaklaşımın eğitim kurumlarında bilinçli ve sürekli bir çaba olarak sürdürülmesi, bireylerin otorite ve belirlenimler karşısında yaşadıkları yabancılaşma deneyimini kanıksamalarına ve yaşamın gerçeği gibi algılamalarına yol açar. Otoriteye bağımlılık duygusu yaratarak ‘sistemin işleyişini’ garanti altına alan bu yaklaşım, gerek geleneksel dinî düşünce gerekse dünyevî otoriteler karşısında bireysel rasyonalitenin ve eleştirel düşüncenin gelişmesine mani olur.⁵⁸⁵

Geleneği aktarmayı yahut kültürel birikimi muhafaza etmeyi öne alan yaklaşımlar ya dine işlevsel, araçsal bakış açısından kaynaklanan bir pragmatizme yahut kültürel muhtevayı korumaya dönük bir muhafazakârlığa yönelmektedir. Bu ise sekülerleşme, çoğulculuk gibi süreçlerden etkilenmesi kaçınılmaz olan geleneksel dinsel muhtevanın ve onu olduğu gibi ‘muhafaza’ etme eğilimde olanların marjinalleşmesine yahut fundamental tepkiler geliştirmelerine yol açmaktadır. Böylelikle dinle dolayısıyla dindar bilinçle yaşanan gerçeklik arasındaki yüzeysel ayrımlar derinleşmekte ve bireylerin bu muhteva üzerinde eleştirel düşünme ve değerlendirme imkânı ortadan kalkmaktadır.⁵⁸⁶ Bilindiği gibi, geleneksel düşüncede toplumsallık idesini belirleyen insanın ne olduğu değil ne yaptığıdır. Dolayısıyla, toplumsal sistemle özdeşleş(tir)me idealinden yola çıkan eğitim anlayışlarının, ister siyasal bir projenin sonucu olsun isterse geleneksel muhafazakârlık eğiliminden kaynaklansın yabancılaşmaya yol açması kaçınılmazdır.⁵⁸⁷

⁵⁸³ Macit, ss. 202-204.

⁵⁸⁴ Wardekker ve Miedema, s. 78.

⁵⁸⁵ Nesrin Kale, **Nasıl Bir İnsan? Nasıl Bir Öğretim?** Ütopya Yayınları, Ankara, 2003, ss. 92-93.

⁵⁸⁶ Wardekker ve Miedema, ss. 84-86.

⁵⁸⁷ Kale, ss. 111, 113.

Toplumsal olarak ‘kurulan’ gerçekiğin, gerek kùltürün manevî unsurları gerekse kurumlar aracılığıyla kendini bireye empoze etmesi, belirli rolleri ve bir kimliği dayatması karşısında sosyalleşmenin, nesnel gerçekiğin bilinçte yeniden özùmsenmesine ve toplumla sağlıklı bir uyumun gerçekişmesine katkı vermesi beklenir. Öznel uyum süreçlerini dikkate almayan ve bütünüyle kùltürün maddî ve manevî unsurları ile yarattığı toplumsal kontrole odaklanan sosyalleş(tir)me bilişsel ve normatif bir anomiyeye yol açar.⁵⁸⁸ Manevî bir baskı oluşturma potansiyeli de taşıyan dinî enformasyonun ve kurumların toplumsal kontrolü de, sağlıklı sosyalleşmeye ve bireyleşmeye engel teşkil edebilir. Toplumsal gerçekiğin ve insan doğasının göz ardı edildiği ideal formlar içerisinde sunulan insan modeli ve ortaya konulan hedeflerin yanında gerçekişmesi neredeyse imkânsız denilebilecek bir toplumsal düzen tasavvuru, insanı hem bu dünyaya hem de kendi potansiyellerine yabancılaştırmaktadır.

Günümüzde yabancılaşma sorununa çözümlerinde olan kimi çevreler, çözümlerinin alt yapısal unsurlarda, ekonomi-politik zemininde değil, dinde, manevî gelişimde ve teslimiyet duygusunda olduğunu iddia etmektedirler. İnsanın yabancılaştırıcı etkilerden dine dönüşle –burada çoğunlukla kurumsallaşmış dinin kastedilmediğini vurgulamalıyız– yeni manevî eğitim metotlarının geliştirilmesiyle korunabileceğini düşünenler vardır. Pappenheim’a göre, dine hatta genel manada manevî olana yönelik son zamanlarda gözlenen ilgi artışının insanlığın temel sorunlarına çözümler getirmek bir yana, yabancılaştırıcı güçlere yenik düştüğü de iddia edilebilir. Günümüzde inancın bütün tarihsel ve toplumsal bağlamları ve işlevleri göz ardı edilerek kişisel mutluluk ve iç huzuru elde etmenin yegâne aracı gibi takdim edilmesi; din, dinî düşünce, pratikler söz konusu olduğunda ‘pazar’dan, ‘piyasa koşulları’ndan ve rekabetten bahsedilmesi bunun en açık göstergelerindendir. Dinî cemaatlerin örgütsel yapısı, faaliyet alanları, vaatleri bize dinî hayatın doğrudan doğruya yabancılaşmaya yol açan güçlerin etkisi altında olduğunu göstermektedir. Bu şartlar altında dine dönüş, Pappenheim’ın ifadesiyle, dinin yabancılaşmış biçimlerine dönüşten başka bir şey değildir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁸ Toplumsal dünyanın kuruluşu; dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme süreçleri ve başarılı sosyalleşmenin koşulları hakkında detaylı bilgi için bkz. Berger, Kutsal şemsiye, ss. 37-67.

⁵⁸⁹ Pappenheim, ss. 108-110.

Yeni eğitim felsefesi yaklaşımları ve öğretim yöntemlerindeki gelişmeler, toplumların hatta genel olarak insanlığın yaşadığı sorunlara çözüm getirmek iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Ancak yaşanan sorunların toplumsal temellerinin ihmâl edildiği, rasyonel plânlama, finansman, fiziki ve teknolojik imkânlar gibi hususların program ve içerik üzerinde düşünmeden çok daha önemli olduğu ve gerçek toplumsal sorunların görünmez kılındığı süreçlerde üretilen çözümler, yeni sorunlara yol açmaktadır. Eğitimin insana görelilik prensibi, toplumsal, kurumsal normlara uygunluğa; olgusallık boyutu mâkûliyetini ve meşruiyetini temin etmiş ‘gerçekliği’ gerçekliği temel almaya dönüşmüş; nesnellik ideali ise uzmanlaşma, teknik bilgi ve toplumsal statü edinme ile yer değiştirmiştir.⁵⁹⁰ Din eğitiminin de kültürel mirası aktarma hedefinden yola çıkarak ‘muhteva’yı ön plânda tutması, din eğitiminin özgürleştirici ve yabancılaşmayı önleyici bir süreç olmasını engellemektedir.⁵⁹¹ Sözü edilen muhteva merkezli eğitimin, konuya ve elbette muhtevayı belirleyenlerin önceliklerine göre şekillenerek eğitim sürecini diyalektikten otoriteryan bir yapıya dönüştürmesi de kuvvetle muhtemeldir.⁵⁹²

Özellikle Cumhuriyet döneminde, Subaşı'nın da dile getirdiği gibi “*dinin politik bir talepkârlığa dönüşebileceği endişesi ile devletin denetim mekanizmasının içine çekilmesi*”⁵⁹³ din eğitiminin önceliklerinin tayininde belirleyici olmuştur. Gerçekten de yaşanan tecrübeler, dinin siyaseten her zaman işlevsel bir aygıt olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Bu işlevsellik, yer yer taleplerin yer yer de tepkilerin belli toplumsal yapılara veya siyasal aygıtlara yönelmesine zemin hazırlamaktadır. Aslında sözü edilen endişe, hem bizim burada tespit etmeye çalıştığımız imkânları hem de sınırlılıkları ifade etmektedir. Zira bazen gündelik hayatı düzenlemeye yönelik reformlar, bazen de dinin toplumsal ve kurumsal zeminini ve toplumun değerler sistemini yeniden düzenlemeyi amaçlayan yasal çabalar, dinin iddialarını, din eğitiminin ise hedeflerini gerçekleştirilmesine imkân vermemektedir.

⁵⁹⁰ Pappenheim, ss. 113-117.

⁵⁹¹ Mualla Selçuk, “Din Eğitimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?”, **İslâmiyât**, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 85-87.

⁵⁹² Şahin, s. 68.

⁵⁹³ Necdet Subaşı, “Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, **İslâmiyât**, Cilt: 5, Sayı: 4, 2002, s. 29.

