

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

KÜRESELLEŞME SÜRECİNİN DİNİ YAŞAYIŞ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Fatih DİLLİCE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA - 2009

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

KÜRESELLEŞME SÜRECİNİN DİNİ YAŞAYIŞ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Fatih DİLLİCE

Danışman: Doç. Dr. Asım YAPICI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA-2009

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Asım YAPICI
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK

Üye: Yrd. Dr. Yusuf GÖKALP

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.

... /... /2009

Doç. Dr. Azmi YALÇIN
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil
ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri
Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET

KÜRESELLEŞME SÜRECİNİN DİNÎ YAŞAYIŞ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Fatih DİLLİCE

Yüksek Lisans Tez, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman, Doç. Dr. Asım YAPICI

Eylül 2009, 142 sayfa

Küreselleşme genel olarak devletler ve toplumlar arasında karşılıklı ilişki ve bağımlılık sürecini ifade etmektedir. Dünyanın bir köşesindeki olayların ve etkinliklerin dünyanın daha uzak köşelerindeki insanlar ve toplumlar üzerinde ne derece ciddi sonuçlar doğuracağını ifade etmektedir.

Küreselleşme ve din ilişkisi söz konusu olduğunda, öncelikle dikkat çekmemiz gereken nokta, hemen her dinin küresel iddialarının olduğudur. Dinlerin hemen hemen tamamının evrensel tezlere sahip olduğu, bütün insanları bu tezleri kabul etmeye çağırdıkları, neredeyse genel kabul gören bir hakikat durumundadır. Bu açıdan dinler, kendi değerlerini insanların tamamına duyurma yolunda küreselleşmenin olgusal imkânlarından yararlanabilirler. Bu sebeple küreselleşme, “din yayma” faaliyetinin şeklini değiştirme, hızını ve etkisini artırma işlevi görebilir. Bir dinin kendi değerlerini yayması, “dinî etkileşim” ve “dinî eritim” faaliyetleri şeklinde olabilir.

Bu araştırmada küreselleşmesinin dinî yaşayışa olan etkisi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, din, dinî hayat

ABSTRACT**THE IMPACT OF GLOBALIZATION ON RELIGIOUS LIFE****Fatih DİLLİCE****Master Thesis, The Department Of The Philosophic And Religious Sciences****Supervisor, Assoc. Doç. Dr. Asım YAPICI****September 2009, 142 pages**

Globalization, generally refers to the process of mutual relationship and commitment among countries and societies. It puts forward the idea that events or activities taking place somewhere may have certain serious consequences on people or societies in farther places on Earth.

As far as the relationship between globalization and religion is concerned, the first and foremost point of attention should be the fact that every religion has global assumptions. That almost all religions have universal arguments and that they call for all people to adopt these arguments are facts which are commonly accepted. From this point of view, religions can make use of the phenomenal benefits of globalization in announcing their values to all people. For that reason, globalization may serve as a catalyst in changing the form, enhancing the speed and the impact of “conversion” activities. The propagation of a religion in terms of its values may take the form of “religious interaction” or “religious assimilation”.

In this Study, the impact of globalization on religious life has been analyzed.

Keywords: Globalization, religion, religious life

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihinde sosyo-kültürel değişimler belli zaman aralıklarında ortaya çıkmıştır. Her değişimin öncesinde bir geçiş süreci yaşanmaktadır. Bununla birlikte insanın bilişsel ve ruhî yapısı bu durumlar karşısında bazen olağan yaşamına devam ederken bazen de farklı ve yeni bir görünüm kazanabilmektedir. Bu bağlamda günümüz dünyasının içinde bulunduğu küreselleşme olgusu da birey ve toplumu bir değişime sürüklemiştir. İnsan bu süreçte zaman zaman edilgen bir konumda olabilmektedir. Ayrıca küreselleşmenin hâkimiyetini ya da etki alanlarını her yerde görebiliriz. Bireye dünya ve ahiret mutluluğunu vaat eden din de buna dâhildir.

Dinî yaşayış gerek boyutlarıyla gerekse de farklı formlarıyla hetorejen bir yapıdadır. O, öyle basit bir zihni tutum ve tasavvur ile tamamıyla anlaşılacak bir yapıda değildir. Bu duruma benzer bir konumda olan küreselleşme hadisesi de esasen tam olarak anlaşılmamış, kavranamamış bir özelliğdir. Zira bu fenomenin farklı açılardan incelenip irdelenme noktasında psikolojik dinî bakışın yetersiz olduğu görülmektedir. Dinî olanın insanın duygu, düşünce ve hareketinden bağımsız olarak düşünemeyeceğimizi tarih sürekli olarak göstermiştir. Fakat bu paradigma sekülerleşme ve modernleşme süreçleriyle sorgulanır olmuş ve hepten ortadan kalkacağı ve yahut etki alanının tamamen sosyal hayattan çekileceği düşünülmüştür. Oysa yeni dinî hareketler gibi küreselleşme olgusunun içinde canlanan ve artış gösteren dinsel faaliyetlerin varlığı bir gerçektir. Çalışmamız, küreselleşme sürecinin dinî yaşayış üzerinde olan etkisini ve bu bağlamda onla olan ilişkisini öğrenmeyi ve ortaya koymayı hedeflemiştir. İlk olarak söz konusu kavrama yaklaşımlar araştırılmıştır. Daha sonra modernleşme ile dinî yaşantı arasındaki ilişki incelendikten sonra küreselleşme sürecinde, dinî kimlik, dinî şüpheler, din değiştirme gibi genel hatlarıyla dinî hayatın durumu analiz edilmiştir. Son olarak küreselleşen dünyada Müslüman dindarlığı ve İslam algısı, imaj-kimlik ve dinsel yaşayışın boyutları kapsamında ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir. Sekülerizmin gerilemesi ve yeniden dine dönüş de bu bölümde irdelenen son konu olmuştur. Tabi ki tüm bunlar yapılırken tarafsız kalmaya ve bilimsel kıstaslara uyulmaya çalışılmıştır. Küreselleşmenin etki alanının fazlalığı nedeniyle düşülebilecek hatalı genellemelerden azami ölçüde kaçınılmıştır.

Bu çalışmamı konu olarak ilk sunduğum andan, tezimin bitim aşamasına kadar fikirleri ve kaynaklarıyla bana destek olan ve çalışmamın bilimsel bir zemine oturmasını sağlayan danışman hocam Sayın Doç. Dr. Asım YAPICI'ya teşekkür ederim. Ayrıca

her zaman metodolojik bakış açısından ve eleştirilerinden faydalandığım Sayın Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK'a ve çeşitli görüşleriyle tezimin oluşmasında katkıda bulunan Sayın Yrd. Dr. Yusuf GÖKALP'e teşekkürlerimi sunarım. Yetişmemde katkıları olan tüm hocalarıma da minnettar olduğumu ifade etmek isterim.

Ayrıca hayatımın bütün evresinde, maddi ve manevi desteklerini her zaman yanımda bulduğum bütün aileme özellikle de tez yazım ve teslim dönemlerinde eşsiz yardımlarını gördüğüm ablam Gülsüm ve kardeşim Zeynep'e teşekkür ederim. Bu çalışma Ç.Ü. Araştırma Fonu tarafından İF2008YL1 numaralı proje ile desteklenmiştir. Katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Fatih DİLLİCE

Adana - 2009

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ	iii
TABLolar LİSTESİ.....	vii

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Konunun Belirlenmesi ve Sınırlandırılması	1
1.2. Çalışmanın Amacı	2
1.3. Araştırmada Takip Edilen Yöntem	3

İKİNCİ BÖLÜM

KÜRESELLEŞMEYE YAKLAŞIMLAR

2.1. Modernite.....	5
2.2. Post-Modernite	9
2.3. Küreselleşme	13
2.3.1. Küreselleşmenin Tanımı	13
2.3.2. Küreselleşme Sürecinin Tarihsel Gelişimi.....	21
2.3.3. Küreselleşmenin Yansımaları.....	25

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERNLEŞMEDEN KÜRESELLEŞMEYE DİNÎ HAYAT

3.1. Modernleşme ve Dinî Yaşantı	32
3.2. Küreselleşme Sürecinde Din ve Dindarlık	36
3.2.1. Dinî Anlayışların Toplumsal Görüntüsü.....	36

3.2.2. Bireysel Dinî Yaşantıda Gözlenen Değişimler	42
3.2.3. Dinî Kimlik – Aidiyetsiz İnanmak	46
3.2.4. Dinî Şüpheler.....	53
3.3. Din Değiştirme Olgusu.....	56
3.4. Yeni Dinî Hareketler	61
3.5. Ateizm	67

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESELLEŞEN DÜNYADA İSLAM ALGISI VE MÜSLÜMAN DINDARLIĞI

4.1. İmaj- Kimlik İlişkisi Bağlamında İslam ve Müslümanlık	74
4.2. Müslüman Dindarlığın Farklı Görüntüleri.....	83
4.2.1. Geleneksel- Kurumsal Dindarlık	83
4.2.2. Modern- Bireysel Dindarlık	87
4.2.3. Gelenekle Modernite Arasında Sıkışmış Dindarlık.....	92
4.2.4. Sosyo-Kognitif Dindarlık Tipleri	97
4.3. Din ve Dindarlığın Boyutları	100
4.3.1. İman	103
4.3.2. İbadet.....	106
4.3.3. Duygu.....	110
4.3.4. Bilgi	113
4.3.5. Etki.....	116
4.4. Sekülerizmin Gerilemesi ve Yeniden Dine Dönüş	118
SONUÇ	124
KAYNAKÇA.....	130
ÖZGEÇMİŞ	142

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Sosyal Bilimler Alanındaki Bazı Disiplinlere Göre Küreselleşme (Pieterse, 2001: 23).....	24
Tablo 2: Küreselleşmenin Zamanlaması (Pieterse, 2001: 47).....	24

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Konunun Belirlenmesi ve Sınırlandırılması

Din Psikolojisi, dinî yaşayışın ruhî yapısını kavramayı hedefleyen bir bilim dalıdır. Buradan hareketle din psikolojisinin araştırma alanının ferdin dine ruhen yönelişi ve onu içinde yaşayışı ölçüsünde dinî hayatın tamamını kapsadığı söylenebilir. Ayrıca vurgulamak gerekir ki dinî yaşayışın özünü oluşturan duygular, düşünceler ve davranışlar zamanla bir takım değişimlere maruz kalabilir. Din psikolojisi çalışmalarında bu hususun da ihmal edilmemesi gerekir. (Yavuz, 1982: 89-90).

Günümüz dünyasında yaşanan değişim hareketleri hem tek tek bireyleri hem de toplumları yeni arayışlara sürüklemiştir. Modernizm, postmodernizm, yeni dünya düzeni, küreselleşme gibi olguların veya kavramların bir süreç içerisinde sosyal hayatı etkilediği ve yönlendirdiği söylenmektedir. Esasen dünyada küresel tarzda sosyal değişimlerin yaşandığı açık bir gerçektir. Kitle iletişim ve ulaşım araçları alanında yaşanan baş döndürücü gelişmeler sonucunda kültürel, siyasî, iktisadî ve dinî çeşitliliği ile dünyanın tek bir mekân olarak algılanması şeklinde kavramsallaştırılan ve açık uçlu bir olgu olan küreselleşmenin lehinde ve aleyhinde pek çok görüş ileri sürülmektedir. Tüm bu çalışmalara karşın, küreselleşmenin nedenleri, etkileri ve sonuçları hakkında yoğun tartışmalar halen devam ettiği gibi, onun anlamı ve tanımı hakkında da tam bir görüş birliği sağlanabilmiş değildir. Zira “küreselleşme” ya da “globalleşme” kavramı tamamlanmış bir olguyu değil, şu an için evrimini devam ettiren sosyal bir süreci temsil etmektedir. 20. yüzyılın son çeyreğinde teknoloji ile telekomünikasyondaki gelişmeler neticesinde şekillenen küreselleşme olgusu, bir taraftan sosyal politikaları etkilerken diğer yandan dinler, mezhepler, milli-manevî değerler, gelenekler, millî ve dinî kimlikler, ideolojiler, ahlâk ve felsefe gibi pek çok alanı etkilemektedir. Bu süreçte dinî ve manevî değerlerin yeniden kavramsallaştırılması, dolayısıyla yeniden inşa edilmesi söz konusu olmaktadır.

Günümüzde kimi araştırmacılar küreselleşmeyi insani faaliyet ve etkileşimin iktisadî yönüyle, kimileri siyasî ve hukukî boyutuyla, kimileri de askerî, teknolojik, kültürel ve çevresel boyutuyla ele almaktadır. Biz bu çalışmamızda dikkatimizi daha

farklı bir yöne kanalizere ederek küreselleşmenin yaygınlaştığı bir dünyada, dinin nasıl anlaşılıp yaşandığı, dinî yaşayışın temel görüntülerinin ne(ler) olduğu, dinî kimliklerin durumu, din değıştirme hadiseleri ve İslamiyet ve Müslümanlığın bu süreçten nasıl etkilendiğini teorik temelleri açısından sorgulamak istiyoruz. Kısacası, bu çalışma küreselleşme sürecinin dinî yaşayışa etkisinin nasıl ve hangi boyutlarda cereyan ettiğini tartışmaya açma arzusundadır.

Din, günümüzde hakkında en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Bu bir yönüyle doğal ama bir başka yönüyle şaşırtıcı bir gelişmedir. Çünkü geçen yüzyıldan beri, özellikle modernite, pozitivizm ve sekülerizmin temel iddialarına göre 20. yüzyıldan itibaren dinin hemen hemen bütün fonksiyonlarını kaybedeceği varsayılmaktaydı. Ancak içinde yaşadığımız dönemde yeniden dine dönüşten, dinselliğin artışından, sekülerizmin gerilemesinden, varoluşsal kaygılarla dinî ve manevî unsurlara yeniden dönüşün yaşanması şeklinde tezahür eden farklı bir süreçten bahsedilmektedir. Bu çağımızın önemli, şaşırtıcı ve birazda paradoksal bir gelişmesi sayılabilir. Burada bu gelişmenin nedenlerini gün ışığına çıkartmanın bilimsel bir görev olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte sosyal ve ekonomik yapısı, hızlı nüfus artışı, kitle iletişim araçlarının her geçen gün etkinliğini artırması, kentleşme oranının artması ve sanayi tesislerinin çoğalması dikkate alındığında Türkiye'nin küresel dönüşümlerden belli düzeyde etkilendiği anlaşılmaktadır. Daha da önemlisi ülkemizde tam olarak modernite yaşanmadan post moderniteye geçişin yaşandığı, bununda dinî hayatımızda belirgin kırılmalar ve sosyal değışim hadisesine bağılı olarak toplumsal ve bireysel dindarlık biçimlerini yapısal olarak etkilediği ileri sürülmektedir. Başka bir deyişle, ülkemizde küreselleşme sürecinde dindarlık biçimlerinde, bireysel ve kolektif dinî hayatta, dinî hareketlerde ve teolojik açıdan İslamiyet'e yönelik tutumlarda yaşanan değışim ve dönüşümlerin arkasında yatan sebeplerin neler olduğunu belirlemeye ve yorumlamaya çalışacağız.

1.2. Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı dinin hem özü hem de anlaşılma biçimlerini etkileyen küreselleşme ile ilgili tartışmalara din psikolojisi perspektifinden katkı sağlamaktır. Bilindiği üzere küreselleşmenin etki alanları; toplumlar, bireyler, toplumsal/kurumsal sistemler ve genel anlamda bütün insanlık olmak üzere dört temel boyutta devam etmektedir. Bunun yanında küresel sistemin kaçınılmaz olduğu ve tarihin sonunu

getirdiği de söylenmektedir. Bu bilgilerin, bireysel ve toplumsal yönde bir karşılığının bulunması bilimsel bir araştırmanın küreselleşme ve dinî yaşayış arasındaki ilişkiyi incelemesini zaruri kılmaktadır. Başka bir deyişle din yapısı gereği bireysel ve sosyal hayatı her yönüyle hâkimiyeti altına almak ister. Bu anlamda dinin retoriği, küreselleşme hadisesini dikkate almadan kendi evrensel değerlerini tam olarak ifade edemeyebilir. Küreselleşme üzerine gerçekleştirilen analizler içerisinde dinî boyutun çok fazla yer almaması da bizim bu meseleyi incelememizdeki diğer bir sebeptir. Esasen bu anlayış küreselleşmeyi ekonomik bağlamında ele alan ve dini, kültürel unsurlar içerisinde ekonomik alanın bağımlı fonksiyonu olarak inceleyen bir bakış açısının ürünüdür. Bunun yanında modernizmin insanın yaşamında geri plana attığı dinin ve geleneklerin kürselleşme olgusuyla kısmen ve tekrar etkinliğini artırdığı söylenmektedir. Fakat bunların ne derece doğrulanabilir bilgiler olduğu tartışmaya açık bir konudur. Dahası, burada etkinliği artan dinin hangi din olduğu ve bunun nasıl cereyan ettiği tartışması da önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3. Araştırmada Takip Edilen Yöntem

Bilimsel bir araştırma yapmak için konunun bünyesine uygun düşen belirli metotların takip edilmesi gerekmektedir. Çünkü metot, bilimsel araştırmaların mantık çerçevesi içinde düzenlenmesini, yürütülmesini ve sonuca bağlanmasını yansıtan strateji anlamına gelmektedir (Peker, 2003: 56). Bu nedenle din psikolojisi alanında yapılan bilimsel araştırmalarda metot meselesi, diğer bilimsel alanlarda olduğu gibi çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Somut bilgilere ya da ilmî sonuçlara ulaşabilmek için, öncelikle takip edilecek güvenilir yolların belirlenmesi gerekir. Bu bağlamda konunun özelliğine göre doğru anlama yolları, sağlam bilgi toplama kaynakları ve gerçeğe uygun işleme teknikleri belirlenmelidir (Yavuz, 1982: 153-154).

Çalışmamız teorik bir nitelik arz ettiği için ilk planda literatür taraması yapılmıştır. Bu bağlamda modernite, post modernite ve küreselleşme olgusunu ele alan çalışmalar imkanlar dahilinde incelenmiş, daha sonra din psikolojik bir bakış açısıyla küreselleşme hadisesinin din yaşayışı nasıl ve ne yönde etkilediği meselesi yine literatür taramasına dayalı olarak analize çalışılmıştır. Bu çerçevede önce kavramların belirlenmesi, sonra onlar arasındaki ilişkiler üzerinde durulmuştur. Kullanılacak literatürün bilimsel açıdan geçerli ve güvenilir olmasına dikkat edilmiştir. Literatür tarama aşamasında elde edilen bilgiler fişlenerek, daha sonra bunlar belirlenen program

çerçevesinde işlenmiştir. Buna göre çalışmamızın özellikle toplanan verilerin işlenmesi aşamasında semantik analiz, anlama ve karşılaştırma metotları ile şekillendiğini söylemek mümkündür.

İKİNCİ BÖLÜM

KÜRESELLEŞMEYE YAKLAŞIMLAR

2.1. Modernite

Modernleşme kavramı Latince “modernus” kelimesinden alınmıştır. Modernus ise eski Latince “hemen şimdi” anlamına gelen “modo”dan türetilmiş bir kelimedir. Modernleşme ise eski zamanların toplum tipinden günümüzdeki toplum tipine doğru bir değişme anlamına gelir. Bu tanımda geçen eski zamanların toplum tipinden genellikle sanayi öncesi toplumlar kastedilmektedir. Bu da modernleşmeyle sanayileşme arasında sıkı bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Sanayileşmenin dinamiğinde ise bilim ve teknoloji yatmaktadır. Buna göre şöyle bir modernleşme tanımı yapılabilir: *‘Bilim ve teknolojiye dayalı olarak toplumun içsel olarak farklılaşması ve karmaşıklaşması süreci’* (Kızılcılık & Erjem, 1996: 385), *“Modern, özünde ‘yeni’, ‘yeni olan’, ‘eski olandan uzaklaşmış’ kısacası ‘yakın zamanın eş anlamlısı’ demektir.”* (Kızılcılık, 2000: 152).

“Modern” kelimesi tanım gereği zaman içinde yapılan bir ayrıma karşılık gelir. Kök anlamı “bugün” ya da “bugüne ait”tir. Dolayısıyla “düne ait” olandan zamansal bir biçimde ayrılır. Ayrıca o üstü kapalı olarak bir çağ değişimi anlamı da taşır. Açık olmayan şey, bu değişimin içeriğinin nasıl anlaşılması gerektiğidir. “Bugüne ait” olan şey “düne ait” olanın artık ortadan kalktığı anlamına mı gelir? Yani gerçekten değişim eskinin yeni tarafından olumsuzlanması ya da asılmasını gerektirir mi? Yoksa “düne ait” olan “bugüne ait” olan içinde önemini korur mu? Başka bir deyişle bünyeye dâhil etme yoluyla gerçekleştirilen eski de sonsuza kadar eski midir? Yoksa yeni yalnızca eskiye geri dönecek bir süreç içindeki bir ana mı karşılık gelir? (Davison, 2002: 53-54). Bu sorulara verilen çeşitli cevapları kapsayan tarihsel anlamda farklı, modern bilinçler vardır. Modern kavramının zamanla modernizm kavramı gibi bir oluşumu ifade etmeye başlaması, genel kabule göre 18. yüzyıl Aydınlanma Felsefesiyle olmuştur. Bu sebeple modernlik, “tarihsel olanın karşıtı” anlamında bir bilinç/zihniyet olgusu olarak anlaşılabilir. Tarihsel karşıtı olması 18. yüzyıla kadar benimsenen Antik Çağ düşüncesinin aşılması demektir (Demirhan, 1992: 11).

Türkçe’de “çağdaşlaşma” olarak da tanımlanan modernleşme, modernliği

edinme, üzerine alma gibi bir anlamı kapsamaktadır. Weber gibi bazı düşünürlere göre modernleşme, Batı dışındaki toplumların sorunudur. Zira Batı toplumları moderndir, diğer toplumlar ise bu sürece sonradan girerek modernleşmektedirler. Weber, bilhassa rasyonelliğin Batıya ait olduğunu vurgulamaktadır (Weber, 1985: 22). Modernizmin Batı menşeli olduğu kabulü oldukça yaygındır. Bu yüzden modernleşme çabalarının Batılılaşmayla eş anlamlı tutulduğu görülmektedir.

“Modernizm genelde, XIX. yüzyıl sonu ile II. Dünya Savaşı’nın başlangıcına kadar olan dönemde, bilhassa sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük çaplı değişimleri tanımlamakta kullanılan bir terimdir. Modernizmin ne zaman başladığı veya özelliklerinin tam olarak neler olduğu konusunda çok az görüş birliği bulunmasına karşın, biçimsel olarak modernizm, genellikle, kuşku duymaya yönelik bir hareket ve Viktorya dönemi gerçekçiliğine karşı bir tepki şeklinde tarif edilmiştir” (Marshall, 1999: 508). Öte yandan Black modernizmi şöyle tanımlar: “Modernleşme, tarih boyunca gelişmiş kurumların insanın bilgisindeki görülmemiş artışı yansıtan ve hızla değişen işlevlere uyarlanması sürecidir” (Black, 1986: 5). Ne var ki bu kavram söz konusu olguyu ifade eden tek sözcük değildir. Avrupalılaşma, Batılılaşma, sanayileşme, gelişme, yenileşme gibi kavramlar da bu anlamda kullanılmaktadır.

Beaudelaire’e göre modernlik, sonsuzun tek bir anda, geçicilikte var oluşudur. Her mevsim değişen modadaki güzelliştir. Bu, tıpkı aşkın arzuda erimesi gibi, sonsuzun da şimdiki anda erimesidir, ta ki sonsuzluk yalnızca kendi yokluğunun bilincinde ve ölüm kaygısında algılanana kadar (Touraine, 1992: 119). Krishan Kumar’a göre ise gelenekten kopuş olarak tanımlanmış olan modernlik bizzat bir gelenek haline, “yeninin gelenekleşmesi” haline gelmiştir. Modernizmin etkisi altında modernlik, sonu gelmeyen bir yenilikten daha fazla bir şey değildir: Modernlik üslubun sonsuz değişimleri, modanın sonsuz öngüleridir (Kumar, 1995: 122-123). Bu değişimler neticesinde bireyin günlük yaşamının birçok açıdan değişeceği en azından etkileneceği öngörülebilir bir durumdur. İnsanın böyle bir işlevsel durumun karşısında maddî ve manevî olarak bir karşılıklı etkileşim sürecinin içinde yer aldığını görmekteyiz. Bu bağlamda Turner’e göre modernite: “Günlük hayatın rutinleştirilmesi, dinî değerlere olan inancın zayıflaması, yaşam cephelerinin farklılaşması, bürokratik yönetim sistemlerinin büyümesi, kentleşmenin artan hâkimiyeti, günlük hayat üzerinde bilim ve tekniğin egemenliği ve kapitalizmin ekonomik hâkimiyeti sürecidir” (Turner, 2003: 291).

Buradan hareketle modernizmin, günlük yaşamdan din anlayışına, yönetim sisteminden insan ilişkilerine kadar oldukça geniş bir alanı ihtiva ettiği söylenebilir.

Kale'ye göre modern olmak; “düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir” (Kale, 2002: 30). Bu noktada şu soruların cevaplarını aramak gerekmektedir: Bahsedilen başka yöntemler nelerdir? Bu yöntemleri belirleyen kişi ya da kurumlar hangileridir? Yöntemlerin sürekliliği var mıdır? Bu yeni dünyanın inançlara, geleneklere olan tutumu ne olacaktır? İşte tam bu hususta Giddens ve Pierson, modernizmin kendini geçmişin yerine ikâme eden bir dünya oluşturarak, günümüz toplumunun tarihini karakterize eden geleneklere, adetlere, alışkanlıklara, rutinlere, beklentilere ve inançlara bağlı olmayan bir toplum meydana getiren sosyal bir düzenleme olduğunu belirtmişlerdir (Giddens & Pierson, 2001: XXVII). Öyleyse modernizm eskiyi saf dışı bırakıp, yerine yeniyi getirmeyi hedefleyen bir bilincin ürünüdür diyebiliriz. Diğer taraftan yukarıdaki soruların başlı başına modernizm kapsamında ele alınacak bir çalışmada çeşitli açılardan incelenmesi daha isabetli bir tutum olacaktır.

Modernlik, modern toplumu ve endüstriyel uygarlığı aynı anda ifade eden temsili bir kavramdır. Daha detaylı bir şekilde baktığımızda bu olgu, dünyaya karşı belli yerleşik tutumları, insanın müdahalesiyle şekil almaya açık bir dünya düzenini, ekonomik kurumların karmaşık bileşimini, özellikle endüstriyel üretim ve pazar ekonomisini, ulus devlet ve kitle demokrasisi dâhil olmak üzere, belirli siyasal kurumları göstermektedir. Büyük ölçüde bu niteliklerin bir sonucu olarak modernlik, daha önceki herhangi bir toplum tipine göre çok daha dinamik bir yapıya sahiptir (Giddens & Pierson, 2001: 83). Kendinden önceki kültürlerden farklı olarak geçmişte yaşamaktan çok, gelecekte yaşayan bir toplum, daha teknik bir deyimle, bir kurumlar bütünüdür. Bu bütünlüğün salt bir yapıda olduğunu söylemek zordur. Çünkü bazı toplumlar bu süreci yaşarken bazıları ise henüz bu durumla karşılaşmamıştır. Öyle ki sosyal düzenin içindeki herhangi bir kesim modernizm kategorisinde değerlendirilebilirken, aynı zamanda geleneksel bir yaşamın dinamiklerini de hayatında taşıyabilmektedir. Esasen insanın varoluşsal amacı modernliğin yaşanabilirliğini etkileyen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Armağan'a göre modernlik, enfüsi olanın dünyanın merkezine yerleştirilmesinden başka bir şey değildir. Süje'nin, nefsin kendisini, dünyayı, çevreyi

ve hatta insan-üstü âlemi yine kendi iç prensiplerinden itibaren yeniden kurması ameliyesidir (Armağan, 1998: 42). Bununla birlikte Touraine, modernliği kutsal alandan akılcı alana geçiş olarak tanımlayan yaklaşımları “basitleştirici evrimcilik” olarak nitelemekte ve artık bu bakış açısının reddedildiğini belirtmektedir (Touraine, 1992: 339-341). Çoğunlukla bu tanımlamalarda dikkat çekici bir yön de toplumsal farklılaşma noktasıdır. Toplumsal farklılaşmadan kasıt rollerin farklılaşmasıdır. Sanayi devrimi ile birlikte sosyal kurumların topluma etkisi artmış, toplumda ilişkiler karmaşık bir yapıya bürünerek rol farklılaşmaları doğurmuş, yeni yeni roller vuku bulmuş ve her rolde uzmanlaşmaya gidilmiştir (Kirman, 2005: 21).

Zaman zaman birlikte kullandığımız modernite ve modernizm arasında belirli ölçülerde bir ilişki olmasına rağmen, bu iki kavram aynı içeriğe ve boyutlara sahip değildir. Benzer bir kavramsal alana dayansalar da bu kavramları öncelikle tarihsellikleri açısından birbirlerinden ayrılırlar. Bir süreç olarak modernite, ekonomik ve toplumsal koşulları itibariyle esas olarak XVI. yüzyıldan itibaren ele alınıp değerlendirilmelidir. Modernite kavramı bu bağlamda, gelenek ile karşıtlık ve kopuş halinde bireysel, toplumsal ve politik yaşam alanlarının tamamındaki dönüşümü ya da değişimi ifade etmektedir. Felsefi gücünü XVIII. yüzyıl Aydınlanma Felsefesi'nden alan modernite, akıllı ve insanı merkezi kavramlar olarak belirler, toplumsal yaşamı rasyonalize eder, dini toplumsal yaşamda geriletir, laisizmi ilke olarak benimser, özgürleşmeyi ilkeleştirir. Öte yandan modernizm kavramı ise daha geç tarihli bir adlandırmadır ve farklı bir alanı ifade eder. Modernizm, modern düşüncenin XIX. yüzyılın ortalarından itibaren sanatsal ve kültürel alanda bir eğilim ya da hatta bir akım haline gelmesiyle ilgili olarak ortaya atılmıştır. Sanat tarihinde, özellikle XX. yüzyıl başları "klasik modernizm" olarak ele alınır. Elbette, modernizm ile modernite arasında açık ve örtük ilişkiler söz konusudur ve bunları açıkça ortaya koymak gerekmektedir. Ancak onlar birbirine indirgenmemelidir. Keza modernleşme kavramını da diğerlerinden ayırtmak durumundayız. Buna göre moderniteyi bir dünya görüşü ve modernizmi kültürel ve sanatsal bir akım olarak ifade etmek mümkünse, modernleşmeyi de bir ideoloji olarak kavramsallaştırmak olasıdır. Zira modernleşme, modernitenin her yönüyle bir gerçeklik olarak bilince yerleştirilmesi girişimidir ([www. Wikipedia.org](http://www.Wikipedia.org)).

Modernizmin temeli, daha yeni olanın her zaman daha iyi olduğu görüşüne dayanmaktadır. Geçmişe ait her şey orada kalmalı ve yerini bugüne ait bir şeye

bırakmamalıdır ki gelecekte onun yerini de başka bir şey alacaktır. Esasen modernlik, yeni ilişkiler geliştirme sürecidir (Davison, 2002: 46-47). Modernlik süreçlerini şekillendiren tarihsel etkenler çeşitlilik gösterdiği için bu süreçler ancak bağlamsal olarak anlaşılabilir.

Modernizmin değişik modelleri vardır. Bunlardan ilki klasik modernleşme modelidir ve genelde Batılılaşma olarak özetlenir. İkincisi ise salt modernleşme olarak karşımıza çıkmaktadır ve genel olarak sanayi eksenli bir gelişmeyi ve bu gelişmeler çerçevesindeki sosyal-politik dönüşümleri ifade etmektedir (Tezcan, 1984: 86). Weber'in meşhur deyişiyle modernite, dünyanın bir büyü bozumudur ve modern kültür süreci geri dönüşü olmayan bir süreçtir. Toplumsallaşmanın oluşturduğu değerlerin örgütlenme süreci, geri dönüşü olmayan bir süreçtir ve buna “demir kafes” adını verir. Bunun nedeni, bireyin inisiyatif alanlarını daraltıp bir doğrultuda hareket etmeye mecbur bırakmasıdır (Demirhan, 1992: 61). Böylece kişilikler ve davranışlar bir örnek hale gelmektedir.

Modernizm, bilimsel araştırmayı bütün geleneksel dünya anlayışının üzerine çıkarmış ve böylece modernlik ile geçmiş arasında bir “hakikat boşluğu” inşa etmiştir. Bu boşluğun ardından da modern bir standart üretilmiş, daha eski bir şeyin yerine daha yeni bir şey getiren her eylem haklı görülmüştür. Eski öğretiler, fikirler ya da teoriler özenilecek modeller sayılmamış, bunlar daha çok çağdaş bilincin kendisini keskinleştirmesini sağlayan eleştiri nesneleri olarak kabul edilmiştir.

2.2. Post-Modernite

Post modernizmin kavramsallaştırılması hususunda bir belirsizlik söz konusudur. Her yazar kendisi açısından post modernin belli bir yönüne ağırlık vererek tanımlama gayreti içerisinde. Bazılarına göre o, modernizmden bir tür kopuştur. Bir kısım yazarlara göre ise modernizmin rafine edilmiş, ileri bir halidir. Kimine göre kolaj tekniği iken kimi de onu tarihin sonu ilan etmektedir (Fukuyama, 1993: 13-52). Netice itibarıyla dünyada postmodern bir durum yaşanmakta olduğu ileri sürülmektedir. Bu yaşanan süreç içinde aklın iflas ettiği, ideolojilerin tükendiği, mekân ve zaman anlayışlarımızın sarsıldığı iddia edilmektedir.

Tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Arnold Toynbee tarafından 1939'da

yayınlanan bir eserinde kullanılan “postmodernizm” terimi, biraz da konunun gerçek anlamda tartışılma eksikliğinden dolayı, bir yandan son derece karmaşık ve zor felsefi anlamlar ile dile getirilirken diğer yandan çağdaş kültürde yer alan nihilist bir eğilimi oluşturan son derece basit ifadelerle biçimlendirilmektedir. Şaylan, postmodernin, kavram olarak estetik anlayış ve ölçüsünden toplum düzeni ya da işleyişine, toplumla ilgili kuramsal çözümlemelere ve bilim felsefesine kadar uzanan çok geniş bir kapsamda ortaya çıkan yeni yaklaşım ya da tartışma biçimlerini kapsamasından dolayı tanımlanmasının güç olduğunu (Şaylan, 1996: 6) ifade etmektedir. Postmodernizmin tabiatı itibarıyla sağcı ya da solcu olmamasından dolayı ondan yararlananlar, onunla birlikte bilinçsiz olarak siyasî bir ideolojiye bağlanmış olmamaktadırlar. Ama bunu çok rahatlatıcı bir şey olarak da görmemek gerekir. Bu siyasi tarafsızlık olarak değerlendirilemez. Sadece, postmodernizmin her türlü siyasi yönelime uyabilecek kadar soyut ve bulanık bir şey olduğunu da gösteriyor olabilir (Şaylan, 1996: 6; Rosenau, 1998: 265).

Postmodernizmle ne anlatılmak istendiği henüz tam olarak anlaşılamamış olmasına rağmen genelde “bilgi toplumu”, “sanayi sonrası toplum” anlamında kullanılmaktadır (Marshall, 2003, 592-594). Önceleri mimarlık alanında kendini gösteren postmodernizm 1980 ve 1990’lı yıllarda kültür, sanat, siyaset, ekonomi ve sosyoloji sahasında yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. Fransız düşünürü Jean Francois Lyotard’ın *Postmodern Durum* (1990) adlı eserinde gündeme getirilen postmodernist söylemin gelişiminde Michel Foucault’un eserleri oldukça etkilidir (Kirman, 2004: 180; Heywood, 2006: 90).

Postmodernizmin, modernizmden bir kopma olduğunu savunanlar olduğu gibi modernizmin kendi içindeki bir eleştiri olduğunu iddia edenler de vardır (Huysen, 1994: 108). Örneğin Habermas, postmodernistlerin savunduklarının aksine, modernlik tamamlanmamış bir projedir ve postmodernizm içinde yer alan unsurlar ona göre zaten modernizmin içinde vardır (Kızılcılık, 1994: 88). İster bir yeniden yapılanma süreci olarak kapitalizmin gelişimine bağlansın ister hiçbir makro değişken ile ilişkilendirilmeden köklü bir değişimden söz edilsin, göz ardı edilemeyecek olan şey son 25-30 yıl içinde yaşanan büyük ve evrensel dönüşüm ve bunu ifade eden postmodern durumdur.