Cumhuriyetin ilk yıllarında din eğitimi talebinin karşılanma biçimi ve bu işlevin yüklendiği kurumlardan beklentiler bu ideolojiyi önceleyen kurgunun önemli göstergelerindedir. Cumhuriyet dönemi boyunca hazırlanan din öğretimi programlarına bakıldığında, gerek amaçlar gerekse konular bakımından siyasal sosyalleşme yaklaşımının her dönemde geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Tek Parti döneminde olduğu gibi sonraki dönemlerde de amaçların siyaseten belirlendiği, toplumsal hedeflerin ağırlıklı olduğu, teorik bilgi ve muhtevanın ön plâna çıktığı programlarda, halkın geleneksel din anlayışını değiştirmeyi hedefleyen, ilerleme, modernleşme ve laiklik ile uyumlu hatta destekleyici bir söylem biçimi hâkimdir. Programlarda din öğretiminde yöntemi ve niteliği değil hedefleri merkeze alan bir yaklaşım esastır.⁵⁹⁴ Din eğitim ve öğretiminde sürdürülen bu “siyasetin” zaten Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurumsal varlığının ve işlevlerinin temeli olduğu ve bu temelin teşkilatça yürütülen tüm yaygın din eğitimi faaliyetlerinde titizlikle takip edildiği göz önüne alınırsa toplumsal yabancılaşmanın, daha önce değindiğimiz siyasal pratikler ve kurumsal bürokrasi ile ortaya çıkan yanlarını gözlemlemek kolaylaşacaktır.⁵⁹⁵

Kültürle veya toplumsal varlıkla, öz bilinçten ve insanî doğadan kopacak ölçüde özdeşleşmenin yabancılaşmaya yol açacağına Hegel’in üçlü tasnifinde ve Berger’in çözümlenmelerinde rastlamıştık. Tecrübe dünyasından çok muhtevayı öne çıkaran bir yaklaşımın ideolojik yüklemelere yöneleceğinden yabancılaşmaya yol açacağı da düşünülebilir. Toplumsal kabulü esas alan kültürel dindarlık, doktrini ve ibadetleri temel alan ancak ahlâkı incelemeyen dindarlık anlayışı ve siyasal, ekonomik gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan; maddî imkânları, yüksek hayat standartlarını vurgulayan, lüksü ve israfı meşrulaştıran gösterişçi, konjonktürel,

⁵⁹⁴ Recai Doğan, “1980’e Kadar Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları”, **Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum, Bildiri ve Tartışmalar**, 28-30 Mart, İstanbul, 2001, MEB Yayınları, Ankara, 2003, ss. 611-646. Özellikle 1926 yılında hazırlanan ve 1948’e kadar geçerli olan programda, Osmanlı yenileşme döneminde din ve din eğitimi eleştirilerinde sıkça gündeme getirilen, batıl fikirlerle mücadele, okul dışında edinilen yanlış fikir ve telkinleri tashih, İslâm’da aklın ve çalışmanın öneminin vurgulanması, yanlış tevekkül, sabır ve kanaat anlayışlarıyla mücadele ön plândadır. Siyasal sosyalleşme ve milli eğitim idolojisi bakımından din eğitiminin araçsallaştırılmasının Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretiminin amaçlarına yansımaları için Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 2000, 2006 ve 2010 yıllarında yayınlanan “İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarına”na, bakılabilir.

⁵⁹⁵ İ. Kara, Cumhuriyet Türkiye’sinde İslâm, s. 78.

muhafazakâr dindarlığın⁵⁹⁶ da toplumsal yabancılaşma açısından değerlendirilmesi mümkündür. Özellikle inanç ve ibadetlere endeksli dindarlık ile gösterişçi dindarlığının din eğitiminin hedefleri açısından yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Dinî düşünce, gelenek ve eğitim ile toplumsal yabancılaşma arasında kurduğumuz ilişki açısından bu dindarlık formları da, en azından marjinalleşme ve fundamentalizm kadar dikkate değerdir.

Dinin ve dinî hayatın belli bir toplumda ve bir gelenek aracılığıyla durmadan, yeniden inşâ edildiği kabul edilirse ancak sözü edilen geleneğin veya kültürel birikimin nesilden nesile yeni yabancılaşma biçimlerine yol açmadan aktarılabilmesi söz konusu olabilecektir. Bu sebeple, din eğitiminin hedefleri belirlenirken, eğitim programları hazırlanırken veya din hizmetlerinde sunulan her türden ‘bilgi’nin mahiyeti ve işlevi gözden geçirilirken dinsel yaşam hakkında ortaya konan eleştirilerin dikkate alınmasına ve özellikle bu bölümde vurgulamaya çalıştığımız yabancılaştırıcı süreçlerle yüzleşmesine ihtiyaç vardır. Dinî hayatın bugünün insanının ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde ve daha makul bir tarzda sürekli inşâsı ancak böylece mümkün olabilecektir.⁵⁹⁷ Dindarlığın mutluluğu, din eğitiminin ise özgürlük ve kendini gerçekleştirmeyi temin edebilmesi, diyalektik düşünmenin gerektirdiği eleştiriye açık oluş halini ve din eğitimi politikalarının ve hedeflerinin belirlenmesinde bu eleştirilerden yararlanma bilincini canlı tutması gerekmektedir.⁵⁹⁸

Modernleşmenin kültürel ve politik karşıtlıklar üzerine değil sosyal ve ekonomik boyutlarda yoğunlaşan bir süreç haline geldiği; geleneksel dinî düşüncenin yanında modernizmin de eleştirel okumaya tabi tutulduğu ve Göle’nin tabiri ile “alternatif modernlikler”in üretilmeye çalışıldığı günümüzde, eleştirel düşüncenin, var olanın eleştirisi kadar yeni alternatiflerin üretilmesi açısından da vazgeçilmez olduğu aşikârdır.⁵⁹⁹

Yabancılaşmayı önleyici bir dinî düşünce ve yaşayış daima diyalektik süreçlere bağlıdır. Eğer gelenekler devamedegelen inşâ süreçlerine açık hale

⁵⁹⁶ Burada kullandığımız üçlü dindarlık tipolojisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Kemaleddin Taş, “Günümüz Türkiye’inde Dindarlık Anlayışındaki Farklılaşmalar”, **Uluslararası Türk Dünyasında Din Anlayışları Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, (Ed. Saffet Sarıkaya ve Nejdet Durak), SDÜ İlahiyat Fak. Yayınları, Isparta, 2011, ss. 181-190.

⁵⁹⁷ Brown, s. 4.

⁵⁹⁸ Şahin, s. 67.

⁵⁹⁹ Nilüfer Göle, “Liberal Yanılgı”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 24, 1993, ss. 14-15.

getirilirse ve bireylerin bu sürece katılımı gerçekleştirilebilirse yabancılaşmanın üstesinden gelinebilecektir. Tarihsel tecrübe, dine ve din eğitime yönelik mevcut politik düzenlemeler, geleneksel dinî düşüncenin karakteristikleri, cemaatsel yapılar ve popüler dindarlık formları pek ümit vaat etmese de, insanların yaşamlarını her bakımdan yüceltecek anlamlı dinî düşünce, yaşayış ve geleneğin inşası mümkündür.⁶⁰⁰ Bunun için, dinin ve dinî geleneklerin insan etkinliğinin sonucu olan toplumsal gerçekliği nasıl meşrulaştırdığını, ne türden kurumsal düzenlemelere kaynaklık ettiğini, dinî bilgi, iktidar ve otoritenin bireysel rasyonaliteyi ve otonomiye hangi sâiklerle ve nasıl sınırladığını ortaya koyan yaklaşımlara önem ve öncelik verilmelidir.

⁶⁰⁰ Brown, ss. 11-12.

SONUÇ

Din sosyolojisinde, dinin toplumsal işlevleri ve ekonomi, siyaset, eğitim gibi diğer toplumsal olgularla münasebeti incelenirken dayanılan paradigma, yöntem ve örneklem seçiminde olduğu gibi, ulaşılan sonuçların değerlendirilmesinde de belirleyicidir. Ülkemizde, teorik din sosyolojisi araştırmaları çoğunlukla bir paradigmaya, emirik çalışmalar ise genellikle tek bir tür veri toplama tekniğine dayanmaktadır. Bir bilim çevresinde yaygın biçimde kabul gören ve kullanılan paradigma içerisinde kalarak yöntem tartışması yapmak, toplumsal olgu ve süreçleri değerlendirmek, verileri temin etmek ve elde edilen bulguları yorumlamak belki daha kestirme bir yoldur. Ayrıca, bu bağlamda yürütülen araştırmaların konuları kadar ulaştığı sonuçlar da büyük ölçüde benzerlik taşıyacağından, o alanda geçerli olan kavramsal şemayı ve bilimsel ‘kabulleri’ etkileyecek neticeler ortaya koymayacaktır.

Dinin toplum hayatındaki yerinin ve işlevlerinin yahut modernleşme, sekülerleşme, çoğulculuk gibi süreçlerle etkileşiminin, sadece bir bakış açısına bağlı kalınarak ele alınması bazı sorunlara yol açmaktadır. Bizce bu sorunlardan en önemlileri, tarihsel sürekliliğin yeterince dikkate alınmaması, yalnızca bakış açısına uygun düşen konu ve örneklerin seçilmesi ve toplumsal sistemin birbirini etkileyen unsurları arasında gerekli bağlantıların kurulamamasıdır.

Din, geçmişte olduğu gibi bugün de, bireysel ve toplumsal hayatta önemli işlevlere sahiptir. Ancak dinin bu işlevlerinin, çoğunlukla ve neredeyse her zaman olumlu görüldüğü, dinin ve dindarların başına modern durumda her ne geldi ise bundan modernitenin, sekülerleşmenin veya kapitalizmin sorumlu tutulduğu yaklaşımların, dinî düşünce ve pratikler hakkında eleştirel değerlendirmelere yer vermesi beklenemez. Çünkü bu kabuller çerçevesinde yürütülen araştırmalar, dinî geleneklerin bilgi, iktidar ve otorite anlayışlarıyla yabancılaştırıcı işlevlere yönelebileceğine, toplumsal sapmaya ve marjinalleşmeye yol açabileceğine dair varsayımlara kapalıdır. Bu türden çalışmalarda dinin, politik, kurumsal süreçlerde araçsallaştırılmasına ve toplumsal eşitsizliklerin din aracılığıyla meşrulaştırılmasına dair analizlere de yer verilmez. Oysa, geleneksel dinî düşüncenin veya belli bir din anlayışının hukuk, siyaset ve eğitim temelinde kurumsal temsilinin sosyolojik bakış açısıyla ele alınması, bu tutumdan bütünüyle farklı, nesnel ve eleştirel çözümlenmeleri

gerekli kılar. Çalışmamızın temel varsayımlarından biri ve ulaştığı en genel sonuç, yabancılaşma kuramının, bu amaç için elverişli bir perspektif sağladığıdır.

Bu tezde, dinle toplumsal değişimin, moderniteyle geleneksel dinî düşüncenin münasebeti ve dinin bilgi, iktidar, eğitim, politika, sivil toplum gibi pek çok olgu ile ilişkisi ele alınırken, işlevselci ve çatışmacı kuramlar birlikte kullanılmıştır. Böylece sözü edilen sorunlardan mümkün olduğunca uzaklaşmak amaçlanmıştır. Yabancılaşma, bu amaca iki bakımdan hizmet etmektedir. Bunlardan ilki, kavramın bu kuramlarda toplumsal sistemin kuruluşuna ve işleyişine dair çözümlenelerde sıkça kullanılmasıdır. İkincisi ise, yabancılaşmaya dayalı analizlerde, insan doğasının ve üretici etkinliğinin, bilginin toplumsal bağlamının ve gerçekliğin toplumsal inşâsının daima vurgulanmasıdır.

Yabancılaşma, hem geleceğin idealize edilmesine hem de geçmişin kutsanmasına, yani belli bir dönemin ideal olarak sunulmasına karşı eleştirel bir bakış temin eder. Kavramın diyalektik karakteri, din-toplumsal değişim münasebetinin ve dinin toplumsal işlevlerinin tek yönlü ele alınmasını önlediği gibi, yorum ve değerlendirmelerin yaygın kabullerden ve ideolojik tutumlardan arındırılması işlevi de görmektedir.

Ülkemizde, laiklik politikalarına dayanan siyasal sosyalleşme projesi ile millî eğitim ideolojisi, modernleşme sürecinin temel faktörlerindedir. Dinin bu faktörlerle çatışma ve uyum çabasının analizi, diyalektik bir bakış açısını ve farklı kavramsal araçları gerektirmektedir. Geleneksel kabuller kadar ideolojik tavır alışlar da, herkesin kendi bildiğinin mutlak doğru olduğu yönünde kanaatların oluşmasına yol açmaktadır. Realitenin başka türlü olabileceği yahut başkalarının farklı yorumlanıp değerlendirilebileceği ihtimali böylece ortadan kalkmaktadır. Görünen odur ki, dinin geleneksel işlevlerinin, din eğitiminin niteliğinin ve laiklik politikasının, bu kabuller çerçevesinde ele alınması verimli bir sonuç ortaya koymamaktadır.

Devletin din eğitiminden beklentileri ile halkın beklentileri arasındaki farklılık da dikkatimizi çeken ve vurgulanması gereken bir husustur. Devletin dine, dindarlara, din eğitimi kurumlarına ve kurumsal din eğitimi almış bireylere yönelik beklentileri, siyasal koşullardan, dünyada yaşanan değişimlerden ve yeni eğitim yaklaşımlarından belli ölçüde etkilenmekle birlikte, siyasal sosyalleşmeci niteliğini,

dine araçsal bakış açısını ve vatandaş tanımını çerçevesini muhafaza etmektedir. Dindarların beklentisi ise dinî bilgi ve inancın tutumlara ve ahlâka yansımalarından çok, geleneksel kabullerden etkilenen bir duyarlılıkla, dinî pratiklere odaklanmış bir beklentidir. Geleneksel dinî kimlikle, yaratılmak istenen politik kimliğin dayandıkları değerler bakımından bir karşıtlık ve çatışma meydana getirdiği ve kurumsal din eğitiminin de çeşitli açılardan bu siyasal, toplumsal gerilime dâhil olduğu kuşkusuzdur.

Geleneğin tarihsel sürekliliği içerisinde ‘muhafaza’ edilen dinî bilginin mahiyeti ve geleneksel dini düşüncenin ve din eğitiminin bilişsel içeriği eleştirel analizlere tabi tutulmalıdır. Ancak, aynı eleştirel bakış, birer alternatif diye sunulan siyasal projeler, çoğulcu paradigmlar, dindarlığın yeni boyutlar kazandığına ve yeni pazarlama stratejilerine maruz kaldığına yönelik yaklaşımlar ele alınırken de gereklidir. Zira yabancılaşma düşüncesi, insanın akli ve özgürlüğü ile bilgi, iktidar ve otorite karşısındaki konumundan kaynaklanan çelişkinin geleneksel ve modern boyutlarını bir arada görebilmeyi gerektirir. Dinî bilgi, iktidar, ortodoksi ve muhalefete yönelik analizlerimiz, bu çelişkinin tarihsel, sosyolojik ve düşünsel temellerinin tespit edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Yaşanan toplumsal değişimin niteliği, bu değişimin bütünüyle ne dinin ne de siyasetin mantığına tabi olduğunu göstermektedir. Bu durumun en açık göstergelerinden biri, mezheplerin din anlayışlarındaki çeşitli sosyolojik sebeplere dayanan farklılıklardır. Bu anlayışların birer dinsel söylem biçimi olarak güncel tezâhürleri ve modernite karşısında ortaya çıkan tepkilerin radikal, fundamentalist, modernist gibi kategoriler üretmesi bunun bir diğer göstergesidir.

Söylemsel çeşitlenmenin yanında, dinsel grupların siyasal ve toplumsal hedeflerinin farklılaşması, aralarında çatışma ve uyumsuzluk meydana getirebilmektedir. Bu uyumsuzluk, din-yabancılaşma münasebeti açısından, modernitenin ve sekülerleşmenin yarattığı yabancılaşma deneyiminden farklı bir boyuta işaret eder. Toplumsal düzene sağladığı makuliyet ve meşruiyetle toplumsal yabancılaşmanın önüne geçeceği varsayılan dinin, bilgi anlayışları, siyasal düzen ve otorite tasavvurları bakımından farklılaşan grupların birbirlerine yabancılaşmalarının zeminini hazırladığı görülmektedir. Hatta belli bir din anlayışının, mutlaklık iddiasına dayanarak farklı anlayışları dışlaması, marjinalleştirilmesi ve hegomanik bir

karaktere bürünmesinin de yabancılaşmanın bazı biçimlerine yol açacağı varsayılabilir. İslâm düşüncesi geleneğinde, ümmetin veya o günün başat cemaatsel bütünlüğünün tayin ve tespit ettiklerinin dışındaki her tür düşünce ve anlayışın kolayca mahkum edilebilmesi, bu varsayımın tarihsel süreçte nasıl realiteye dönüşebildiğini göstermektedir.