Postmodern söylemin öznesi tabi kılma ve boyun eğdirme pratiklerini

sorgulayabilen ve yeni öznellik tarzlarını inşa etmeye girişebilen bir öznedir. Bunun nedeni bizzat dilin kapalı bir sistem olmamasından ileri gelir. Dilin akışkan ve çok katlı doğası söylemlerin, ne kadar uğraşılsa uğraşılsın, yekpare birer türdeşlik olmalarını engeller (Küçük, 1994: 223). Postmodernizm geleneksel modern durumun tersine, bilgilerimizin gerçeğe birebir karşılık gelmediğini, gerçeğin hep yeniden üretildiğini iddia eder ve bunun için de hep yeni modeller geliştirilmesi gerektiğinin altını çizer. Aynı paradigmal çerçeveyi ya da uygarlık düzlemini paylaşmakla beraber, modernliğe ve onun düşünce tarzı olan modernizme yapılan içsel eleştiri ve alternatif geliştirmeye yönelik çabaların tümüdür. Felsefe, bilim, sanat, mimari, estetik, şiir ve sosyal yaşamın değişik alanlarında modernizmi eleştiren, sorgulayan, reddeden anlayış gibi düşünce tarzlarını bu başlık altında toplamak mümkündür. Modernizme, modernizmin öznelliği temele alma tavrına, bilgimize duyduğu aşırı güvene, insanların her yerde aynı olduğu inancına karşı çıkan, evrensel ben yerine *yerel ben*'i, birlik ve tutarlılık yerine, çelişki ve farklılığı ön plana çıkaran anlayış biçimidir. Nostaljiyi içeren toplumsal ve kültürel kuramdır (Demir & Acar, 1993: 293; Güçlü, Uzun & Yolsal, 2003: 1160). “Postmodernizm ister sosyal kurumsal yanı ister epistemolojik yanıyla ele alınsın genelde bu hareketin Batı’da ortaya çıkan aydınlanmacı felsefeye ve bizzat modernizme yöneltilmiş bir eleştiri olduğunu söylemek mümkündür. Postmodernizm olgusunun, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra bilimsel ve zihinsel bilgi üretiminde Batıda yaşanan derin krizin, Aydınlanma filozoflarının genel çerçevesini çizdiği modern paradigmanın derin bir sarsıntı geçirmesi sonucu ortaya çıktığı söylenebilir” (Aslan & Yılmaz, 2001: 100).

Postmodernizmin, pozitif bilimin kesinlik paradigmasından genelleştirilmiş bir belirsizliğe geçişi karakterize ettiği ileri sürülmektedir. Diğer taraftan bu olgu için söylenebilecek bir husus da, onun gelenek ve yenileme, muhafaza etme ve yenilik, kitle kültürü ve yüksek sanat arasında, artık ikinci terimlerin birinciler karşısında otomatik olarak ayrıcalıklı olmadıkları bir gerilim alanı oluşturduğudur (Huyssen, 1994: 125). Bu da her alanda üretilecek düşüncenin artık modernin ilkelerine uygunluğunun sinanamaması durumunu göstermektedir. Belki de postmodernite ve postmodernizm hakkında ifade edilebilecek bir başka noktada onların her şeyden daha çok “zihnin bir ifade”si olmalarıdır. “Bir başlangıç olarak postmodern, bu gibi konular üzerinde düşünenlerin sosyo-kültürel gerçekliği adlandırmalarının bir yoludur. Onlar bu terimi türetmiş olan, sanatçı, mimar, edebiyat eleştirmeni, sosyolog ve filozoflardır. Bu terimi

sık sık kullanan da yine onlardır” (Adams, 1999: 250).

Postmodernitenin küreselleşmenin temel dinamiklerini belirlediği de söylenmektedir. Postmodernizm modern ulus devletin aksine yeni bir tanımlama getirmişti. Bu tanımlamayı evrensel-yerel yüzleşmesi kapsamında görmek mümkündür. Çünkü tüm bu gelişmeler, dünyanın farklı yerlerinde farklı kültür çatıları altında yaşayan pek çok insana, evlerinin diğer odasındaki insanlardan bile daha yakın/ortak bir buluşma zemini sağlamaktadır. Bu buluşmaların ne tür sonuçları olacağını önceden kestirmek her zaman kolay olmamaktadır; nitekim küreselleşmeyle ‘insanların birbirini daha iyi tanıyarak daha iyi anlayabilecekleri’ tezi ortaya atılmıştır ki hemen ardından bu tezin aksini savunan ‘insanların birbirlerini tanıdıkça farklılıklarını fark edecekleri’ görüşü gündeme gelmiştir (Çopur, 2001: 312).

Pinkney’e göre, modernizmden postmodernizme iki noktadan geçilmiştir. Bunlardan birincisi evrenselcilik, elitçilik ve biçimcilik gibi modernist unsurların artık öneminin kaybolması, ikincisi ise iktisadi alanda esnek uzmanlaşma olarak da adlandırılan ve bilgi teknolojisi sayesinde merkeziyetçi üretimden vazgeçıştır. Zira bugün artık sanayi çağı geride kalmış, insan kaynaklarının entelektüel niteliklerine dayalı olan bilgi çağı başlamıştır (Birkök, 1998: 5).

Postmodern teorinin yadsıdığı, egemenliğin "objektif" gücü ile anlamları belirleyerek insanın bilmesini sınırlayışıdır. Postmodernist politik analizin ideali, egemenliğe ve onun getirdiği kimlik, teklik ve kalıcılık gibi kavramlara başvurmadan, global bir dünya siyasetinin içerimlerini saptamaktır (www.foreignpolicy).

Postmodernizmi modernizmin bir devamı olarak niteleyenler olduğu gibi moderniteden bir kopuş olduğunu ileri sürenler de vardır. Ne olursa olsun postmodernizm, modernliğin açmazlarına karşı bir başkaldırı ve kökten bir eleştirisidir (Aslan & Yılmaz, 2001: 93). Postmodern tartışma alanı, esas olarak kendisi hakkında konuşan modernlikten ibarettir, aydınlatılmış modernliktir. Böylece postmodern kuram, modern ötesi ya da sonrası değil, modernliğin tarihsel ve toplumsal şartlar içerisindeki sürecin adıdır. Tartışma, kabaca, *modernliğin özgürleştirici potansiyellerini kabul edip modernizm adını verdikleri kısıtlayıcı sonuçlarını eleştirenler* (Habermas, Berman gibi) ile *modernliği genel olarak kısıtlayıcı bir dönem ya da müsebbip olarak görenler* (Lyotard, Baudrillard, Rorty gibi) arasında ve bu iki görüş arasında iyimser siyaset

olanaklarını araştıranların da (Kellner, Ryan gibi) katılımıyla sürmektedir (Mısır, 2005: 478-479).

2.3. Küreselleşme

2.3.1. Küreselleşmenin Tanımı

Küreselleşmeyi ulusal sınırların ortadan kalkması, para ve mal hareketleri ile ticaretin ve enformasyonun gelişmesi sonucunda serbest piyasaların, bu sınırları aşarak bütünleşmesi olarak çok genel bir şekilde tanımlamak mümkündür (Yorgun, 1998: 17). “Bütünün kucaklanması, kuşatılması” anlamlarına gelen “globalization” kavramı önceleri sadece ekonomik bir bütünleşme anlamında kullanılırken 1990’lı yıllardan sonra kültürel ve siyasi boyutlarını da kapsayan ve “evrensel bir entegrasyona gönderme yapan bir içerik” kazanmıştır. Bilgi ve teknoloji alanlarında gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan enformasyon devrimi mesafelerin önemini ortadan kaldırmıştır. Buna bağlı olarak yapılan diğer bir tanıma göre de küreselleşmeyle zaman ve mekân kavramları ortadan kalkmakta ve bunun bir sonucu olarak küreselleşme dünyanın tek bir mekân haline gelerek küçülmesi süreci olarak tanımlanmaktadır (Tutar, 2000: 26).

Esasen kelimenin İngilizce’deki kullanımını dikkate alarak konumuza devam edebiliriz. Latince asıllı globe isminden globalization kelimesinin türediğini ve bunun Türkçe karşılığının genel kabul ile küreselleşme olduğunu söylemeliyiz. Bununla birlikte Bayrakdar, kelimenin Türkçe’ye uygun çevrilmediğini, esas tercümenin küreselleştirme şeklinde olması gerektiğini dile getirmektedir (Bayrakdar, 2003: 149-163). *Globalization* sözcüğü, Türkçe’de *globalleşme* veya *küreselleşme* olarak kullanılmaktadır. Dünyalık, evrensellik, genellik anlamında 1960’larda yaygınlaşmaya başlamıştır (Medjalkova, 2003: 3). Bu kavram, Kanadalı sosyoloji profesörü Marshall McLuhan tarafından, 1963 yılında *küresel köy* kavramını ortaya atmasıyla yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır (Giddens, 2000b: 631; Başkaya, 2005: 325). Bu çerçevede Roland Robertson, 1985 yılında yazdığı bir makaleyle toplumbilimde küreselleşme kavramını ilk olarak kullanması ve tartışmaya açmasıyla tanınmıştır (Kızılcelik, 2003: 3). Globalleşme söylemlerinin gündemi yoğun bir şekilde meşgul ettiği dönem ise Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla dünyanın tek kutup etrafında şekillenmeye başladığı ve yeni dünya düzeni söylemlerinin dünyaya empoze edildiği 1990’lı yıllara denk düşmektedir (Şen, 2004: 123-124).

Kavram olarak küreselleşme çeşitli şekillerde tanımlanabilmektedir. Küreselleşme konusunda birçok farklı görüş dile getirilmekte, bu durum kavramın açıklanması noktasında bir tanım eksikliği yaratmaktadır. Buna karşın küreselleşme, çağdaş sosyal bilimler içerisinde merkezî bir yer işgal edecek duruma gelmiştir. Küreselleşmeyle ilgili yapılan tanımlara baktığımızda; Avrupa Birliği, küreselleşmeyi “Farklı ülkelerdeki pazarların ve üretimin, sermaye, teknoloji akışı, mal ve hizmetlerde ticaretin dinamiklerine bağlı gittikçe bağımsız olma süreci” olarak tanımlamaktadır (Thompson, 1999:139).

Küreselleşme, dünyanın küçülmesini; iletişim, ticaret, sermaye ve ekonomik örgütlenmenin uluslar arasılaşmasını; ekonomi, siyaset, hukuk, bilim ve kültür alanlarında dünyadaki ülkelerin birbirlerine daha bağımlı hale gelmelerini ifade eden bir kavram olarak anlaşılır. Bu süreçte medya çok önemli bir sosyal değişme aracı olduğu için küreselleşme, aynı zamanda İngilizcenin ve Amerikan eğlence endüstrisinin uluslar arası kültürel iletişim üzerindeki hâkimiyetini de ifade eder. Küreselleşme bir yönüyle homojenite ve evrenselliğin, diğer taraftan da partikülerizm ve heterojenliğin oluşturduğu bir süreç olarak değerlendirilir. Diyalektik bir süreç olarak işleyen küreselleşmeye karşı son yıllarda tüm dünyada çok güçlü direnç ve protesto hareketleri sergilenmektedir (Kirman, 2004: 139; Özkan, 2006: 41-43; Heywood, 2006: 200). Tarafsız anlamı ile küreselleşme insanlar, toplumlar, uluslar arasındaki karşılıklı ekonomik, ticari, siyasi, sosyal ve kültürel ilişkilerin dünya ölçeğinde gelişmesi, yaygınlaşmasıdır (Başkaya, 2005: 325).

Küreselleşme, genel kabul görmüş bir tanımlama yapılamayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin (SSCB) dağılması ile ortaya çıkan, başlangıçta tek kutuplu olarak kendisini gösterse de zamanla belirsizliklerin ortaya çıktığı, kutupların arttığı yeni dünya düzeni içinde anlamını bulmaya çalışan bir kavramdır. Küreselleşmenin bugüne kadar belli bir tarzda ifade edilememesinin nedeni değişik çevrelerce farklı algılanmasından ve yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Burada belirleyici olan hususların belki de en önemlisi; yeni dünya düzeni anlayışı ile birlikte güç unsurlarının ulusal çıkarlarını gerçekleştirmek için daha baskın görünmeleri ve küreselleşme kavramının güç unsurlarının menfaatlerine göre şekillenmesidir (Kızılçelik, 2003: 3-4).

Küreselleşme kavram olarak, mevcut durumu, belli bir süreci bazen de devam

eden gelişmeleri, gelecekle ilgili tahminleri unsur olarak içerdiği için her bilim dalı açısından ayrı ayrı irdelenmektedir. Bunun için sistematik olarak geliştirilip teorik bir yapıya oturtulana kadar küreselleşme tanımı izafi karakterini koruyacağı şekilde düşünülmelidir. Bu nedenle çok tartışılan ve üzerinde çoğunluğun mutabık kaldığı bir tanımlamanın olmaması bile bu hususu açıkça göstermektedir. Kanaatimizce bu farklı yaklaşımların ortaya çıkmasının en önemli etkeni, küreselleşmede; kazananlar olduğu kadar kaybedenlerinde olmasıdır. Doğal olarak bu, olgunun çatışma ortamı çıkarması ve bilhassa teorisyenlerle, uygulamacılar arasında uzlaşma olmasını mümkün kılmamaktadır.

Küreselleşmeyle ilgili yapılan başka bir tanıma göre ise o; “Farklı yerler ve coğrafyadaki unsurları bir bütün olarak ele alan, karmaşık ve çeşitli yollar içinde yaşanan bir süreç, bir olgudur.” Bir süreç olarak küreselleşme, genelde hizmet ve finansa dönük ve aktif olarak uygulanabilme yeteneğine sahip bir olgudur (Singh, 2004: 103).

Genellikle coğrafyanın toplumsal ve kültürel olarak dayattığı kısıtlamaların azaldığı, insanların ise bu azalmayı giderek daha çok fark etmeye başladıkları bir toplumsal süreç olan küresellik, yeni bir bilinç şekillenmesidir (Marshall, 2003: 449-450). Aynı zamanda o, geleceği görebilme çabasının adıdır (Usta, 2003: 180). Küreselleşme, her alanda mesafenin daha az önemli hale gelerek, siyasal ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda dünyanın daha çok bütünleşmesidir. Tek yanlı bir süreç olmayıp daha çok diyalektik bir süreçte, zıt eğilimleri de ihtiva ederek gelişmektedir (Bozkurt, 2000: 30).

Küreselleşme kavramını ifade etmede kullanılabilecek en uygun ifade “dünya gittikçe küçülüyor” ifadesidir. Burada, özellikle iletişim alanında yaşanan gelişmelerin, mesafelerin önemini azaltması, bu sayede dünya ölçeğinde, kurumsal ve bireysel anlamda karşılıklı bağımlılığın artması vurgulanmaktadır. Kısaca, küreselleşme; dünyanın tek bir mekân olarak algılanabilecek derecede sıkışıp küçülmesi anlamına gelmektedir (Tutar, 2000: 18). Bu küçülmenin ne kadar ne kadar süreceği ve boyutlarının nasıl olacağı soruları cevapsız bir şekilde karşımızda durmaya devam etmektedir. Çünkü bu süreç henüz daha tamamlanmamıştır. Küreselleşme, dünyadaki farklı halklar, bölgeler ve ülkeler arasında artan karşılıklı bağımlılık ya da dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşmasıdır (Giddens, 2000b: 619). Bu günkü

küreselleşmeyi ortaya çıkaran teknolojik, ideolojik ve ekonomik faktörlerdir (Bozkurt, 2000: 26-28). Bu kapsamda küreselleşme temelde, iletişim-bilişim devriminin yani hızlı teknolojik gelişimin ve siyasal alandaki gelişmeler ve Sovyetler Birliğinin çökmesiyle, Soğuk Savaş sürecinin sona ermesinin bir ürünüdür (Kongar, 2002: 21).

Thomas Fredman, soğuk savaş sonrası dünyayı anlayabilmek için yeni bir sistemin –küreselleşmenin- geçtiğini anlayarak işe başlamak gerektiğini düşünmektedir. İnsanların odaklanması gereken “tek büyük şeyin” bu olduğunu belirtmiştir. Küreselleşmenin, bu günün dünyasında olayları etkileyen tek faktör olmadığını, fakat bütün dünyayı biçimlendiren bir kuvvete sahip olduğunu söylemiştir. Yeni olan şey sistem; eski olan ise kuvvetler politikaları, kaos, çarpışan uygarlıklar ve liberalizmdir (Freidman, 2002: 20).

Küreselleşme kavramı sadece bilimsel literatürde değil, günlük konuşmalarda bile en sık kullanılan kavramlardan biri olagelmıştır. Buna rağmen küreselleşmeyle kastedilen veya betimlenen durum çok net bir görünüme sahip değildir; kavram bazen dünya toplumlarının birbirine benzeme süreçlerini buna bağlı olarak tek bir global kültürün ortaya çıkışını bazen de toplumların birbirine benzeme süreçlerini buna bağlı olarak tek bir global kültürün ortaya çıkışını bazen de toplumların, toplulukların ve kimliklerin, kendi farklılıklarını ifade etme ve tanımlama süreçlerinde kullanılmaktadır. Aslında iki nitelikte yani globalleşen kültürel pratiklerin eş zamanlılığı, beraberliliği ve birbirini tamamlayıcılığı küreselleşme sürecinin tamda kendisidir. Küreselleşme kavramı bu anlamda toplumsal yaşam içinde “yeni bir durumu” simgeler (Keyman & Sarıbay, 1998: 9-10).

Küreselleşme olgusu dünya düzeninde köklü değişikliği ifade eder (Friedman, 1999: 45). En genel anlamıyla dünyanın bir bütün olarak küçültülmesi diye tanımlanan küreselleşme, yerelliklerin irtibatını kapsar. Küreselleşme ayrıca, geleneğin icadı düşüncesiyle aynı genel anlamda, yerelliğin icadı ve onun tahayyülünü kapsar (Robertson, 1996: 127). Robertson küresellik sorununu nesnel ve öznel süreçler olarak formüle eder. Bu bağlamda küreselleşme, hem dünyanın küçülerek yoğunlaşmasına, hem de bir bütün olarak dünya bilincindeki yoğunlaşmaya gönderme yapan bir terimdir (Friedman, 1999: 83).

Bir olgu farklı ve çok sayıda insanı aynı anda etkiliyorsa bu sistem küreselleşme

olarak adlandırılabilir (Friedman, 1999: 16-17). Bu çerçevede küreselleşme, yerel oluşumların kilometrelerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da yerel bir olayın dünya çapındaki etkileri veya dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması olarak tanımlanabilir. Giddens'e göre küreselleşme kavramı en iyi şekilde zaman ve mekânın birbirinden ayrılmasının temel boyutlarının ifadesi olarak anlaşılmalıdır (Giddens, 1998: 55). Yani modern sonrası gelişmenin en önemli iki unsuru zaman ve mekân anlayışının değişmesidir (Yılmaz, 2004: 184). Giddens, küreselleşmeyi modernliğin dünya sathına yayılması olarak görür. Bu haliyle o bir nevi modernliğin genişlemesidir (Giddens, 1998: 66-71).

Gözlemlediğimiz kadarıyla küreselleşme, özünde mali piyasaların ve ileri teknolojilerin yönlendirdiği, ülkelerin farklı birikim ve etkinlikleriyle, yeni dengeler aradıkları dinamik bir süreçtir. Bu süreçte, ekonomiler, giderek artan bir etkinlikte birbirleriyle ilişki içine girmektedirler. Bununla birlikte küreselleşme, esasında, sadece ekonomik bir olgu değil; kültürel, siyasi, hukuki, dinsel boyutları da olan kümülatif bir değişim sürecidir.

Küreselleşme olgusu bugün ekonomiden siyasete, kültürden sanata, cinsellikten moda topluma ve yaşamla ilgili hemen her alandaki *değişimi* ifade etmek için kullanılan bir sembol haline getirilmiştir (Soyak, 2002: 7). Esasen bu sembol, bilimin ve teknolojinin artan önemiyle de ilgilidir. Teknolojiye dayalı bu toplum, coğrafyanın ve hammaddenin öneminin büyük ölçüde azaldığı, teknolojik yeniliklerin tarihi hızlandırdığı ve değişimin hızlı olduğu toplumdur. Değişimin itici gücü ise bilgi ve teknolojidir (Yılmaz, 2004: 31). Teknolojik değişimin ilk ve en geniş etkisi üretim düzenini değiştirme üzerinde hissettirmiştir. Üretim ve ticaret düzeninin değişmesi ise insanların tutum ve davranışlarından kültürlerine kadar her alanda değişiminin kendisini hissettirmesidir (Şaylan, 2003: 123 -169). Küreselleşme esas itibarıyla iletişim ve bilişim devrimiyle ilişkili bir olgu iken, Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla ve Soğuk Savaşın sona ermesi de bu süreçte önemli rol oynamaktadır (Kongar, 2002: 29). Bu bağlamda o, iki kutuplu yapı ile siyasal ve ekonomik engellerin ortadan kalkmasına tekabül eder. Bu şekilde dünya global bir köy haline gelmiştir. Bu küresel köy tek bir siyasal gücün etkin olduğu, ABD'nin askeri ve ekonomik üstünlüğüne işaret etmesine rağmen yine de küreselleşme, temelde tarım ve sanayi devrimlerinden sonra ortaya çıkan iletişim ve bilişim devriminin bir uzantısıdır (Yılmaz, 2004: 22-23). Kısaca

küreselleşme önceki dönemlerinden farklılık arz ederek, toplumların sanayi toplumundan enformasyon toplumuna dönüşmesi, ulus devletler yerine bölgesel devletler ve küresel hâkimiyetin geçtiği, beraberinde etnik farkındalık ve federalleşmenin canlandığı, devlet yerine şirketlerin ön plana çıktığı, şirketlerin hem ekonomik hem de siyasal güce sahip olduğu, geleneksel toplum yapılarının parçalandığı bir dönemi kapsamaktadır.

Küreselleşme sürecinde dünya küçülürken bir yandan da parçalanmakta, farklılıkların altı çizilmektedir. Bu anlamda bir taraftan dünyanın tek bir yer haline gelme süreci küreselleşme kavramı ile tanımlanırken, diğer taraftan küreselleşme ekonomik, siyasal ve kültürel düzlemde toplumsal değişmeye ilişkin tartışmaların arka planını oluşturmaktadır. Bu bağlamda küreselleşme teorileri iki ayrı ekseninde gelişmektedir. Bir ekseninde küresel toplum nasıl bir toplumdur üzerine yoğunlaşırken, diğer ekseninde küresel-yerel ilişkisi ve küreselleşme süreci tartışılmaktadır (Aslanoğlu, 1998: 24). Yüzyıl önce de küreselleşme söz konusuydu; fakat küreselleşmenin yeni olan yönü nicel ve nitel boyutlarındaki değişimdir. Nicelik olarak küreselleşme ticaret, sermaye akımları, yatırımlar ve insanların ülkeler arasında dolaşımında meydana gelen artışı ifade etmektedir. Küreselleşmenin bu boyutu bazen transnasyonalizm veya karşılıklı bağımlılık olarak da adlandırılmaktadır. Niteliksel olarak küreselleşme politik, ekonomik ve sosyal süreçleri kapsar. Bugün küreselleşen dünya, en azından entelektüel düzeyde bir dünya görünümündedir. Yine teknolojik gelişmeler ve hükümet kuralsızlaştırmaları üretim, ticaret ve finasta transnasyonal ağların kurulmasına imkân vermekte ve böylece “sınırlara tabi olmayan dünya ekonomisi” ortaya çıkmaktadır (Toprak, 2001: 8-9). Bu noktada Onat’ da küreselleşmenin bilimde, ekonomide, politikada, kültür ve sanatta dünyanın bir bütün olarak algılanmaya başlamasıyla birlikte başlayan sosyal ve kültürel bir süreç olduğunu belirtmektedir. Aydınlanmayla birlikte gittikçe yoğunlaşan ve hız kazanan bilimsel gelişmeler ve teknoloji, insanoğlunun dünya telakkisini değiştirmiştir. Zihnimizdeki zaman ve mekân kavramları farklılaşmıştır. Ciddi bir paradigma değişikliği yaşanmıştır (Onat, 2002: 73).

Bu bağlamda küreselleşme yaklaşımlarını üç kategoride ele almak gerekmektedir. Bunlardan ilki kavrama *olumlu* anlam yükleyenler (radikaller-küreselleşme yanlıları) ile yerellik tartışmaları ve bu tartışmalar içerisinde farklılık ilişkisinin düzenlenmesi konusunda özellikle Hall, King, Keyman, Sarıbay ve

Wallerstein'in görüşleri önem arz etmektedir. Bunlar ulus devletin önemini kaybettiğini, piyasanın politikanın yerini aldığını ve devletten daha güçlü olduğunu, küreselleşme dünyaya barış, özgürlük, insan hakları ve demokrasiyi yaygınlaştıracığı, ekonomik refahın artacağını öngörürler. Küreselleşme kavramına *olumsuz* anlam yükleyenler (şüpheciler-küreselleşme karşıtları) ve onun kutuplaştırıcı niteliğini vurgulayarak eşitsizliğin global ölçekte yayıldığını savunanlar ise Bauman, Samir Amin, Cangızbay, Aytekin Yılmaz gibi yazarların görüşleri önem arz etmektedir. Bunlar küreselleşmenin yeni bir süreç olmadığı onun yeni emperyalizm olduğunu belirtmekte, hâlihazırdaki sonuçlarının pek iç açıcı olmadığını, dünyanın oldukça hızlı bir şekilde zengin-fakir olarak ikiye bölündüğünü yine dünya bütünleşme yerine bölgesel, dinî ve etnik çatışmaların arttığı, insan hakları ve demokrasinin sözde kaldığını savunurlar (Şen, 2004: 181; Yılmaz: 2004, 163; Bozkurt, 2000: 19-22; Cihirlioğlu, 2003: 96-101).

Küreselleşmeye dair argümanları şüpheciler ve radikaller şeklinde iki grupta toplayan ve daha çok radikallerden yana tavır takınan Giddens, küreselleşmenin tamamen gerçek olduğunu, sonuçlarının kendisini her yerde hissettirdiğini ileri sürer. Bütünleşmiş tek bir dünyada tüm toplumların etkileşimlerinin kaçınılmaz olduğunu dile getirmektedir (Giddens, 2000a: 20-24; Giddens, 2001: 45). Giddens'e göre küreselleşme modernliğin bir sonucudur. Bu bağlamda bu durum postmodern bir dönem değil de modernliğin sonuçlarının evrenselleştiği bir dönemde olmaktadır. Yine o, zaman ve mekânda oluşan dönüşümlerle ilgilidir. Söz konusu dönüşümlerin tek merkez olan batıdan dağılarak tüm küreye yayılmasıdır. Zaman ve mekânın ayrılması ile eylemler belli bir yere bağlı olmaktan çıkmış ve kilometrelerce uzaktaki yerler ile etkileşim içine girilmiştir. Kültürel süreçleri yeterince ele almamış olan Giddens'a göre küreselleşmenin maddi temeli, ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki hızlı gelişmeler olmuştur (bkz. Giddens: 1998). Fakat teknoloji, gelişme, yön, biçim ve hızı kendi içinde belirlenmiş yansız bir veri değildir. Ona yön veren bir hâkim kültür mutlaka vardır (Cangızbay, 1998: 166). Bu çerçevede küreselleşmenin yansız bir veri olduğuna inanmak oldukça zor gözükmemektedir. Bu gün küreselleşme, genelde küreselleştirme doğrultusunda devam etmektedir (Bayrakdar, 2003: 150).

Giddens'e göre küreselleşme çok boyutlu karmaşık bir süreçtir ve tek boyuta indirgenemez. Bu çerçevede o, tek yönlü değil çift yönlü işleyen karşılıklı bir süreçtir (Giddens, 2000a: 24-28). Bu kapsamda Robertson'a (1999: 120) göre de

küreselleşmenin iki yüzü bulunmaktadır. Küreselleşme, evrenselciliğin tikelleşmesini ve tikelciliğin evrenselleşmesini içeren ikili bir sürecin kurumsallaşma biçimidir. King ve Hall'e göre küreselleşmenin homojenleştirme ve heterojenleştirme süreçlerinin ikisini de kapsamaktadır. Özellikle farklılıkların temsiline olanak sağlayarak ona meşruiyet kazandırmakta, daha sonra ise bir üst düzey olan global ölçekte de kendi içinde eritmektedir. Bauman'a göre ise global ölçekte bir taraf küreselleşme sürecini yaşarken diğer taraf yerelleşme süreci içindedir. Yani küreselleşme insanı kutuplaştırmaktadır. Globalleşen, teknolojiyi elinde bulunduran üst kültür yani elit kesimdir. Buna rağmen alt kültür ve alt sınıf yerel kalmaktadır. Bu eşitsizliğin dünya sathında derinleşmesine ve kalıcı olmasına sebep olmaktadır. Bu bağlamda yerel olan için melezleşmenin *kültürel güçsüzlenme* anlamına geldiğini söyleyen Bauman'a göre teknolojik gelişmeler, farklı kültürlerin karşılaşp kaynaşmasından çok, kutuplaştırma ve bölme amacına hizmet etmektedir. Teknolojik gelişmeler bu yüzden küreselleşmenin ayrılmaz parçası olan mekânı bölme, ayırma ve dışlama amacına hizmet eder. Hall, bu olguyu daha çok kültür ve emperyalizm bağlamında ele almaktadır (Bauman, 1999: 9-14).

Keyman, küreselleşmenin çok boyutlu ve eş zamanlılığa işaret eden tarihsel bir süreç olduğunu belirtmektedir. Küreselleşmeyi, salt homojenleştirici ya da salt heterojenleştirici bir süreç değil, her iki süreci içinde barındırdığı, bu çerçevede yerel (geleneksel) olanın evrenselin (modern) içinde yeniden canlanması olarak görmektedir. Bu durumun global ölçekte çok kültürlülüğe katkıda bulunan gelişmesini sağlayan ve bu doğrultuda demokratikleştirme ivme kazanacaktır (Keyman, 1998b: 26-27; Heywood, 2006: 172). Küreselleşmenin çok boyutluluğu üzerinde duran Keyman ve Sarıbay (1998a), kavramın günlük konuşmalarda en sık kullanılan kavramlardan biri olmasına rağmen, küreselleşmeden kastedilen şeyin net bir görünüme sahip olmadığını belirtirler. Onlara göre (1998a: 9) “Kavram, bazen dünya toplumlarının birbirlerine benzeme süreçlerini, buna bağlı olarak tek bir global kültürün ortaya çıkmasını; bazen de toplumların ve kimliklerin kendi farklılıklarını ifade etme ve tanımlama sürecinde kullanılabilir”

Küreselleşme her devrin kendi yapısına göre oluşmuş olsa da bugünkü şekliyle ortaya çıkmamıştır. Yani küreselleşmenin bu güne has bir fenomen olduğu bu süreçte bazı büyük devletlerin küresel gücü elinde bulundurdukları iddiası farklı bir durumdur. Bu çerçevede bu olgunun asıl itici gücünün bilinçli bir yapı olduğunu söyleyebiliriz.

Söz konusu bu kavram üzerine yapılan o kadar çok tarif ve yorum vardır ki burada tüm bunları belirtmemiz araştırmamızın amaç ve kapsamına uygun düşmemektedir. Kanaatimizce bu olgu -küreselleşme- hem dünyanın çok boyutlu olarak küçülmesine hem de bir bütün olarak dünya bilincinin ortak bir yapıda güçlenmesine imkân sağlamaktadır. Öte yandan küreselleşme sürecinin içindeki mekanizmalar ve eylemler tam olarak olmasa da son birkaç yüzyıldır gelişim halinde bulunmaktaydı. Fakat küreselleşmenin ekonomik, sosyal, hukuksal, dinsel, vb. tartışmaların merkezi haline gelmesi son yıllarda ortaya çıkan bir durumdur. Zira tartışmaların ortak noktası olan küreselleşme ile modernliğin dış hatları ve doğası arasındaki karşılıklı ilişki, bu kavramın son zamanlarda ki gelişmelere gönderme yaptığı gerçeğini desteklemektedir.

2.3.2. Küreselleşme Sürecinin Tarihsel Gelişimi

Küreselleşmenin kavramsallaştırılmasındaki zorluk ve farklılıklar, kavramın tarihi gelişimi hakkında söylenebilecek ifadelerinde doğal olarak net olmadığını göstermektedir. Bu konu son derece karmaşık bir niteliğe sahiptir. Çünkü hem siyasal, hem ekonomik, hem de sosyo-kültürel öğelerden oluşan bir durumla karşı karşıyayız. Bu çerçevede küreselleşmenin zamansal gelişimi üzerine farklı teoriler, görüşler bulunmaktadır.

20. Yüzyılın sonlarından itibaren kavramsal olarak popülaritesi artan küreselleşme, bugünün bir gerçekliği olmakla birlikte varlığının eskilere dayandığı ifade edilmektedir. Bu noktadan hareketle bütün dinlerin insanlığın sorunlarını çözmek için mevcut sınırları tanımayan bir düşünce yapısına dayanarak getirdikleri inanç sistemleriyle “bir tür küreselleşme öğretisini yaymaya” çalıştıklarını söylemek mümkündür (Işıklı, 1995: 104). Diğer yandan Christoph Colomb ile 15.yüzyıl sonlarında önemli gelişmeler kazanan keşif hareketleri; insanların dünyayı tanımlarının ve görüp tanıdıkları yeni zenginlik kaynaklarından yararlanmanın kapısını açtı. Bu anlayışın Avrupa’da yerleşmeye başlamasını da küreselleşmenin ilk adımları olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte günümüz dünyasında uluslar arası ilişkinin en önemli kavramlarından biri olan küreselleşmenin, 20.yüzyılın bir buluşu olmadığını belirtmenin konumuz açısından doğru bir başlangıç olacağını düşünüyoruz. Nitekim çakmak taşı ticareti yapan Neandertal insanından beri ticaret uluslar arası bir kimlik taşımakta ve küreselleşme ilk çağlardan itibaren tarih sahnesinde boy göstermektedir (DPT, 2000: 50).

Küreselleşmenin düşünsel temelleri Sokrates'in ve Platon'un söyleminde yer alan 'evrenselci' kavramına kadar geri götürülebilir (Erkızan, 2002: 67). Ayrıca Helenistik Çağın en önemli felsefî öğretisi olan ve Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan Stoa felsefesinin, bireyseliçiliği (individualism) önceleyen ve sosyal ideal olarak 'dünya yurttaşlığını' savunan öğretilerinde (Gökberk, 1996: 102-108) Hegel'in liberal devlet anlayışında ve pragmatik öğretilerinde (Sönmez, 2002: 4-9) de küreselleşmenin düşünsel temellerine rastlanılabilmektedir.