Bu çalışmada geleneksel dinî düşüncenin ve din eğitimi pratiklerinin sosyo-kültürel yabancılaşmaya yol açan yönleri, dinî bilginin mahiyeti, din eğitiminin bilişsel içeriği, kurumsallaşma ve otorite bağlamında ele alınmıştır. Bu bağlamda dinin toplumsal işlevleri, din eğitiminin yasal ve toplumsal dayanakları, kültürel iddialar ve toplumsal imkânlar açısından değerlendirilmiştir. Kavramsal analiz çerçevesinde dile getirilen çeşitli tanım, tasnif ve değerlendirmeler, sosyo-kültürel yabancılaşmanın farklı boyutlarının, modernleşme süreci ile ilişkilendirilmesinin gereğini ortaya çıkarmıştır. Yabancılaşmanın, kavramsal analizinden ve değerler alanı ile münasebetinden hareketle, din eğitiminin sosyolojik temelleri açısından elverişli bir çözümleme aracı olduğu ortaya konulmuştur. Sosyo-kültürel ve politik yabancılaşmaya, tezin modernleşme bağlamı gözetilerek öncelik ve ağırlık verilmiştir. Politik yabancılaşma ise, din, iktidar ve otorite karşısında bazı toplum kesimlerinin geliştirdiği muhalefet ve uyum stratejileri açısından ayrıca önemi hâizdir.

Yabancılaşma kuramının din ve değerler alanıyla ilişkilendirilmesinde, bireyi, insanın doğasını ve türsel niteliklerini öne çıkaran bir bakış açısı ve toplumsal normların ve toplumsal denetimin niteliğini sorgulayan bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu yaklaşım, yabancılaşma kavramının ‘doğa’sından ve klasik kullanımlarından kaynaklanmaktadır. Yabancılaşma kuramının diyalektik karakteri, eleştirel niteliği ve insan doğasına yaklaşımı, göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Çünkü, toplumsal yabancılaşmanın, din-yabancılaşma münasebetinin, yabancılaşmanın dinî düşünce ve gelenekle ilişkisinin ortaya konulabilmesi, bu temellerin göz önünde bulundurulmasına bağlıdır.

Osmanlı modernleşmesi ve Cumhuriyet dönemi din ve eğitim politikalarının tarihsel seyri ise, şunu göstermektedir: Zihniyet değişimleri ile birlikte kurumsal reformlar açısından önemli olan tarihsel aşamalar, modernleşme sürecinin sosyo-kültürel ve politik yabancılaşma açısından ortaya çıkardığı tehditleri, fırsatları,

çatışma alanlarını ve uyum çabalarını birlikte değerlendirmeyi gerektirmektedir. Din eğitimi politikaları ve din eğitimi kurumları, toplumsal değişimin seyrinin ve bu değişime eşlik eden zihinsel dönüşümlerinin; sekülerleşme ve laiklik tartışmaları ise yabancılaşmanın toplumsal ve politik boyutlarının sosyolojik analizi için elverişli temeller sunmaktadır.

Geleneksel dinî düşüncenin ve din eğitimi pratiklerinin sosyo-kültürel yabancılaşmaya yol açan yönlerinin, dinî bilginin mahiyeti, din eğitiminin bilişsel içeriği, inanç ve doktrinler bağlamında ele alınması, bazı sorunların tarihsel ve sosyolojik sürekliliğini ortaya çıkarmıştır. Zira, Osmanlıdan günümüze modernleşme sürecinin batılılaşma-din, laiklik-din, siyaset-din gibi, dinin karşıt bir pozisyon oluşturduğu ikilemler içerisinde tartışılması, dini, toplumsal karşıtlıkların üretildiği bir zemin haline getirmiştir. Aynı zamanda, siyasal sosyalleşmeyi temel alan eğitim politikaları ve dine işlevsel, araçsal bakış açısı hem programlar, hem de kurumsal süreçler bakımından sürekliliğini korumaktadır.

Geçmişten bugüne, devletin tarikatlarla ve medrese ile münasebetinin seyri, siyasal iktidar-din ilişkilerinde genelde siyasetin belirleyici konumda bulunduğunu göstermektedir. Modernleşme ile birlikte ekonomik ve siyasal sistemin bozulması, bir yandan dinin nisbeten özerk kalabildiği alanlarda da siyasal iktidarın denetimine geçmesine yol açarken, diğer yandan da kitlelerin yoksunluklarını ve tepkilerini din üzerinden dile getirmelerine zemin hazırlamıştır. Tarihsel süreçte, siyasal iktidarın gücünü ve etkinliğini yitirmeye başlaması da, tekrar etkin bir toplumsal denetim oluşturma çabası da muhafazakâr tepkilerle toplumsal muhalefetin bütünleşmesine yol açmıştır.

Kurumsal din eğitimi açısından; din eğitiminin hedefleri belirlenirken, eğitim programları hazırlanırken veya din hizmetlerinde sunulan her türden ‘bilgi’nin mahiyeti ve işlevi gözden geçirilirken dinsel yaşam hakkında ortaya konan eleştirilerin dikkate alınmasına ve yabancılaştırıcı süreçlerle yüzleşilmesine ihtiyaç vardır. Geleneksel dinî düşünce ve mevcut din ve eğitim politikaları insanı merkeze alan, bütüncül bir bakış açısıyla ve yabancılaşma düşüncesi etrafında ortaya konulan eleştirilerden yararlanılarak yeniden değerlendirilmelidir. Bu değerlendirmeler, din eğitiminin iddia ve hedeflerinin daha gerçekçi ve tutarlı olmasına ve üretilen her yeni düşünsel veya yöntemsel yaklaşıma uyum göstermeye çabalamak gibi yüzeysel ve

geçici tutumlar yerine, bireysel, psiko-sosyal, kültürel, toplumsal ve tarihsel gerçeklere daha uygun çözümler bulunmasına katkı sağlayabilecektir.

KAYNAKÇA

Abadan, Yavuz. “Tanzimat Fermanı’nın Tahlili”, **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ed. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.

Acar, Feride. “İslâmcı İdeolojide Kadın: Türkiye’de Üç İslâmcı Kadın Dergisi”, **Çağdaş Türkiye’de İslâm**, Haz. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 205-236.

Açikel, Fethi. “Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik**, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 4, ss. 117-139.

Affî, Ebu’l-Alâ. **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Akgül, Mehmet. **Türk Modernleşmesi ve Din**, Çizgi Kitabevi, Konya, 1999.

Akgül, Mehmet. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Değişme; Yaşama Pratiği Kültür ve Din İlişkisi”, **Marife**, Yıl: 1, Sayı: 1, 2001, ss. 225-234.

Akgül, Mehmet. “Türkiye’de Siyasal-Toplumsal Merkezin Değişim Süreci ve Muhafazakârlık”, **Marife**, Yıl: 4, Sayı: 2, 2004, ss. 109-127.

Akgül, Mehmet. “Türkiye’de Dini Gruplar ve Dini Hareketlerin Yapılanması ve Din Anlayışları” **Uluslararası Türk Dünyasında Din Anlayışları Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, Ed. Saffet Sarıkaya ve Nejdet Durak, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2011, ss. 165-174.

Akşit, Bahattin. “Türkiye’de İslâmî Eğitim: Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam Hatip Okulları” **Çağdaş Türkiye’de İslâm**, Haz. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 99-131.

Aktay, Yasin. “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı” **İslâmiyât**, Cilt: 3, Sayı: 3, 2000, ss. 37-49.

Akyıldız, Ali, **Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Akyüz, Niyazi, Şahin GÜR SOY ve İhsan ÇAPÇIOĞLU, “Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanetin Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler”, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 19, Sayı: 25, 2006, ss. 31-42.

Akyüz, Yahya, **Türk Eğitim Tarihi**, 9. Baskı, Pegema Yayıncılık, Ankara, 2004.

Alkan, Mehmet Ö. “Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 1, ss. 377-407.

Althusser, Louis. **Yeniden Üretim Üzerine**, çev. A. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006.

Arabacı, Fazlı. “Osmanlı Modernleşmesinde “Yeni Osmanlılar’ın” Din ve Siyaset Anlayışları”, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 2, Sayı: 5, 1999, ss. 51-89.