Küreselleşme olgusunu devletlerarasında büyük ve artan bir ticaret akışı ile sermaye yatırımının gerçekleştiği açık bir ekonomi diye tanımlarsak, bu tarz bir işleyiş ticari faaliyetlerin tarihi açısından yeni bir özellik arz etmemektedir. Gerçek anlamda bütünlenmiş bir dünya ticaret sistemi, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren vardır. Küreselleşmenin son on yılda veya daha uzun bir zamanda ortaya çıkan bir kavram olduğu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. 19. yüzyıl boyunca çok sayıda şirket küreselleşti, hatta daha önceki dönemlerde de globalleşen firmaları bulmak mümkündür (Tutar, 2000: 21). Esasen küreselleşme, bugün kullanılan anlam genişliği içinde ele alındığında, yeni bir kavramdır. Ama onun işaret ettiği fenomenlerin, yahut süreçlerin içinde yer alan unsurların bir kısmının insanlık tarihi kadar eski olduğuna şahit olabiliriz. Bu kavramın "evrensellik", "modernlik" ve benzeri kavramlarla akrabalığı vardır. Evrensellik iddiasını ve gayesini önümüze koyan dinler ve cihana hâkim olma arzusunu dile getiren siyasi vizyonlar var olagelmıştır (Aydın, 2002: 12). Bu da bize küreselleşmenin tarihi gelişiminin çok eskilere dayandığını göstermektedir. Lakin popüler anlamda kullanılan ve post-modernist bir sistemle ele alınan küreselleşme ya da küreselleştirme ve onun etki mekanizmalarının tahmin edilemeyen büyüklüğü bu kavramın daha çok güncel bir felsefesi olduğuna işaret etmektedir. Nitekim 1990'lı yılların başından itibaren dünyada geleneksel siyasi blokların ortadan kalktığı liberal eğilimlerin güçlendiği, teknolojik gelişmelerin sınır taşımaz halde önemli değişmelere yer açtığı bir dönem başlamıştır. Bu dönemde, uluslararası önemli mübadelelerde mal ve finans piyasaları milli sınırları sürekli zorlamakta ve ülkelerin kendi boyutlarını aşmaktadır. İletişim teknolojisindeki hızlı gelişme, hem başlayan sürecin ürünü ve öncüsü olmakta, hem de ekonomik, siyasal ve kültürel bir küreselleşmeyi zorunlu hale getirmektedir. İletişim teknolojisindeki gelişmeler, uluslararası siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkilerdeki zaman, mekân ve fayda kavramlarını geliştirmiştir. Haberleşme, iletişim ve ulaştırma teknolojilerindeki gelişmeler ayrıca karşılıklı etkileşimi

artırdığından evrensel standartlarda bir tüketim kültürü ortaya çıkarmıştır. Hızlı sanayileşme sonucu ortaya çıkan çevrenin bozulması, hava, su toprak kirlenmesi gibi olumsuz gelişmeler tüm ülkelerin ortak problemleri haline gelmiştir (Tuna, 2004: 21). Bütün bu değişimlerin işaret ettiği ortak nokta globalizmin büyüme hızının son yıllarda büyük bir artış gösterdiğidir. Ayrıca bu yükselişin etkilerini hayatın tüm alanlarında görebilmemin mümkün olması, söz konusu olgunun yenilenebilir bir yapısının olduğunu da göstermektedir.

Bir başka yaklaşıma göre ise dünyada küreselleşme ve bölgesel entegrasyonun hareketleri ikinci dünya savaşından sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Siyasal sınırla ekonomik sınırların birbirinden ayrılması ve ekonomik sınırların ortadan kaldırılması olarak tanımlanan küreselleşme olgusu, aslında iki yüzyıldan fazla bir geçmişe sahip serbest ticaret savunucusunun bir uygulaması ya da sonucu olarak görülmektedir. Bu konudaki ilk somut adımlar 1947 yılında GATT Anlaşması (Genel Gümrük Anlaşması)'nın imzalanmasıyla artmıştır. O yıldan günümüze dek yapılan sekiz GATT Raunduyla dünya ölçüsünde serbest ticarete yönelinmiştir (Güzeltik, 1999: 18-19).

Ekonomik olayların küreselleşmesinin genellikle 1960'larda ortaya çıktığı düşünülür. 1960'lı yıllar, bir taraftan küreselleşmenin sürdürdüğü diğer taraftan da ticari faaliyetlerin hız kazandığı bir dönemdir. Ancak küresel faaliyetler, süreli olarak eski olsa da, küreselleşme kavramı oldukça yenidir. Çapı ve etkinlik düzeyi açısından günümüzdekiyle karşılaştırmaya en elverişli küreselleşme 1870- 1914 yılları arasında görülmüştür. Bu dönemde ülkelerarası ekonomik ilişkiler artmış, ulaşım ve iletişim alanlarında yaşanan gelişmeler dünyanın pek çok bölgesiyle bağlantıyı mümkün kılmış ve sonuçta uluslararası ticaret hızla artmıştır. Söz konusu dönemde dünya üretimi reel bazda yıllık ortalama % 2,7 oranında ihracat ise % 3,5 oranında artmıştır. İhracatın dünya üretimi içindeki payı kayda değer ölçüde yükselmiştir. Dünya ticaretinin bu şekilde artmasında tarifelerin düşürülmesi ile deniz ve demiryolu ulaşımının yaygınlaşması etkili olmuştur. Aynı dönemde doğrudan yabancı sermaye yatırımları artmıştır (<http://www.liberal-dt.org.tr/>, 2008). Böylece insanlar ortak bir hedef sürecine dâhil olmaya başlamışlardır.

“Jared Diamond küreselleşmenin, evrensel bir evrim süreciyle birlikte inşa edildiğini ileri sürerken, David Landis, bir batı fenomeni olarak küreselleşmenin kökenlerinin Batının sosyal ve kültürel tarihinin derinliklerinde yattığını söylemektedir.

Saskia Sassen ise, küreselleşmeyi Sovyetler Birliğinin dağılmasından sonra ABD'nin popüler kültürünün ve dünya yönetimindeki hâkimiyetinin daha da genişlemesi olarak görmektedir" (Çoştı, 2003: 15).

Sosyal bilimler alanındaki araştırmacılar, kendi sahalarının metotlarını ön planda tutarak, küreselleşmenin ne zaman başladığı, ilgi alanının ve anahtar söyleminin ne olduğu gibi konular üzerinde pek çok farklı yaklaşım geliştirdikleri bilinmektedir. Sosyal bilimler alanındaki bazı disiplinlerin arasındaki farklılıklar aşağıda tablo halinde sunulmuştur:

Tablo 1: Sosyal Bilimler Alanındaki Bazı Disiplinlere Göre Küreselleşme (Pieterse, 2001: 23)

Disiplinler	Tarih	İlgi alanı	Anahtar Kavram
Ekonomi	1970'ler	Bankalar, teknolojiler	Küresel şirket, Küresel kapitalizm
Kültürel çalışmalar	1970'ler	Kitle iletişim araçları, reklamcılık, tüketim, yaşam biçimi, kimlik	Küresel köy, McDonalddlaştırma, cihat vs., McWorld, melezleşme
Siyasal bilim. Uluslararası ilişkiler	1980'ler	Sivil toplum, sosyal hareketler	Devletin uluslar-arasılaşması, yarışmacı devletler, post- uluslar arası politikalar, küresel sivil toplum.
Sosyoloji	1800'ler	Modernlik	Kapitalizm, endüstrileşme, şehirleşme, ulus-devlet, vb.
Siyasal ekonomi	1500'ler	Modern kapitalizm	Dünya pazarı
Tarih ve Antropoloji	M.O. 5000'ler	Kültürler arası, ticaret, göç, teknolojiler, dünya dinleri	Küresel akışlar, daha fazla işbirliğinin derecesinin artırılması, küresel Hristiyan birliği.

Diğer taraftan, bazı sosyal bilimciler de küreselleşmeyi kendi bakış açılarına uygun bir zamanla ve uygun bir temayla başlatırlar. Buna göre, bazı bilim adamlarının, küreselleşmenin ne zaman başladığı ve içeriği hakkındaki yaklaşımları aşağıda tablo halinde sunulmuştur (Çoştı, 2003: 15).

Tablo 2: Küreselleşmenin Zamanlaması (Pieterse, 2001: 47)

Yazar	Başlama tarihi	Tema
K. Marx	1500'ler	Modern kapitalizm (modern capitalism)
I. Wallerstein	1500'ler	Modern dünya-sistemi (modern world-system)
R. Robertson	1500'ler, 1870-1920'ler	Çok-boyutluluk (multidimensional)
A. Giddens	1800'ler	Modernlik (modernity)
J. Tomlinson	1960'lar	Kültürel gezegenleşme (cultural planetarization)

Bütün bu küreselleşme üzerindeki yaklaşımlar genel olarak 3 farklı eğilim

içerisinde ele alınabilir. Bunlardan ilki; Marksist yaklaşıma oldukça yakın duran ve Binghampton'daki New York Eyalet Üniversitesinde kurulmuş olan 'Fernand Braudel Ekonomiler, Tarihsel Sistemler ve Uygarlıklar Araştırmaları Merkezi'ndeki Immanuel Wallerstein ile meslektaşlarının çalışmalarıyla ilişkili *dünya-sistemi* (world-system) kuramıdır. İkincisi; *uluslararası politikalar* (international politics) kuramıdır. J. Rosenau, R. Gilpin, David Held gibi düşünürler uluslararası ilişkiler ve uluslararası politikalar üzerinde yoğunlaşmışlardır. Üçüncüsü ise; Marshall McLuhan, Roland Robertson, Anthony Giddens, Arjun Appadurai, Malcolm Waters, Mike Featherstone gibi pek çok akademisyenin sosyolojik ve antropolojik çalışmalarıyla içerisinde yer aldıkları *kültürel teori* geleneğidir. Tabii ki bu sınıflamalardan farklı yaklaşımlarda mevcuttur. Sonuç olarak küreselleşme hem tarihi yönüyle hem de güncel etkisiyle önemli bir paradigmadır.

1.3.3. Küreselleşmenin Yansımaları

Küreselleşme ülkeler arasında sınırların ortadan kalkmasıyla bilginin genişleyip tüm dünyaya yayılması, böylece dünya üzerindeki her ülkenin bilgiyi ve bilgileri kullanma olanağını elinde bulundurması ve bilgi ve iletişim teknolojisinin gelişmesi sonucunda, ürün ve hizmetlerin sınır tanımaksızın her yere girmesi sürecini kapsar (Centel, 1998: 61). Globalizmin bu kuşatıcı özelliği esasen onun çok boyutlu olduğunu göstermektedir.

Küreselleşme genellikle ekonomik temelli bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Onu tek boyuta indirgeyerek incelemek, dünyanın bugünkü durumunu ve toplumsal değişimini çözümlemede yetersiz kalacaktır. Küreselleşme süreci ekonomik boyutun yanında, siyasal ve kültürel boyutları da olan bir süreçtir. Ancak bunlar birbirinden kopuk süreçler olmayıp, bir bütünün parçaları olarak birbirleriyle karşılıklı ilişki ve etkileşim içerisindeyler. Çok yönlü boyutları ile küreselleşmenin etkilerini Savaşlar (2007: 24-27) şöyle sıralamıştır:

1. Bilgi ve iletişim alanında yaşanan hızlı ve sürükleyici gelişmeler,
2. Mal ve hizmet sektöründe ileri teknolojinin kullanılması,
3. Devletlerarası genişleyen serbest ticaret anlaşmaları ve koruma duvarlarının önemli oranda ortadan kalkması,
4. Küresel iletişimi kolaylaştıran fiber optik, uydu ve bilgisayar teknolojisinin yaygın ve ucuz hale gelmesi,

5. Dünya genelinde, bütünleşmiş ve koordine edilmiş ürün tasarımı, imalatı, satış ve hizmetleri ile çok uluslu işletmelerin ortaya çıkması,
6. Kaynakların üretiminin, dağıtılmasının, tüketiminin, pazarlanmasının yeresellikten çıkarak, uluslar arası bir yapı kazanması,
7. Finansal pazarların genişlemesi ve giderek güç kazanması,
8. Tüketim alışkanlıklarının değişmesi ve tüketici davranışlarında tüketim hızına ve çeşitliliğine yönelik artış,
9. Ticaret ve ekonominin dijitalleşerek küresel değişimin genişlemesi,
10. Birçok ülkede yabancı yatırımların ve buna bağlı olarak da çalışanlar üzerindeki yabancı kontrolün artması,
11. ARGE faaliyetlerinin artması ve artan bilgiye paralel olarak bilinmeyenin de artması,
12. Esnek, değişken, aktif, tempolu çevrelerin ve piyasaların ortaya çıkması,
13. Ulusal hükümetler üzerindeki otoritesi ile dünya ticaret örgütü bir çok devletten daha fazla olan ekonomik gücü ile çok uluslu şirketler, küresel gönüllü kuruluşlar ve ulusal sınırları asan diğer gruplar ortaya çıkmıştır.
14. Zaman ve mekân kavramlarının eski anlamını yitirmesi, sınırların asılması ve karşılıklı bağımlılığı arttırmıştır,
15. Çevresel sorunlar, salgın hastalık, sınır asan suç örgütleri ile mücadele, insan ve uyuşturucu kaçakçılığı konularında, politik yaklaşımlar üstü işbirliği yapılabilmesi,
16. Kültürel etkileşimin artmasıyla benzeşme ve dönüşüm olgularının artması,
17. Rekabetin artması ile birlikte ticari-fınans-ARGE işbirliğinin artması,
18. Küreselleşme yoksulluğunun artmasına etken olabildiği gibi zenginliğin de artmasına sebep olabilmektedir,
19. Çalışanların çalışma şartlarında gerilmeye yol açması sendikal hareketlerin düşmesi,
20. İnsan haklarında olduğu gibi, çalışanların haklarında da değişen koşullar nedeniyle yeni çözümler ve uygulamalar ortaya çıkması,
21. Bireyselleşmenin ortaya çıkışı ile ailenin küçülmesi ve geleneksel işlevin artması,
22. Gönüllü kuruluşların ortaya çıkışı, sivil toplum örgütlerinin sayısal artışı,
23. Piyango, lotarya, ortak bahis gibi organizasyonlar küreselleşme ile birlikte sınır asan bir yapıya ulaşmıştır,

24. Küresel eşitsizliğin ve yoksulluğun artmasına karşı Uluslar arası eylemlerin yaygınlaşarak artması,
25. Küreselleşmeyle birlikte dünya ölçeğinde yeni yönetici sınıfının ortaya çıkması,
26. Küresel dil olarak İngilizce önem kazanırken etnik diller kültürleri ile birlikte korumacılık uygulamaları ile yaşatılması hedefi ön görülmesine rağmen yerel diller kaybolma durumu ile karşı karşıya kalmaktadır (Savaşlar, 2004: 24-27).

Kanaatimizce küreselleşme birbirine bağlı ve birbirini iteleme kabiliyeti olan çok yönlü etkileşimi bünyesinde barındırmaktadır. Bu süreçte yer alan unsurlar, birbirlerini doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemektedir.

Günümüzde, küreselleşmenin temel tamamlayıcı ögesi ve hareket alanı olarak genellikle ekonomi üzerinde durulmaktadır. Karşılıklı bağımlılığın en gelişmiş ve en net bir şekilde görüldüğü alan, sermaye, mal, emek ve hizmetlerin küresel çaptaki hareketidir. Mali piyasaların, sermayenin, emeğin ve hizmetlerin küreselleşmesiyle ortaya çıkan 'küresel sosyal mekân', bugün küreselleşmiş bir kapitalizmden söz etmeyi mümkün kılmaktadır. 1990'lı yıllardan itibaren hızla gelişme gösteren çok-uluslu şirketler ve uluslararası ekonomik örgütler, ulus-devletin egemenliğinin çözülmesinin ve ulusal kalkınma politikaların işlevsiz hale gelmesinin nedeni olarak gösterilmektedir. Özellikle, bilişim ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler, bilginin ve sermayenin akışını hızlandırdığı gibi, ekonomik krizlerin de hızla dünya çapında yayılmasını sağlamıştır (Featherstone, 1996: 52- 54).

İktisatçılar, ekonominin küreselleşmiş veya küreselleşmekte olduğu öngörüsü üzerinde yoğun bir tartışma yapmaktadırlar. Onlar, genellikle karşılıklı bağımlılığın ekonomik faaliyetlere yeni bir boyut getirdiğini kabul etmekle birlikte, ekonominin, küreselleşmiş bir dünya ekonomisine dönüştüğü mü yoksa uluslararasılaşmış ve kontrol edilemeyen piyasa güçlerinin hâkimiyetine mi girdiği ya da halen ulusal sınırlara mı bağlı olduğu konularında ayrılığa düşmektedirler. Burada da, küreselleşmenin ele alınış biçiminin, onun ekonomik alana etkisi konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olduğu görülmektedir.

Ekonomik küreselleşme söylemi, Endüstri Devrimi'nden itibaren, dünyanın

sermaye, mal, emek ve hizmetler açısından yeni bir döneme girdiğini ifade etmektedir. Teknoloji, iletişim ve ulaşımdaki hızlı değişimler, üretim, yatırım ve finans piyasalarının dünya çapında işlerlik kazanmasını sağlamıştır. Günümüz dünyasının tek ve küreselleşmiş bir pazar halinde birbirine kenetlenmesi iki farklı durumu ortaya çıkarmıştır. Küreselleşen ekonomik ilişkiler bir taraftan ulusal ekonomilerin ve buna bağlı olarak ulusal ekonomik yönetim stratejilerinin giderek zayıflamasına neden olmuştur. Özellikle çok-uluslu şirketlerin ve uluslararası ekonomik örgütlerin, ulusal kalkınma ve ulusal ekonomik yönetişimde belirleyici konumda olmaları, ulus-devletlerin ekonomik ve politik karar verme gücünü zayıflatmıştır. Dolayısıyla, ulusal ekonomi politikalarıyla ilgili kararların alınmasında, ulusal ve yerel mekanizmaların yerini küresel karakterdeki mekanizmalar almıştır. Bunun sonucunda da, merkez konumundaki ülkeler (G7'ler) ile çevre ülkeler arasındaki ekonomik güç farklılığı artarak büyümüştür. Diğer taraftan ise ekonominin küreselleşmesi sadece tek yönlü bir sonuç ortaya çıkarmamıştır. Başka bir ifadeyle, sermayenin, malın, emeğin ve hizmetlerin küresel çapta işleyişi, hem endüstrileşememiş ülkelerin ve özellikle de İslam Dünyasının ekonomik kalkınmasında, hem de çevreden merkeze bir akımın oluşmasını sağlamıştır. Bu bakımdan küreselleşme, sadece tek boyutlu bir dünya oluşturma anlamına gelmemektedir. Küreselleşme paradoksal bir biçimde aynı zamanda, merkez ve çevre arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır. Bir anlamda, artık herkes hem çevre, hem de merkez olabilmektedir. Küresel sistem, hâkim küreselleşmiş ekonomik oluşumlar yanında, ulusal ve bölgesel ekonomik oluşumlarında küresel bir aktör olarak sisteme dâhil olabilme imkânı tanımaktadır. Bu nedenle, bugün merkez konumundaki Amerika ve Batılı devletler, dünya ekonomisini yönlendirirken, aynı zamanda kendileri de hem yükselen ekonomik güçlerden (örneğin Asya Kaplanları) etkilenmekte, hem de mevcut ekonomik krizlerle karşı karşıya kalabilmektedirler (Featherstone, 1996: 57- 59). Küreselleşme, türdeşleştirici boyutunun yanında, ayrıştırıcı boyutu da olan bir olgu olmasından dolayı, küreselleşme-ekonomi ilişkisi de, bu iki önemli boyut bağlamında değerlendirilmelidir.

Küreselleşmenin yansımalarından ve temel hareket alanlarından bir diğeri de siyasettir. Küreselleşme süreci, ulusal endeksli siyaset anlayışı ve uluslararası politik sistem üzerinde bir takım yeni düzenlemeler getirmiştir. Sosyal bilimciler, küreselleşmeyi ele alış biçimlerine göre, küreselleşme-siyaset ilişkisi bağlamında bazı iddialar ortaya atmaktadırlar. Küreselleşme ile ulus devletlerin iktidarı azaltılarak,

uluslararası kuruluşlar ile ulus devlet arasında denge kurulmaya çalışılmaktadır. Küreselleşme için aşırı düzenlemeye giden hükümetler daha önemli hale gelmektedir. Ulus devletlerin girişmiş olduğu bu düzenlemeler bazı uluslar-aşırı aktörlerin güçlerini arttırmaktadır. Bu bağlamda, küreselleşme bir oyuna benzemektedir. Fakat hiç kimsenin skor saymadığı bir oyunda daha güçlü devletler hala etraftaki büyük oyunculardır (Pierson, 2000: 266).

Özet olarak küreselleşme, ulusal kimliğin parçalanmasına ve farklı yerel, alt, etnik, kimlikleri politikalarının ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak, devlet ile toplum arasındaki temsiliyet bağı koparmaktadır. Böylece hem devletin toplumun genelini temsil etmesi, hem de ulusallığın temeli sayılan vatandaş ile devlet arasındaki ilişki zayıflamaktadır.

Küreselleşme, bir taraftan 'küresel bir toplumun' ve 'bir dünya devletinin' ortaya çıkmasını sağlayarak dünyanın küçülmesine neden olmakta, diğer taraftan da etnik milliyetçiliğin canlanmasına zemin hazırlayarak 'ulusallığın' meşruiyetini çözmektedir. Dolayısıyla, siyasal küreselleşme, modern ulus-devlet egemenliği karşısında bir tehdit olarak durmakta ve modern hayatı bir belirsizlikle karşı karşıya bırakmaktadır. Küreselleşmenin diğer bir etkisi de kültür üzerinedir. Fakat kültür üzerinde konuşmak ve küreselleşme sürecinde kültürel alanda meydana gelen değişim ve dönüşümleri tartışmak çok güçtür. Fakat günümüzdeki toplumsal değişimi çözümlmek için, kültür üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir. Çünkü kültür, somut bir biçimde küreselleşme sürecindeki kırılmaları ve farklılıkları gösterebilecek bir alandır. Bu, ekonomi ve politik alanların, küreselleşme sürecindeki değişim ve dönüşümleri gösteremeyeceği şeklinde algılanmamalıdır.

Kültürel antropolojinin konusunu oluşturan kültürün oldukça karmaşık ve uzun bir tarihçesi vardır. Kültürel antropologlar, tarihte bütün toplumların kendilerine öz; kültürlerinin olduğu ve tarih boyunca bütün bu toplumlar arasında çeşitli nedenlerle değişik yollarla kültürel etkileşimlerin ve kaynaşmaların, yani kültürleşmen (acculturation) gerçekleştiğini ifade edilmektedirler. Toplumlar arasında kültürel etkileşim ve kaynaşma günümüzde de devam etmektedir. Özellikle, David Harvey'in 'zaman- mekân sıkışması' olarak tanımladığı durumu ortaya çıkaran iletişim ve bilişim teknolojilerindeki gelişmeler, insanların birbirleriyle ve toplumsal ağlarıyla ilişki kurma biçimlerini kökten değiştirmiştir (Harvey, 1997: 52). Böylelikle, günümüzde toplumlar

arasında yaşan, sosyo-kültürel kaynaşmanın/kültürleşme derecesi ve yoğunluğu artmış, kültürlerin etkileşim alanları genişlemiştir. Bu durum ise, dünyanın 'tek bir mekân' ya da 'küres köy' olarak algılanması bilincini geliştirmiştir. Bu bağlamda sosyal bilimciler, küreselleşmenin sosyo-kültürel alanda pek çok sorun yarattığı konusunu gündemde tutmaktadırlar. Örneğin; teknolojik gelişmeler yardımıyla artan karşılıklı bağımlılığın, nihayetinde bir 'dünya toplumu' oluşturması mümkün müdür? Tek bir mekân haline gelen dünyamızda, küreselleşmiş bir kültür var mıdır? Veya küresel kültür olarak ifade edilen söylemin, farklı kültürlerin kaynaşmasından ortaya çık; 'melez bir kültürü' mü temsil etmektedir? Yoksa belirli kültürlerin küreselleşmesi mi söz konusudur? Eğer belirli kültürlerin küreselleşmesi söz konusu ise, küresel siste içinde yerel/alt kültürlerin konumu ve geleceği nasıl olacaktır? Küreselleşmenin, kültürel alanda bu ve benzeri pek çok sorunu ortaya çıkardığı ve bu sorunlara yönelik, özellikle sosyolojik, psikolojik ve antropolojik pek çok yaklaşımın doğmasına neden olduğu görülmektedir (Çoştu, 2003: 63-64).

Robertson'ın 'küre-yerelleşme' kavramıyla belirttiği gibi, küreselleşme süreci küresel olan ile yerel olanın veya daha genel bir deyişle evrensel ile tikelin eş-zamanlılığını kapsamaktadır. Bu yüzden kültürel küreselleşme bağlamında, küresel bir kültürün var olup olmaması konusundan ziyade, kültürün küreselleşmesi, dünya ölçeğinde yayılması üzerinde durulması gerekmektedir. Çünkü kültürel küreselleşme, zamansal ve mekansal sıkışmayı niteleyen yeni bir elektronik kültürel mekanın ortaya çıkması anlamına gelmektedir (akt. Keyman, 1998b: 30).

Günümüzdeki konumuyla küreselleşmenin kültürel boyutu, bu süreci hızlandıran iletişim teknolojilerindeki gelişmelere bağlı olarak, Batı kültürünün “küresel kültür” adıyla gelişmekte olan ülke kültürlerini yoğun bir şekilde etkisi altına almasını; bazı ülkelerde, baskın (dominant) kültür konumuna geçip ulusal kültürleri aşındırmayı, hatta milli kültürlerin giderek “yerel kültür” (Tuna, 2002: 4) haline gelmesini sağlamıştır. Küreselleşme sürecinde, kültürler değişime zorlanırken, birbiriyle tezat oluşturacak şekilde, önce yerel farklılıklar ortaya çıkarılıp eski kültürler parçalanarak yeni biçimlere sokulmakta (Smith, 2002: 6); daha sonra insanlar tek bir kültüre; küresel kültüre yönlendirilmek istenmektedir. Başka bir ifadeyle, bireysel özgürlükler ve çok sesliliğin fazileti adına (Kösoğlu, 2002: 125) toplumlardaki en küçük kültürel farklılıkların bile elektronik medya aracılığıyla tüm dünya kamuoyuna sunulması olağan hale gelmiştir.

(Kongar, 1997: 1). Yerel farklılıkların ortaya çıkarılması, sonuçta mikro milliyetçilik/etnik milliyetçilik akımlarının giderek yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Bu bakımdan, kültürel bağlamda küreselleşme, benzerliklerle birlikte farklılıkların, evrenselleşmeyle birlikte yerelleşmenin, modernleşmeyle birlikte gelenekselleşmenin eş zamanlı yaşandığı bir süreç (Yetim, 2004: 135) başlatmıştır.

Küreselleşmenin ele alış biçimine göre, onun toplumsal etkilerini değerlendirmede de farklılıklar görülmektedir. Küreselleşmeyi savunanlar, tümüyle olumlu sonuçlar üzerinde odaklanırken, küreselleşme süreçlerine şüpheyile bakanlar ise, özellikle onun olumsuz sonuçlarını vurgulamaktadır. Dolayısıyla küreselleşmenin anlaşılma biçimi, onun bireysel ve toplumsal sonuçlarını değerlendirmede belirleyici bir konumdadır. Netice itibariye bu olgunun birçok alanda yansıması bulunmaktadır ve bu etkileri karmaşık bir yapıya sahiptir. Genellikle bu yansımaların bir etkileşim içerisinde küreselleşme sürecini yürüttüğünü söylemek mümkündür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERNLEŞMEDEN KÜRESELLEŞMEYE DİNİ HAYAT

3.1. Modernleşme ve Dinî Yaşantı

Modernleşme serüveni bütün yönleriyle ele alınması gereken bir kavramdır. Zira temel dinamikleriyle, etkileşim içerisindeki mekanizmalarla modernleşme bireysel ve kolektif hayatın hemen hemen bütün alanında öncül bir durum haline geldiği bilinen bir gerçekliktir. Başka bir ifadeyle geleneksel toplumun bireye sunduğu bütün yapıları değişik biçimde etkilemiştir. Modernitenin dinî hayata nasıl ve hangi yönde etki ettiği meselesi ise özellikle sosyal bilimcilerin son yıllarda üzerinde sıkça durduğu bir problemler arasındadır.

Modernleşmeyle beraber hem sosyal hem de bireysel düzlemde dinin gerilemesi (Berger, 2002: 4) dinî kavramların, aksiyonların ve bilincin sosyal önemlerini kaybettikleri süreç, geleneksel dinin güç kaybına uğraması, kutsalın anlamının daralması, kutsal sosyal yapının, kendisi tarafından kutsal olmayan kontrol ve etkileşimler şekline büründürülmesi, toplum hayatının cisimleşmesi (Shayegen, 1991: 26), kısaca dünyevileşmenin merkez duruma gelmesidir. Esasen modernliğin dini yaşantı üzerindeki etkileşimi dinin hitap ettiği her ilişki içerisindeydir. Fakat bu sürecin en dikkat çekici ve en işlevsel noktası sekülerleşme sürecidir. Çünkü modern hayatın bizzat bu süreci canlandırdığını görmekteyiz. Modernleşme sürecinde şehirleşme ve eğitimin yaygınlaşması, kesin bir tavırla dini inanışta bir zayıflamaya yol açmıştır (Kolakowski, 1999: 97). Ama modernleşmenin her yönüyle sekülerleşmeye yol açtığını söylemek doğru değildir. Bu bağlamda modernliğin sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını gözlemlemek mümkündür. Bu noktada Berger de birçok toplumda bazı dini kavramların güçlerini kaybederken, hem eski hem de yeni dini inanç ve ibadet biçimlerini bazen yeni kurumsal şekillere, bazen de fundamentalist dini ifadelerle dönüşerek bireylerin hayatlarında işgal ettikleri konumunu korumayı sürdürdüğünü söylemektedir (Berger, 2002: 13-14).

Modernliğin getirdiği şehirleşme sürecinde bireyin dinî hayatı toplumsal ve bireysel olmak üzere bir değişim yaşamaktadır. Bu bağlamda sanayileşme ve şehirleşme neticesinde gündelik hayatın daha fazla rasyonalize edilmesi, zamanın kullanımı,

tüketim temelinde tanımlanan toplumsal ilişkiler ve roller ile kitle iletişim araçlarının manipülasyon gücü, modern şehir insanının dine karşı ilgilerini azaltıcı bir işlev üstlenmiştir (Günay, 1986: 46). Modernleşmeyi besleyen en etkin süreçlerinden biri olan şehirleşme olgusu, ister istemez bu değişimde dini yaşayışın toplumsal ve bireysel düzeydeki görünümünde belli farklılaşmalara ve tartışmalara zemin hazırlamıştır. Bu merkezden hareketle sanayileşme, şehirleşme ve rasyonelleşme süreçleriyle bağlantılı olan modernleşmenin dinin sosyal hayattaki tesirlerini tedrici bir şekilde zayıflatmasından ötürü onun, bireysel ve toplumsal düzeyde de bazı anlam krizlerine yol açabileceğinden söz edilebilir. Bunun içindir ki dinin gerilemesi ve toplum içindeki kurumsal temellerinin aşınmasının hem birey hem toplum açısından zararlı etkileri olan bir boşluk yaratması, hakkında en çok konuşulan tartışma konuları arasında yer almıştır (Feartherstone, 1996: 186).

Esasen modernliğin dinî hayatla olan ilişkisini anlamının bir aşaması da modernitenin öncesindeki geleneksel toplumun sosyal ve bireysel organizasyonlarıyla din arasındaki ilişkinin durumudur. Geleneksel yapılarda, dinî bir renk taşıyan toplumsal normları, uzun süre sabit tutan muhafazakâr bir özellik mevcuttur. Bu sebeple geleneği tehdit edebilecek her çeşit değişme ve yenilik genellikle hoş karşılanmamaktadır. Görüldüğü gibi dinin geleneksel toplumlardaki en önemli fonksiyonu koruyuculuktur (Günay, 2005: 395-396). Bu özellik dinî birlik, beraberlik ve bütünlüğü statükocu bir şekle büründürmüş toplum ve kültürü değişime karşı mesafeli olan bir yapıya kavuşturmuştur. İşte modernleşme sürecinde bu yapılanma yerine dine bağlılık ve dini yaşayış açısından bir çoğulculuk, geleneksel dindarlığa karşı tenkit ve hatta inançsızlık gibi özellikler öne çıkmaktadır. Günay, bu özelliklerin yalnız sanayi toplum yapısıyla sınırlı olmayıp, geri kalmış ya da gelişmekte olan toplumları da kuşatan bir yaygınlık alanı bulduğunu düşünmektedir (Günay, 1997: 361).

Modern hayatta dini inançlar, pratikler ve kurumların bireysel ve kolektif önemlerini yitirmeleri olgusu, özellikle kültür modernleşmesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirilen sekülerleşme çatısı altında incelendiğini daha önce belirtmiştik. Buna göre “sekülerleşme sürecinde modern bilim geleneksel inançları akılcı bir sorgulama sürecine tabi tutmuş, yaşam dünyalarının çoğullaşması dini sembollerin tekeli kırılmış; şehirleşme bireyci ve anomik bir dünya yaratmış; ailenin öneminin aşınması dini kurumları daha az ihtiyaç duyulan bir konuma düşürmüş; teknoloji, her

şeye kadir Tanrı fikrini daha az gerekli ve akıl dışı bir kalıba sokarak, insanlara kendi çevreleri üzerinde daha fazla denetim kurma imkânı tanımıştır” (Marshall, 1999: 645-646). Öte yandan Giddens’ in da ifade ettiği gibi dinin tamamen özelleşerek dünyevi bir yapıya ulaştığını, dünyanın ve dünyanın dini olan, kendini anlama biçimlerinden uzaklaştığını dini düşünce ve etkinliğin tümüyle ortadan kaldırıldığını söylemenin hatalı bir çıkarım olacağını söyleyebiliriz.(Giddens, 1994: 100).

Buradan hareketle modernliği dine karşı verdiği mücadele çerçevesinde tanımlamak kanaatimizce doğru bir tavır değildir. Zira Alain Touraine, modernliği kutsal olandan akılcı olana geçiş olarak tanımlayan yaklaşımları ”basitleştirici evrimcilik” olarak nitelemekte ve artık reddedildiğini söylemektedir. Anlaşılan, hayatın tüm alanlarını maddi manevi dünyasını inşa etmede kılavuz olan, kişiliğinin oluşum sürecini doğrudan etkileyen dinin yerine özel bir alana sıkıştırılmış başka bir deyişle operasyonelleştirilmiş bir din gelmiştir. Öyle ki geleneksel toplumda sosyal tesirlerden alınmış ve kendi öz alanına çekilmiş; kişilerin özel yaşantılarıyla ilgili bir vicdan ve şahsi seçim meselesi hüviyetine bürünmüştür. Özetle modern yapı, eskinin geleneksel toplumlarındaki dini birlik, beraberlik ve bütünlüğün yerine, dine bağlılık ve dini yaşayış açısından bir plüralizm, geleneksel ve kurumlaşmış dindarlıkta bir gevşeme, ilgisizlik, dine ve özellikle dindarlığa karşı tenkit ve hatta inançsızlıkla karakterize olmaktadır (Günay, 2005: 398-399). Fakat modern seküler kültürün bu görünür işlevine rağmen sekülerleşme teorisinin doğru olmadığı, dini kurumların uyguladıkları çeşitli adaptasyon stratejilerine bakıldığında açık bir şekilde görülür. Şayet sekülerleşmiş bir dünyanın hâkimiyeti altında yaşasaydık halen varlığını devam ettiren dini kurumlardan söz etmememiz gerekirdi. Çünkü dinî topluluklar varlıklarını devam ettirdiler ve seküler hayatın isteklerine uymayı reddettikleri ölçüde geliştiler. Bu bağlamda sekülerizme tepki gösteren inanç ve uygulamaları olan dinî hareketler varlıklarını korudular (Köse, 2002: 15).

Sekülerleşme hakkında birçok makalesi olan Berger, şunu ifade etmektedir: “Kendimin ve diğer birçok sosyologun 1960’larda sekülerleşme üzerine yazdıklarının bir hata olduğunu düşünüyorum. Bizim o zamanki temel iddiamız sekülerleşme ile modernitenin paralel gittiği; daha çok modernleşmenin daha çok sekülerleşme getireceği şeklindeydi. Bu o kadar saçma bir teori değildi; bazı delilleri vardı. Bugün dünyanın çoğunluğu kesinlikle seküler değil oldukça dindar” (Berger, 2002: 67).

Modernizasyon süreçleri ile dinin önemli görevler sürdüreceğini söyleyen Mardin, görüşlerini şöyle dile getirir:

“Değişim süreci içindeki toplumlara ilişkin çalışmalar, kimlik oluşumu dinamikleri ile din arasındaki ilişkilerin altını bir kez daha çizmiştir. Gerek Comte gerekse Saint Simon (De Moistre ve Bonald’ın izinden giderek), modernizasyon süreci içerisinde dinin önemli işlevlerini sürdüreceğini vurgulayan düşünürler arasında yer almaktadır. Fransa’da Katolik Kilisesi’nin gücünün kırılmasını göz önünde bulunduran Comte, Fransız Devrimi ile başlayan toplumun laikleştirilmesinin, Fransız toplumunu onu bir arada tutan harçtan yoksun bıraktığına inanmıştır. Bu nedenle görüşleri baştan sona Durkheimci bir nitelik taşımaktadır. Dinin modernizasyona ilişkin araştırmalarımızda yer alan bir başka düzeyde bireylerin kendilerine belirli bir kişilik ve kimlik kurmada yararlandıkları geleneksel araçlardan yoksun kalmalarıdır. Brittain’in sözleriyle “Artık, bireylerin değerlerini alıp oluşturabilecekleri ve kimliklerini yerleştirebilecekleri kurumsal bir kaynak yoktur” (Mardin, 2005: 284).