Arabacı, Fazlı. “Türkiye’de Dinî Sosyalleşmenin Temel Etkenleri”, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 6, Sayı: 16, 2003, ss. 39-54.

Aronson, Eliot, Timothy D. Wilson ve Robin M. Akert. **Sosyal Psikoloji**, çev. Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2012.

Arslan, Hüsametdin, **Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, 2. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007.

Atacan, Fulya, **Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler**, Hil Yayınları, İstanbul, 1990.

Atay, Hüseyin. **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1983.

Ayata, Sencer. “Çevresel Nitelikli Geleneksel Tarikatlar: Konya ve Trabzon’da Kadiri ve Nakşibendi İslâm”, **Çağdaş Türkiye’de İslâm**, Haz. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 133-170.

Aydın, Mehmet S. “Dünyevileşme”, **İslâmiyât**, Cilt: 4, Sayı: 3, 2001, ss. 13-17.

Aydın, M. Şevki. **Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni**, 2. Baskı, Dem Yayınları, İstanbul, 2005.

Barakat, Halim. “Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality”, **The British Journal of Sociology**, Vol. 20, No. 1, 1969, pp. 1-10

Barnes, John Robert. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Tarikatlar”, çev. Celal Türer, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 45, 1997, ss. 113-122.

Baum, Gregory. **Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology**, Paulist Press, New York, 1975.

Bayhan, Vehbi. **Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1984.

Berger, Peter L. **Kutsal Şemsiye**, çev. Ali Çoşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000.

Berger, Peter L. “Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, **Din ve Modernlik Toplum Bilim Yazıları I**, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 121-174.

Berger, Peter L. “Sekülerizmin Gerilemesi”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, der. ve çev. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 11-32.

Berger, Peter L. Brigitte Berger ve Hansfried Kellner. **Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000.

Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. **Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, çev. Vefa Sayın Öğütler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Balckburn, Rabin. “Alienation”, **Sociology The Key Concepts**, Ed. John Scott, Routledge, London and New York, 2006, pp. 7-10.

Boudon, Raymond. **Critical Dictionary of Sociology**, Routledge, London, 1989.

Boudon, Raymond. “Rational Choice Theory”, **The New Blackwell Companion to Social Theory**, Ed. Bryan S. Turner, Blackwell Publishing, Oxford, 2009, pp. 179-195.

Brown, Douglas George. **An Examination of Alienating Trends in Religious Education**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Graduate Department of Theory and Policy Studies in Education, Toronto Üniversitesi, 1997.

Bruce, Steve. “The Social Process of Secularisation”, **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**, Ed. Richard K. Fenn, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, pp. 249-264.

Bumin, Tülin. **Hegel**, Alan Yayınları, İstanbul, 1987.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. **Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, çev. A. İhsan Pala ve M. Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001.

Cornu, Augusto. “Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları”, Karl Marx, **1844 El Yazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe**, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1993, ss. 241-338.

Coşar, Simten. “Türk Modernleşmesi, Aklîleşme, Patoloji, Tıkanma”, **Doğu Batı**, Yıl: 2, Sayı: 8, 1999, ss. 69-82.

Çakır, Ruşen, İrfan Bozan ve Balkan Talu. **İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler**, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı Yayınları, İstanbul, 2004.

Çarkoğlu, Ali ve Binnaz Toprak. **Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset**, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

Çarkoğlu, Ali ve Binnaz Toprak. **Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset**, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006.

Çelik, Celaleddin. “Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler”, **İslâmiyât**, Cilt: 5, Sayı: 4, 2002, ss. 81-97.

Çelik, Celaleddin. “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, **İslâmiyât**, Cilt: 8, Sayı: 2, 2005, ss. 71-90.

Çelik, Celaleddin. “Sosyal Eşitsizlik İle Dinî Yaşayış Arasındaki Etkileşime Sosyolojik Bir Yaklaşım”, **Marife**, Yıl: 4, Sayı: 1, 2004, ss. 139-155.

Çelik, Celaleddin. **Şehirleşme ve Din**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2002.

Çelik, Nur Betül. “Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm”, **Doğu Batı**, Yıl: 2, Sayı: 8, 1999, ss. 33-47.

Çelik, Nur Betül. “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, ”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm**, Ed. Ahmet İnel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, Cilt: 2, ss. 75-91.

Çetinsaya, Gökhan. “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 1, ss. 54-71.

Davie, Grace. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain”, **Social Compass**, Vol. 37, No. 4, 1990, pp. 455-469.

Dean, Dwight G. “Alienation and Political Apathy”, **Social Forces**, Vol. 38, No. 3, 1960, pp. 185-189.

DeFleur, L. Melvin, William D’Antonio ve Lois B. Defleur, **Sociology**, Scott, Foresmann, Illinois, 1976.

Dillon, Michele. “The Sociology of Religion in Late Modernity”, **Handbook of The Sociology of Religion**, Ed. Michele Dillon, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 3-15.

Doğan, Recai. “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhidi Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar”, **Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi**, Haz. Fahri Unan ve Yücel Hacaloğlu, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 1999.

Doğan, Recai. **İslâmcıların Eğitim ve Öğretim Görüşleri**, Ankara, 1999.

Doğan, Recai. “1980’e Kadar Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları”, **Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum, Bildiri ve Tartışmalar**, 28-30 Mart, İstanbul, 2001, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2003, ss. 611-646.

Durkheim, Emile. **Meslek Ahlâkı**, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1962.

Durkheim, Emile. **Sosyolojik Metodun Kuralları**, çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

Durkheim, Emile. **İntihar**, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.

Durkheim, Emile. **Ahlâk Eğitimi**, çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2004.

Eagleton, Terry. **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Efe, Adem. “II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslâmcıları ve Çağdaşlaşma Görüşleri”, **Doğu Batı**, Yıl: 11, Sayı: 46, ss. 243-272.

Emerson, Michael O. and David Hartman. “The Rise of Religious Fundamentalism”, **Annual Review of Sociology**, Vol. 32, 2006, pp. 127-144.

Er, Hamit. **Osmanlı Devleti’nde Çağdaşlaşma ve Eğitim**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999.

Erdoğan, Mustafa. “Türkiye’nin İslâm’sız Demokrasi Arayışı”, **İslâmiyât**, Cilt: 2, Sayı: 2, 1999, ss. 11-24.

Ergil, Doğu. **Yabancılaşma ve Siyasal Katılma**, Olgaç Yayınları, Ankara, 1980.

Ergin, Osman. **Türk Maarif Tarihi**, I-V, Eser Matbaası, İstanbul, 1977.

Ergün, Mustafa. **Eğitim Felsefesi**, Ocak Yayınları, Ankara, 1999.

Ergün, Mustafa. **II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri, 1908-1914**, Ocak Yayınları, Ankara, 1996.

Esen, Muammer. **Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012.

Eshleman, J. Ross, Barbara G. Cashion ve Laurence A. Basirico, **Sociology, An Introduction**, Harper Collins, New York, 1993.

Esin, Pars. **İş Bölümü, Yabancılaşma ve Sosyal Politika**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.

Eskicumalı, Ahmet. “Eğitim ve Toplumsal Değişme: Türkiye’nin Değişim Sürecinde Eğitimin Rolü, 1923-1946”, **Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi**, Cilt: 19, Sayı: 2, 2003, ss. 15-29.

Evkuran, Mehmet. “Nasıl Oluyor da Bir Arada Yaşıyoruz?: Sünnî Din Anlayışında Otorite Özgürlük ve Ahlâk Kavramları Üzerine”, **Uluslararası Türk Dünyasında Din Anlayışları Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, Ed. Saffet Sarıkaya ve Nejdet Durak, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2011, ss. 191-212.

Evkuran, Mehmet. “Bir Kimlik Politikası Olarak Kelam”, **İslâmiyat**, Cilt: 8, Sayı: 1 2005, ss. 59-79.

Fay, Brian. **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Feinberg, Walter. “Alienation and Moral Agency”, **Alienation Theories and De-alienation Strategies: Comparative Perspectives in Philosophy and The Social Sciences** Ed. Felix Geyer and David Schweitzer, Science Reviews, Middlesex, 1989, pp. 199-219.

Finifter, Ada W. “Dimensions of Political Alienation”, **The American Political Science Review**, Vol. 64, No. 2, 1970, pp. 389-410.

Fox, Judith. "Secularization", **The Routledge Companion to the Sociology of Religion**, Ed. John R. Hinnels, Routledge, London and New York, 2005, pp. 291-305.