Burada dinin işlevsel olduğu alanlar modernleşme sürecinde aktif bir değişim içerisine girdiğine işaret edilebilir. Bu bağlamda söz konusu olanların dini bakış açıları ve ondan etkilenme biçimlerinde farklılaşmaların olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte dinin tamamen özelleştiğini, kamusal ve toplumsal alanda ise sekülerliğin egemen olduğu yönündeki görüşlerin doğruluk derecesi tartışılabilir bir özelliktir. Dinin, sekülerleşmenin etkisiyle kamusal alanda geleneksel zamanlara göre zayıfladığı veya çok açıkça görülmediği doğrudur. Fakat bu, dinin kamuda hiç olmadığı, etkisini tamamen yitirdiği ve bütünüyle bireysel bir olay haline geldiği eğitim, ahlak, aile, hukuk gibi kurumların büsbütün dünyevileştiği, bunların üzerinde dinin etkisinin kalmadığı anlamına gelmez (Okumuş, 2007: 15). Ayrıca birçok özel çalışma dinin kurumsal düzeyde bile sosyal değişim politikalarında aktif etken olduğunu ortaya koymaktadır. Kuzey İrlanda’daki çatışmalarda, Polonya’da komünist rejime Katolik muhalefette American Evangelicalleri’nin Amerikan politikalarıyla ilişkilerinde Latin Amerika’da Liberasyon Teoloji’nin siyasal içeriğinde vs. dinin bireysel, kamusal düzlemlerde önemli roller oynadığı görülmektedir (Riis, 1993: 380).

Sistematik bir açıdan modernleşme ve din ilişkisi üzerindeki çalışmalar dikkate alındığında, modernizmin büyük ölçüde seküler bir yapıda anlaşıldığını görmekteyiz. Berger’in dediği gibi esasen bu “anlaşılanın” kökenini Tevrat’a ve Yahudiliğin ortaya

çıkışına kadar geri götürebiliriz. Berger'e göre Protestanlık, Katolik Hristiyanlığın kutsal ve mucizevî kıldığı her şeyi reddederken Tanrı'yı kâinata müdahale ettirmemekte ve onu aşkınlaştırmaktadır. Bu ise yaratıcı kudretin dünyevi fiiller müdahale etmemesi, dolayısıyla söz konusu bu fiillerin insanlar tarafından düzenlenmesi gerektiği anlamına gelmektedir. (Berger, 1993: 159-185).

Bütün bu değerlendirmeler neticesinde, genel olarak insanın ve evrenin kutsaldan arındırılması süreci olarak değerlendirilen modernleşme ile ideolojik bir bilinç ürünü olan modernitenin ya da dünyevileşmenin farklı bir yapıda olduğu söylenebilir. Esasen modernleşme insanlığın yaşamış olduğu bir sürecin bizzat kendisi iken, modernite daha çok ampirik metodolojinin ifşa ettiği "doğrulanabilir gerçeklik alanı" (Rudolf, 2000: 23) olarak değerlendirilebilir. Kanaatimizce din, bu süreçte geleneksel anlamda bekasını sürdürmede zorlanmakta ve varlığını ancak modernleşerek devam ettirebilme durumuyla baş başa bırakılmıştır. Örneğin dinî ibadetler küreselleşmenin getirdiği zaman olgusuna uyumlu bir şekilde yapılmaya çalışılmaktadır. İslam dünyasında yaşanan dinî problemleri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Öte yandan dinin meşrulaştırma karakteri modernleşme serüveniyle farklı bir yapıya bürünmüş, başka bir ifadeyle dini meşrulaştırmanın din-birey, toplum ilişkilerinde etkili bir varlık gösterdiği görülmektedir. Böylece dinin ferdin iç dünyasında olup bitenlere, bireyin inanç ve bilinçlerine, bilgi ve tezlerine, toplumsal kurumlara vs. olan etkisinin modernizm ile birlikte yok olmadığını, belki dinin araçsallaştırıldığını yahut da Batı toplumlarının ekseninde yürütüldüğünü söyleyebiliriz.

3.2. Küreselleşme Sürecinde Din ve Dindarlık

3.2.1. Dinî Anlayışların Toplumsal Görüntüsü

Din olgusu ve buna bağlı olarak dini yaşayış şekilleri toplumdan topluma değişiklik arz etmektedir. Esasen bu dini yaşayış türlerini belirtmek ya da onları belirli bir tipolojide sunmak sanıldığı kadar kolay bir iş değildir. Fakat bilindiği gibi dindarlığın iki genel görüntüsü vardır. Bunlar bireysel dindarlık ve toplumsal dindarlıktır. Toplumsal dindarlık biçimi kaynağını toplumdan alır, toplumla birlikte yaşanır. Toplu dinî ziyaretler, ibadetler, törenler, bu dinsel şeklin görüntüleridir. Sosyalleşmenin ve kentleşmenin az olduğu yerlerde birey bu dinî yaşayış türü sayesinde güven, statü, toplumsal kabul ve çevre edinmeye çalışır (Kayıklık, 2006: 168- 169). Kişisel dindarlık ise özellikle duygu ve tecrübe boyutunda yaşanmakta ve dinin temelini

oluşturmaktadır. Bu şahsî dindarlık daha çok insanın ilahi olanla girdiği temas sürecindeki meydana gelen duygulanmalar ve bu arada ortaya çıkan huşu, vecd, korku, ümit, bağlanma, sığınma, tövbe, arınma hissi, ruhsal huzur vb. psikolojik durumlardır (Yapıcı, 2002: 80-81).

Bilim, teknoloji, felsefe ve ahlâkın nihai anlamda sabit sınırları yoktur. Bunlar tek bir halkın, uygarlığın ya da dinin tekeline de değildir. Sürekli değişen, gelişen ve farklılaşan toplumlarda dinî anlayış da değişir, gelişir ve zamana uyum sağlar. Diğer taraftan dinler bulundukları toplumun şeklini almaya da müsaittirler. Dolayısıyla küreselleşme sürecinden ekonomi, siyaset, kültür, hukuk, devlet gibi evrensel olgular etkilendiği gibi din kurumu da ziyadesiyle etkilenmiştir. (Esposito: 2003: 152-153).

Küreselleşmenin tarihi süreci dikkatlice incelendiğinde onun postmodernist bir yapıyla sarmaş dolaş olduğu görülecektir. Esasen modernizmin dinamiklerinden arınmış, postmodernizmin söylemlerini dikkate alan bir küreselleşme olgusuyla karşı karşıya bulunmaktayız. Bu bağlamda postmodernizmin, modern yaşam içerisinde kendisine yabancılaşmış insanın, manen itibarını iade etmek için, çok çeşitli biçimleriyle yeniden dine dönüşü vaat ettiğini ve önerdiğini daha önceki bölümde belirtmiştik. Bu nedenle küreselleşme düşüncesi modern dünya görüşünün derinlerinden geldiğinden onun çerçevesi, postmodern bir evrende şekillenir. Globalleşen dünyanın postmodern anlam evreni, modernite öncesine nispetle, modernitenin pozitif kazanımlarını da benimseyecek, modern dünya görüşünün üstesinden böyle bir dünya görüşünün imkânını elimine ederek değil, aksine modern öncülleri ve geleneksel kavramların revizyonu ile postmodern bir dünya görüşünü oluşturmanın yöntemini arayarak gerçekleştirmeyi denemektedir (Yeşilyurt: 2002: 5).

Küreselleşme sürecinde dinler doğdukları yerde ve belli bir nüfuz alanında değil dünyanın hemen hemen her yerinde serbestçe dolaşmaktadır. Daha önceleri çoğunlukta bir bölgede yoğunlaşan din ve dinsel grup şimdi her yerde olabilmektedir. Bu sebeple gelişmiş telekomünikasyon araçları, bizleri diğer kültür ve dinlerden doğal olarak haberdar etmektedir. Esasen evrensellik iddiası olan her din tanımı gereği küresel vizyona taliptir ve yayılmayı hedefler (Uşak, 2003: 88). Bu çerçevede İslam dini dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Batı'ya da geçmiştir. Bu süreçle bir fetih ya da kitlesel bir biçimde din değiştirme ile değil, Batı'da iş ya da daha iyi yaşam koşulları

aramaya giden Müslüman toplulukların gönüllü yer değiştirmesi sonucunda olmuştur (Roy, 2003: 11,50-63).

Din, tarih sahnesinde olduğundan beri küreselleşmenin ve küreselleştirmenin en eski, fakat en etkili faktörü olarak değerlendirilebilir. Hatta bazı antropologlar ve kültür tarihçilerine göre din başlangıçta insanın her şeyiydi. Devlet, hukuk, ahlak, felsefe, bilim ve sanat hepsi dinden neşet etmiştir. Yahudilikte yeryüzü krallığı Hristiyanlıktaki yeryüzünü İncilleştirmek demek olan ekümenizm ve misyonerlik hareketi, İslam'daki ilâ-yi kelimetullah, tebliğ ve ümmetçilik anlayışı bunun en tipik örnek öğeleridir (Bayrakdar, 2003: 151). Aslında büyük dinlerin hepsi zaruri bir halde küresel süreçlere dâhil olmuştur (Turner, 2002: 121). Modernleşme, dinin toplumsal alandaki etkisini zayıflatmakta ve dini daha çok kişisel alana itmekte genel olarak bireylerin vicdan meselesi olarak görmektedir (Falk, 2003: 44-46). Zira bu dönemde dinin marjinalleşip neredeyse nostalji görünümü arz etmesine rağmen, dinin artık kaybolacağına dair öngörüler geride kalmıştır (Alperen, 2003: 28). Diğer taraftan bu modernleşme tartışmaları içerisinde oluşan dinin kaybolmaya yüz tutmaya başlanacağı iddiası da küreselleşme süreci içinde geçerliliğini yitirmiştir (bkz. Falk, 2003). Genel olarak dinler, toplumsal gelişme karşısında kendilerini yeniden yorumlama gücünü potansiyel olarak içlerinde barındırdıklarından dolayı bugün hala ayakta kalmışlardır (Amin, 1993: 15).

Küreselleşme hem eski kimlikleri güçlendirmekte hem de yenilerini beslemektedir. Özellikle dinin ulaşımı öncekinden daha küresel bir durumdadır. Esasen dini düşüncenin yayılımı da çok kolaylaşmıştır. Örneğin, internet üzerinden dinin kutsal metinlerine ulaşılabilir. Öte yandan küreselleşme ile din arasındaki temel ilişkide, dinlerin lehine görünen bu olumlu açılımlara karşılık, globalleşmenin temelde öngördüğü din, büyük ölçüde “dünyevileşmiş bir din” dir (Yeşilyurt, 2002: 6).

Sosyo-kültürel yapıda meydana gelen değişimler neticesinde dindarların ruh dünyasında da farklılaşmalar olmaktadır. Hodgson'un da ifade ettiği gibi bu tür değişimler dini anlayış ve yaşayış biçimlerine etki ettiği için yeni bir takım dindarlık formlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır (Hodgson, 1993: 320). Dini yaşayışın toplumsal görüntüsü, bu değişim sürecinde çok farklı görüntüler içerisinde görülebilmektedir. Örneğin Günay'ın (1996: 263-264) dindarlık tipolojisi kapsamında ortaya koyduğu çalışmada geleneksel tip ile laik tip arasında geçiş teşkil eden tranzisyonel dindarlık bu bağlamda ele alınabilir (Yapıcı, 2002: 87). Modernleşmeyle

birlikte dinî yaşayış biçimlerinin değiştiğini ve dindarlığın bu bağlamda geleneksel – muhafazakâr ve yenilikçi-modernist olmak üzere iki temel görüntüsünün olduğunu söylenmektedir. Yine bu bağlamda ele alınabilecek diğer bir kategori ise popüler dindarlıktır. Zira popüler dindarlık da toplumun dini yaşantısı içerisinde ve sosyal-kültürel farklılaşmaya paralel olarak “dini farklılaşma ve tabakalaşma” sonucunda ortaya çıkmaktadır. Öte taraftan geleneksel dindarlık popüler dindarlığa nazaran daha geniş kullanıma sahip bir kavramdır ve modern öncesi bütün dindarlık formlarını, örneğin popüler dindarlık ve kitabi dindarlığı içine almaktadır. Hâlbuki popüler dindarlık, bazı modern hatta postmodern biçimlere de sahip olabilmekte geleneksel biçimler yanında, zaman içerisinde bir takım modern biçimlere de sahip olarak önemini devam ettirebilmektedir. Popüler dinî yaşayış, geleneksel dindarlık kavramından ayrılmakta olup, kendine has anlamı olan özel bir kavramdır (Aslan, 2004: 31). Kanaatimizce popüler dini hayat küresel bir durumda bu hale gelmiş, özerkliğini kazanmıştır.

Toplumsal açıdan küresel durum sonrası dinî hayatın durumu, genel olarak şehir ve kır hayatı olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır. Kır hayatı ya da geleneksel motiflerin hâkim olduğu modern olmayan yerler de muhafazakâr toplumsal görüntü hâkim iken, kent yaşamında da modernist dindarlık tipi merkezdedir (Çelik, 2002: 87). Diğer taraftan dini tecrübeden hasıl olan ve onun tarafından belirlenmiş bulunan bütün ibadet biçimlerini ve spesifik dinî pratikleri içeren dini tecrübenin pratik anlatımı da (Glock, 1998: 254) kırsal kesimde ve şehir ortamında ciddi farklılıklar içerir. Dini yaşayıştaki yoğunluk ve dini ilginin şiddeti üst tabakalarda görece alt düzeyde olup, orta ve aşağı tabakalarda ve özellikle şehir hayatı ile henüz tam olarak bütünleşmemiş gecekondu çevrelerine doğru gidildikçe artma eğilimi göstermektedir (Günay, 1999a: 40). Bununla birlikte dinin sosyal alandaki probleminin esasen bir icra problemi olduğu ileri sürülmektedir. Bu nedenle eğer saf din modern küresel dünyada dezavantajlı bir konumda ise ve eğer dinin özelleşmesinin artmasına yönelik bir baskı varsa, o zaman çözüm, dinî doktrinlerden daha ziyade, yürürlükte bulunan dinî uygulamaların içinde aranmalıdır. Diğer taraftan, dinin özelleşmesi ve kamusal etkinliğinin azalması, ahlâkın geleceği ve küresel toplumdaki yapısal rolünün azalmasıyla da doğrudan ilişkilidir (Beyer, 1994: 82). Bu bağlamda bakıldığında toplumsal yapıdaki dinî değişimin kurumsal otoritenin kendisinde olduğu anlaşılacaktır. Esasen dinin sosyal düzenleyici rolü tamamen kaybolmamış, fakat bazı işlevlerini yitirmiş ve bu fonksiyonlarını değişik

kurumlara yüklemiş olabilir. Zira genel olarak bakıldığında, sosyal değişimin, geleneksel din anlayışının gerilemesi, dinin kurumsal niteliğinin zayıflaması, kişiden kişiye değişen din anlayışlarının ortaya çıkması, dinin ibadet boyutunun geri plana itilmesi, yeni din ve mezheplerin doğması yönünde olduğu görülmektedir (Arslantürk, Amman, 2000: 419).

Olağan olarak yaşanan sürecin dışındaki postmodern küreselleşme ideolojisi ya da küreselleşme metafiziğın otoritesine son vermiş olma iddiası taşımakla beraber, din ihtiyacını ortadan kaldıramamıştır. Bu defa da dini canlanışlar için yeni bir paradigma üretme çabasına yönelmiştir (Şenay, 2003: 43). Esasen bu tür yapıların ortaya çıkışlarının sosyal-psikolojik nedenleri bir odak noktasından açıklanamaz. Fakat bu, çoğunlukla muhafazakâr duygu ve düşüncelerle hayatını sürdüren kişilerde görülmekte olan bir durumdur. Ayrıca, Beyer küreselleşme sürecinin kötüyü ve şeytanı dinî yapıdan çıkardığını ve belirsizleştirdiğini söylemektedir. Bu durum geleneksel dinleri değişime zorlamakta ve dindarları, muhafazakâr ve liberal olmak üzere iki tercih arasında ciddi bir ikileme sürüklemektedir (Beyer, 1994: 84). İnsan bu durum karşısında tercihini içerisinde bulunduğu sosyo-ekonomik, kültürel ve psikolojik etkenlere göre yapacaktır. Küresel köy haline dönüşen dünyamızda fert her an farklı zihinsel ve ruhî bir bilincin ekseninde olabilmektedir.

Küreselleşmeyle birlikte fundamentalist hareketlerde artış olduğu görülmektedir. Küreselleşen dünyamızda fundamentalist hareketlerin yükselişi, genel olarak iki temel nedene dayanmaktadır. Küreselliğın çoğulcu ve çok kültürcü yapısı, toplumların belirlilik ölçütlerini yıkararak sosyo-kültürel alanda bir belirsizlik ve güvensizlik durumu yaratmıştır. Tarihsel olarak, belirsizlik dönemlerinde her zaman fundamentalist hareketlerde yükseliş olduğu görülmüştür. İnsanlar belirsizliği sevmezler ve çoğu kişi fiziksel dünyanın belirsizlikleri arttığında köktencilige yönelmiştir (Thurow, 1997: 195). Kuşkusuz fundamentalizmin küreselleşmeye karşı bir tepki olduğu gerçektir. Ayrıca onun sunduğu imkânlardan da faydalanmaktadır. Fundamentalist gruplar, küreselliğın ortaya çıkardığı belirsizliklere karşı, yine küreselliğın sunduğu imkânları (yani iletişim teknolojilerini) kullanarak, küresel ölçekte kendi propagandalarını yaptıkları görülmektedir.

Küreselleşmenin içerisinde belirli bir toplumsal uymacılığın son bulması ve kişisel bağlanmanın önem kazanması dini tüm toplumun bileşeni statüsünden, üyesi

olan cemaat statüsüne geçirmektedir. “Fransa Katolikleri, artık kendilerini Fransız kültürünün ifadesi olarak değil, çoğunlukla laik bir cemaat olarak tanımlamaktadırlar. Müminin bu azınlıklaşması Türkiye gibi nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde de gerçekleşebilmektedir” (Roy, 2004: 19-20). Öte yandan modernizmin dini ferdin vicdanına hasretme sürecinden farklı olarak dinsel canlanma sanıldığı gibi çok da olumlu bir gelişme değildir. Çünkü belli bir dinin yerine belli gruplarını veya mezheplerini marjinalleştirerek veya etnik ulusal dinleri tekrar yeşerterek onu dünyadan soyutlama çabası gözden kaçmamaktadır. Bununla birlikte din ve dini dirilişlerin hepsi sevindirici olmasa bile dinsel canlanmalar kesinlikle tehdit biçiminde de algılanmamalıdır (Falk, 2003: 1).

Olumlu veya olumsuz, dinin küresel yeniden canlanması özellikle uluslar arası siyasette apaçıktır. Soğuk savaş sonrası dünyada barış ve sükûnetin hâkim olacağına dair öngörüler yapılmaktaydı. Bunun aksine küresel süreçte etnik ve dini çatışmaların eskiye nazaran daha fazla arttığı ve yaygınlaştığı dönem olmuştur. Somali, Raunda, Lübnan, Bosna, Kosova, Irak, Afganistan, Keşmir, Hindistan, Sri Lanka gibi ülkelerde bitmez tükenmez kimlik çatışmaları yaşanmıştır ve hala yaşanmaktadır (Esposito, 2003: 156).

Küreselleşme, bireyselleşme ve batılılaşma olguları, halk islamı denen biçimleri de etkilemektedir. Yeni tarikatlar diye adlandırdığımız, çoğunun kurucusu hala yaşamakta olan, yakın zamanda kurulmuş olan birçok tarikat gün yüzüne çıkmıştır. Bunlar genellikle Lübnan, Suriye, Türkiye ve Almanya’da yaygınlık kazanmışlardır (Roy, 2003: 118).

Küreselleşme olgusu salt manada tek bir konu ile değerlendirilemez. O, etki alanlarının fazlalığı nedeniyle dinsel hayatın durumunu çok boyutlu olarak etkilemektedir. Bu bakımdan küreselleşme sürecinde tekrar canlanan dinin toplumsal görüntüsü karmaşık bir sürecin içinde yer almaktadır. Özellikle geleneksel motiflerle seküler sembollerin birleştirildiği ve beraber yürütüldüğü bir dinî yaşayıştan söz ediyoruz. Örneğin, dinî topluluklar küresel gündemde olan meselelere dair inisiyatif kullanarak yorumlar yapmakta, etkinlikler düzenlemektedir. Tasavvufî bir dinî hayatın içindeki Müslüman birey, içkili düzenlenen bir toplantıya katılabilmektedir. Sonuç olarak ortaya çıkan yeni bir dinî durumdan bahsetmek mümkündür. Bu dinin yeniliği daha çok pratik öğretilerde gözlenebilmektedir. Dinin vermiş olgu mesajlar

farklılaşmamıştır. Algı düzeylerinin dönüşümü pratik olarak dinî hayatı köklü bir değişime sürüklemiştir. Çok hızlı olarak yenilenen dinsel ibadet biçimleri görülmesi de yavaş yavaş bir biçim değişikliği izlenebilmektedir. Bu biçimsel yenilik dini daha çok aşkınlaştırarak evrensel ahlâkın vazgeçilmez bir referansı yapmıştır. Sonuç olarak küreselleşme sürecinde dinin normatif görüntüsü toplumsal açıdan zayıflamıştır.

3.2.2. Bireysel Dinî Yaşantıda Gözlenen Değişimler

Günümüz insanının dinle olan ilişkisi çeşitli açılardan ele alınmaya devam edilmektedir. Bununla beraber bireyin baş döndürücü küresel gelişmeler karşısında yalnızlaştığı, kalabalıklar arasında kendi istikametine yöneldiği söylenilmektedir. Aslında insan küresel ölçekte din psikolojik bir gündemin tartışmalarını sıklıkla duymaktadır. Bu gündem bireyin dinî yaşantısındaki değişikliklerdir. Eğer sosyal bilimcilerin ifade ettiği gibi kürselleşme bireyi her açıdan özellikle de duygusal ve zihinsel boyutlarda etkiliyorsa, kişinin günlük yaşamına fazlasıyla yön veren dinin ve bu dinin kişideki yansımalarının da değişebileceği sonucu akla gelmektedir.

Modern yapıdaki bireyin yaşamına odaklanıldığında küresel değişikliğin kişinin bireysel anlamdaki dini algılama ve yaşama seviyesinde köklü bir değişiklik oluşturduğunu söylemek güçtür. Esasen değişim daha çok dinin toplumsal yönünde olmuştur. “Bu düşünceyi ifade etmede Batı kaynakları ‘ait olmadan inanma’ ve ‘evde din’ gibi kavramlar kullanmaktadır. ‘Ait olmadan inanma’, insanın inanmasına rağmen toplumsal dinsel etkinliklere aktif bir biçimde katılmaması; ‘evde din’ ise bireyin dinsel kurumlara fazla ilgi göstermeksizin evinde kendi inancının gereklerine uygun bir yaşam sürmesini ifade eder. Öyleyse modern yaşam din karşıtı olmamakla birlikte dinsel yaşamda bir takım değişiklikleri kaçınılmaz hale getirmektedir” (Kayıklık, 2006: 162). Bireyin içinde bulunduğu bir ortamı Yeşilyurt (<http://perweb.>) yalnız ve korumasız bir şekilde küresel arenanın ortasında kalma olarak ifade etmiştir. Ona göre global değer geliştirme sistemi içerisinde başka insanların özgürlüklerini kısıtlamaksızın, bireysel özgürlükleri maksimize etmek için gösterilen bir çaba vardır. Bununla birlikte insancıl bir temele dayanan bu değerler, uluslar arası veya ulusal, mahallî veya ailevî olsun bütün problemlerin üstesinden gelmede şiddet kullanımını reddetmekte ve barış içinde yaşam ve işbirliğini öne çıkarıyor görünmektedir. Hümanist değerler, diğerleri üzerinde ruhanî üstünlük veya siyasal otonomi iddiasında bulunan herhangi bir grubun açıklamalarının geçerliliğini reddederken kültürel veya dinî farklılıkları ve bireysel

yaratıcılığı tanır ve dünya dinlerinin ortaya koydukları moral ve ahlakî değerlerin çoğuyla işbirliği yapar, ancak kişi veya kişilerin tam beşeriliklerini konusuna odaklanmak için, öznelci dinî inanç sistemleri veya siyasal gündemlerin ötelere gitmelerin yollarını arar. Bu bağlamda küreselleşmenin getirdiği bu kaotik bilinç yapısı ve belirleyici bir üst değer yokluğu insanlara emniyet ve tekinlik hissi sağlayan kaynaklar olan millet ev aile gibi unsurların çözülmeye uğramasıyla birleştiğinde, kişilerin ruh sağlığına olumsuz etkileri ortaya çıkmakta, dinî/manevî yönelişlerde anlam ve içerik kayması söz konusu olmaktadır.

Baumann'a göre modern insanın kafasını sürekli meşgul eden şey bireysel kimliğin üzerinde bunu hiç bitmeyen inşası üzerinde ve yeniden inşa için sürekli yürütülen yıkım üzerinde odaklanan belirsizliklerdir. Bu belirsizlikler, ontolojik güvensizlikten doğan endişeler tek zaman ve mekân bırakmamaktadır. Bu kimlik odaklı belirsizlik hızla eskien ve bir anda çöpe atılan becerilerde, yeni bir emre kadar kurulan insan ilişkilerinde, bir anda kaybedilen işlerde kendisini göstermektedir. Bu belirsizliklerle baş edebilme kaygısı din için değil, gittikçe artan bir hızla kimlik uzmanları için talep yaratmaktadır. Postmodern belirsizliğe tutulan insanlar, kendilerine insanın zayıflığı ve insan kaynaklarının yetersizliği üzerine vaaz verecek vaizlere değil, “yaşayabilirsiniz” diyecek ve yapılacak olan şeyin nasıl yapılacağını gösteren kılavuzlara ihtiyaç duymaktadır (Baumann, 2000: 244- 255). Esasen bu durum dinin işlevsizleşmesini ve günlük hayattan uzaklaşması kadar, Hristiyanlıktaki insan anlayışından kaynaklanmaktadır. Musevilik ve İslam'daki pozitif insan görüşüne karşıt olarak, Hristiyanlıkta “ilk günah” ve bunun sonuçları merkezi bir yer işgal etmektedir. Hristiyan teolojisine göre ilk insan günah işlemekle sadece kendisinin değil, bütün insanlığın da “düşüş”üne neden olmuştur. İlk günah, insanın bütün benliğine işlemiştir ve bütün kuşaklar bundan etkilenmektedir. Bu İnsanın Tanrı suretinde yaratılmış olması, onun günahkâr olmasını tümüyle ortadan kaldırmamaktadır (Canatan, 1994: 34). Böylece birey karmaşık görünen bu dinî durumla belirsiz bir zihin algısına sahip olabilir.

Bu postmodern belirsizlikler ve kültürel baskılar bir taraftan zirve deneyimler/vecd arayışını yoğunlaştırırken öte yandan da bu arayışı dinsel ilgi ve kaygılardan uzaklaştırmakta, bunu özelleştirmekte ve gereken hizmetlerin sağlayıcı rolünü din dışı kurumlara vermektedir. Daha önce yalnızca seçilmiş kimselere mahsus olarak görülen keşif, vecd, nefsin duvarlarını yıkmak ve tam aşkınlık deneyimi, küresel

kültür tarafından her bireyin ulaşabileceği bir seviyeye getirilmekte, nefsinin inkâr ve dünyevi zevklerden el çekme gibi din kaynaklı pratiklerden kurtarılmakta ve dünyevi arzular içinde geçerli kılınarak yoğun tüketici etkinliğinin itici gücü olarak kullanılmaktadır (Baumann, 2000: 257-258). Bu bağlamda dinsel inancı ya da dinsel yaşayışı küreselleşmiş postmodern bir hayatta sorunlu kılan şey gündelik yaşamda siyasi liderler entelektüeller veya dini liderlerden kolayca etkilenmeyen metaların küresel mübadele sisteminin bir parçası haline gelmiş olmasıdır. Böylece dinin tahribine rasyonel argümanlar veya Batılı sekülerizm anlayışı değil, gündelik yaşamın metalaşması yol açmaktadır (Turner, 1999b: 44).

Küreselleşme kavramının popülaritesinin arttığı 1990lı yıllardan 2000li yıllara uzanan süreçte dindarlıkta belirli bir değişimin yaşandığı iddia edilebilir. Şüphesiz akla gelen ilk soru “dindarlığın” değişip değişmeyeceği sorusudur. Dindarlığın bir dinî duygu olarak değişmesi mümkün olabilmektedir. Bununla birlikte dindarlığın, tezahürler itibarı ile gözlenen bir değişim yaşadığını söylemek mümkündür. Zira dindarın daha önce haram ve helal olarak kabul ettiği şeylerde bir farklılaşma görülebilmektedir. Bu gözlenen farklılaşmaların yoğunluğu da dindarlığın ne ölçüde değiştiği konusundaki soruya cevap teşkil edecektir. Esasen değişim sayılabilir uygulamalarla sınırlıdır. Bunların çoğunluğu da gündelik davranış biçimlerine aittir. Zira bu kadar kısa sürede toplumun genelinde büyük bir dinî gelişim olması mümkün değildir (Bilgin, 2003: 200).

İnsan özgürlüğünü evrenselleştirme iddiasında olan global oluşumun öngördüğü birey, artık geleneksel dinlerin merkeze koyduğu Hz. Adem’in soyundan gelen evrensel varlık değildir. “Bu insan insanlıkla ilişkisi renk, ırk, dil ve bölge gibi fiziksel engellerle kesilmiş, Rönesans’la doğan bir insandır. Başka bir anlatımla her şeyin ölçüsü her çeşit bilgi ve değerlerin kaynağı olan ve aşkın bir referansı dışlayarak kendisini nihai ilginin merkezi yapan bir insandı. Bu yeni küresel Hümanizm, insanın yetenek ve eğilimlerini özgürce sergilemesine olanak tanıyan bireyselliği yüce ve soylu bir şeymiş gibi överek, sınırlanamaz bencillik ve hoşgörü eksikliğinin dünya çağında yayılmasını göz ardı etmektedir (Rudolf, 2000: 76). Diğer taraftan da, insanı her çeşit manevi ve aşkın değerden yoksun bıraktığından onu yalnızca maddi ve niceliksel fonksiyonları olan üretici ve tüketici varlığa indirger” (Pasquer, 1993: 23).

Vattimo'ya göre (1999: 86) çağdaş insan, kendisini bekleyen devasa sorunlara çözüm aramada aşkın bir referansla bağını kesmiş, her yerde insanın yanında ve yardımında olan bir Tanrı'dan uzaklaşmış, bunun yerine kendisini, sonluluğun, zayıflığın dar kısıncasına terk etmiştir. Barbie'e (1999: 120) ise globalleşen bir dünyada gerçekten istikrar bozucu ve parçalayıcı olan şeyin, gerçek dinî imanın canlanması değil, aksine din temelli norm ve ahlakın topyekün dağılışı olduğu kanaatindedir. Çünkü din, toplumsal nefret ve rekabetlerin üstünde olduğundan uzlaşmalara ve barışa imkân veren bir çerçeve sunar. Öte yandan insanların inançlarının zayıfladığına dair elimizde bir kanıt yoktur. Çağdaş insanın toplumsal dinsel etkinliklerinde bir eksilme olduğu görülmekle beraber, bireysel dinî yaşayışında bir zayıflamadan söz etmek hayli güç bir durumdur (Kayıklık, 2006: 163). Dinî yaşayışın kürselleşme sürecinde daha çok öznel bir karakterde seyrettiğini kurumsal açıdan özerkliğini kaybettiğini, fakat bu sürecin dinamik bir yapıda olmasından ötürü daha sonraları bu rollerin değişebileceğini söyleyebiliriz. Birey geleneksel yapıların, oluşumların, dinî karakterlerin çözülme göstermesiyle kendine yeni bir dindarlık formu oluşturmuştur. Çünkü insanın tarihte dinsiz olarak yaşadığını, dinî inanç ve duygulardan her zaman uzak kaldığını söylemek mümkün değildir.

Kayıklık (2003: 46) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada dinsel yaşayışın, inanç, ibadet ve ahlak boyutunda, genel olarak bakıldığında Müslüman bireyler arasında farklılaşmanın olmadığı fakat toplu olarak yapılan ibadetlerde farklılaşmanın anlamlılık derecesine ulaştığı tespit edilmiştir. Kayıklık, (2006:165) bu durumu şu şekilde yorumlamıştır: “Bu da göstermektedir ki birey kendisini etkileyen yaşam koşulları içinde geleneksel dinsel yaşayıştan biraz uzaklaşmış olabilir, bu doğrudur ama yaşam biçiminden uzaklaşan insanın tamamen inançsız bir yaşayışı benimsediğini söylemek ona haksızlık yapmak olur. Bu koşullarda seçilen yeni dinsel yaşayış ise bireysel dindarlık diye de ifade edebileceğimiz bir dindarlık biçimidir”. İnsan inandığı dini kendi yalnızlığı içinde yaşamaya çalışmakta ve gönül verdiği Allah ile kendisi arasında geçen bir yaşam biçimi ortaya çıkmaktadır. Bu yaşam biçiminde, toplumsal dindarın çevresindeki insanlardan aldığı gücü, birey kendi öznel donanımlarında aramakta ve öznel bir dinsel yaşayış biçimi gelişmektedir. Dünyevileşmenin yoğunlaştığı geleneksel değerden koparak bireysel anlamda daha bağımsız ama aynı zamanda yalnız kaldığı bir ortamda insan yalnızlığını giderme ve yaratılış donanımlarını gerçekleştirme amacıyla dine yönelebilir. Bu yöneliş daha çok öznel değerler taşıyacak ve öznel yaşamındaki

çevresel etkenlerden bağımsızlaşan birey, inancı kendi dünyasında yaşayacaktır. (Kayıklık, 2006: 163-168).

Bütün bunlardan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Küreselleşme sonucunda birey merkezli dinî yaşayış ön plana çıkmış, vicdani bir karaktere bürünmüş geleneksel ve toplumsal dindarlığın etkisinin azalmasıyla, bireysel dindarlık dinsel yaşayışın merkezi biçimini temsil eder hale gelmiştir. Esasen dinden kopma ya da uzaklaşma gibi algılanılması bu durumun tam olarak anlaşılmadığını göstermektedir. Zira birey yalnızlık serüveni içinde kendisinin sığınacağı, fitratındaki inanma duygusunu gerçekleştireceği, endişelerini, sevinçlerini, korkularını, ümitlerini, beklentilerini anlamlandırabileceği bir yapı ya da özellik arayışı içerisine girmiştir. İşte bu özelliği dinin kendisinde bulmuş, fakat bu dinin yaşantı şekillerini olduğu gibi yaşayamamıştır. Kendisine derunî güç ve destekler vererek çok yönlü ufuklar kazandırma iddiasındaki din, çağdaş insanın öznel dünyasına hitap eden en güçlü tema olarak küresel çağda diğer faktörlerle mücadelesini devam ettirmektedir.

3.2.3. Dinî Kimlik

Kimliğin sosyal bir ürün olduğu ve postmodern toplumlarda tek ve istikrarlı bir kişisel kimliğin üretilip sürdürülmesinin zorlaştığı dile getirilebilir.

“Bireylerin kimliklerini inşa ederken topraklarına, dillerine, simgelerine ve inançlarına bireylerin yaptıkları duygusal yüklemeler” (Guibernov, 1997: 131) kimlik bilincini güçlendirir. Kimlik farklılığın vurgulanmasıdır ki, bireysel kültürle bağlantılıdır. Bu anlamda modern toplum kimlik bilincinin gelişimine hız kazandırmıştır. Çünkü kimlik olgusu birey ve bireyselliğin gelişimine koşul olarak ortaya çıkmıştır. Sosyo-psikolojik bağlamda o, bireyin “kendisinin ne ve nerede olduğunu” açıklaması ve tanımlamasıdır (Guibernov, 1997: 126-127). Esasen kimlik “kimsiniz” ya da “kimlersiniz” sorusuna verilen cevaplar bağlamında keşfedilen bir yapıdır (Güvenç, 1993, 3). O halde kimliğin en temelde insanın varlık yapısı ve kendini algı biçimiyle ilgili düşünülmesi mümkündür “Bireyin kimliği denilen şey, en geniş anlamıyla onun tüm özelliklerini kapsar. Hem kişinin kendisini nasıl gördüğü, hem de toplum tarafından nasıl görüldüğü kimlik kavramıyla bağlantılı durumlardır. Kimlik, kişinin yaşamda kendine biçtiği uygun gördüğü rol veya kendisine algılayış biçimi şeklinde tanımlanabilir. Bu nedenle insan yaşamında gelişimin temel özelliklerinden en

önemlisi ‘kimlik (identity) arayışı’dır. Kimlik uzun çabalar sonucu ulaşılabilen öznel bir süreklilik, bütünlük ve tutarlılık duygusudur. Yine ve belki sadece, kişinin ‘kim olduğu’ ile ilgili kendi kendine sorduğu sorunun cevabıdır. Bu soruya verilen cevap; bedensel yapı özellikleri, yaşanalar, cinsiyet, etnisite, yaş, statü, toplumsal konum, meslek gibi insanın hem kendini algılayışı hem de başkaları tarafından algılanışı çerçevesinde şekillenmektedir” (Göka, Beyazyüz, 2005: 17-18).

Öte yandan dinî kimlikler de buna benzer bir süreçte oluşan dinamik bir özelliğe sahiptir. Yapıcı ve Yıldırım (2002) dinî cemaatlerin kendilerini ötekinden farklılaşan özgün söylemlerle ortaya çıktığını ve üyelerine manevi çıkarımda bulunan prestijli bir kimlik algısı vermek istediklerini belirtirler. Esasen bu bakış açısı dinî kimliğin “öteki”nden farklılaşma ve “biz” duygusunun kuvvetlenmesi süreciyle ilgilidir. Bundan dolayı öteki olarak belirlenen gruplarla benzeşen değil, ayrışan yönlerine ağırlık veren her dinî grup kendisinin hem en doğru hem de en üstün olduğu iddiasını sürekli canlı tutmak zorundadır (Yapıcı & Yıldırım, 2002: 38).

Sosyal bilimciler 19 ve 20. asırlarda, kimlik krizi olgusunun küresel ölçekte arttığını, dünyanın her yerinde, bir şekilde varlığını hissettirdiğini söylemektedirler. “İnsanlar, bir bütün olarak, belki de tarihin en zor dönemlerinden birisini yaşamaktadır. Kristal bir vazoya benzeyen “güven” çatlamıştır; korku bütün dünyada egemen olmaya başlamıştır. İnsanlık, geçmişte hiç olmadığı bir biçimde anlamsızlık duygusu ile beslenen ciddi bir kimlik krizinin içine yuvarlanmıştır” (Onat, 2006: <http://>).

Küreselleşme kapsamındaki postmodernistler öznenin kimliksel sürekliliğini, iradesel özgürlüğünü hatta varlığına dair imaları kabul etmezler. Öznenin yerine postmodern bireyi teklif ederler (Rosenau, 1998: 48). Postmodern birey benlik iddiasında olmayan bir kişidir. Benlik ve irade bağlamında bir bütünselliğe sahip olmadığından eylemlerden ve sonuçlarından sorumlu tutulamaz. Bu insan, geçici, planlanmamış, sıra dışı olana ilgi duyar; anlık arzularının tatmini güdüsüyle hareket ettiğinden genel ve emredici kurallar çerçevesinde işleyen ailesel, dinsel ve ulusal bağlılıkları önemsemez (Rosenau, 1998: 97-98). Kuşkusuz küreselleşme beraberinde ciddi bir kimlik krizi getirmektedir. O halde insanların, birey ve toplum olarak kendilerini algılamaları, kim oldukları sorusuna doğru cevap vermeleri artık çok kolay değildir. Öte yandan insanlığın içine sürüklendiği hızlı kültür değişimi, bireysel ve

toplumsal kimlik inşa faaliyetlerini de hızlandırmıştır. Artık hem bireylere hem de toplumlara “kimlikleri” dikte edilmektedir (Onat, 2006: <http://>).

Modernite ve sekülerleşmenin temel iddialarından birisi dinin tamamen günlük yaşamdan koparılacağı/kopacağı iddiasıydı. Bu iddia zamanla yerini tekrar dine geri dönüş ya da dinde canlanma söylemlerine, olgusuna (Köse, 2002) bıraktı. Hatta fundamentalist hareketlerin evrensel bir ölçekte hız kazandığı gözlenmektedir (Roy, 2003: 124-153; Alperen, 2000: 477). Bu anlamda küreselleşme sürecini yaşayan sanayi sonrası toplumlarda dinî hareketlerin yeniden canlandığı, bunun da ötesinde modernizmle birlikte gittikçe kaybolmaya başlayan varoluşsal anlamların ve hayatın değerinin din ile yeniden ön plana çıktığı, yani dinin insanın kimlik ve anlam arayışına önemli bir referans olduğu düşünülebilir (Aktay, 1998: 301).

Moderniteden postmoderniteye geçiş, kolektif aidiyetler sorununu belirginleştirmiştir. Modern dönemde “Devlet, milleti toplum ya da kültür varlığı açısından kimlik topluluğu oluşturan bireylerin ortak varlıkla özdeşmeleri, ortak ülkü ve simgelerde birleşmeleri, ortak tasa ve kıvançları paylaşmaları olgusu” (Güvenç, 2000: 353) iken, postmodern dönemde toplumun aşırı parçalılığı ve çok kültürlülüğüne yapılan vurgu, toplumsal bütünleşme ve kolektif kimliği sorunsallaştırmıştır. Modern yapının postmodern toplumlara geçişi ve sonucunda küreselleşmenin ortaya çıkışı esasen sanayi üretiminden bilgi ve hizmet üretimine geçişle karakterize olmuştur. Bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin bilgi, sermaye ve politik sistemleri akışkan kılması, “küresellik” merkezli tartışmaları merkezi bir konuma getirmiştir. Özellikle kimlik ve kültür eksenli tartışmalarda küresel-tikel ilişkisi öne çıkmaktadır. Diğer taraftan globalleşme sürecindeki bütünsel algı biçiminin değişmesi, doğal olarak kimlikle ilgili bir takım değişimleri de beraberinde getirmiştir. Cevat Özyurt, bu değişimleri şöyle sıralamaktadır:

a) Küreselleşme sürecinde belli bir kimlik biçimi değil tüm kimliklere (ulusal kimlikler dâhil) olan ilgi ve bağlılık artmıştır.

b) Bütünleşme açısından farklı yönleri gösteren kimlikler gündemdedir.

c) Kimlik hem sabit mekân arayışı (toplulukçuluk, fundamentalizm) hem de hayatın belli kesitinde kişisel stratejik tercihler (postmodern kimlikler) halini almıştır.

d) Kimlik toplumsal tabakalaşmanın yeni araçları haline gelerek, hem küresel zenginleri hem de küresel yoksulları var etmiştir.

e) Kimlik hem egemen güç ve çevrelerden özgürleşmeyi ifade etmekte hem de yeniden egemenlik kurmanın aracı haline gelmektedir.

f) Kimliklerin güçlenmesi bir yönüyle demokratik bir toplumu mümkün kılarken, diğer yönüyle ayrımcılık zihniyetini güçlendirmektedir.

g) Kültürel karşılaşmaların farklılıkları ortadan kaldırıcı biçimde işlediği yerde, kimlik özgün bir direnme odağı haline gelmekte ve bu karşılaşmalardan etkilenecek yeniden yapılanmaktadır.

h) Kültürel karşılaşmalar üst kimliklerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. (Özyurt, 2005: 290).

Küreselleşme sürecinde dinin izafeleşme ve özelleşme süreçleriyle baş başa kalmasıyla dinin tecrübe yönünde de birtakım değişim ve dönüşümler yaşandığı da görülmektedir (Yapıcı & Yıldırım, 2003: 127). Diğer taraftan yine Yapıcı ve Yıldırım (2003: 128) küreselleşmenin insanın zihni, maddi ve manevi dünyasını hem etkilemekte ve hem de bunlardan bir şekilde etkilendiğini bildirmektedirler. Buradaki durum karşılıklı bir etkileşimdir. Kimlik bir yandan bu süreçle canlanırken bir yandan da kültürlerin melezleşmesi sonucunda zayıflamakta, bütün bunlarla birlikte bir yandan da yeni kimlikler meydana çıkmaktadır. Fakat her dinin ve kültürün kendine has yapısı ve karakteristiğinin onların küreselleşme sürecine katılım biçimini etkilediğini de söylemeliyiz

Başta Türkiye olmak üzere halkı Müslüman olan ülkelerin çoğunda ciddi bir kimlik krizinin yaşandığı açıkça görülebilmektedir. Toplumsal sistem ve kimlik, birbirinden farklı istikametlerde çalışmaktadır (Onat, 2006, <http://>). Bununla birlikte Türk toplumunun küreselleşmeye katılımının farklı bir seyir izlediği İran, Mısır, Suudi Arabistan ya da Pakistan'ın ise kendi şartları içerisinde daha farklı tepkiler verdiği görülmektedir (Yapıcı & Yıldırım, 2003: 128). Ülkeler bazındaki bu bakış açısını ferdi duruma indirgersek "aidiyet" kavramı önümüze çıkmaktadır. Hiç kuşkusuz kimlikler aidiyetler olmadan olmaz. "Bir insanın kimliği başına buyruk aidiyetlerin birbirine eklenmeleri demek değildir; kimlik bir 'yamalı bohça' değildir, gergin bir tuval üzerine

Çizilen bir desendir; tek bir aidiyete dokunulmaya görsün, sarsılan bütün bir kişilik olacaktır.” Bu bağlamda Allport şu tespitte bulunur: “Kişiliğin hiçbir bölgesinde yetişkinlerin dinî tavırlarındaki kadar çocukluk izlerinin kolaylıkla bulunabileceği başka bir alan yoktur” (Allport, 2004: 71). Bu ifadeler bize şunu göstermektedir ki din, kimliğin şekillenmesinde en etkili olan aidiyet boyutlarından birisidir. İşte küreselleşme bu boyuta nasıl etkide bulunmaktadır, sorusuna şu şekilde cevap verebiliriz: Globalleşmeyle birlikte, kimliklerin yeniden gözden geçirildiği, ya var olan kimliklere özveriyle bağlanıldığı ya da aidiyet gruplarıyla bağlantıların zedelenerek kimliğin örselendiği bir dönemde bulunmaktayız (Yapıcı & Yıldırım: 2003). Bu noktada sokaktaki insanın dinî kimliği ile küreselleşme arasındaki ilişkiyi sosyal kimlik teorisinin ngrleri ile şu üç maddede ele alabiliriz:

- 1-Her insan kendisine itibar sağlayan olumlu bir sosyal kimliğe sahip olmak, eğer böyle bir kimliğe sahipse, bunu devam ettirmek ister, bu yönde gayret gösterir.
- 2- Kişiye manevi doyum veren olumlu bir sosyal kimlik büyük lde mensup olunan grup ile diğer gruplar arasında yapılan tarafgir karşılaştırmalar üzerine kuruludur.
- 3-Ötekiyle yapılan karşılaştırmalar bireylere saygın ve olumlu bir sosyal kimliğe sahip olmadıkları duygusunu verirse, yani ilişkiler sosyal kimliklerini yetersiz algıarlarsa, bu durumda ya kendilerinden daha olumlu bir kimlik sağlayacak olan başka gruba yaklaşmak için kendi gruplarını terk ederler ya da kıyaslanma kriterlerini değiştirerek, kendi gruplarına pozitif anlamda ayırıcı ve farklı nitelikler yüklerler” (Yapıcı & Yıldırım, 2003: 129).

Esasen bir dinî gruptan başka bir dinî yapıya geçiş öyle hemen olacak bir durum değildir. Çünkü bu süreçte ruhsal, zihinsel, sosyal, kültürel vs. pek çok faktör devreye girerek bireyin tutumunun ne yönde gerçekleştiğini belirleyebilmekte, böylece başka dini kimliklerin kolayca benimsenmesi zorlaşabilmektedir (Peker, 2003, 201-224; Hökelekli, 1993: 293-300).

Küreselleşmenin dinî kimlikler üzerinde ki etkisini esasen birbiriyle ilişkili iki farklı kanaldan geldiğini söyleyebiliriz: Birincisi “küreselleşmenin bizzat dine ve dini hayata yönelik etkisinin dinî kimliklere yansımasıdır. İkincisi ise küreselleşme

kültürünün özgün bir şekilde varlığını korumasına izin vermeyerek melezleşmesini desteklediği için, dinî kimliklerin bundan etkilenmesidir” (Yapıcı & Yıldırım, 2003: 131). Örneğin; aşırı radikal dinî gruplar bir yandan küreselleşme ile birlikte aksiyon açısından hız kazanırken, öte taraftan bu hareketler küreselleşme sürecini etkilemektedir. Diyebiliriz ki globalizasyon sürecindeki modern toplumlarda yaşayan bireyin dinî kimliğinde bir değişim söz konusudur. Anlaşıldığı üzere dinin kendisinin köklü bir geleceğe sahip olması ve tarihsel olarak toplumdaki gücünün mevcudiyeti, dini kimliklerin küreselleşme sürecinden varlığını sürdürmedeki en önemli etkidir. İslam dini içinde benzer durumlar söz konusudur ve din varlığını hem modernleşmeyle birlikte hem de modernleşmeye rağmen korumaktadır (Aktay, 1999: 65).

Sonuç olarak küreselleşmenin din ve dinî kimlikler üzerindeki etkilerini şu şekilde açıklanmaktadır: (Yapıcı & Yıldırım, 2003: 135).

- 1- İlk olarak dinî hayattan uzaklaşma olmuştur ve dinî kimliğin bireyler üzerindeki etkinliği azalmıştır.
- 2- Dinin günlük hayattaki fonksiyonelliği azalmakta neticesinde dini kimlikler vicdani bir yönde, sosyal ilişkileri çok az belirleyen bir faktör olmaktadır.
- 3- İnsanın içindeki aidiyet duygusunu etkisiyle dini ve dini kimlikleri koruma arzusuyla ya geleneksel dindarlığa yeniden geçişin yaşanması ya da kökten dinci (fundamentalist) hareketlere girme olgusudur.

Bunlarla birlikte şu maddeleri de bu gözlemlere ekleyebiliriz:

a-) Küreselleşme olgusunun henüz tam olarak anlaşılamaması ya da sürecin nasıl sonlanacağına kestirilememesi, dinî kimliklerin bilinçli bir tercih olarak referans olma özelliğini sekülerleşme paradigmasındaki gibi yüzeysel olarak devam ettireceğini göstermektedir.

b-) Bilgi ve teknolojiye yaşanan baş döndürücü gelişmeler sanal dinî kimlikleri merkezî toplumsal bir konuma getirmiştir (Bkz. Roy, 2003: 155-157). Esasen bu sanal cemaat her türlü toplumsal durumdan kopuk olarak görülmektedir. Örneğin; Türkiye’deki muhafazakâr kesimde cinsellik bağlamında bir mahremiyetin olduğu bilinen bir gerçektir (Meriç, 2005: 43-48). Bununla birlikte popüler tanışma siteleri ya da sohbet odalarında ki profillerde muhafazakâr kesimden birçok kişilerin mevcudiyeti bilinmektedir. Bu insanlar bu ortamlarda her türlü sohbeti yapabilmekte ve tanışarak

evlenebilmektedirler. Geleneksel aile kurgusunun ötesinde olan bu durumun dinî kimlikleri etkilemesi kaçınılmazdır.

c-) Hem fundamentalist, hem liberal, hem laik, hem gösterişçi hem de popüler (Arslan, 2004; Meriç, 2005: 88-91) dinî yaşayışların hayat bulduğu bununla birlikte çeşitli cemaat ve tarikatların büyük bir özne haline geldiği ya da şekillendiği sürecin küreselleşme olması, bu durumun yani globalleşmenin bütünüyle dinî kimlikleri bir farklılaşmaya diğer bir deyişle çoğulculuğa götürmektedir. “Küreselleşme, dini çoğulculuk tezlerinin ifade edilebileceği toplumsal bir zemin hazırlamıştır. Hock, daha da ileri giderek küreselleşmenin dinlerin teolojik sınırlarını kaldıracağını iddia eder. Hock’e göre dinler, ihtarcı ve dışlayıcı söylemlerini yeniden ele almalı, bu çağın teologları da dünya toplumuna uygun bir ‘küresel teoloji’ inşa etmeyi hedeflemelidir ” (akt. Aslan, 2006: 124).

d-) Dinin varlığı insanın tarih sahnesinde var olmasıyla başlatılmaktadır. Ferdin dinî kimliğinin oluşmasında “doğuştan getirilen dindarlığa” (innate religious tendency), yani fitrat dediğimiz bir başka faktöre işaret edilmektedir. Fitrî dindarlık evrensel bir yapıdadır ve o, ferdi modern dünyada dinî bir kimlik edinmeye zorlamasa da en azından dine doğru meylettiren bir sebeptir (Aslan, 2006: 127). Bu görüş dinsel kimliğin insandan bağımsız düşünölemeyeceğini göstermektedir.

Küreselleşme süreçlerinin paradoksal dünyası, küresel kimlikler ve küresel ulusal ve yerel alanların yapılandırılması ile bölgesel ve hatta jeopolitik alanların tekrardan düzenlenmesinde dinî ve etnik kimliklerin yeniden önem kazanması gibi, çeşitli düzeylerde kümeleşen yeni kimlikler ortaya çıkmaktadır (Liwerant, 2003: 282).

Söz konusu bu olgunun netleşmeyen görüntüsü, bireyin kimliğinin durumunun da belirsiz bir hal almasına neden olmuştur. Küreselleşme aidiyet hissini farklı bir alana sürüklemektedir. Bu alan maddî dünyanın inşa ettiği bir yerdir. İnsan burada dinî yaşayışını sürdürmede ve manevî alanla ilişki kurmada sıkıntı yaşamaktadır. Esasen dinî kimliğin içinde bulunduğu bu durum parçalanmayı işaret etmektedir. Ama bu, salt olarak dinin kendisinden kopuşunu değil gelenekle dinî yapının kesiştiği bazı noktalardan ayrılışını göstermektedir.

3.2.4. Dinî Şüpheler

İman ve şüphe bağlamında bireyin yaşadığı değişiklikleri globalleşme ekseninde ortaya çıkarmak, yaşadığımız sosyal değişim sürecinin karakteri hakkında ip uçları öğrenmemizi sağlayacaktır.

Herhangi bir şeye karşı kuşku duymak, onun geçerliliğini kabul etmede tereddüt yaşamak gibi anlamları içeren şüpheyi genel olarak bir kararsızlık durumu ve sabit olmayan bir ruhî davranış olarak ifade etmek de mümkündür. İnanç açısından şüphe de bireyin yaşaması ihtimal dâhilinde olan bir süreçtir. Esasen iman, şüphe ve inançsızlıktan önce gelir. Buna karşılık inkâr ya da inançsızlık çoğunlukla şüpheyi izler. Hökelekli (2003: 195) şüpheyi “şuur genişlemesinin başlangıcı ve ifadesi” olarak tanımlamaktadır.

Özcan, inançla alakalı şüpheyi, şüphelenen konuya yani onun inanca dair durumuna göre imana götüren ve imana zıt olan şüphe olmak üzere iki kategoride değerlendirir. İmana zıt olan şüphe inanılan şeyin rasyonel olmadığı düşüncesine dayanır. Bu durum ortadan kaldırılmadığı müddetçe iman gerçekleşmez. Böylece insanın yaşadığı zihinsel süreçler, onu imandan uzaklaştırır. Diğer taraftan imana götüren şüphe ise bilimsel şüphedir. Bu şüphe inanca ulaşmak için denenen bir süreçtir. Diğer bir deyişle bu şüphe iman için bir anlamda gereklidir ve iman onunla kemale ulaşır (Özcan,1992: 41-43).

Anlaşıldığı üzere şüphe olmaksızın bir kimsenin tasdik ve inanma kapasitesini tam olarak kullanabildiği söylenemez. Çünkü zihni en kuvvetli şekilde daha yüksek yorum seviyesine zorlamak şüphenin bir özelliğidir. Şüphe ruhsal yaşamın gelişiminin zorunlu ve evrensel bir belirtisi sayılabilir. İman eyleminde varolan kuşku ne bilimsel ne de septik kuşkudur, o somut bir içeriğe nihai olarak ilgi duyan birinin kuşkusudur. Bu kuşku belli bir önermenin doğru olup olmadığıyla ilgili değildir (Tillich, 2000, 28-30; Yeşilyurt: 2000, 545).

Öte yandan bazı insanlar sık aralıklarla dinsel şüphe içerisinde yer alırken bazıları da nadiren bu duyguyu yaşamaktadırlar. Sıklıkla dini şüphenin içinde yer alanlar Allah'ın varlığını sezgi yoluyla bilir ve kabul ederler. Bu bilgi iç huzuru ve istikrarı sağlar, Allah'a yaklaşma arzusunu uyandırır. Allah'a yaklaşma isteğini gerçekleştiremediğini düşünen kişi o anki durumunu şüphe ve özleme çevirir. Bu şüphe

ve özlemi dindirmenin iki yolu vardır. Birincisi salt inanca geri dönmek, sert ve dış formlarla şüphenin üzerini örtmek; ikincisi ise özlemi sürdürerek tecrübeye ulaşmaktır (Wilber, 1995: 84).

Esasen dinî şüphenin ergenlik dönemlerinde özel bir yeri vardır. Ergenlik dönemi bireyin kendi başına bağımsız olarak dinî konularda fikir edinmeye başladığı, başkalarından aldığı bilgileri kritik ettiği gözden geçirdiği dönemdir (Peker, 2003: 172). Ergenlik döneminin dinî duygu ve düşüncelerde şüphe ve çatışma dönemi olduğu gözlenmiştir. Çok sayıda araştırma ergenliğin imanda şüphe ve kararsızlık yaşı olduğunu göstermiştir. Ergenlerde dinî şüphenin karakterinin duygusal olduğu tespit edilmiştir (Jacquin, 1976: 145; Vergote, 1981: 588-589). Bilhassa çocuklarda yetişkinlerin akılcı şüphesine değil, duygusal nitelikte şüpheyne rastlanmıştır. Bu tür şüpheler, aniden duygusal olarak ortaya çıkan, ancak çocuğun içten içe hoş karşılamadığı şüphelerdir (Yavuz, 1983: 259-260).

Bu noktada günümüzdeki gençlerin küreselleşmenin sunmuş olduğu sınırsız bilgi kaynakları doğrultusunda birçok dinî konuda şüphe hadisesinin içine düşebildiği bilinen bir gerçektir. “Bugünlerde kurumsal dinin görünen ikiyüzlülüğü ve başarısızlığı özellikle gençler arasında şüpheyi kışkırtmaktadır. Bazıları zihne baskıcı gibi görünen doktrin ve pratikleri şüphelenmek için malzeme olarak seçmektedir. Bir asker Kudüs’ü ziyareti sırasında haçın kat ve hediye satıcıları elinde ticari bir meta haline gelmesini ve kutsanmış tesbihler için Kutsal Mezar Kilisesi’ne paralar ödendiğini görünce isyankârlık içine düştüğünü söylemektedir” (Allport, 2004: 123). Buradaki durum küreselleşmenin her şeyi bir pazar haline getirdiği doktrinini akla getirmektedir. Öyle ki örnekteki söz konusu asker, bu acımasız ekonomik pazarın dinî hayatın içerisindeki konumunun büyüklüğünün farkına varmasıyla, dinin kendisine karşı olumsuz bir tepkide bulunmuştur. Esasen onu bu düşünceye sevk eden dinî şüphenin kendisidir diyebiliriz.

Dinî şüphe, dinî değerlerin bir meta olarak algılanmasıyla olumsuz bir karakterde bireylere inançsızlık yolunun kapısını aralayabilmektedir. Bu süreçte dinin çarpıcı ve güncel olarak tüketilmeye uygun unsurları ön plana çıkarılmaktadır. “Güncel olana ve hemen tüketilmeye hazır olan vurgu dinin takip edilen gündemin takipçisi yapılması sonucunu doğurmaktadır. Dinsel olan, insanın geçici, güncel olan yanı ile irtibatlandırılarak seküler bir tarza indirgenmekte, dinin esas varlık sebebi sayılan nihai

endişelerimizi dindirme ve bu konuda zihnimizi bir dinginliğe kavuşturma fonksiyonuna hiçbir zaman sıra gelmemektedir. Süreklilik kazanan ve her gün tekrar eden bu süreçte geçici olan sürekli olanın yerine ikame edilmekte, dinin sorun olarak takdim etmediği birçok anlık uğraşı, temel dini kabullenmeler şeklinde dini bir dogma olarak dikte edilebilmektedir” (Dizgin, 2003: 142-143). İşte bu dinin hiç de öncelik vermediği alanlar kişiliğin dinden asıl beklentisi olan huzura erme durumu karşısında bir şüpheyte itebilmekte, onu dinin fonksiyonlarından uzaklaştırabilmektedir.

Dünyadaki yaygın formal eğitim genellikle pozitivist, rasyonalist bir karakterdedir. Aynı zamanda birçok ülkede din eğitimi verildiğini de bilmekteyiz. Örneğin zorunlu olarak verilen ülkeler arasında Almanya (haftalık 2-3), Avusturya (2), Danimarka (2-3), Finlandiya (2), İrlanda (2), İsveç (2-3), Norveç (2), Yunanistan (2) yer almaktadır (Davie, 2000: 130). Bu veriler genel eğitim sistemi içerisinde Avrupa’da din eğitiminin önemsendiğini gösterse de, pozitivistin genel geçer görüş olarak kabul edildiği genel çağın insanının kafasında oluşturduğu pozitivist düşünce kalıplarıyla dinin birçok kavramının anlaşılma zorlandığını söyleyebiliriz (Kayıklık, 2005: 150). Bu bağlamda küreselleşme kapsamındaki insan dinin özel terimlerini, kavramlarını, motiflerini anlamakta zorluk çekecek ve rasyonel bir bakışın altında dini algılamaya gidecektir diyebiliriz. Diğer taraftan dinin tecrübe yanını dikkate aldığımızda bireyin dini içten yaşayıp ona ilgi ve sempati gösterdiği müddetçe dinin mesajlarını doğru bir şekilde anladığı anlaşılmaktadır (Hökelekli, 2003: 201). Bununla birlikte geleneksel dindarlığa sahip olan ama gündemdeki tartışmaları ciddiyetle takip eden şahısların zihinlerindeki sabit değerlerin yıkıldığı ve bunu yerine belirsizlik ikame edildiği ifade edilmektedir (Bilgin, 2003: 203). Hâlbuki insanlar bu gibi olaylar karşısında kendi akıl ve hür iradeleriyle doğruyu bulma gibi entelektüel bir çabaya girmek yerine, bir otoritenin kendileri için karar vermelerini arzu etmektedir. Fromm’un özgürlükten kaçış olarak adlandırdığı bu durum (Fromm, 1994) dindar birey için de geçerlidir ve dindar bunu sağlayamadığı takdirde bunalım ve şüpheyte düşmektedir.

Bu konuda önemli olan bir nokta da insanın yaşadığı şüphenin ne gibi sonuçlar oluşturacağı meselesidir. Özetle küresel çağda kültürlerin iç içe harmanlanıp, bazı kültürlerin hegemonyasının ağır bastığı süreçte birey tarihte hiç olmadığı kadar bir şüphe durumuyla baş başadır diyebiliriz. Bu şüphelerin içinde dinî kararsızlık da yer almaktadır. Konuyu Allport’un ifadeleriyle bitirmek istiyorum. “Bu psikolojik çağda

özellikle şüphe çok yaygındır. Hiçbir aydınlanmış kimse arzuları ve fantezileri tarafından aldatılmayı istemez. Günlük hayatta ve benmerkezci dinde kendini açık tarzda gösteren kendi kendine aldatmalar bireyin kendisini arzusal düşüncelerin ve ucuz aklileşmelerin tehlikelerine karşı koruma konusunda dikkatli olmaya zorlamaktadır. Bu konuyu öğrenen herkes kendi öfkesi, korkusu, karakteri ve kültürel telkinin kökenleri konusunda şüpheler geliştirecektir” (Allport, 2004: 125-126).

Küreselleşme çağında bireylerin yaşamının anlamı ve mutluluğu tüketime bağlı bir hale gelmiştir. Ulaşım kolaylıklarının yaygınlaşması, elektronik haberleşme teknolojisinin olağanüstü bir hızla gelişmesi, nüfus hareketleri, emek ve sermayenin akışkanlığı gibi etkenler insanların hem kendilerinden çok uzaktaki olaylardan ve değerlerden etkilenmelerini kolaylaştırmakta hem de onları hayatın her anında farklı düşüncelere sevk etmektedir. Bu süreçte bireylerin maddî imkânsızlık dâhilinde bunalıma düşebileceği muhtemeldir. Diğer bir yandan şizofreni ya da zihnin yarılmaları küreselleşme döneminde öne çıkan bir özelliktir. Bu bağlamda şüphe, bu durumlar karşısında çok rahat yaygınlık gösterebilir ve dinî bir hüviyete kavuşabilir.

3.3. Din Değiştirme

Din değiştirme; Batılı dillerde “dini açıdan bir halden bir başka hale dönüş” anlamına gelen “conversion” deyimiyile ifade edilirken İslam kültüründe İslam’a giriş, doğru yolu bulma anlamında “ihtida” kelimesiyle ifade edilmektedir. Conversion kelimesi Yahudi ve Hristiyanlığın bir terimi olarak iman vasıtasıyla şeytanı reddetme ve Tanrı ile ilişkiyi kabul etmeye çağıran fundamentalist bir yöneliştir. İhtida sadece İslam’ girişi tanımlarken conversion ise mensubu bulunduğu dinin kendisine yüklediği sorumlulukları yerine getirmeyen bir kimsenin dine yaklaşması, kendisini inançsız olarak kabul eden kişinin yaşadığı toplumun dinî kurallarını kabullenerek dindar hale gelmesi veya bir dini bırakarak başka bir dine geçiş yapması anlamlarını içerir (Köse, 1993: 554). Bu iki kavramın anlamlarını dikkate aldığımızda conversion kelimesinin, ihtida kavramına göre daha geniş bir mana içerdiğini görmekteyiz.

Din şuuru, sübjektif olması bakımından değilse de ihtida olayı bu şuurun insana verdiği hareketler ve davranışlar, hatta değişimler bakımından müşahedelere geniş imkânlar hazırlar (Pazarlı, 1982: 137). Öte yandan dinini değiştiren kişinin o ana kadar kendisine yabancı kalmış birtakım inanç ve değerleri kabullenip içselleştirmesinde

birçok psikolojik dirençler vardır. Bu noktada din değiştirme “ağır ağır hareket eden bir trenin hızlanarak birden ateşlenmesi, sessizce büyüüp gelişen bir tomurcuğun patlaması gibidir” (akt. Peker, 1979: 7).

Din değiştirme hadisesini besleyen ve tetikleyen çok çeşitli faktörlerden bahsedilebilir. Hökelekli (2003: 294-312) bunları altı maddede ifade etmektedir:

- a- *Suçluluk ve günahkârlık duygusu*
- b- *Anlama isteği ve zihinsel tatmin*
- c- *Kimlik bunalımı ve varoluşsal güvenlik isteği*
- d- *Dramatik tecrübeler*
- e- *Dini olgunlaşma*
- f- *Estetik etkilenme*

Bu maddeleri küreselleşme ile din değiştirme arasındaki ilişki bağlamında ele aldığımızda kimlik bunalımı ve varoluşsal güvenlik isteği üzerinde durmamız faydalı olacaktır. Küreselleşme birleştirirken parçalara ayırmaktadır. O, bir yandan sosyal mekânı uygun türden bir kültür oluşturma sürecinin yanında, paradoksal bir biçimde aynı zamanda kültürler arası farklılaşmayı parçalanma düzeyinde gerçekleştirmektedir. Sonuç olarak bilişim ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler iç-dış, doğu-batı, kimlik, fark ve benlik ötesi arasında çözülmüş modern ve geleneksel ayrımları ortadan kaldırırken, kültürel, etnik, dinî, ırksal, cinsel ve sınıfsal birçok boyutta parçalanmaya da zemin hazırlamaktadır (Çoştı, 2003: 70). Böylece içinde bulunduğumuz çağda ideolojiler ve bazı sistemler başarısızlığa uğrayarak çökmüşlerdir. Bütün bu gelişmeler neticesinde kendine bu sistemler içinde kimlik bulan bireyler bir bunalım safhasına girmişlerdir. Buna müteakip bu insanlar kendini ve dünyayı yeniden anlamlandırma ve kendini sağlam bir yere yerleştirme hissine ihtiyaç duymuşlardır. Bu tipolojideki bireyler için din, kendini belirsizlikten, güvensizlikten, bunalım ve mutsuzluktan kurtarma, hayatlarına bir anlam verme, bu ruhsuz dünyaya yeniden bir ruh bulma gibi maddî ve manevî ufuklar sunmaktadır (Hökelekli, 2003: 96). Roy’un (2003: 106-107) ifadesiyle “aslında din değiştirme ya da dine dönme aynı model üzerinden gerçekleşir: Bunalım ve bilinçlenmeyle. Bunalım kişisel, kimliksel, metafizik olabilir. Uyuşturucu ya da suç işleme gibi en şiddetli biçimleri de dâhil olmak üzere, çıkmaz sokak durumlarına sık rastlanır. Kuşkusuz abartmamak gerek. Kopma söylemleri ön plana çıkarılmaktadır, oysa böyle bir bunalım elbette ki Müslüman olduğunu gösterenlerinin

çoğunun yaşadığına uymamaktadır. Tanıkların ve din yayma literatürünün bir diğer değişmez konusu da İslam'ın cevap olmasıdır. Dolayısıyla bu İslam anlayışında, siyasal anlamda değil (ekonomi, hukuk kurumları), insanın derin tabiatına (fıtratına) cevap olması anlamında dinin akliliği ve sadeliği, kapsayıcı veçhesi üzerinde ısrar edilir; artık bu tabiat değerler tarafından düzene sokulmakta, değerler tarafından yönlendirilmekte, etik bir evren içinde hayata geçmektedir". Esasen küreselleşme sürecinde canlılık gösteren yeni dinî hareketler, yeni dinler ya da dinî duyguların yeni ifade biçimleri (Kirman, 2003: 269) olarak dinî hayatta yerini bulan kurumların, din değiştirme hadisesinde ilk olarak başvurulmuş bir yapıda oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü bu oluşumlar üyelerine dinî ve felsefî bir dünya görüşü önermelerinin yanı sıra yine onlara iç huzura erme potansiyellerini verme, aşkın bilgi sunma, ruhi dinginliğe erdirmeye gibi yüksek gayeler, vasıtalar ve imkânlar sağladıkları böylece ilgi ve iltifat gördükleri bilinmektedir (Kirman, 1999: 225). Bu bağlamda günümüzde din değiştirmenin bütün insanları alakadar eden bir özellikte olması, uluslararası bir mahiyet kazanması, onun artık küresel bir olgu olarak anlaşılmasını zaruri kılmaktadır (Ortaylı, 2002: 5).

Kuşkusuz din değiştirme olayı çoğu durumlarda tek bir sebebe indirgenemeyecek bir olgudur. Esasen hangi şartlarda gerçekleştiği ve sonucunun nasıl şekillendiği de bunu desteklemektedir. "Her din değiştirmenin kendine özgü şartlardan beslenen biricik bir hadise olduğu düşünülecek olursa, din değiştirmenin sebepleri diye sıralanan maddelerin benzerliklere dayalı genelleştirmeler olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu sebepler içerisinde acaba aslî olanlar ile tâlî olanlar birbirinden ayrılabilir mi? Bir araştırmacı, kendi bakış açısına göre bu soruya olumlu ya da olumsuz cevap verebilir. Hatta her din değiştirenin etkilendiği birincil sebeplerle ikincil sebeplerin ayrı ayrı dökümü yapılabilir. Buradan hareketle ortak sebepler belirlenmeye çalışılabilir. Esasen genelde tercih edilen yöntem de bu şekildedir. Mesela "mahrumiyet- telafi karamı" ve "sosyal ağ teorisi" din değiştirme sürecindeki başat faktörleri belirlemeye yöneliktir (Yapıcı, 2007a: 222). Din değiştirme hadisesinin altındaki faktörleri "yeterli sebep" ve "gerekli sebepler" şeklinde ikiye ayıran Yapıcı, ilkinin tekil, ikincisini ise çoğul olarak kullanmıştır. Ona göre bir kişinin din değiştirmesini az ya da çok etkileyen birçok yeterli sebepten bahsedilebilir. Fakat yeterli sebep bir tanedir. Şayet yeterli sebep devreye giremezse, gerekli sebepler dönüşümü hızlandırmaktadır. Ama bunların kesin olarak yeterli sebeple devreye girmesi gerekmektedir (Yapıcı, 2007a: 222). Özellikle Yapıcı'nın bu yaklaşımı konunun anlaşılması hususunda araştırmacılara farklı bir bakış

açısı sunmakta ve konuyu daha anlaşılabilir kılmaktadır. Örneğin Roy' un (2003: 183-184) din değiştirme hususunda vermiş olduğu “mühtediler” örnekleri bu doğrultuda ele alınabilir. Zira bu bakış açısı küreselleşmenin bireyin dinsel hayatındaki farklı tercihleri gösterecektir.