Freud, Sigmund. "Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları", **Uygarlık, Din ve Toplum**, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997.

Freud, Sigmund. "Bir Yanılsamanın Geleceği", **Uygarlık, Din ve Toplum**, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997.

Freud, Sigmund. **Toplum Psikolojisi**, çev. Kemal Saydam, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1993.

Fromm, Erich. **Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum**, çev. Necla Arat, 9. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2001.

Fromm, Erich. **İtaatsizlik Üzerine**, çev. Ayşe Sayın, Kariyer Yayınları, İstanbul, 2001.

Fromm, Erich. **Kendini Savunan İnsan**, çev. Necla Arat, 9. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2001.

Fromm, Erich. **Özgürlükten Kaçış**, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1999.

Furseth, Inger ve Pal Pepstad. **An Introduction to the Sociology of Religion, Classical and Contemporary Perspectives**, Ashgate, Aldershot, 2006.

Geyer, Felix. "Alienation, Sociology of", **International Encyclopedia of the Science and Behavioral Sciences**, Ed. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, Elsevier, Oxford, 2001, pp. 388-392.

Geyer, Felix. **Alienation Theories: A General Systems Approach**, Pergamon Press, Oxford, 1980.

Giddens, Anthony. **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.

Gökaçtı, Mehmet Ali. **Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Göle, Nilüfer. “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık**, Ed. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, Cilt: 3, ss. 56-67.

Göle, Nilüfer. **İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler**, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Göle, Nilüfer. “Liberal Yanılgı”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 24, 1993, ss. 12-17.

Güler, İlhami. **Sabit Din Dinamik Şeriat**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.

Günay, Ünver. “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar”, **İslâmiyât**, Cilt: 5, Sayı: 4, 2002, ss. 141-162.

Günay, Ünver. **Din Sosyolojisi**, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Gündüz, İrfan. **Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1989.

Gündüz, Mustafa. **II. Meşrutiyetin Klasik Paradigmaları, İctihad, Sebilü’r-Reşad ve Türk Yurdu’nda Toplumsal Tezler**, Lotus Yayınevi, Ankara, 2007.

Gündüz, Mustafa. “Sosyal Yaşam ve Entropi Yasası”, **İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, Cilt: 20, Sayı: 1, 2006, ss. 345-355.

Güngör, Erol. **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, 13. Baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000.

Güngör, Erol. **Sosyal Meseleler ve Aydınlar**, 3. Baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996.

Hanioğlu, M. Şükrü. “Bir Asır Sonra İnkılâb-ı Azîm”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 94, 2008, ss. 7-15.

Hegel, G. W. F. **Seçilmiş Parçalar**, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Hegel, G. W. F. **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.

Hegel, G. W. F. **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986.

Heyd, Uriel. “Modern Türkiye’de İslâmın Yeniden Canlanması”, **Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine**, Der. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 203-220.

Heyd, Uriel. “Modern Türkiye’nin Kültürel Problemleri”, **Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine**, Der. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 221-234.

Heyd, Uriel. “III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması”, **Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine**, Der. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 99-136.

Heyd, Uriel. “Modern Türkiye’de İslâm” **Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine**, Der. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, ss. 189-202.

Hick, John. **İnançların Gökkuşuğu, Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar**, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

Hocaoğlu, Durmuş. **Laisizm’den Millî Sekülerizm’e**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1995.

Hodson, Randy. “Alienation”, **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**, Ed. George Ritzer, Blackwell Publishing, Oxford, 2007, pp. 119-120.

Horowitz, Irving Louis. "On Alienation and The Social Order", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 27, No. 2, 1966, pp. 230-237.

Horton, John. "Dehumanisation of Anomi and Alienation: A Problem in the Ideology of Sociolgy", **The British Journal of Sociology**, Vol. 15, No. 4, 1964, pp. 283-300.

Hull, John M. "Demokratik oğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", ev. Didem Nasman, **Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum, Bildiri ve Tartışmalar**, 28-30 Mart, İstanbul, 2001, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2003, ss. 43-51.

Israel, Joachim. **Alienation: From Marx to Modern Sociology**, Allyn and Bacon, New York, 1971.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", **150. Yılında Tanzimat**, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, ss. 335-395.

İnalcık, Halil. "Tanzimat Nedir?", **Tanzimat, Değerişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ed. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 31-53.

İnalcık, Halil. "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu" **Tanzimat, Değerişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ed. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 89-109.

İnalcık, Halil. "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", **Tanzimat, Değerişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ed. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 171-195.

İzgi, Cevat. **Osmanlı Medreselerinde İlim I**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Jensen, Gary F. "The Sociology of Deviance", **21st Century Sociology: A Reference Handbook**, Ed. Clifton D. Bryant and Dennis L. Peck, Sage Publications, California, 2007, pp. 370-379.

Kalaycıoğlu, Ersin ve Ali Yaşar Sarıbay. "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Haz. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 3-22.

Kale, Nesrin. **Nasıl Bir İnsan? Nasıl Bir Öğretim?**, Ütopya Yayınları, Ankara, 2003.

Kaplan, İsmail. **Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi**, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Kara, İsmail. **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008.

Kara, İsmail. **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003.

Kara, Mustafa. "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, ss. 533-544.

Karaca, Faruk. **Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dinî Hayat**, Bil Yayınları, İstanbul, 2001.

Karal, Enver Ziya. "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", **Tanzimat I**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 13-30.

Karpat, Kemal H. **İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005.

Karpat, Kemal H. **Türkiye’de Siyasal Sistemin Evrimi: 1876-1980**, çev. Esin Soğancılar, İmge Kitabevi, Ankara, 2007.

Karpat, Kemal H. “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu** Haz. Sebahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 23-38.

Katip Çelebi, **Mîzanu’l Hak fî İhtiyari’l Ehak, İslâm’da Tenkit ve Tartışma Usûlü**, Sad. Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul, 1983.

Kazancıgil Aykut. **Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007.

Keegan, Joseph G. “Alienation in Psychological Perspective”, **Alienation: Plight of Modern Man**, Ed. William C. Bier, Fordham Uni. Press, New York, 1972, pp. 51-61.

Kılıç, Rüya. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Son Dönem Melâmileri”, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2005, ss. 545-559.

Kılıç, Rüya. “Osmanlı Devleti’nde Yönetim-Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış, Halidî Sürgünleri”, **Tasavvuf**, Yıl: 7, Sayı: 17, 2006, ss. 103-119.

Kılıç, Rüya. **Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Sufi Geleneğin Taşıyıcıları**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009.

Kirman, Mehmet Ali. **Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi**, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010.

Koçi Bey, **Koçi Bey Risalesi**, Sad. Zuhuri Danışman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.

Kodaman, Bayram. **Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980.

Kodaman, Bayram ve Abdullah Saydam. “Tanzimat Devri Eğitim Sistemi”, **150. Yılında Tanzimat**, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, ss. 475-496.

Kojéve, Alexandre. **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Kon, Igor S. “The Cocept of Alienation in Modern Sociology”, **Social Research**, Vol. 34, No. 3, 1967, pp. 507-528.

Koray, Enver. “Yeni Osmanlılar”, **150. Yılında Tanzimat**, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, ss. 546-565.

Kurt, Abdurrahman. **Din Sosyolojisi**, 3. Baskı, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Kurt, Abdurrahman. “İslâm ve Geri Kalmışlık Sorunu”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 2, 2008, ss. 35-72.

Kutlu, Sönmez. Sönmez Kutlu, “İslâm Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi”, **İslâmiyât**, Cilt: 10, Sayı: 3, 2007, ss. 21-32.

Kutlu, Sönmez. “İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, **İslâmiyât**, Cilt: 4, Sayı: 4, 2001, ss. 15-36.

Küçükömer, İdris. “**Batılşma**” **Düzenin Yabancılaşması**, 5. Baskı, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2007.

Lauer, Quentin. “Alienation: Marxist Social Category”, **Alienation: Plight of Modern Man**, Ed. William C. Bier, Fordham University Press, New York, 1972, pp. 10-29.

Lewin, Murray. “Political Alienation”, **Man Alone: Alienation in Modern Society**, Ed. Erich and Mary Josephson, Dell Publising, New York, 1966, pp. 227-239.

Lewis, Bernard. **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Prof. Dr. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

Lewis, Bernard. **İslâm'ın Siyasal Söylemi**, çev. Ünsal Oskay, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2007.

LIVINGSTON, James C. **Anatomy of the Sacred An Introduction to Religion**, MacMillan Press, New York, 1989.