“22 Aralık 2001’de Paris-Miami uçağını havaya uçurmayı deneyen Richard Reid, İngiltere’de Bromley’de (Londra banliyösü), Jamaikalı bir babayla İngiliz bir annenin oğlu olarak doğmuştur. Ufak suçlar işledikten sonra, hapisyanede (Brixton) din değiştirmiştir. Daha sonra, din değiştirmiş bir başka Jamaikalı Abdülhak Boker’in yönetimindeki Brixton Camii’ne devam etmiştir. ABD’de Şubat 1981 doğumlu John Wolker Lyndh Kaliforniya’da yaşamaktaydı; 16 yaşında din değiştirmişti, cüppeli ve takkeliydi; tek başına İslam’ı araştırdıktan sonra Yemen ve Pakistan’da Tebliğcilerin yanına gitmişti; sonunda Taliban saflarında esir edildi” (Roy, 2003:183-184). Bilindiği gibi sosyal kimlik kuramına göre her bireyin bireysel ve sosyal olmak üzere iki temel kimliği vardır. Kişi ait olduğu grubundan ve kimliğinden hoşnut kaldığı sürece grubuyla özdeşleşme düzeyi artar. Şayet kişi prestijli bir benlik tasavvuru elde edemezse kimliğine ve grubuna karşı iki farklı tutum sergileyebilir. Öncelikle kendi grubunu ve kimliğini ötekine karşı yüceltmeye, zihinsel üstünlük sağlamaya çalışır. Daha sonra bu kıyaslama sonucunda kimliğini ve iş grubunu olumlu algılayamazsa, başka bir harekete, dine ya da gruba geçiş imkânı aramaya başlar. O halde din değiştirme hadisesinin asıl nedeni bireyin sosyal kimliğinden memnun olmaması ya da sosyal kimlik algısının olumsuz olmasıdır. (Yapıcı, 2007a: 223). Bunun dışındaki diğer “çocukluk dönemi aile içi ilişkiler”, “ebeveynin dini yaşantısı ve bunun çocuk üzerindeki etkileri”, “suçluluk ve günahkârlık duygusu”, “varoluşsal kaygılar”, “boşluk hissi”, “dramatik tecrübeler”, “mistik yönelmeler”, “dini olgunlaşma ve arayışlar”, “mevcut dini inanca yönelik eleştiriler”, “dindarlara ve din adamlarına yönelik tenkitler”, “dini tecrübeler”, “rüyalar ve vizyonlar”, “dini ikna”, “sosyal etkileşim”, “evlenme”, “maddi çıkar sağlama çabaları” vb. etkenler (Bkz. Hökelekli, 2003; Peker, 1979: 2003; Köse, 1997; 2004; Yapıcı, 2007a) din değiştirme olgusunun sürecini etkileyen gerekli sebeplerdir. Yani bu faktörler tek başlarına etkili değildir. Esasen bu yaklaşım bize İbn Haldun’un yüzyıllar öncesi ortaya koyduğu sosyal psikolojik kanunu hatırlatmaktadır: Mağlup ve geri milletler, galip ve ileri milletlere her yönden bağımlı olurlar ve onların hayat tarzını sıkı sıkıya takip ve taklit ederler (İbn Haldun, 1982: 465-469). Bu düşüncüyü “sosyal kimlik kuramı” bağlamında ele alırsak birey mevcut grubundan ve kimliğinden

huzursuz oluyorsa bulunduğu yeri ve kendisini mağlup olarak görecektir ve kendisini geri plana itecektir. Diğer taraftan olumlu bir sosyal kimliğe sahipse içinde olduğu kimliği ve aidiyet hissettiği yeri galip olarak değerlendirip, kendisini ileri düzeyde algılayacaktır. Buradan hareketle küreselleşme sürecinde kimliklerin durumu ve dini yapıların konumu din değiştirme hadisesine yön veren hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen kimlik arayışı, hayatta bir anlam ve amaç bulma, kendini büyük bir davaya adanma yönelimi, toplumdaki yerini ve rolünü tanıma ve bulma ihtiyacı gençlerin en güçlü motivasyonları arasında yer alır. Gençlik her bakımdan bir seçim yapma, öğrenim, meslek, dünya görüşü, siyaset, din vb. hayati konularda kararlar vermeyi gerektiren bir süreç olarak yaşanır. Bununla birlikte gençlerdeki dini ilginin yüksekliği pek çok araştırmacı tarafından ortaya konmuştur (Hökelekli, 2002: 11-29).

Din değiştirme hadiselerinin yaygın olduğu Amerika toplumunda, bilim adamları bunun tipik bir gençlik fenomeni olduğu sonucuna varmışlardır. Onlara göre dini değişim, ergenlikteki kişilik değişiminin bir sonucudur. Çünkü din değiştirme hadisesi gençlik dönemindeki kimlik karmaşasına bir cevap oluşturmakta, stres ve bunalım dönemini kısaltarak, ergeni yetişkinliğe hazırlamaktadır. Fakat din değiştirme, yalnız gençlerle sınırlı kalan bir olay olmamakla birlikte, bu konuda en riskli grubu onlar oluşturmaktadırlar. Modern hayat şartları gençlik dönemini uzatmıştır, böylece dini değişim daha ileri yaşlara kadar sarkabilmektedir. Özellikle misyonerlerin başlıca hedef kitleleri arasında gençlerin yer alması bilinçli ve sistemli bir bakış açısına dayanmaktadır (Hökelekli, 2006: 27-28). Aslında misyonerlerin faaliyetleri din değiştirme olgusunun nedenleri arasında önemli bir rol oynasa da bireyin kimlik, bilinç ve kültürel dönüşümünde aslî bir rol oynamayabilir. Zira din değiştiren kişinin ruhsal hayatı incelendiğinde kişide o ana kadar yapılanmış olan zihni sentezin parçalanıp, yerine bütünüyle yeni bir sentezin konulduğu müşahade edilmektedir (Hökelekli, 2003: 291). Bu da telkin, maddî imkân sunma gibi yöntemleri kullanan misyonerlerin kişide oluşturabileceği etkinin, kanaat ve tutumların kişiyi tümüyle içinde bulunduğu dinden vazgeçirme düşüncesine götürme potansiyelinin derin bir nüfuz alanı olmadığını göstermektedir. Esasen küreselleşme bağlamında düşünüldüğünde bu din değiştirme hadisesi gelenek ve modern yapıların varlığını beraber yürütmesi nedeniyle sosyal kimlik imajı sürecinde daha iyi anlaşılabilir. Bir başka deyişle postmodern kültürlerin göreceliği daha ziyade küresel bir farklılık ve çeşitlilik oluşturmuş, bununla beraber herhangi bir topluluk içine gelenekler çeşitlemesi dayatmak suretiyle kimliklerin

çeşitlenmesine ve karmaşıklaşmasına yol açmıştır. Bu kültürel çeşitlilik basitçe göz ardı edilemez. Bu bağlamda popüler kültürde radyo, televizyon, internet, film, cep telefonu gibi teknolojik gelişmelerin tutumlar üzerindeki etkisinin çok büyük olduğunu ve öz saygı düzeyini belirlemede başat bir role sahip olduğunu belirtmeliyiz (Turner, 1999a: 152-153).

Din değiştirme olaylarının sıkça görüldüğü fundamentalist hareketler esasen küreselleşmeye, çok kültürcülüğe ve postmodern çoğulculuğa karşı bir tepki sayılabilir (Turner, 1999a: 155). Örneğin “Afganistan’daki Amerikan seferi sırasında Taliban içinde din değiştirmiş kişi bulunduğunun ortaya çıkması büyük bir sürpriz olmuştu. Oysa bu olgu yeni değildir. Gerek Kelkal Davası’nda gerekse Rouboix Ceksi Davası’nda (1995’te ve 1996’da) din değiştirmiş kişilere rastlanmıştır. En tipik vaka, din değiştirmiş genç bir hekim olan Christophe Coze ‘in elebaşlığını yaptığı ve içinde Bosna’ya savaşmaya gitmiş olan Lianel Dumont’un da bulunduğu Roubaix Çetesi’dir” (Roy, 2003: 183). Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Şu veya bu şekilde günümüzde din değiştirme olgusu yaşanmakta, insanlar yeni dini hareketlere girmekte, küreselleşmenin getirdiği kimlik- imaj algılaması bağlamında içinde bulunduğu konumu ve grubu her açıdan değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Bunun neticesinde bazı insanların dinî tercihlerinde değişiklikler olduğu görülmektedir. Bu konunun daha anlaşılabilir olması için din psikolojik bakış açısının ve metotlarının tümüyle dikkate alındığı ampirik çalışmaların yapılması gerekmektedir.

3.4. Yeni Dinî Hareketler

Kişinin dinî durumunun değişiklik göstermesini anlamak için karmaşık süreçler sayılabilecek ruhî yapının bir model halinde ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Esasen günümüzde bu tür çalışmalar mevcut olmakla birlikte, küreselleşen dünyanın söylemleri ve icraatları çok hızlı bir şekilde farklılık göstererek değiştiği için tekrardan bu araştırmaların yenilenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Şu veya bu şekilde dünyada dinî gruplar, cemaatler, topluluklar, dinî hareketler işlevsel olarak bulunmaktadır. Bununla beraber ilk küreselleşmenin aksine son zamanlarda oldukça geniş bir süreç olarak gözlenen küreselleşme olgusunda dinden çok tamamen seküler karakterdeki yeni kültürel yapıların ve bilhassa teknolojik güçlerin etkili olduğu ifade edilmektedir. Fakat Hristiyan teologların evangelik kalıntıları hâlâ yaşamaya devam etmekte ve bu süreçte meşrulaştırıcı bir etken olarak faydalanılmaya çalışılmaktadır (Ortaylı, 2005).

Küreselleşmenin ya da oluşturulmaya çalışılan küresel medeniyetin kendine has bir din telakki etmesi yönündeki girişimler, küreselleşme literatüründe kendine yer bulmaya başlamıştır. Bu medeniyetin özünü oluşturacak ve onu biçimlendirecek olan din anlayışını, dinî farklılıklara karşı hoşgörülü olma, dini ifade kanaat özgürlüğünü benimseme, demokrasi ve piyasa ekonomisi yanlısı bir söyleme bağlı olma gibi unsurları içeren Evangelik Protestanlığa küresel bir misyon yükleme izlenimi vermektedir (Bodur, 2004: 13).

Küreselleşme kültürleri bütünleştirdiği kadar dinî hareket ve cemaatleşme de dâhil yerelliği artırmakta ve bu dinsel oluşumları küresel bir ölçekte bir şebekeleşmeye sokmaktadır. Bu bağlamda birçok dinsel grup küreselleşmenin temel karakteristiklerinden biri olan iletişim ve ulaşım sistemlerinin gelişmelerinden yararlanarak faaliyet çeşitliliği ile bu süreci kendi çıkarları yönünde kullanmaya başlamışlardır. Bu noktada din psikolojik bir bakış açısıyla dine dönüşün ya da yeni dinî hareketlere katılımın hangi süreçlerde cereyan ettiğini söylemekte fayda vardır. Küreselleşme bağlamındaki en önemli süreç şudur:

Kanaat ve Bunalım Safhası: Küreselleşme toplum hayatındaki geleneksel dinî değerleri önemsiz hale getirerek dünyevîleşmeyi beraberinde getirmiştir. Modern toplum kültürel çoğulculuk üzerine kuruludur (Hökelekli, 2003: 304). Öte yandan dinî çoğulculuk bağlamında Berger, dinin birleştirici semboller ve dünya görüşü sağlayıcı fonksiyonunun kaybolacağından bahsederek dünya görüşlerinin çoğulculuğun tüm dünya görüşlerinin nisbîleşmesine yol açacağını belirtmekte, bunların üzerinde bir şüphenin oluşacağını bu durumun bireyde anomi duygusu yaratarak krize neden olacağı ihtimalini dile getirmektedir (Robertson, 1989: 63-77). Son yıllarda çağdaş insanın zihnî yapısını oluşturan, kimliğine şekil veren ideoloji ve sosyal sistemlerin başarısızlığı ve çöküşü insanlarda bir boşluk hale getirmiştir. Böylece kişinin hayatında büyük rahatsızlıklar ve huzursuzluklar ortaya çıkmıştır. İşte birey bu sıkıntıları azaltmak ve arzu duyduğu hedeflere ulaşmak için yeni olan hareketler aramaya başlamıştır. “Bu dinî kültürel çoğulculuk ve dinin manevi ihtiyaçları karşılama fonksiyonunun etkisiz hale getirilmiş olması ve aşırı dünyevîleşme insanlardan güvensizlik, yalnızlık, yabancılaşıma, umutsuzluk, amaçsızlık ve huzursuzluk gibi psikolojik sıkıntılara yol açmaktadır” (Hökelekli, 2003: 303-304). Bununla birlikte küreselleşmenin dinî inançlar ve dinin gündelik hayattaki tezahürleri üzerindeki etkisi salt bununla sınırlı değildir. Kuşkusuz

bu bağlamda söz konusu edilen küreselleşme teması dinin yükselişini anlamaya çalışan yönüyle dikkat çekmektedir. Diğer taraftan onun dinin yükselişi kadar dinsel inançlardaki sulanmayı beraberinde getiren çok negatif sonuçlarının olduğu söylenmektedir. Bugünün küreselleşmeyle karakterize edilen kültürel durumunun en belirgin özelliği, kültürel formların, dinsel inançların günlük yaşam örüntülerinin, en yüksek düzeyde çoğulcu bir toplumsal pota içerisinde aşağı yukarı eşitlenmiş olması, aralarından birinin üstünlüğüne hüküm verecek bir üst ilkenin varlığıyla ilgili olanakları tüketmiş olmasıdır (Aktay, 1998: 301-302). Ama bu durum aynı zamanda dinî canlanmanın, yeni dinî hareketlerin varlığının bir göstergesidir. Esasen yeni dinî hareket kavramı, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, 1950 lerde ortaya çıkan, 1970 lerden itibaren görünürlük kazanmaya ve yaygın bir ilgi göstermeye başlayan bu yeni oluşum söylemlerinde coşkun bir dini, ruhî ve felsefî yaşantı vaat eden birbirinden farklı oluşumları ifade etmek için kullanılmaktadır (Kirman, 1999: 223).

Barker yeni dinî hareketlerin önde gelen özelliklerini şöyle sıralamıştır:

- 1- Geleneksel dinlerden farklı bir yapı ve söyleme sahip olmaları itibarı ile “yeni” olmaları, yerleşik dinden farklı olmalarına karşın söylemlerinde coşkun bir dinî, ruhî, felsefî yönlerinin olması yönüyle de “dinî” olmalarıdır.
- 2- Üyelerinin üreme yoluyla değil de din değiştirme yoluyla kazanıldığı belirtilmekte ve bu üyelerin bütün din değiştirenlerde olduğu gibi arzulu, adanmış ve fanatik tipler olduğu vurgulanmaktadır.
- 3- 1970 lerde ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin üyeleri, iyi bir eğitime sahip olan orta sınıf genç yetişkinlerden oluşmakta ve toplumun genelinden ayrıldıkları vurgulanmaktadır.
- 4- Çoğu kez karizmatik otoriteyi kullanan bir kurucu veya lider vardır ve erkek veya bazen kadın olan bu lider, gelenek veya kanunlar tarafından kuşatılmamıştır.
- 5- Yerleşik dinlerin nesiller boyunca ifade etmeye çalıştığı ‘hakikat’ın daha anlaşılabilir versiyonlarına sahip olduklarını iddia etmektedirler.
- 6- Grup bilincine dayalı olarak ‘biz’ ve ‘onlar’ ayrımı yapılır. Bu ayrıma göre ‘onlar’ kötüyü temsil ederken ‘biz’ doğru ve güzeli temsil etmektedir.
- 7- Son olarak yeni dinî hareketlerin söylemlerine karşı toplumun genelinde kuşku, belki de düşmanlık söz konusudur (Barker, 1992: 11).

Yeni dinî oluşumların ortaya çıkışında modernleşmeyle beraber dinin etki gücünü yitirmesi sonucunda, bilim ve teknolojinin ilerlemesi modern insanı anlam arayışına itmiştir. Çünkü daimî bir özellik taşıyan ve çözümleri rasyonel saptamaların ötesinde varoluşsal arayışları tatmin olunmayan bir dini sistemden, tatmin aranılan bir başka sisteme yönelmektedirler. Kısacası, yöneliş yine dinîdir. Berger yeni dini okumaların ortaya çıkışını tamamen modernite karşısında duyulan tatminsizliğe bağlar. Çünkü “ insanlığın tarih boyu tecrübe ederek kesinlik atfettiği değerler bugün artık modernite tarafından tehdit edilmektedir. Bu, insanlar için rahatsız edici bir durumdur. Bu değerlere tekrar kesinlik atfeden yeni dinî hareketler bu rahatsızlığı hafifletici bir görev üstlenerek insanları cezp etmektedirler” (Köse, 2001: 208).

Esasen bu oluşumların mensupları gerek Müslüman gerek Hristiyan ya da bir başka dinden olsun inanan kişiler inancın vermiş olduğu kurtuluş, esenlik ve hayatlarına bir anlam bulma isteği içerisindeyler (Yapıcı & Yıldırım, 2003: 134). Değişen her şey gibi din de kendine özgü anlam ve değerlerin kurucusu olarak kendisini ileri sürer ve bireyden ulaştıracağına inandığı hayata girmesini ister. İnsan anlam bulacağına inandığı bu hayata girebilir ve dini hayatı kendisiyle bütünleştirip, şahsiyetini onunla oluşturabilir. “Dini inanç ve değerler kendi içinde ‘dinamik’ bir tabiata sahiptir. Kendi tabii, beşeri kaynaklarına bağımlı olmaksızın ferdin motivasyonel hayatında önemli ve bağımsız rol oynayabilir. Böylece kendi tabiatına uygun davranışlar üretir ve ihtiva ettiği değerlere uygun bir vicdan oluşturur” (Hökelekli, 2003: 85). Bireylerin belli dinî gruplarda bulunmalarının arkasında yatan esas unsurların başında bu yeni dini hareketlerin insanlara sunmuş olduğu motive edici duygular gelmektedir. Modernizasyonla gelen ve ilerledikçe sekülerleşen, Tanrısızlaşan ve dine yüz çeviren bir dünyada yeni dinî oluşumlar kişilere çeşitli strateji ve yöntemlerle yeni bir ümit ve büyük bir çıkış kapısı vaat etmektedir (Catalan, 1994: 134).

Yeni dinî hareketler bağlamında küreselleşmeyle dinî çoğulculuk ve köktenci eğilimler arasındaki ilişkiler dikkat çekmektedir. Küreselleşmenin din üzerindeki etkileri, dini çoğulculuk ve radikal eğilimlerin değişerek gelişip güçlenmesi biçimindedir. Çoğulculuk bakımından Amerika’nın dinî manzarası yakından incelendiğinde yeni dini hareketleri besleyen anlayışların, Amerikan toplumunun kendine özgü durumlarının sonucu olarak ortaya çıktığı izlenir. Son zamanlarda sosyal bilimciler Hristiyanlık içerisindeki mezheplerle Hristiyan olmayan diğer dini gruplar

arasındaki kanlı çatışmaların varlığını dikkate alarak yeni model arayışlarına yönelmişlerdir (Çaha, 2003: 31-38). Uzmanların sınıflamalarını ABD’deki muhafazakâr Protestanlar yani evanjelikler, fundamentalistler, pentakostallar, karizmatikler şeklinde söyleyebiliriz (Smith, 2006: 223).

Küreselleşmenin dini alan üzerindeki yansımalarından birisinin dini çoğulculuk olduğunu belirttikten sonra bu sürecin, kökten dinci eğilimlerin bilhassa siyasal İslam’ın gelişip güçlenmesinde de etkili olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda küreselleşmenin ve bununla birlikte günümüzdeki sosyal değişim süreçlerinin İslam coğrafyası üzerindeki etkisi, dışsal bir faktör olarak İslam’ın genişleme ve yoğun toplumsal nüfusu biçimindeki eski iç dinamik kalıplarını harekete geçirmek şeklinde görülmektedir. Bu bağlamda eski iç dinamiklerin yanında bu siyasal etki, evrensel değerlere ve kurumlara karşı, “İslamî bilim”den, “İslamî insan hakların” a kadar reaktif İslamî alternatifin ve karşıt evrenselciliğin üretilmesi ve bu gelişmelerin fundamentalist eğilimleri içererek siyasal İslam’a yol açması bilinmektedir (Bodur, 2004: 18). Bununla birlikte dünyadaki bu yeni dini hareketlerin “eski” ve “yeni” şeklinde ikiye ayrıldığını söylemeliyiz. Eski ile yeni arasında ayrım noktası olarak 1945, 1950 liler, 1960 lar ve 1970 ler şeklinde farklı tarihler ileri sürülmüştür. Gerçi yeni dinî hareketlerin genellikle 1950 lerde ortaya çıktıkları, 1960 lar ve 1970 lerde yaygınlık kazandıkları düşünüldüğünde, söz konusu farklı tarihleri içeren yaklaşımların çoğunu telif etmek mümkünse de, sorun tam olarak çözümlenmiş olmamaktadır. Zira “1950 sonrası” ifadesi Unitication Church, Scientology, Iskcon ve The Family gibi hareketler için uygun olurken; Quekerlor, ve Unitarionlar bu anlamda yeni sayılmazlar (Kirman, 2003: 33).

Esasen global ölçekte küreselleşen dinî dönüşüm sonucunda özellikle de II.Dünya Savaşı’ndan itibaren, Asya’da Hristiyanlık; Afrika’da İslam ve Hristiyanlık; Latin Amerika’da Protestanlık; Kuzey Amerika, Avrupa ve İngiliz kolonilerinde ise Hinduizm, Budizm ve İslam hızlı bir şekilde yayılmıştır. “Pek çok yeni dinî hareket (NRMs) farklı geleneklerin öğelerinin birleştirilmesi suretiyle gelişme göstermiştir. Nüfus göçleri, dini uzantılarını da beraberinde getirecek şekilde gittikçe artmakta ve eski dinî bölünmeler varlıklarını Sırbistan, Filistin, Hindistan ve Endonezya’da yeniden hissettirmektedir. Bu arada, yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde Amerika’nın Batı yakasında doğan Pentakostalizm, dünyanın çoğu bölgesinde hızlı bir şekilde yayılmaktadır. Pek çok toplumun geniş kesimleri dinlerini değiştirmiş ve bu “ithal

edilen dinler hem Batı hem de Batı dışındaki bölgelerde, kendi merkez toplumlarında çok etkili olmaktadır” (Smith, Woodberry, 2006: 230). Bununla birlikte bu dinî gelenekler arasındaki etkileşimler, kültürel değişimin araştırılacağı çalışmalara da kaynak ortamı sunmaktadır. Öte yandan dinî hareketlerin küresel bir olgu olmasının aynı zamanda, siyasi ve toplumsal uzantıları da bulunmaktadır. Yeni dini gruplar, özellikle kadının rolü, kölelik uygulamaları, uyuşturucu ve alkol kullanımı, demokratikleşme, diyanet/ kilise- devlet ilişkileriyle siyasi ve dinî haklar kavramlarını etkinleştirmiştir. Öyleyse bu kavramların çeşitli boyutlardan ele alınması küreselleşmeyle yeni dinî hareketler arasındaki bağıntıyı daha ayrıntılı öğrenmemizi sağlayabilir. Böyle bir araştırmanın başka çalışmalarda ele alınılması karşımızda duran bir gerçektir. Dinsel alanda küreselleşmenin etkileri, bir yandan lokalleşmenin bir göstergesi olarak dinî hareket ve cemaatlerin sayısının artmasında, diğer yandan da bu grupların küresel faaliyetler içerisine girmeleri biçiminde görülmektedir. Bu bağlamda, globalleşen dünyada Ahmediye hareketi, Fethullah Gülen cemaati ve Moonculuk gibi çeşitli dinî grupların küreselleşme şartlarından nasıl faydalandıkları veya bu süreci nasıl anladıkları din ve küreselleşme bağlamında sıkça ele alınan konulardır. Örneğin kendisinin Mesih olduğunu iddia eden Ahmediye Hareketi’nin kurucusu Mirza Gulam Ahmed, iletişimin, hayatın birçok yönlerinde küreselleşme yaratmadaki önemli rolüne dikkat çekmektedir. Bu fikirleri paylaşan Said Nursî’nin de küreselleşme olgusuna önceden dikkat çektiği ifade edilmektedir. Ayrıca Nurculuk geleneğinde yetişen Fethullah Gülen de iletişimin gelişme karşısında optimist yaklaşım sergileyerek küreselleşmenin sonuçlarından yararlanma çabası içine girmiş ve faaliyetlerini bu yönde yoğunlaştırmıştır (Güleçyüz, 2003: 278- 283; Bodur, 2003: 50).

Görüldüğü üzere küresel durum dinî hareketleri “yenilik” statüsüne kavuştururken, bu dinî yapılanmalarda bu durumdan amaçları doğrultusunda faydalanmaktadır. Esasen bu yeni hareketlerin bazıları çok da masum sayılabilecek bir hüviyete sahip değillerdir. Zira Hizbut- Tahrir, Vahhabiler, Tebliğciler, El Kaide, Hizbullah vs. gibi hareketler şiddet yanlısı (Roy, 2003: 124-153) bir tutum sergilemekte bu da küreselleşmenin parametleri hakkında bize bilgi vermektedir.

Sonuç itibarıyla yeni dinî hareketler küreselleşme ekseninde kendi alanlarını bazen şiddet çerçevesinde oluştururken bazen de küresel entegrasyona dâhil

olmaktadırlar. Kuşkusuz bu süreç dinin kendi içerisindeki tüm parametreleri etkilemekte ve geleneğin değişiminin devam ettiğini göstermektedir.

3.5. Ateizm

Yaratıcı ve düzenleyici bir İlahi varlığın reddedilmesi ateizmin veya inkârcılığın temel niteliğidir. Bunun yanında insan hayatına müdahil olmayan bir varlık şeklinde tasavvur edilen Tanrı anlayışının (agnostisizm) çağımızda gittikçe yaygınlaştığı dikkat çekmektedir. Bu sebeple bilim, politika, ekonomi, tıp, sanat ve daha önemlisi felsefe, ahlak gibi bireyin hayatını doğrudan etkileyen yönlerde Allah'ın varlığının dışta tutulduğu görülür olmuştur. Buna bağlı olarak yaratıcının varlığının hayatın en elzem alanlarından soyutlanarak tasdiki etkisiz teorik tartışmalar seviyesinde kalmıştır (Hökelekli, 2003: 249). Allah'ın varlığının dışta tutulduğu bir anlayış olan bu pratik ateizm çok yönlü ele alınması gereken bir kavramdır. Esasen Batı Hristiyan dünyasında kilise varlığına karşı girilen ve hızla gelişerek gerçekleşen Rönesans ve Reform hareketleri içerisinde oluşan Aydınlanma felsefesi ile başlayan ve arkasından gelen felsefi akımların ateist düşüncelerin açığa çıkmasına ve hızla yayılmasına zemin hazırladığı görülmektedir. Bununla birlikte onun bireysel, felsefi, rasyonalist, pozitivist, egzistansiyalist, ideolojik, marxist, materyalist, nevrotik vb. bakış açılarıyla da tanımlanıp çeşitlendirildiği de görülmektedir (Yavuz, 2006: 61). Ateizm kavramı, felsefi bir bakış açısını ifade etmenin yanında günlük dilde de belli bir yaşam tarzını ve davranış biçimini dile getirmektedir. Nitekim günlük dilde benzeri düşüncüye dile getiren ya da ima eden kelimelere sıklıkla rastlanmaktadır. Örneğin Müslüman kültüründe “inançsız” veya “inkârcı” gibi kelimeler bu terimin karşılığında kullanılmaktadır. Diğer taraftan bu olgu İslam literatüründe “kâfir”, “müşrik”, “zındık” ve özellikle “mülhit” gibi sözcüklerle de ifade edilebilmektedir (Aydın, 1987: 162).

Ateizmin bir kavram olarak tanımlanması ve anlaşılması özellikle ilahi dinlerin Tanrı inancının ne olduğunun bilinmesiyle mümkündür. Çünkü ilahi olmayan herhangi bir inancı (putperestliği, totemizmi, paganizmi vb.) ya da dini (Budizm'i, Şintoizm'i, Afrika'daki kabile inançlarını vb.) reddetmek mutlak ateizmin anlamını karşılamayacaktır. Yine ateizmin kavramsallaştırılması için ilahî dinlerde Tanrı inancıyla ilgili olarak peygamberlik ve âhiret inanışlarının da göz önünde bulundurulması gerekir. Bunun sebebi de ateizmin gerek kavram gerekse bir düşünce olarak söz konusu inançlara olan bağımlılığıdır. Çünkü böyle bir inanç olmasaydı, zaten

ateizm de var olmayacaktı.

Batı düşüncesinin bu konudaki gelişimi iki şekilde tezahür etmiştir: “Her halükârda, ateizm ve Tanrı tanımazlık, sadece âlemin varlığını benimseyip bir başkasının bulunmadığını kabul etmektedir. Âlem veya tabiat “varlık sadece budur” demektir (Tresmontant, 1983: 439). Aslında inançsızlık denilince hemen akla ateizm gelmemelidir. Çünkü insanların çoğu inanç sahibi ve bir dine mensup olmasına rağmen öteki dinleri reddetmektedirler, diğerleri de aynı şekilde davranmakta, sadece kendi anlayışlarını savunarak karşısındaki inanışları yanlışlamaya çalışmaktadırlar. Bu duruma en bariz bir şekilde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet arasında karşılaşılmaktadır.

Birey hangi durumlarda ateist bir kimliğe geçmektedir, sorusuna verilecek cevap kültürden kültüre, toplumdan topluma değişebilir. Zira pek çok Tanrı kavramının, din anlayışının ve Tanrı inancıyla ilgili felsefi yaklaşımın bulunması bunun gerekçeleridir. Buna karşın birbirinden farklı olan ateistlik akımların da varlığı bilinmektedir. Dolayısıyla ortada net bir ateizm tanımından veya teizm biçiminden söz etmek mümkün olmayacaktır. Bunlarla beraber özellikle Hristiyanlığın formel yapısı, dinî bilgisizlik, “yerine göre kişinin anlayamadığına karşı çıkma, hatta onu yok sayıp, ondan uzaklaşma eğilimi, bir fikri akımın taraftarı olup da onda dine karşı oluş prensibi yer alıyorsa, o ideoloji dine karşı çıkıyor diye kendisi de dine karşıymış gibi görüntü çizmesi bunun dışında ruhsal dengesizlik, dine karşı tepki ve tenkitlerin artışı, dinsel ve ruhsal doyumsuzluk, sert ve baskıcı din eğitimi vb. hususlar zamanla ateist düşüncelere kaymayı kolaylaştırmaktadır (Yavuz, 2006: 61).

Bu konunun üzerinde durulması gereken bir diğer hususta bireyin yaşamış olduğu inanç ve iman kavramlarının birbirinden ayrı olduğunun dile getirilmesidir. Zira Topçu da bu farka dikkat çekmiş inançla, iman arasındaki farkın bir içerik farkı olmayıp bir mahiyet farkı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre “iman, tek başına ruhun alanını işgal etmek üzere, bütün diğerlerini bastırarak veya az-çok onları gözden düşürerek gelişen bir inançtır” (Topçu, 1995: 139). Bu da imanın, inancın gelişmiş bir biçimi olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte Kayıklık, inancın imana göre daha genel, toplumsal, ilkel, kesin, kanıtlı, statik, bilişsel yanının ağır bastığını, buna karşın imanın daha özel, riskli, bireysel, duygusal gelişmiş olduğunu, nesnesine karşı pozitif duygular içerdiğini söylemektedir (Kayıklık, 2005: 137). Jung’a göre iman ve inançsızlık, aynı

tarzda ilerleyen ama değişik eksenlerde yer alan tercih kategorilerinden oluşur. Jung günümüz insanının beşer fitratının derinliklerinde, şuur dışında bulunup, keşfedilmeyi ve tercih edilmeyi bekleyen Tanrı fikri yerine, kendi benliğini ve bütünlüğünü geçirmiş olduğunu dile getirmektedir. Melezleşmiş birey bilinci, gülünç yoksulluğuna ve zavallılığına rağmen benliğini ilahlaştırmıştır. O çağdaş inançsızlığın temel karakteri olarak “hümanist ateizmi” göstermiştir (Jung, 1958: 177). “Yani günümüzdeki inkârcılık, insanın kendi varlığını kendine dayatması, kendini kendine yeterli görmesi tarzında şekillenmiştir. Bununla birlikte inançsızlık durumu dine nazaran aynı şey değildir. Gerçekten de insanların çoğunluğunun kendi din ihtiyaçlarını ikame değerlerle bütünüyle karşılamaları muhtemeldir. Fakat çağdaş dinsizler, davranış tarzları dinî formlara ne kadar benzerse benzesin, hiçbir dinî niyet ve hedef gözetmemektedirler. Bu bir “hümanist gerçekliktir”. Hümanist ateizmin başlıca projesi de insanın mutluluğudur ve bunu da sırf insanın kendi vasıtalarıyla gerçekleştirmeyi istemektedir” (Hökelekli, 2003: 207).

Küreselleşen toplumların belki de en önemli yanlarından biri dine ve geleneklere geri dönüşle ilgili ilkelerdir. Bilhassa Batı dışındaki aydınları en fazla ilgilendiren ve en fazla etkileyen özellikle de bu olmuştur. Aydınlanma geleneğinden bir kopuş olarak dinin köktenci bir anlayışla yeniden keşfi modernist söylemin iflasına ilişkin düşüncelere bir tepkiyi de temsil etmektedir (Çiçek, 1997: 59). “Küreselleşmeyle birlikte geri dönen din elbette ki çok kültürlülük ve dinsel alanda yer bulacaktır. Günümüzde dinsel canlanmanın en belirgin özelliği yeni kendiliğinden gerçekleşen dinsel coşku dalgasının köklü bir çoğulculuk içermesi, genellikle birleştirici nitelik taşıması ve buna bağlı olarak melez fenomenlerle dolu olmasıdır. Yaşam çok zor ve bu yüzden belirsizlik inanca açılıyor. Kuşkusuz yaşamda ilkelerin geçersizleşmesiyle, dine dönüşünün bağlantısı daha az iç içe geçmiş bir durumda bulunmaktadır” (Tathoğlu, 2003: 193).

Küreselleşme hadisesi, sadece dinî canlanma durumunu ortaya çıkarmamıştır. Ateizm bu bağlamda hâlâ tartışıla gelen bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Fakat artık sekülerleşmenin ya da modernitenin dine olumsuz bakış safhalarını atlatmış durumdayız. Bununla birlikte çağımızın şahsî ve kesin seçim sonuçlarında bazı istekleri ivedi olarak “dini problem halinde ortaya koyduğu bize açık görünüyor ve hatta bununla, o ateist alternatifi de göz önünde bulunduruyor. Oysaki dinî problemin, bütün subjektif

ve objektif güçlükleri ile şahsi ve kesin ifadeler halinde ortaya konulduğu yerde, herkesin ona pozitif bir çözüm vermeyeceği, fakat birilerinin negatif bir çözüme doğru yöneleceği kuvvetli bir ihtimaliyetle önceden görülebilir” (Girardi, 2000: 367). Başka bir ifadeyle ateizmin, hâlâ gelecekte anlamlı bir devamlılığa sahip olacağı önceden görülebilir. Esasen günümüzde Batı dünyasında ortaya çıkan felsefi ateizmin her ne kadar aşkın bir varlığa ya da yaratıcıya karşı tepki olarak ortaya çıktığı düşünülse de insanların inançsızlığa doğru sürüklenmesinde Hristiyanlığın kendine özgü yorumlarının ve kilise öğretilerinin de büyük rolü olmuştur. Nitekim İslâmiyet’in Hristiyanlıkla ilgili karşı çıktığı pek çok unsurun içerisinde bunlar bulunmaktadır. Ateistler açısından eleştiri konusu olan ve beklide dinden kopma sebebi bu inançların büyük bir kısmı Müslümanlar tarafından da reddedilmiştir (Topaloğlu, 1996: 2-31). Ana hatlarıyla ateistlerin kendi görüşlerine dayanarak Topaloğlu (1998), ateizmi şu şekilde sınıflandırmaktadır:

- a- Mutlak ateizm
- b- Teorik ateizm
- c- Pratik ateizm
- d- İlgisizlerin ateizmi
- e- İdeolojik (Materyalist) ateizm

Kısaca inançsızlık ya da Tanrı tanımazlık olarak ifade edilen ateizm, bazen zihinde Tanrı fikrinin bulunmaması (mutlak ateizm), bazen Tanrı’nın varlığının bilinçli bir şekilde reddedilmesi (teorik ateizm), bazen Tanrı yokmuş gibi yaşam sürmesi (pratik ateizm), bazen Tanrı’nın varlığı tartışmalarına ilgisiz kalınması (ilgisizlerin ateizmi), bazen de ideolojik (materyalist) bir kabul biçiminde (ilmî ateizm) ortaya çıkmıştır (Topaloğlu, 1998: 3-4).

Ateizm yani Tanrının varlığını kabullenmeme fikri, eski zamanlardan beri var olan bir durumdur. Fakat bu fikrin asıl yükselişi 18. Yüzyıl Avrupa’sındaki bazı din karşıtı düşünürlerin felsefelerinin yayılmasıyla ve siyasî sonuçlar vermesiyle başladığını söylemek gerekir. Nietzsche ve Sartre gibi düşünürler, özellikle Hristiyanlığın Tanrı anlayışına ve bu anlayış üzerine kurulan ahlâkî yapıya karşı amansız bir mücadele vermiş ve inançsız yaşamayı ilke edinmişlerdir. Bu düşünürlere göre Hristiyan ahlâkı da insanı küçültmüş ve özgürlüğünü kaybettirmiştir. Bu düşünürleri bunalımlı bir dünyanın ortaya çıkardığı bunalımlı insanlar olarak

nitelemek mümkündür (Aydın, 1987: 177- 179). Nietzsche ve Sartre'in fikirleri sadece Batı'da değil dünyanın değişik yerlerinde büyük bir heyecan uyandırmıştır. Pek çok düşünüre cazip gelmiş ümitsizliğe, karamsarlığa ve bunalıma düşmüş insanların tesellisi olmuştur. Ancak her iki düşünürün iddiaları Tanrı'nın varlığını çürütmekten ziyade onun ahlâkî açıdan var olmaması gerektiği gibi bir ön kabulle yola çıkılarak ileri sürülmüş haykırma ya da şikâyet türü şeylerdir. Muhatapları da Hristiyanlığın baskısından bunalmış, sıkıntıya düşmüş ve arayış içerisindeki insanlar olmuştur (Akgün, 2005: 46). Bu iki filozof her ne kadar insanın ruhî yapısıyla ilgili birtakım yararlı tespitler de bulunmuşlarsa da Tanrı inancı konusunda ön yargılı davranmış ve hatalı sonuçlara varmışlardır. Söz konusu bilim adamları tarafsız bir şekilde hasta insanların ruhî yapılarını tahlil etmek ve onlara yardımcı olmak yerine sahalalarının dışına çıkarak dinî konularda birtakım yanlış hükümlere varmışlardır. Daha ilginç olanı ise bu yanlış hükümlerini sağlıklı olmayan insanların psikolojik durumları üzerine bina etmiş olmalarıdır (Topaloğlu, 1998: 18-19).

Esasen bu konuda hemen şunu belirtmeliyiz ki bu görüş belli açılardan doğrulanabilir bir yapıda olabilir. Bununla birlikte ateizmin ciddi bilimsel bir değerinin olduğunu söylemek öyle kolay değildir (Yavuz, 2006: 78). Buna karşın çok çeşitli bireysel ve başka nedenlere bağlı olarak dine karşı ilgisiz duran, dini istemeyen ya da Tanrı'yı görmezlikten gelen kişilerin varlığı küresel dünyada var olan bir gerçektir. Bu noktada çeşitli araştırmacılar neticesinde yaklaşık olarak elde edilen bazı ülkelerdeki ateist oranlarını vermeye çalışacağız. Danimarka, % 8; Finlandiya, % 9; Avusturya, % 6; Belçika, % 8; Fransa, % 3,4; Çek Cumhuriyeti, % 39,80; Macaristan, % 4; Slovakya, % 10; Romanya, % 7; İtalya, % 10; Slovenya, % 4,3. Bu AB ülkelerinin diğer devletlerinin dinî oranları da göz önünde bulundurulduğunda ateist oranı % 14 gibi bir sonuçla eş değer olabilmektedir. İstatistiklere bakılırsa ateizmin son yıllarda AB ülkelerinde büyük bir artış gösterdiği görülecektir. Örneğin Danimarka, Hollanda ve Finlandiya'da daha önceki yıllara oranla gözle görülür bir ateizm hareketi söz konusudur. Avrupa genelinde bu oran 1990 yılında % 3 iken, 2000'li yıllarda % 13'e yükselmiştir. Keza dinî pratik ve inançlar, Avrupa genelinde büyük düşüş göstermekte, kendisinin 'dindar olmadığını' açıklayanların oranı % 25'e kadar yükselmektedir (Yılmaz, 2009: 321-340).

Bunun yanında artık son zamanlarda kiliselerin boşaldığına bakarak Avrupa insanı için Hristiyanlığın birleştirici bir temel olmadığı da tartışılmaktadır

(<http://europa>). Bununla beraber Ninian Smart'a göre ateizm dünyada rağbet gören Amerika'da entelektüeller tarafından benimsenen yaygın bir görüştür. Esasen o, Sovyetler Birliği ile Doğu Avrupa'nın büyük bir bölümü, Küba ve Afrika'nın çeşitli ülkelerinin ideolojisi olan marksizmin bir özelliğiydi. Çin'i büyük bir oranda etkisi alan Batı dünyasında da İtalya ve Fransa gibi ülkelerde siyasi partiler üzerinde etkili olmuştur. Bu bağlamda ateizm ciddiye alınması gereken önemli bir olgudur (Smart, 2003: 376). Esasen bu bulguların hangi şartlarda elde edildiği de önemli bir husustur. Küreselleşmenin dinî hayatı canlandırdığı, dinsel dönüşüm olgusunu artırdığı noktası, tezimizin başından beri ifade ettiği bir boyut olmuştur. Bu aşamada AB ülkelerinin dinî açıdan sarsılması ya da ateist oranlarının bu ülkelerde artışı ilk bakışta küreselleşmenin dinî yaşayışı gerilettiği gibi anlaşılsa da durum böyle değildir. Nitekim Avrupa'nın dinî kimliği ve Avrupa'da diğer dinlerin yeri ile daha kapsamlı ve analitik değerlendirmeler yapılabilirse de şu önemli nokta bu değerlendirmelerin hepsinde öne çıkabilir. Avrupa, kendi dinî kimliği noktasında gittikçe artan ölçüde bir “dönüşüm süreci” yaşamakta, tarihten getirdiği Jude-Christian özünü kaybetmekle kaybetmemek arasında küreselleşmenin konjektürel etkilerine de açık olarak gerginlik yaşamakta ve fakat alternatif bir uygarlık-din seçemeyeceği noktasına gelince, bu “öz”e, ya da üst kimliğine tekrar sarılmaktadır (Şenay, 2002: 137-138).

Bu noktada şu hususu ısrarla belirtmek gerekir ki, ateizm ile çağımızın zihinsel durumlardan biri olan dinsel agnostisizm birbirine karıştırılmamalıdır. Zira agnostist bireyler, zihinlerin özgür kullanımı için resmi dine tepki gösterirler. Fakat aynı zamanda ahlakî davranışın yüksek standartlarını korurlar. Öte yandan ateist azınlıkla beraber birçok agnostik, hümanist ve kilise karşıtının dine şüpheci ve derin bir tarzda ilgi duyduklarını unutmamak gerekmektedir (Allport, 2004: 122). Görüldüğü gibi agnostisizmle, ateizm farklı ekollerdir. Dinin reddedilişi ya da ilgi görmemesi durumu, bu iki olguda aynı çizgide değildir. Agnostiklerin Tanrı inancının reddetmenin yanında ateizmi de eşit derecede kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Her ne kadar din karşısındaki karasız ve tarafsız tutumları nedeniyle gizli ateist olmakla suçlanmışlarsa da onlar bu suçlamalara karşı çıkmışlardır. Zaten kendileri de farklı olduklarını söylemektedirler. Bu bağlamda günümüzde yaşanan bazı bireylerdeki inançsızlık hadisesini salt manada Tanrı'yı yok sayma olarak ele almak yanlış bir tutum olacaktır. Küreselleşme sürecinin bunlardan hangisini daha çok olumlu ya da olumsuz manada etkilediği karmaşık bir yapıdadır. Bu sebeple bu iki olgunun birbirlerinden bağımsız

olarak değerlendirilmesi lazımdır.

Ateizm, 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın son çeyreğine kadar uzanan bir dönemde bazı ideolojiler tarafından fikri bir problem olmaktan, çıkarılıp politik bir mesele haline getirilmiştir. Bu durumda gerçekten ateist olmadığı halde bazı insanlar, sadece üye oldukları ideolojiye bakılarak, ateist olarak etiketlenmiş ya da propaganda amacıyla bilinçli bir biçimde öyle gösterilmeye çalışılmıştır. Bilhassa Marksizm'in egemen olduğu yerlerde binlerce insan bu durumla karşı karşıya kalmıştır. Sonuçta fikri bir çabayla Tanrı inancını reddetmeyen kişilerin ateist oldukları iddiası ciddi bir tartışma konusudur. Çünkü Tanrı inancını kabulü veya reddi özgür bir ortamda yapılacak kişisel bir tercihle alakalı şeydir (Topaloğlu, 1998: 4-6).

Özetle kürselleşme sürecinde kendilerini ateist olarak ifade eden bireylere rastlamak mümkündür. Bazı araştırmacılar bu oranın yüksek, bazı araştırmacılar da bu oranın az olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte din dışında kalanlarda, doyum arayanların bunu bulamayacağının bilincine varınca dine yeniden döndükleri de görülmektedir (Yavuz, 2006: 8). Globalleşme sürecinde dinî şüphenin durumundaki farklılık, dinî kimliklerin sarsılmaz yapısının bireysellik olarak dönüşümü, yeni dinî hareketlerin artışı, kültürel melezleşme, dinî çoğulculuk, fundamentalist yapıların eylemleri, yoksulluk, sanal dinî oluşumların sınırsız karakteri, misyonerlerin ya da tebliğcilerin aşırı dinî telkinleri gibi sebeplerden ötürü dinî inancından vazgeçerek ateist olan kişiler mevcut olabilir. Dünya her alanda büyük bir değişimin içerisinde özellikle de dinî açıdan büyük bir değişiklik yaşamaktadır. Böyle bir ortamda dini reddedenlerin varlığına rastlamak şaşılacak bir olay değildir. Diğer yönden dinî inancı, bilimsel bilgi açısından inkâr etmek de son derece güçtür. Ateizm daha çok bir kabullenme hadisesinde vuku bulan bir gerçekliktir. Küreselleşmenin bu durumu artırdığı ya da azalttığını kesin olarak belirtmek çok zordur. Sadece olgusal açıdan bir hakikat olarak ateizmin, modern çağda popüler bir fenomen şeklinde değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESELLEŞEN DÜNYADA İSLAM ALGISI VE MÜSLÜMAN DİNDARLIĞI

4.1. İmaj - Kimlik İlişkisi Bağlamında İslam ve Müslümanlık

Küreselleşmenin önemli aygıtlarından enformasyon teknolojisi sayesinde farklı yaşam biçimlerine muhatap olan bireylerin sosyo- psikolojik kökenli çeşitli problemlerle karşılaştığı bilinmektedir. Kimlik ve buna bağlı olarak imaj sorunu bu problemler arasında önemli bir yere sahiptir. Özellikle kimlik-imaj ilişkisi bakımından Müslüman kimliğinin küreselleşen bir dünyada nasıl algılandığı ve anlaşıldığı çözüm bekleyen sorunlardan birisi olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü fertlerin kendilerini ötekinden ayırarak anlatması ve içinde bulunduğu yapıyı tarif etmesi şeklinde tanımlayabileceğimiz kimlik bir yanıyla içsel bir hadise olup diğer taraftan sosyo-kültürel bir özellik içermektedir.

Kimlik- imaj ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, bireyin aidiyet hissettiği gruba yönelik düşünce ve tutumlarını kimlikle, mensubiyet hissetmediği öteki grupların kişinin mensup olduğu gruba yönelik değerlendirmeleri ise imajla alakalıdır (Güvenç, 1993: 7). Yapıcı, kimlik algılarının imajları, imajların da kimlik algılarını doğrudan etkilediğini söylemektedir. Bazen grup içerisinde aynı ya da benzer kavramlar olumlu kullanılabilirken grup dışından ise olumsuz bir şekilde kullanılabilmektedir. Örneğin “saldırgan” ve “ savaştı” kavramları bu açıdan dikkat çekmektedir. Savaştı olmakla saldırgan olmanın aralarında ciddi farklılıklar olsa da aralarında bir ilişkinin olduğunu ifade eden Yapıcı, iç grup üyelerinin kendilerini savaştı olarak tanımlarken saldırganlığı kabul etmediklerini belirtir (Yapıcı, 2006a: 09). Bu bağlamda İslam dininin mensuplarının kendini algılama biçimlerinin, olayları yorumlama şekillerinin diğer dinlerdeki kişilerden farklı olacağı açıktır. Aslında İslamiyet’in içindeki farklı mezhep ve grupların da bu açıdan değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Türkiye’deki yaşanan dindarlık tartışmaları, algılamaları buna örnek verilebilir. Esasen asıl cevaplanması gereken bir soru karşımızda durmaktadır: Dünyada özellikle süper devletler/ülkeler olarak tanımlanan yerlerde globalizasyon süreçleriyle bir dinî hareketlenme yaşanmakta ve yeni dinî yapılanmalar ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında dünyanın diğer bölgelerinde de bu durum yaşanmaktadır. Bu ise dinlerin ve dindarların farklı şekillerde

karşılaşması ve birbirleri hakkında yeni değerlendirmeler yapmalarına sebep olabilmektedir. Öyleyse İslam ve Müslümanlar hakkında günümüzde nasıl bir algılanma mevcuttur ve bu algılayış kurumsal ve bireysel açıdan dinde nasıl bir değişiklik oluşturmaktadır? Elbette bu durum karşısında İslam Dünyası ülkelerinin hepsi de aynı konum ve durumda değildir. Buna karşın Ramazan Gözen'in de ifade ettiği gibi İslam Dünyası küreselleşmenin pasif, edilgen, belirlenen ve zayıf kutbunda yer almaktadır. "İslam Dünya'sının kurum ve kurallarının oluşumunda ve işleyişinde önemli bir rolü olmadığı gibi, küreselleşme sürecinin ekonomi, ticari, mali ve teknolojik işleyişindeki yeri oldukça marjinaldir. İslam ülkeleri, bu süreçlerin hemen hemen tamamında alıcı ve tüketici konumunda bulunmaktadır. Bu bağlamda İslam ülkelerinin küreselleşme sürecinde konumlarını 3 gruba ayırabiliriz:

1. *Küreselleşmeye direnen ve içe kapanmaya çalışanlar* : (Afganistan, Cezayir, Irak, İran, Suriye, Pakistan gibi ülkelerin ekonomik özgürlükler açısından konumu oldukça olumsuz bir noktada yer almaktadır).
2. *Küreselleşmeye entegre olanlar*: (Malezya, Endonezya, Türkiye, Ürdün, Umman, Birleşik Arap Emirlikleri, Bahreyn, küreselleşme kriterleri bakımından dünya sıralamasında ortanın altında bir yer aldıkları görülmektedir).
3. *Küreselleşmenin tamamen dışında kalanlar*: (Yemen, Irak, Libya, Lübnan gibi ülkeler istatistik bilgi eksikliği nedeniyle hesaba bile katılmazlar" (Gözen, 2002: 48).

Baumann'a göre Pakistan'da pasaport almak isteyen Ahmediye Müslümanlarının, dinsel kimliğini sürücü belgelerine yazması gereken bir zihniyetin Müslüman toplumunda hâkim olmasını biraz hiciv yaparak biraz da böyle kuralcı bir din bakışının, kişinin belirleyici yegâne kimliği olmasına dayanan birçok kültürlülük kuramının mesafeleri ciddileştireceğini söyler. Ayrıca Hollanda'daki Müslümanlar arasında yenilikleri en fazla izleyen araştırmacı olan Thijl Sunier Müslümanların yaklaşık % 40'ının dinlerinin gereklerini yerine getirmeyen Müslümanlar olduğunu iddia etmektedir. Fransa'daki Müslümanlar üzerine deneyimli tarihçi olan Remy Levau ise üçte bir diye tahminde bulunmakta ve çok şaşırtıcı bir paradoksa dikkatimizi çekmektedir. "Aydın inançlılar arasında İslam'ın en katı yorumu bir Fransız toplumu ile başa çıkma stratejisinden ibaretmiş gibi görünmektedir. Bauman, özellikle etnik ya da

evrensel olarak Pan- Arap siyasî programlara hizmet etmeleri için İslam ilkelerini en köktenci biçimleriyle ortaya koyanların genelde bir aydın ve/veya siyasî eylemci olma eğilimi gösteren ve ibadet etmeyen Müslümanlar olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu paradoks tamamen olasıdır, çünkü değişmez gerçeklerden oluşan enerjisiyle din herhangi bir rekabet anında oyunu kendi lehine çevirmek için bir koz gibi hareket eder” (Bauman, 2006: 2-73).

Roy (2003, 14) Müslüman toplumlarda, kadının konumu, terörizm ve demokrasinin durumu gibi konuların din terimiyle ya da İslamî kültür kavramıyla tahlil edildiğini bildirmiştir. Böylelikle İslam, kendi tarihi perspektifinden, Ortadoğu’da yaşanan olaylardan veya Kuran’ın söylediklerinden yola çıkarak algılanış biçimi kapalı bir sistem şeklindedir. 11 Eylül saldırılarından sonra Fransa’da Kuran meallerinin satışında bir patlama meydana gelmiş, insanlar İslam’ın kökünden şiddet ve fetih yanlısı olup olmadığını öğrenmenin yollarını aramıştır. O, “ılımlı Müslümanlar ve iyi niyetli gayri Müslimlerin (hem Fransa’da hem ABD’de Müslümanların da artık seçmen olduklarını anlamış olan bir siyaset sınıfı tarafından cesaretlendirilerek) Bin Ladin’in çömezlerinin neden yollarını şaşırmış olduklarını ve İslam hakkında nasıl hiç bir şey bilmediklerini gösterme çabası” içerisinde bulunduklarını ifade etmektedir. (Roy, 2003: 4). Esasen bu noktada Müslümanların küresel kapitalizmin ötekileri haline gelmesi ve 11 Eylül’de dünya gündemine oturan bir terör sorunuyla anılır olması İslamî tartışmaların dünyada odak noktası haline geldiğini söyleyebiliriz. Böylece küreselleşme Müslüman imajını dünyanın gündemine getiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Müslümanlarda bu imaj çerçevesinde yapılan değerlendirmeler kapsamında kimliklerine yeni anlamlar katabilmektedirler.

11 Eylül 2001 olaylarından sonra İslamî terör ve militan İslam gibi kavramları sıkça duymaya başladık. Bunlar üzerinde yapılan vurgular Müslüman kimliğinin terörist kavramıyla özdeşleştirilmesi sonucunu doğurdu. Bu bağlamda İslam ile terörizm, şiddet ve kökten dinciliğin eşitmiş gibi bir hal aldığını dile getirebiliriz. Esasen bu anlayışın yerleşmesinde çağdaş oryantalistlerin katkısının büyük olduğu ifade edilmektedir. Süleyman Seydi’ye göre oryantalist gelenekte var olan doğu ile ilgili önyargılı ve emperyal güce yol gösteren ve onun tahakkümünü meşrulaştırmaya yönelik bilgi akışı ve akademik alt yapı herhangi bir çatışma ya da İslamî terör olayından bahsederken camide namaz kılan insanların görüntülerinin ya da ezan seslerinin görsel medyaya

taşınması bu denklemi dünya kamuoyu nezdinde kuvvetlendiren unsurlar olmuştur. Uzun yıllar bölgede devam eden çatışmalar yanında Hamas, Hizbullah gibi İslamcı terör örgütlerinin intihar saldırılarının sürekli batılı basın- yayın kuruluşlarının gündeminde olması bu argümanın kabul görmesini sağlamıştır. 11 Eylül olayları ile birlikte Amerikan Akademik Camiası üzerinde kurulan denetim mekanizması ile Washington yönetiminin Ortadoğu'daki teröre bakış açısına ters düşen yaklaşımlar da baskı altına alındı (Gökkır, 2003: 9).

Öte yandan *Endonezya, Güney Filipinler, Bangladeş, Nijerya* gibi Müslüman toplumlarda halkın sokaklarda Ladin lehine gösteri yapması Müslüman bireylerin teröre verdiği desteği sorgulayan bir kanıt olarak yorumlanmıştır. The Washington Post' göre de Müslümanlar hemen hemen tek ses halinde Ladin'in hareketini sevinçle karşıladılar; Bir Suudlu, Usame'nin 'çok ama çok iyi bir Müslüman' olduğunu, Kenyalı bir Müslüman'ın 'her Müslüman bir Usame bin Ladindir'; Keşmirli bir Müslüman'ın 'Usame bir kişinin adı değil kutsal savaşın adıdır' söylemleri sütunlara taşındı ve bunlar Müslümanların teröre olan desteğinin açık bir delili olarak sunuldu. Aslında 11 Eylül olaylarının birçok Müslüman ülke halkları tarafından özellikle de Filistinliler tarafından sevinçle karşılandığı bir gerçektir. Hatta bu olaylardan Ladin, Batı Şeria ve Gazze'de Arafat'tan daha önemli bir figür haline gelmiştir (Pipes, 2001). Fakat bu noktada imaj-kimlik bağlamında dikkatle ele alınması gereken husus sergilenen bu tepkilerin İslam dininin bir gereği olarak mı, yoksa içinde bulunduğu durumdan sorumlu tuttıkları Amerika'nın küresel gücüne vurulan darbeye olan bir refleks mi olduğudur. Esasen Roy (2003) Bin Ladin'de hem derin bir yeniliğin hem de belli bir geleneğin olduğunu söylerken, bu yeniliğin kamikaze gibi kavga biçimlerinde olduğunu söylemektedir. Ortodoks İslami gelenekte böyle bir durumun kesinlikle olmadığını ifade etmektedir. 1980'li yıllar boyunca önce Lübnan Hizbullah'ın eylemleriyle ortaya çıkmış, daha sonra da yakın yıllarda Sünniler'e sıçramıştır. Fakat bu terörizm tipi islamî dünyaya özgü bir şey değildir. Bunu hem Sri Lanka'daki (Seylan) Tamil kaplanlarında, hem de FHKC militanları gibi Filistinli laik militanlar da görebilmek mümkündür. Bin Ladin, Müslüman geleneğinden kopmuş bir durumdadır. Hem belirlediği hedeflerde (Amerikan emperyalizmi) hem de eylem biçimlerinde (uçak kaçırma), hayli laik ve çoğu zaman Batılı görünen bir terörizmin yeni şekillerini benimsemektedir (Roy, 2003: 23).

11 Eylül hadisesinden sonra Müslümanlar ve İslam ile ilgili yapılan bir araştırma neticesinde ülkelerinde yaşayan Müslümanlara nasıl davranılması hakkında Amerikalıların % 85'i Müslümanların ilkelerine giriş ile çıkışlarının çok daha kontrollü olmasını ; % 58'i Müslümanların tren ve uçağa binişlerinin çok daha sıkı kontrol edilmesini; % 31'i Arap kökenli Amerikalıların terörist saldırılarının önlenmesi için tecrit edilmiş kamplara alınmasını istemektedir. Yine aynı dönemde New Yorkluların % 35'i, terörist hareketlere sempati duyduğunu ifade eden kişilerin bir kampa alınmasından yana görüş beyan etmişlerdir (<http://stradigma>). Esasen bu verilerin doğruluğu tartışmalı bir yapıda olmakla birlikte 11 Eylül sonrası Amerikan halkının Müslümanlara karşı hissettiği imajın yansıtması açısından önemlidir. Aslında bu tutumlar dış gruplara karşı bir etnosantirik bir bakış açısını göstermekte ve göreceli olarak onları değersizleştirmektedir. Bu bir açıdan Amerikan halkının kimliğini güncellemesi, yeniden şekillendirmesidir.

Müslümanların kendilerini algılamaları, kimliklerini tarif etmeleri şüphesiz küreselleşmenin homojen ve heterojen yapısının getirmiş olduğu değişimler çerçevesinde bir değişime uğramış olabilir. Örneğin; Yapıcı'nın (2006a: 207-258), 341 öğrenci üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada şu bulgulara ulaşılmıştır:

“Gençlerin günümüz Müslümanları hakkında yaptığı olumsuz açıklamaları dörtlü bir sınıflama içerisinde tasnif etmek mümkündür:

a)*Dindarlığın zayıflaması ve dinî hayata yönelik eleştiriler*

1-İnancın yaşanmaması ve dinin gereklerinin yapılmaması

2-Sözde Müslüman olma

3-Dinin istismar edilmesi

4-Dinin bilinmemesi ve din bilgisinin eksikliği

5-Allah sevgisi ve Allah korkusunun kişiliği güdüleyici bir faktör olmaktan çıkması

b) *Ahlakî değerlerin erozyona uğradığı yönünde yapılan eleştiriler*: Ahlakî alanda görülen bir zayıflama, doğrudan doğruya dinî hayatı ve Müslüman kimliğini etkileyen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

c)*Müslümanların entelektüel düzeylerine ve zihinsel yapısına yönelik eleştiriler*.

d)*Günümüz Müslümanlarında gözlenen olumsuz kişilik özellikleri*.

e) *Toplumsal içerikli eleştiriler.*

Esasen bu maddeler içerisindeki verilerin konumuz açısından dikkat çeken bir yönü “c” maddesindeki bulgulardır. Zira Müslüman gençler, Müslümanların modernleşme ve batılılaşmaya ayak uyduramadıklarını belirtmişlerdir. Kimlik açısından ele aldığımızda gençler, küreselleşmenin uzağında görülemeyecek olan modernleşme ve batılılaşmayı bir aidiyet hissi içerisinde görebilmektedirler. Bu çalışma da Müslümanları günümüz öğrencileri, olumlu, olumsuz ve nötr bir tavırla değerlendirmiş olsalar bile genel olarak olumsuz bir bakışla tanımladıkları görülecektir. Varılan bu sonuçlar daha önce aynı araştırmacı (2004) tarafından yapılan bir çalışmanın sonuçlarıyla uyumlu bir şekildedir. Bu olumsuz tavırların nedenini daha çok Türkiye’de ve Müslüman ülkelerin çoğunda girilen modernleşme biçimini irdeleyerek anlamaya çalışabiliriz. Zira batı modernliği ile İslamiyet’in arasında sorunlu ilişkilerin olduğu bir gerçektir. Esasen bu bir medeniyet sorununu da gündeme getirmiştir. Batı uygarlığının periferisinde kalan toplumlar artık “değişim karnavalı” na katılamadıkları, dolayısıyla tarih ve bilgi alanının dışında kaldıkları için ‘ kültürel şizofreni’ ye kapılmışlardır (Shayegan, 1991: 47). “Bu toplumların zayıf bir tarihselliği vardır, yani kendi ortamları içinde fazla bir yenilik yapamaz, yaratamazlar. Dolayısıyla tarihleri sürekli bir taklit ediş, modernleşme ve kabullenilen Batı üstünlüğüne göre kendi konumlarını belirleme çabasıdır. Bu çevrim içinde Doğu ile Batı’nın karşılaşması karşılıklı bir alış verişe değil, Ortadoğu örneğinde İslamî kimliğin gerilemesinde görüldüğü gibi, daha zayıf olanın gerilemesine yol açar” (Göle, 2000: 117).

Özetle Müslüman kimliğine yönelik olumsuz bakış açıları birçok faktöre dayanabilir. Özellikle Müslümanların modernleşme sürecini tam yaşamadan, postmodern durumunun içinde olduğunu düşünürsek bir kimlik sorununun varlığını görebiliriz. Esasen bu noktada ‘öteki’ nin Müslüman dünyası için düşündükleri ve icraatları da etken bir nedendir. Özellikle Sovyetler Birliği’nin yıkılmasıyla İslam dünyası giderek artan bir şekilde düşman olarak görülmeye başlanmıştır. Huntington’un Medeniyetler Çatışması bugünlerde Amerikan akademisyenleri ve siyasetçileri arasındaki bu düşünceyi yansıtmaktadır. “*Halen FBI, CIA ve Göçmenlik ve Vatandaşlık Hizmetleri genç Müslümanları sorgulamak için topluyorlar. Bu ortamda Müslüman ya da Arap geçmişe sahip olduğu bilinen hiçbir kimsenin milletvekili ya da senatör olma imkânı yoktur*” (Ba-yunus, 2002: 135). Diğer taraftan İslam dünyasının batıyı algılayışı

ve ona karşı hissettiği imaj da tartışılabilir bir niteliktedir. Yani Müslümanların Müslüman olmayanlara dair oluşturdıkları perspektif bir taraftan kendi kimliklerinin farkındalığı bakımından olumlu bir karakterde iken, diğer açıdan onlarla ilişki kurma, yakınlık sağlama ya da küresel entegrenin bir parçası olma bağlamında sorunludur. Örneğin; Salman Rüşdi olayını bu dairede değerlendirebiliriz. Salman Rüşdi'nin yazdığı *Satanic Verses (Şeytan Ayetleri)* adlı kitap İngiltere'deki Müslüman grupların sözcüleri tarafından Allah'a karşı çıkıyor olmakla suçlandı. Bu sözcüler İngiltere'de Bradford kentinde örgütlü protestolar için Müslümanları seferberliğe çağırdı ve protestocular kitabın bir kopyasını yaktılar. Ayetullah Humeyni'nin yazarın katli için fetva verdiğinde başka bir Müslüman sözcüsü, Avrupa medyası İslam ile tüm Müslümanların batı uygarlığı ve ifade özgürlüğüne inanan herkese karşı olduğunu savunan bir muhalefet oluşturdu. Bunlar üzerine bir İngiliz gazetecinin şu yorum dikkat çekicidir:

İslam karşıtı liberaller ile köktenci muhaliflerinin hemfikir olduğu tek konu “*Müslüman Cemaat*” diye bir şeyin varlığı idi. Bu, ya bildiğimiz haliyle liberal uygarlığa karşı bir tehdit ya da yeniden ortaya çıkmış inancın harekete geçişidir. İşlerin kızıştığı noktada İngiltere’deki Müslümanlar kimse tarafından bir cemaat olduklarının düşünülmesini istemediklerinden dolayı bağışlanabilirler (Bauman, 2006: 73-74). Bu bakış açısı göstermektedir ki İslam ve Müslümanlar uygarlığı bir tehdit olarak algılamış ve entelektüel bir yapının özgürlük içerisinde değerlendirilememesi yanlış analizlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Esasen burada İslam’ın kutsal saydığı değerlerin yok sayılması da Müslümanların bu tutumu sergilemesine sebep olabilir. Netice Salman Rüşdi olayı, küreselleşmenin imkânları dâhilinde tüm dünyada tartışılır hale gelmiş, İslam’ın imaj konusu bu çerçevede olumsuz bir özellik kazanmıştır.

Diğer yandan Yapıcı’nın (2006a) yaptığı çalışmada gençlere göre Batılılardaki Müslüman algısı olumsuz sıfatlarla doludur. Esasen batılıların bu değerlendirmeleri yapmaları bazı tarihi referanslarının ya da sosyal-psikolojik, kültürel, aktüel vb. ön yargılarının olabileceği ihtimalini gözler önüne sermektedir. Gençlere göre Batılıların Müslüman algısını Yapıcı şu şekilde maddeleştirmiştir:

- 1- *Gelişme ve modernleşmenin karşısında Batılı değerlere düşman bir topluluk olarak Müslümanlar*

- 2- *Entelektüel donanımı yetersiz ve zihinsel açıdan katı bir topluluk olarak Müslümanlar*
- 3- *Diğer fikirlere ve gruplara hoşgörüsüz bir şekilde yaklaşan ön yargılı ve baskıcı bir topluluk olarak yaklaşan Müslümanlar*
- 4- *Sapık bir dinin kökten dinci temsilcileri olarak Müslümanlar*
- 5- *Güçsüz, zayıf ve değersiz bir topluluk olarak Müslümanlar* (Yapıcı, 2006: 246- 248).

Sonuç itibariyle Batılıların Müslüman tasavvurlarının olumsuz olduklarını, hatta bağnaz, yobaz, gerici gibi sıfatları kullandıklarını belirtse de kendi kimliklerinden daha doğrusu içinde bulundukları durumdan memnun olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu konuda değinebileceğimiz bir husus da başörtüsü durumudur. Esasen belli bir kadın giyim tarzını zorunlu tutmadığı İslamî ülkelerin büyük çoğunluğunda sokakta gözlenen giyim tarzları da çok farklı ve çeşitlidir: “Ortadoğu’nun ve Kuzey Afrika’nın çoğu büyük şehrinde sokaklarda varyasyonları açık kıvrıkcık saçtan, dar tişörtlerden ve Jean pantolonlardan ortalama Avrupalı sokak kıyafetlerine ve başörtüsü ile yerleri süpürecek kadar uzun pardösülerden yüzün ve bütün bedenin tamamen çarşafı ile örtülü olmasına kadar varan görüntüler gözlemlenmektedir. Aynı ülkelerde kırsalda yaşayan kadınlar da çoğunlukla bir başörtüsü takmaktadırlar, ancak yaygın olarak bu boynu ve saçları tamamen saran ve yüzü tamamen çevreleyen bir tarzda değil, çoğunlukla gevşek bağlanmış ve başın arka tarafını kaplar bir şekildedir. Bu nedenle ortak İslamî bir tarzdan ya da kadın kıyafetiyle ilgili ve özellikle başın örtülmesi konusunda ortak ve tek bir tarzdan bahsedilmesi olanaksızdır” (<http://www.dbk.de>). Bu bağlamda Roy’un (2003) ‘İslamleşmenin göstergelerinin ille de gerçekten islami bir durumunun ifadesi değil’ sözü imaj-kimlik bağlamında bir fikir sunmaktadır. Ona göre örtülü kadının edepi ya da faziletli olması her zaman karşılaşılan bir durum değildir. Örtünün altında baştan çıkarıcılık, boya, moda, çıkmalar hatta fuhuş faaliyetleri olabilmektedir. Diğer taraftan genç kızların konserlerdeki müstehcen tutum ve davranışlarına değinen bir gazeteciye atıfta bulunarak dinsel olanın bu çeşitlenmesinin çok farklı aktörlere bir özellik verdiğinden bahsetmektedir. Roy, İslamleşmenin ille de başka bir toplum modelinin yerleştirilmesi olarak değil, değişimin yeniden sahiplenilmesi şeklinde algılanılmasını ifade etmektedir (Roy, 2003: 118).