Macit, Nadim. "Dini Bilginin Kuramsal Yapısı ve Öğretimi, Yaklaşımlar ve Öneriler", **Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Eğitimi Kurultayı**, Ed. Dr. İkrâm Çınar ve Dr. Hakan Atılğan, İnönü Üniveristesi Yayınları, Maltaya, 2005.

Marcuse, Herbert. **Tek Boyutlu İnsan**, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.

Mardin, Şerif. **Din ve İdeoloji**, 7. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Mardin, Şerif. **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Mardin, Şerif. "Türk İslahatçılarının Zihin Dünyası", çev. Refik Bürüngüz, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 102, 2010, ss. 16-35.

Mardin, Şerif. **Türk Modernleşmesi, Makaleler 4**, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, 9. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Mardin, Şerif. **Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3**, 7. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Mardin, Şerif. **Türkiye, İslâm ve Sekülerizm, Makaleler 5**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Mardin, Şerif. “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar Merkez-Çevre İlişkileri”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Haz. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 79-104.

Mardin, Şerif. **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 2. Baskı, çev. Mümtez’er Türküne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Mardin, Şerif. “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim, İstanbul, 2003, Cilt: 1, ss. 42-53.

Martin, David. “What I Really Said about Secularisation”, **Dialog: A Journal of Theology**, Vol. 46, No. 2, 2007, pp. 139-152.

Marty, Martin E. “Fundamentalism as a Social Phenomenon”, **Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences**, Vol. 42, No. 2, 1988, pp. 15-29.

Marx, Karl. **Marx’ın Toplum Kuramı, Seçme Metinler**, çev. Özer Ozankaya, Doğan Yayıncılık, Ankara, 1971.

Marx, Karl. **1844 El Yazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe**, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1993.

Marx, Karl. **Yabancılaşma**, Der. Barışta Erdost, Sol Yayınları, Ankara, 2003.

Marx, Karl. “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş”, **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1997, ss. 191-209.

Marx, Karl. **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1997.

Marx, Karl. ve Frederick Engels. **Komünist Parti Manifestosu**, çev. Ahmet Sarı, Yorum Yayınları, İstanbul, 1994.

Marx, Karl. ve Frederick Engels. **Alman İdeolojisi**, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2004.

Mehmedoğlu, Yurdağul. **Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001.

Mert, Nuray. **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.

Merton, Robert K. "Social Structure and Anomie", **American Sociological Review**, Vol. 3, No. 5, 1938, pp. 672-682.

Merton, Robert K. "Social Problems and Sociological Theory", **Contemporary Social Problems**, Ed. Robert K. Merton and Robert Nisbet, Harcourt, Brace Jovanovich, New York, 1971, pp. 86-93.

Merton, Robert K. **Social Theory and Social Structure**, The Free Press, New York, 1968.

Mills, Wright. **Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine**, Paragraf Yayınevi, Ankara, 2005.

Mills, Wright. **İktidar Seçkinleri**, çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1974.

Mills, Wright. **Toplumbilimsel Düşün**, çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 2007.

Munson, Henry. "Fundamentalism", **The Routledge Companion to the Study of Religion**, Ed. John R. Hinnels, Routledge, London and New York, 2005, pp. 337-354.

Mustafa, Nevin. **İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet**, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Nettler, Gwynn. "A Measure of Alienation", **American Sociological Review**, Vol. 22, No. 6, 1957, pp. 670-676.

Nottingham, Elizabeth K. "Din Sosyolojisi Araştırmaları", çev. Mehmet Ali Kirman, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 3, 2004, ss. 151-170.

Ocak, Ahmet Yaşar. **Türkler, Türkiye ve İslâm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Ocak, Ahmet Yaşar. **Türkiye Sosyal Tarihinde İslâm'ın Macerası, Makaleler-İncelemeler**, Timaş Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Ocak, Ahmet Yaşar. "İslâmî Bilimler ve Modernleşme Sorunu", **İslâm ve Modernite**, Der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, ss. 37-60.

Oktay, Ahmet. "Türk Edebiyatında Aydın", **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Ed. Sebahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 265-287.

Okumuş, Ejder. **Dinin Meşrulaştırma Gücü**, Ark Kitapları, İstanbul, 2005.

Okumuş, Ejder. "Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 4, 2005, ss. 9-36.

Okumuş, Ejder. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", **Marife**, Yıl: 5, Sayı: 3, 2005, ss. 47-59.

Okumuş, Ejder. **Toplumsal Değişme ve Din**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Olsen, Marvin E. "Alienation and Political Opinions", **The Public Opinion Quarterly**, Vol. 29, No. 2, 1965, pp. 200-212.

Ollman, Bertell. **Yabancılaşma Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı**, çev. Ayşegül Kars, Yordam Kitap, İstanbul, 2012.

Ortaylı, İlber. “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Haz. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 125-135.

Ortaylı, İlber. “Osmanlı’da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, C. 1, ss. 37-41.

Ortaylı, İlber. **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Ortaylı, İlber. **Gelenekten Geleceğe**, 3. Baskı, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001.

Overend, Tronn. “Alienation: A conceptual Analysis”, **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 35, No. 3, pp. 301-322.

Öncül, Remzi. **Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü**, MEB Yayınları, İstanbul, 2000.

Önder, Tuncay. “Tanzimat ve İdari Yapı (Modernleşme, Merkezileşme ve Kurumlaşma)”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 102, 2010, ss. 48-62.

Özarpınar, Yılmaz. **Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003.

Özay, Mehmet. **Sekülerleşme ve Din**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Özcan, Abdülkadir. “Tanzimat Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi”, **150. Yılında Tanzimat**, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, ss. 441-474.

Özcan, Hanifi. **Epistemolojik Açıdan İman**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.

Özcan, Hanifi. **Mâtürîdî’de Dînî Çoğulculuk**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

Özcan, Hanifi. **Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2012.

Özdalga, Elisabeth. **Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmî Laiklik ve Popüler İslâm**, çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998.

Özek, Çetin, **Devlet ve Din**, Ada Yayınları, İstanbul, tarihsiz.

Öztürk, Veli. “Çok Partili Dönemde Din Eğitimi ve Öğretimi”, **Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi**, Haz. Fahri Unan ve Yücel Hacaloğlu, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 1999, ss. 289-297.

Öztürk, Veli. “Hamdullah Suphi Tanrıöver’in Din Eğitimine İlişkin Görüşleri”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XVIII, 2003, ss. 197-228.

Öztürk, Veli. **Cumhuriyet Dönemi Milli Eğitim Şuralarında Din ve Ahlâk Eğitimi ile İlgili Alınan Kararlar ve Tartışmalar**, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2010.

Pappenheim, Fritz. **Modern İnsanın Yabancılaşması**, çev. Salih Ak, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2002.

Parladır, Selahattin. “Din Eğitiminde Hedefler”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: IX, 1995, ss. 79-102.

Peterson, Richard T. “Alienation and Intellectual Practises”, **Alienation Theories and De-alienation Strategies, Comparative Perspectives in Philosophy and The**

Social Sciences Ed. Felix Geyer and David Schweitzer, Science Reviews, Middlesex, 1989, pp. 221-239.

Roberts, Bruce R. "A Confirmatory Factor-Analytic Model of Alienation", **Social Psychology Quarterly**, Vol. 50, No. 4, pp. 346-351.

Rousseau, J. J. **Toplum Sözleşmesi**, çev. Alpagut Erenuluğ, 3. Baskı, Öteki Yayınları, Ankara, 1999.

Sarıbay, Ali Yaşar. **Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Sarıbay, Ali Yaşar. **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Sarıkaya, Yaşar. **Medreseler ve Modernleşme**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Schacht, Richard. **Alienation**, Anchor Books, New York, 1970.

Schweitzer, David. "Conflict and Order Theorizing and The Alienation-Anomie Problematic", **Alienation Theories and De-alienation Strategies: Comparative Perspectives in Philosophy and The Social Sciences** (Ed. Felix Geyer ve David Schweitzer), Science Reviews, Middlesex, 1989, pp. 15-33.

Scott, Marvin B. "The Social Sources of Alienation", **The New Sociology**, Ed. Irving L. Horowitz, Oxford University Press, New York, 1965, pp. 239-252.

Seeman, Melvin. "Alienation Motifs in Contemporary Theorizing: The Hidden Continuity of the Classic Themes", **Social Psychology Quarterly**, Vol. 46, No. 3, 1983, pp. 171-184.

Seeman, Melvin. "Alienation", **International Encyclopedia of the Science and Behavioral Sciences**, Ed. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, Elsevier Science, Oxford, 2001.

Seeman, Melvin. "On The Meaning of Alienation", **American Sociological Review**, Vol. 24, No. 6, 1959, pp. 783-791.

Seeman, Melvin. "Alienation, Membership and Political Knowledge: A Comparative Study", **The Public Opinion Quarterly**, Vol. 30, No. 3, 1966, pp. 353-367.

Seeman, Melvin. "Poverlessness and Knowledge: A Comparative Study of Alienation and Learning", **Sociometry**, Vol. 30, No. 2, 1967, pp. 105-123.

Selçuk, Mualla. "Din Eğitimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?", **İslâmiyat**, Cilt: 1, Sayı: 1, 1998, ss. 73-87.

Shepherd, John. "Fenomenolojik Bakış Açısı: Eleştirel Anlamda Sorgulayıcı Din Eğitimi", çev. Didem Nasman, **Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum, Bildiri ve Tartışmalar**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2003, ss. 323-335.

Shils, Edward. "Gelenek", çev. Hüsamettin Arslan, **Doğu Batı**, Yıl: 7, Sayı: 25, 2003-04, ss. 101-131.

Sitembölükbaşı, Şaban. **Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)**, İSAM Yayınları, Ankara, 1995.

Sitembölükbaşı, Şaban. "Türkiye'de İslâm ve Siyasal Sisteme Yönelik Olumsuz Tutumlar", **İslâm ve Demokrasi**, Haz. Ömer Turan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999, ss. 267-284.

Somel, Selçuk Akşin. “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 1, ss. 88-116.

Stark, Rodney. “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, der. ve çev. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 33-74.

Subaşı, Necdet. **Ara Dönem Din Politikaları**, Küre Yayınları, İstanbul, 2005.

Subaşı, Necdet. **Kutsanmış Görüntüler**, Nehir Yayınları, İstanbul, 1999.

Subaşı, Necdet. **Sınırları Yoklamak Din Sosyolojisi Okumaları**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007.

Subaşı, Necdet. “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, **İslâmiyât**, Cilt: 5, Sayı: 4, 2002, ss. 17-40.

Subaşı, Necdet. “Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim, Diyanet İşleri Başkanlığı”, **İslâmiyât**, Cilt: 8, Sayı: 4, 2005, ss. 79-82.

Subaşı, Necdet. “Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği”, **İslâm ve Modernite**, Der. Gönül Pultar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, ss. 61-95.

Şahin, Abdullah. “Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi”, **İslâmiyât**, Cilt: 1, Sayı: 2, 1998, ss. 61-73.

Şeker, Mehmet. **Gelibolulu Mustafa ‘Âlî ve Mevâ’idü’n-Nefâis fî Kavâ’idi’l-Mecâlis**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.

Taş, Kemaleddin. “Günümüz Türkiye’inde Dindarlık Anlayışındaki Farklılaşmalar”, **Uluslararası Türk Dünyasında Din Anlayışları Sempozyumu Bildiriler Kitabı**,

4-6 Kasım 2010 Isparta, Ed. Saffet Sarıkaya ve Nejdet Durak, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, Isparta, 2011, ss. 181-190.

Taş, Kemaleddin. “Dinin Sosyolojik Tanımı Üzerine Bir Değerlendirme”, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 6, Sayı: 16, 2003, ss. 199-205.

Taş, Kemaleddin. **Türk Halkının Gözüyle Diyanet**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Tan, Mine. “Eğitim Sosyolojisine Değişik Yaklaşımlar: İşlevci Paradigma ve Çatışmacı Paradigma”, **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, Cilt: 23, Sayı: 2, 1990, ss. 545-556.

Tekeli, İlhan. “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık**, Ed. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, Cilt: 3, ss. 19-42.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin. **Cumhuriyetin Harcı, Köktenci Modernitenin Doğuşu**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin. **Osmanlı İmparatorluğu’nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Tezcan, Mahmut. **Eğitim Sosyolojisi**, 11. Baskı, Anı Yayınları, Ankara, 1997.

The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, The Free Press, New York 1967.

Thompson Wayne E. and John E Horton. “Political Alienation as a Force in Political Action”, **Social Forces**, Vol. 38, No. 3, 1970, ss. 190-195.

Tolan, Barlas. **Çağdaş Toplumun Bunalımı, Anomi ve Yabancılaşma**, 2. Baskı, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1981.

Toprak Binnaz. “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Haz. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 309-318.

Turan İlter. “Türkiye’de Din ve Siyasal Kültür” **Çağdaş Türkiye’de İslâm**, Haz. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993, ss. 39-69.

Türkkahraman, Mimar. **Türkiye’de Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm**, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Uçar, Ramazan. “Abdullah Cevdet’in Batı Medeniyeti ve Batılılaşma Anlayışı”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 10, 2011, ss. 7-30.

Uçar, Ramazan. “Abdullah Cevdet’in Din Anlayışı”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 11, 2012, ss. 205-218.

Üstel, Füsun. II. Meşrutiyet ve Vatandaşın İcadı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, Ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cilt: 1, ss. 166-179.

Vahapoğlu, M. Hidayet. **Osmanlı’dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okullar**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.

Van Der Loo, Hans ve Willien Van Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları Sosyolojik Bir Yaklaşım**, çev. Kadir Canatan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Vergin, Nur. **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.

Vergin, Nur. **Siyasetin Sosyolojisi**, 6. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul, 2008.

Wardekker Willem L. and Sibren Miedema. "Identity, Cultural Change and Religious Education", **British Journal of Religious Education**, Vol. 23, No. 2, 2001, pp.76-87.

Watt, W. Montgomery. **İslâm Nedir**, çev. Elif Rıza, Birleşik Yayınevi, İstanbul, 1993.

Watt, W. Montgomery. **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Birleşik Yayınevi, İstanbul,1998.

Weber, Marx. **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Wilson, Bryan. **Religion in Sociological Perspective**, Oxford University Press, New York, 1982.

Wolf, Alison and Ruth A. Wallace. **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas, Punto Yayıncılık, İzmir, 2004.

Wortham, Stanton. "Social Construction and Pedagogical Practice", **Social Construction in Context**, Ed. Kenneth Gergen, Sage Publications, London, 2001, pp. 115-136.

Wuthnow, Robert. "Studying Religion, Making it Sociological", ", **Handbook of The Sociology of Religion**, Ed. Michele Dillon, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, ss. 16-30.

Yaparel, Recep. "Dinin Tarifi Mümkün mü?", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: IV, 1987, ss. 403-417.

Yaparel, Recep. "Laik Eğitim Sistemi Açısından Dinsel Fundamentalizm İle Başa Çıkmada Bilimsel Din Araştırmalarının Yeri ve Rolü", **Ülkemizde Laik Eğitim**

Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Eğitimi Kurultayı, Ed. Dr. İkrım Çınar ve Dr. Hakan Atılđan, İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya, 2005, ss. 261-274.

Yaparel, Recep. **Bilişsel Psikolojinin Din Psikolojisine Katkıları Bağlamında Yükleme Kuramı**, İzmir, 2001.

Yaparel, Recep. **Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1987.

Yeğen, Mesut. “Kemalizm ve Hegemonya”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm**, Ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, Cilt: 2, ss. 56-74.

Yeşilyurt, Temel. “Seküler Dünyada İman Toplulukları”, **İslâmiyât**, Cilt: 4, Sayı: 3, 2001, ss. 119-132.

Yeşilyurt, Temel. “Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu”, **İslâmiyât**, Cilt: 8, Sayı: 3, 2005, ss. 13-26.

Yıldız, Yavuz. “Türk Aydını ve İktidar Sorunu” **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 355-379.

Yılmaz, Hale. **Reform, Social Change and State-Society Encounters in Early Republican Turkey**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Utah Üniveristesi, 2006.

Young, Thomas J. “Alienation in Contemporary Education: A Social Psychological Perspective” **Contemporary Education**, Vol. 56, No. 3, 1985, ss. 143-147.

Zeitlin, Irving, M. **Rethinking Sociology, A Critique of Contemporary Theory**, Prentice-Hall, New Jersey, 1973.

Zengin, Zeki Salih. **II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.

Zengin, Zeki Salih. **Medreseden Darülfünuna Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2009.

Zengin, Zeki Salih. **II. Abdülhamid Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2009.

Zuckerman, Phil. **Din Sosyolojisine Giriş**, çev. İhsan Çapcıoğlu ve Halil Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2006.

Zurcher, Eric J. “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm**, Ed. Ahmet İnel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, Cilt: 2, ss. 44-55.