Bu bağlamda ele alınılması gereken bir noktada Danimarka’da yayınlanan 12 karikatür olayıdır. Batı kısaca bu meseleye doğrudan düşünce ve ifade özgürlüğü kapsamında bakış sergilemiştir. Müslümanların kendi kimlikleri dâhilinde gösterdikleri tepki doğrudan “Aşırı İslamcılık” olarak nitelendirilmekte; karikatürlerin “ılımlı (Moderato) İslam” konusunda bir ölçüt olduğu hatırlatılmaktadır. Diğer taraftan peygamber sevgisi, tarihsel akış içinde Müslümanların temel ortak paydalarından birisi olmuştur. Hz. Peygamber’e yönelik olduğu bilinen bu tutumun Müslümanlarca saygısızlık olarak düşünülmesi ve Müslümanları rahatsız etmesi ve bu bağlamda tepkilerini ortaya dökmeleri, küreselleşmenin boyutları düşünülürse yerinde olduğu görülebilir. Ama diğer açıdan gösterilen bu tepkinin nasıl sonuçlandığı da imaj açısından önemli bir noktadır. Kiliselere, büyükelçiliklere saldırılması İslam dünyasının olumsuz bir şekilde “öteki” tarafından etiketlenmesine sonuç açabilmiştir (Onat, 2006: <http://>) Nihayetinde Batı’da yükselen bir İslamafobi gerçeği vardır. Zira son yıllarda İslam’ın ve Müslümanların dünya gündemine özellikle de batı toplumlarının gündemine genellikle çeşitli manipülasyonlara bağlı olarak zaman zaman olumsuz imaj oluşturma çabaları bağlamında geldiği bilinmektedir. Bununla beraber seküler hayat tarzının ve görelilik, bireycilik, hazcılık ve benzeri anlayışların her geçen gün geleneksel inanç ve ahlaki değerlerden daha fazla bir şeyler alıp götürdüğü Batı toplumunda toplumsal ötekiyi oluşturan Müslümanlarla İslamî değerlerin günbegün insanların daha fazla merak ve ilgisini çektiği de bir gerçektir. Öyle ki İslamafobiyle ve Hz. Peygamber’e hakaret içerikli yayınlarla gündeme gelen ülkelerde bile Kuran’a yönelik ilginin gittikçe arttığı ve başta Kur’an mealleri olmak üzere İslam’a yönelik yayınların rekor denebilecek oranda okuyucu çektiği konuşulmaktadır. Buna eş değer İslam coğrafyasında modernist hareketler, AB uyumu, batılılaşma, gibi faaliyetler devam ederken, öte yandan küreselleşmeye karşın bir yerleşme tavrı da hâkimdir.

Bütün bu değerlendirmeler gözetiminde küreselleşmenin Müslüman imajını çok yönlü olarak günümüz insanın önüne koyduğunu söyleyebiliriz. Müslümanlar belki de küreselleşmenin olumlu yönlerinden ziyade olumsuz tarafları dâhilinde kimlik bilincini kuvvetlendirmektedirler. Şu veya bu şekilde küresel bir algının varlığı da gündemdedir. Yani bireylerin çeyrek asır önceki algılarında global bir ölçekte farklılaşmalar meydana gelmiştir. Kimlik dâhilinde düşünüldüğünde Müslüman dindarlığı da hem içeriden hem dışarıdan yeni bir gözetimin altındadır. Bunun bazı boyutlarda olumlu sonuçları olabileceği gibi, bazı yönlerde de negatif sonuçları olabilir. Hem Batı hem de İslam

dünyası artık kendi imajlarının dışında karşısındakilerin kimlikleri ile de çok yakından ilgilenmektedirler.

4.2. Müslüman Dindarlığın Farklı Görüntüleri

4.2.1. Geleneksel – Kurumsal Dindarlık

İslam'ın evrensel nitelikteki yapısı, küreselleşme süreci içerisinde Batı'da olduğu gibi toplumsal ve bireysel açıdan çeşitli değişimlere uğramış olabilir. İslam dininin genelde hâkimiyet sürdürdüğü toplumlar bütünüyle modernize olmuş bir yapıda değildir. Yani onlar yakın zamana kadar geleneksel-muhafazakâr bir çizgide sosyo-kültürel hayatlarını devam ettirmişlerdir. Esasen İslam ülkelerinin tamamını bu kapsamda değerlendirmek de mümkün değildir. Çünkü bazıları (Türkiye, Malezya gibi) kamusal alanda daha çok seküler bir durumdayken bazıları da (İran, Afganistan gibi) aksine din ağırlıklı bir yönetimin içerisindeyler. Sekülerleşme teorileriyle birlikte dinin toplumsal alandan geri çekilebileceği ve kişisel bir yapı olarak dinin özelleşeceği iddiası bu teorinin kuramcıları tarafından da belirtildiği gibi günümüzde geçerliliğini yitirmiştir (bkz. Berger, 2002; Stark: 2002: 33-35; Hadden, 2002: 158-161).

Dinin toplumsal ve bireysel olmak üzere iki genel görüntüsü vardır. Küreselleşme fenomeninin bu iki boyutu, İslam açısından düşündüğümüzde nasıl etkilediği konusu hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Luhmann'ın kurumsallaştırdığı dinin iki görüntüsünden biri olan icra boyutunun (dinin sosyal alana müteallik yaptırım ve prensipleri) işlevselliğini yitirdiği iddiası daha çok Hristiyanlıkla alakalı olarak değerlendirilebilir. Zira Aslan'ın (2002: 193) da belirttiği gibi Hristiyanlıkta dinin sosyal alana giren prensipleri dinî bünyeye İslam'daki gibi daha bütünleşmiş ve daha cemaatsel bir tarzda entegre edilmemiştir. Bu bağlamda globalleşmenin İslamiyet'in kurumsal yapısını tamamıyla yok ettiğini söyleyenlerin yanlış bir düşünce içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Bu noktada şu soruya cevap vermemek kaçınılmazdır: Küreselleşme sürecinde İslam'ın geleneksel yapısının çoğu açıdan kaybolmaması hangi durumla ilişkilidir? Bu problemi, dinin (İslam) ibadet boyutunun toplumsal yaşama olan etkisini ele alarak çözebiliriz. Mesela Hristiyanlığı göz önünde tutarsak ibadetin bireyin manevi hayatını aşkınlaştırdığı, Tanrıyla olan bağı sağladığı, bir güce sığınma ihtiyacını giderdiği gibi din psikolojik özellikleri olsa da genelde ferdi bir iletişim tarzında ele alınabilir. Fakat İslam için aynı durum söz konusu değildir. Çünkü "İslam'da ibadetlerin birçoğunun toplumsal boyutu vardır. En

ferdî ibadet olan namazın da cemaatle kılınmaya teşvik edilmesi, Ramazan’da aynı anda Müslümanların oruç tutmasının, insanların maddi ve sosyal statülerini bırakarak aynı konuma getirme gibi önemli bir toplumsal boyutu vardır. Ekonomik bir ibadet olan zekât ve sadaka ve faizin yasaklanması, İslam’ın ekonomik yapılanmasına doğrudan müdahalesidir. Hac ise farklı ırk ve milletlerden, farklı statüdeki Müslümanların aynı gaye için aynı yerde, aynı kıyafette bir araya gelmesi, kümesel İslam kardeşliğinin somutlaşmasıdır” (Aslan, 2002: 193). Görüldüğü üzere İslam’ın toplumsal yapısında dinin hala etkinliğini sürdürmesi onun bizatihi kendi dinamikleri ve fonksiyonlarıyla yakından ilgilidir. Diğer taraftan postmodernist yapıdaki bu küreselleşme olgusu İslam’ın kurumsal yapısında birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Mesela kız öğrencilerin üniversiteye örtünerek gitmesi (bazı ülkelerde gitmemesi), örtülü kadınların parlamentoya girmek istemesi, radyo kanallarındaki kadın sesi, kamu taşımacılığında kadın ve erkeğe ayrı araçlar tahsis edilmesi, kamusal yerlerde alkol tüketilmesi, eşcinselliğe ve serbest ilişkilere getirilen yasaklar gibi gündemde tartışılan konular vardır. Bunlar yeni ahlakî doktrinleri ve İslamî hayat biçiminin simgelerle olan ilişkisini tanımlar. Kadınlar bu sürecin baş aktörleridir, çünkü bu sosyo-kültürel problemleri hem şekilsel hem de dilsel ve görsel olarak bedenselleştirmektedirler (Göle, 2000: 32-33). O halde geleneksel dinî motiflerin günümüzde salt olarak aynı kalamayacağı en azından bir değişim süreci içerisinde farklı bir karaktere bürüneceği ya da işlevsel olduğu kurumlarda sorgulanmaya başlayacağını ifade edebiliriz. Esasen modern bir dünyanın parametrelerini her yerde görebilmemiz mümkündür. Bedri Gencer’in (2008: 107) de ifade ettiği gibi modern ya da en temelde din, hukuk ile ahlak arasındaki parçalanmaya paralel olarak gerçek gelenek sünnet de teolojik ve sosyolojik alanlar arasında bölünerek aslî, bütüncül içeriğini kaybetmiştir. Bununla birlikte geleneğin özü ile kabuğu ve aktarılış tarzı birbirine karıştırılmıştır. Çünkü geleneğin zıddı olarak anlayabileceğimiz içinde yaşadığımız modernliğin temelinde dinin dönüştürülmesi yani kutsaldan uzaklaşma hedefi vardır.

Küreselleşme, bireyselleşme ve Batılılaşma süreçlerinin halk İslam’ı (geleneksel dindarlık, kitabî dindarlık, kurumsal dindarlık) denen dinî şekilleri etkilediğini görebilmek mümkündür. Globalizm ile ortaya çıkan yeni dinî hareketler İslam’ın merkezî söylemi olarak kabul edilebilecek “ümmetin ve şariatın savunulması” yerine “etiğe davet ve selamete hatta mutluluğa atıfta bulunma” prensibini kurumsal açıdan benimsemişlerdir. Küreselleşmenin bazı dinamiklerine tepkide bulunarak şekillenen

fundamentalistler ve siyasal İslamcılarının geleneksel ya da yerel dindarlık biçimlerini katı bir şekilde eleştirmektedirler. Aynı zamanda halk arasında yaygın olan bu dindarlık biçimlerinin güçlendiğini görebilmekteyiz. Örneğin İran'da 1980'li yıllarda yasaklanan Aşure şenlikleri günümüzde tekrar mahallelere ve yerel derneklere geri dönmektedir. Bununla birlikte Türkiye, Mısır ve Lübnan'da yeni tarikatçılık-cemaatler alanında önemli yenilenme yaşanmaktadır (Roy, 2003: 118). Bu bağlamda oluşan cemaat ve yapılanmalar, modernleşme süreçlerinin başarısızlığı, küreselleşmenin ürkütücü yalnızlığı ve bazı alanlarda da aşırılığı nedeniyle sistem dışı kalanların çeşitli yönelim ve gereksinimlerini karşılayan adresler olabilmektedir (Bilgin, 1995: 175). Kuşkusuz bu dinsel yenilenmenin kırsal alanlardan daha çok kentsel alanlarda görüldüğü bilinen bir gerçektir. Şehre çeşitli nedenlerden göç eden insanlar zamanla kendilerini artık daha önce bulundukları köy şartlarıyla değil de kentteki yüksek hayat standartlarıyla kıyaslamaları sonucunda bir görelî yoksunluk duygusu yaşayabilirler. Öncelikle insan kendi güç ve potansiyeliyle bu olumsuzluğu ortadan kaldırmaya ve standartlarını iyileştirmeye çalışsa da zamanla bunun ferdî plandaki gayretleri aşan problemleri gördükçe bir dışlanmışlık psikolojisine girebilmektedir. Öte taraftan güvensizlik ve ümitsizlik durumu bireyi sıkıntılardan uzakta kendini güven içinde hissedebileceği bir yer aramaya itmekte özellikle de çeşitli dinî cemaat ve gruplara katılmaya teşvik etmektedir. Bunun sonucunda kişi belli bir ahlakî anlayışın oluşturduğu güçlenmiş bir kimlikle ortaya çıkmakta ve karmaşık toplumsal yapı içerisinde var olabilme gücü kazanarak, kendine yer açabilmektedir (Tatar, 1997: 84-85). Bu bağlamda dinî cemaatlere yönelişi ya da şehir ortamlarında cemaatlerin güç kazanmasını yalnız bireylerin, şehrin sosyo-ekonomik imkânlarından uzak kalmalarından kaynaklanan bir tepkiselliğe indirgemek sınırlı bir bakış açısı olacaktır. Çünkü küreselleşme dinamiklerinden birisi olan bilgi alanındaki sınırsız imkânlar sorgulama ve araştırma psikolojisini geleneksel dinin kucağına bırakmıştır. Zira bu zamana kadar geleneksel dindarların dinî hayatında çok fazla bir sorgulama (dinî pratiklerin anlamı, güncel dünyanın istekleri, dinsel reform vb.) nın olmadığı görülmektedir. Kültürel ve ekonomik donanımsızlık nedeniyle bütünleşme sorunu olan göçmenler alternatif sosyal destek ve dayanışma sistemlerine sarılmak durumunda kalmaktadırlar (Akyüz, 1997: 21). Esasen bu dinî yapıların toplumsal hayatın doğal akışı içerisinde şekillenen, insanların herhangi bir zorlamaya tabi olmaksızın katıldıkları, temel ihtiyaçların giderilmesini kolaylaştıran, meşruiyetini gelenekten alan, iletişimin yüz yüze yapıldığı, bunun yanında sözlü kültürün de etkin bulunduğu bir oluşum olduğunu söyleyebiliriz. Onat "Modernitenin,

aşırı sekülerleşmenin bunalttığı insanlar, var olan cemaatlerin mevcudiyetini yeniden keşfetmek durumunda kalmışlardır” derken dinî cemaatlerin bir şekilde varlığını sürdürdüğünü düşünmektedir (Onat, 2006: <http://>).

İslam dinî diğer dinlerde olduğu gibi mensuplarından birtakım beklentiler içerisindedir. Başka bir deyişle, dinler kendi modellerine göre bireyler yetiştirmek isterler (Yavuz, 1982: 92). Bu da onların dindarlık formlarını şekillendiren bir durumdur (Yapıcı, 2002: 82). Küreselleşmenin istediği şey de evrensel ölçüde yeni bir dünya düzenidir. O halde din ile küreselleşmenin söylemlerinin bu açıdan birbirine benzer olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca İslamiyet kurumsal bir şekilde gerçekleştirilen ibadatlara de ziyadesiyle önem vermektedir (Yapıcı, 2007b: 28). Kurumsallaşmış dindarlık dinî ayinlerde, dinsel törenlerde, organizasyonlarda yani dindarlığın pratik boyutlarda kendisini açıkça göstermektedir. Belki bazı yeni bakış açıları kazanarak değişik bir hal almış olabilir. Fakat varlığını hissettirdiğini söyleyebiliriz. Onda diğer taraftan geleneksel motiflerin çokça hâkim olduğu bir yapıyı görebilmek de zordur. Özellikle pozitivizm, rasyonalizm, sekülerizm, sanayileşme ve şehirleşme gibi durumlar kurumsal dinî yaşantı üzerinde önemli değişiklikler meydana getirmiştir (Yapıcı, 2007b: 23). İster şehirleşmenin getirdiği sığınma hissi olsun, ister cemaatlerin kolektif bir yapıda bireye dinini hissettirebileceği ve çeşitli formlarda yaşatabileceği imkanlar olsun, isterse de bizatihi küreselleşmenin bir açıdan yöresel düşünce ve duyguları canlandırması olsun geleneksel dindarlık farklı görünümeler içerisinde yaşayabilmektedir. Örneğin kıyafet açısından birçok geleneksel giyim şeklinin de olduğunu görebiliriz. Zira bireyler ve bazı belli cemaat ve tarikatlar dinî motif ağırlıklı elbiseleri giyerek bir açıdan anti-modernist bir tavır sergilemekte, bir taraftan da sırtında cübbesi, başında takkesiyle son model arabasına binebilmektedir. Belki bu bir kimlikel şizofrenidir. Ama neticesinde fundamentalist bir durumda değildir. Fakat durum bununla sınırlı değildir. Çünkü geleneksel yaşam şeklinde başın örtülmesi, Müslüman kadın ve erkek için gerekli bir davranış biçimi olarak kabul edilir. Mesela Ahmet Mithat Efendi ‘Bizde başın örtülü olması tazimi ifade ederken, Avrupalılarda bunun tam tersi, başın açık olması tazim ve hürmettir’ (Mithat, 2001: 185-188) diyerek sosyal tavır alışkanlıklardaki farklılığa dikkat çekmektedir. “Batılılaşma süreciyle değişmeye başlayan bu davranış biçimi süreç içinde erkeklerdeki bu teamülü tamamen ortadan kaldırmıştır. Dinî anlamda erkeğin takkesiz, şortla namaz kılması mümkün iken, geleneksel yaşam tarzında böyle bir uygulama görülmemektedir. Bu bağlamda gelişme,

toplumsal, tarihsel süreklilikteki kıvrılma noktalarından birini daha göstermektedir. Toplumsal değişimin dinî ahlakı boyutundaki farklılaşma, Allah-kul (ibadet) ilişkisindeki saygını değişim anlam ve eylem boyutuna da işaret etmektedir” (Meriç, 2005: 269-270).

Camilerin işleyişi ve verilen vaazlar noktasından bakarsak da farklı bir tabloyla karşılaşmayız. Örneğin Akbar S.Ahmed’in (1995: 225) bu konudaki tespitlerini ele alabiliriz. Ona göre vaazlarda işlenen ana temalar, sıradan Müslümanlar arasındaki mahşer havasını yansıtmaktadır. İslamiyet’in devr-i saadeti (görmekli günleri), soylu geçmişi çağrıştırılır, tartışmayı Kur’an’dan alıntılar tamamlar. “Çözümlemeler basitleştirilmiştir; renkler siyah-beyaz ve ifade tarzı abartmalıdır. Geleneksel kırsal kesimden gelen ve çoğu kez okur-yazar olmayan cemaat, yürekten bir tutkuyla karşılar söylenenleri. Hızlı bir değişim yaşandığı zamanımızda, geniş kapsamlı, ataç, bilinen fikirler cemaate huzur verir” (Akbar, 1995: 226). Esasen günümüzde de bu tabloya yakın bir durumun olduğu bilinen bir gerçektir. Geleneksel dindarlığın önemli bir fonksiyonu olan cami cemaati ve işlevselliği konumunu kaybetmemiştir. Hatta Avrupa’ya göç eden Müslüman Türklerin ve diğer milletlerin gittikleri şehirde cami inşa etmeleri ve bu yapının etrafında belirli organizasyonlar düzenlemeleri bunun açık bir delilidir. Fakat şunu da belirtmeliyiz ki bireysel ağırlıklı dindarlığın geleneksel dinî yaşayış şekline daha popüler bir görünümde olması mümkün olabilir. Zira küreselleşmenin en belirgin paradigmalarından birisi bireye fazlasıyla özgürlük tanımasıdır. O halde kurumsal dindarlık bu özgürleşme ve bireyin tüketim piyasasında sınırsızca eğlenmesi noktasında cazibesini yitirebilir. Ayrıca insanlar bu süreçte duygu, düşünce ve idealleri oluşturmada dinî kaynaklardan daha az beslenmektedir. Dünya görüşü ve hayat tarzı oluşturmada dinin rehberliğine daha az başvurulmakta, bunun yerine popüler kültürün değerleri benimsenmektedir. Sonuç olarak çoğulcu bir ortamın getirmiş olduğu seçenekler zenginliği ile herhangi bir inancı seçmekte, modern birey zorlanmakta, bazen de hiçbirini seçmeyerek farklı dindarlık tiplerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

3.2.2. Modern - Bireysel Dindarlık

Modern hayatın yansımalarını toplumun her alanında görebilmenin mümkün olduğu şu günlerde, modern dindarlık olarak adlandırılan bir dinî yaşayışın bulunması normal bir olgudur. Bireysel dindarlığın küreselleşme içerisindeki durumuna

değınmeden önce modern kelimesinin üzerinde durmak gerekir.

“Gelenek/modern kavram çifti en basit eski/yeni olarak alınabilir. Ancak yakından bakıldığında eski/yeni kavram çiftinin karşı kutuplardan çok aslında bir elmanın iki yüzünü andırdığı görülecektir. Geleneksel olarak yenilikten kasıt, nicel bir yeniliktir, “eskinin yenisi” gibi. Oysa yepyeni (novel) anlamında modern kavramı, nitel bir yeniliğı anlatır. Arapça ve Osmanlıcada birincisi cedîd (yeni), ikincisi ise hadîs veya bedî (yepyeni) kavramlarıyla anlatılmaktadır. Bu bakımdan Arapçada, İslâm’da sünnet/bid’at, gelenek/modernlik kavram çiftine tekabül eder”(Gencer, 2008: 108). Fakat modern dindarlığı bid’at kavramıyla eşleştirmek doğru bir tutum değildir. Modern ibaresi kendi içerisinde ‘eskiye karşı yenilik’, ‘geçmişin getirdiklerini itme’ gibi anlamları taşısa da modern ya da bireysel dindarlığın daha çok dinî hayatın işleyiş düzeninin bireydeki şuur ve tutumlar açısından şekillendiğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle modern dinsel yaşayışın öznesi birey merkezlidir. Oysaki geleneksel dindarlığın merkezinde değişmeyen ritüellerden oluşan statükocu bir yapı mevcuttur.

Esasen şahsi dindarlığın oluşum sürecinde ‘modernist İslamcılar’ olarak tabir edilen Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Muhammed Raşid Rıza, Muhammed İkbal, Ziya Gökalp, M.Şemseddin Günay gibi kişilerin katkılarının olduğu belirtilmektedir. Alperen’e göre bu şahıslar, İslâm’ın içinde bulunduğu geri kalmışlığa bir çözüm bulmaya çalışmışlardır. Modernizm ile İslâm’ın prensipleri arasında bir uzlaştırma gayretindedirler. Dini yönden mahzurlu bulmadıkları değer ve gerçekleri içselleştirerek kendi sistemlerinin dayanakları haline getirirler. Modern İslâmî kimliğin en belirgin düşüncesi, vahyi değişmez esas olarak kabul etmesi ve Batı ile münasebetlerinin her noktasında İslamiyet sınırları içinde kalmasıdır. Öte yandan modernist İslam, hem iç bünyeyi düzeltmek ve hem de dış tehdit olarak Batıların askeri, siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel baskılarına karşı İslâm’ı savunmak ve güçlendirmek istemektedir. Ayrıca modern İslâm’ın önemle üzerinde durduğu konuların başında İslâm’ın özünde bir din-bilim veya akıl-vahiy çatışmasının bulunmadığı noktası gelmektedir (Alperen, 2003: 54-57). Özetle İslam modernizminin merkezi tezi şu olmaktadır: Temel kaynakları olan Kur’an ve sünnete dayandırıldığı bu kaynaklar ve onların ışığında oluşan topyekün tarihi miras, ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde İslam tarihi, içtimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin problemlerini çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil

ona yön vermeye kadir bir inanç sistemidir (Aydın, 1990: 274).

Esasen modernist İslam'ın belki bireysel modern dinî hayatın şekillenmesinde etkisi olabilir, fakat günümüzdeki şekliyle gelenekten uzak bir görüntü çizen şahsî dindarlığı bu yeni İslamî yapıdan bağımsız görmek daha doğru olabilir. En azından modern İslam'ın kurumsal bir özelliği vardır, oysaki bireysel dindarlığın bu şekilde bir yapısı yoktur. Öte yandan bireyselleşmiş dindarlık 'derunî dindarlık olarak adlandırılan dinî yaşayış evresinden sonra gelen bir yapıdır. Birçok insan bu derunî dindarlığı yakalayamazken az da olsa bazı insanlar otonom dindarlığa ulaşabilir. Bu inanç şeklinde düşünce ve uygulamaların bağımsızlığı, zaman zaman organize dinin yapısına ters düşmektedir. Zira bağımsız dindarların inanç ve ibadetlerinde bireysel özgürlüğün yüksek dereceleri vardır (Kayıklık, 2003: 67-68). Esasen bu özgürlük durumu küreselleşmenin doğrudan etki ettiği bir durumdur. Fakat diğer taraftan da ekonomik açıdan özerkliğini eline alamamış ya da yetersiz bir kazanç içinde olan bireylere karşı da küreselleşme bir özgürlük sınırı tanımayabilir. Zira globalleşmenin ekonomik yapısı sınırsız iş, fazla rekabet, çok üretim ve tüketim, pazarlama ve yeni pazar ihtiyacı gibi özellikleri kapsamakta böylece bireye geleneksel toplumdaki 'günü kurtarma' düşüncesinden daha çok geniş plânda iyi ve huzurlu bir gelecek temini fikri aşılacaktır.

Bu bağlamda modern kent hayatında birey ibadetini yerine getirme açısından sıkıntı çekebilir. "Özellikle namazın vakte bağlı gerekliliği, abdest-mekân gibi faktörel zorunlulukları, kent hayatının karmaşık ve hız merkezli yapısı içinde, yerine getirilmesini zorlaştırmakta, hatta engellemektedir. Bu ve benzeri uygulamalar, zorluklar sosyal hayatta modern-seküler zihin yapısının gündem oluşturmaya ve etkili olmasına da zemin hazırlamaktadır" (Meriç, 2005: 252). Fakat bu etkili olma çabası çok geniş alanda görünmeyebilir. İnsanlar yaşadığı dünyayı olumlu kılmak isterler. Din, insanların aciz durumda kaldıkları problemlere doğaüstü cevaplar sunarken; modern sekülerleşmenin insanların kişisel elemelerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etmede herhangi bir işleve sahip olmadığı iddia edilmiştir. Din, insanların karşılaştıkları mahrumiyetlere karşı teodiseler sunar. İnsanların sıkıntılarını hafifletir ve telafi edici bir fonksiyonu insanların gözünde yeni bir güvenilirlik kazanmaya başladığı ifade edilmiştir (Berger, 2002: 77).

Küreselleşme sürecinde bireyin anlam dünyasında değişimler meydana gelmiş,

özellikle dinin sağlamış olduğu anlamı kaybetme riskiyle karşı karşıya kalan birey yabancılaşmaya başlamıştır. Belirsizlik ortamı, düşüncede görecelik ve ahlâkî karmaşa meydana getirmiştir. Ahlâkî sınırların ne olduğu belirsiz hâle gelmiştir. Üretim devrimi, sosyal şartların aralıksız bozukluğu, sonu önceden kestirilemeyen belirsizlik ve ajitasyon gibi modern dönemin olumsuz şartlarından kutsal ve profen ayırımına dönüşmüştür. Berger’e göre geleneksel dinî kurumlardan kopan birey, sınırları ve kesinliği olmayan bir dünyada tek başına bırakılmıştır (Heelas, 2001, 44). Bunun sonucunda birey kendi merkezli bir dinî yaşayışa yönelmiştir. Geleneksel ve kurumsallaşmış din yapısından kopuş ve çok yönlü deneysel realiteyi inkâr etmeksizin bu bireye yöneliş, dinî inanç ve uygulamalar konusunda; “Ben böyle düşünüyorum”, “zihnim kilisemdir” ve ”bizzat kendim bir mezhebim” şeklinde ifade edilen farklı bireysel dindarlık tipleri gelişmiştir (Günay, 1996: 105).

İslâm dini açısından bireysel ya da modern dindarlık tiplerinde benzer süreçler yaşadığını fark etmek mümkündür. Tercih, kendini zorlama, maneviyat, içsellik, Müslüman dindarlığının daima kilit unsuru olmuştur. Esasen Müslüman dindarlığında yeni olan şey pasif, cemaatsel ve tutucu İslâmî hiçbir şeyin tasdik etmediği ve dinsel hukukun ancak etik kural olarak ayakta kalabildiği bir toplumda, bu tercihin sürekli yenilenmesi, öne çıkarılması gerekliliğidir. “Bu bireyselleşme konulara (bireyde gelişme etkeni olarak din; örneğin gelenek nazarında bir kopma söylemi ya da din değiştirmenin görünürleştirilmesi olarak), dile getirme biçimlerine (“İslâm’ın ne olduğunu size ben söylüyorum”) veya muhataplara da (“toplumla ilişkinizdeki somut bir meseleyi cevaplamak için size, sana hitap ediyorum”) yansımaktadır; söylemin içeriği çok Ortodoks hatta fundamentalist bile kalsa... Dinselin yeniden keşfi, yeni bir cemaat biçimi arayışında bile, bireyden yola çıkılarak yapılır. Bireycilik eşitlikçilikte da atbaşı gider: Hiç kimse bilgiye bağlı olarak hiyerarşik bir değer kazanmaz” (Roy, 2003: 80). Öyle ki modern birey de geleneksel dinî biçimdeki ulemaya, dinî öndere (imam, hoca) olan bağlılığı görmekte zorlanabilir hatta teolojik açıdan dini sorguladığını görebiliriz. Zaman zaman da dinî bilginin popüler bir karakterde iletilmesinden bireyin kafasının karıştığını bazen da küreselleşmenin getirmiş olduğu yoğun iş hayatından dolayı ibadetler noktasında tereddüte düştüğüne şahit olabiliriz. Örneğin müftülüklere gelen soruları bu bağlamda nakledersek doğru bir yaklaşım sergilemiş olabiliriz. “Gündüz işte olduğum için namazlarımı kılamıyorum. Akşam eve geldiğimde ise yorgunluktan sızıp kalıyorum. Bu beni çok üzüyor, namazımı bırakmak istemiyorum.

Neler tavsiye edersiniz?”, “Çalıştığımız kurumda öğle namazlarını kılmamız çok zor. Bazen bir arkadaşı nöbetçi bırakıp kılıyoruz ama onun da namaz kılması gerekiyor veya ani durumlar oluyor, çok gergin, stresli namaz kılınmış oluyor. Biz de kazaya bırakıyoruz. İkinci vakti biraz daha sakiniz, ikindiden sonra öğleyi kaza yapsak olur mu? Böyle yapmamız doğru mu, başka seçeneğimiz var mı, öğrenelim istedik?”, “Ben 70 yaşındayım. Hacca da gittim, üniversite mezunu meslek sahibi bir bayım. Şimdi emekliyim tabii. Ama bu din işine kafa yormak istiyorum, Kur’an ilim kitabını insan okuyarak birçok şey öğreniyor, ama en çok ibadet şekilleri dikkatimi çekiyor. Daha doğrusu, Kur’an’da ibadetlerin adı var, şekli yok. Siz ise birçok şekle boğuyorsunuz ibadeti. Yok, secde edeceksiniz, yok şu duaları okuyacaksınız diye. Bunları nereden çıkartıyorsunuz? Hac belli vakitlerde yapılacaktı, insanları belli zamanda bir yere toplayıp, ölümelerini seyrediyorsunuz. Bırakın insanlar istedikleri zaman hacca gitsin. Namazın günde beş vakit olduğu nerede yazıyor? Ben Kur’an-ı Kerim’de göremedim”, “Peygambere inanıyorum ama ta o zamandan bize gelen bilgilerin doğru olmasına inanılır mı? Kaldı ki Hz.Peygamber de kendi toplumunun gerekli üzerine hareket etmiştir. İnsanların ibadetini şekle boğmanızın ciddi anlamda vebal olduğuna inanıyorum.”, “Kızım, bak ezan okunuyor, dinle. Bu kadar bağırımları şart mı, ben dinlemek istemiyorum, sürekli rahatsız ediliyorum. Olmaz ki canım, kırk kere şikâyet ettim ama hiç fayda etmedi. Ben ezan duymak istemiyorum.”, “Şimdi de ‘namazda Türkçe okuyacaksınız’ diyorlar. Deneyeyim dedim o daha zor. Bir sürü tercüme var. Hangisini esas alacağız? Türkçeleri ezberlemek daha da kafamı karıştırdı. Türkçe okuyanın namazı kabul olmazmış, doğru mu?” (Meriç, 2005: 254-259). Bu soruları çoğaltabilmek mümkündür. Namazda cep telefonu olayı, mikrofonla kılınan namaza dair şüpheler, eşinden gizli ibadet yapanların, ibadetlerinin geçerliliği hakkındaki soruları gibi birçok örnek verilebilir.

Esasen bireysel dindarlığın da daha çok ön planda olduğu söylenen zamanımızda bu soruların varlığı daha çok küreselleşmenin getirmiş olduğu kültürel boşluk, kimlik karmaşası, alt-üst ekonomik tabakadakilerin belirgin ayrışmaları, dinin özelleştirme politikaları gibi nedenlerden ortaya çıkabilir. Modern dindarlığını yaşayan kişinin algı kalıpları modern kentin yapılanmasına ait vazgeçilmezlerden olan kurumsallaşma, uzmanlaşma ve bürokrasinin durumuna göre şekillenebilmektedir.

3.2.3. Gelenekle Modernite Arasında Sıkışmış Dindarlık (Tranzisyonel Dindarlık)

Günümüzde yaşadığımız toplumsal değişimin bir taraftan modern bir kimlik algısını diğer taraftan da gelenekselliğini yaşatmaya çalışan bir kimlik düşüncesini ortaya çıkardığını biliyoruz. İnsan artık postmodern denilen yeni bir dönemde kendine yeni bir dinî yaşayış şekli seçmeye mecbur gözükmemektedir. Çünkü ister şehirde yaşasın, isterse kırsalda yaşasın küreselleşmenin kültürel hegemonyası her yerde bireyi bulmakta ve zihnini değiştirmek istemektedir. Bunun sonucunda dindarın gelenek ile modern arasında sıkışmış ruh hali farklı bir arayışın içerisine girebilir. Bu bağlamda hem algısal hem de davranışsal boyutta köklü değişim ve dönüşümler yaşayan kişi bir dindarlık formunun içindedir.

Batı'da gözlemlenen sosyal değişim ve bunun İslam dünyasındaki etkileri bir açıdan geleneksel ve bireysel dindarlık tiplerinin varlığını sürdürmesine imkan verirken öte taraftan yeni dindarlık şekillerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Genel olarak dindarlığın geleneksel- muhafazakâr ve yenilikçi modern olmak üzere iki temel görüntü içerisinde olduğu söylenebilir (Yapıcı, 2007b: 27). Bununla birlikte birçok dindarlık görüntüsünün olduğu da bilinen bir gerçektir. Fundamentalist dinî hareketler sonucunda radikal dinî söylemlere dayalı bir din algısına sahip kişiler yeni dindarlık tipolojisinin içindedirler. Esasen İslam kültüründe yaygın olarak dile getirilen halkın ve seçkinlerin dindarlığı şeklindeki dinî yapılarda genel vurgunun taklidi ve tahkiki iman üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz (Gazali, İhya: 602). Bu açıdan ön plana çıkarılan bir başka tipoloji ise, rasyonel- entelektüel öğelerin hâkim olduğu medrese dindarlığı (kitabî dindarlık), tasavvufî öğelerin merkezde olduğu tekke dindarlığı ve bu iki form arasına sıkışan bununla birlikte dinî, sihri ve mistik unsurların kendisini ciddi bir biçimde hissettirdiği geleneksel- halk dindarlığıdır (Günay, 1998: 520-521). Esasen geleneksel tip ile laik tip arasında geçiş teşkil eden tranzisyonel (Günay, 1999a: 263-264) dindarlık küreselleşme süreci içerisinde bir çok açıdan incelenmesi gereken bir olgudur. Gelenek ile modernlik arasında bocalayan bu dinsel yaşam şeklini öncelikle köyden şehre göç edenlerde görebiliriz. “Çünkü bunlar modernite ile geleneksellik arasında sıkışmışlık yaşamaktadırlar. Tranzisyonel dindarlık sadece göçmenlerde görülmemektedir. İster kırsalda isterse kentte olsun gelenek ile modernlik arasında sıkışmışlık yaşayan pek çok insanda hem kültürel bir şizofreni hem de şizofren dindarlık izleri müşahade edilebilir. Shayegan'ın ifadesiyle dinsel ve kültürel anlamda yaralı bilince sahip olan bu tür

insanlar duygusal olarak doğru, düşünsel olarak batılı, davranışsal olarak ise bazen doğru bazen de batılı bir tavır izlemektedirler. Yaralı bilinç durumu insanların hem dini hem de dünyayı algılama biçimlerini derinden etkilemiştir (Yapıcı, 2007b: 28). Esasen bu yorum şunu göstermektedir: bu dindarlık tipinin içindeki bireylerin dinî inanışları ya da dinî duygu ve düşünceleri kısaca dinî hayatları çok sağlıklı bir yapıda değildir. Bu durum modern hayatın içerisindeki seküler tutumların yahut küreselleşmenin getirdiği çoklu düşünce sistemlerinin sonucunda meydana gelmiş olabilir. Neticesinde birey bir problemle yüz yüzedir. Bu sorun onun anlam dünyasına cevap verilememesinin etkisiyle büyüyebilir. Meriç'in de belirttiği gibi artık sınırlandırılmış, parçalı dünyada insan için varoluşun bütünleyici yapısına ulaşmak engellenmekte ve hatta mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda eğitimin seküler yüzü, modern toplumsal hayata uygun bireyler yetiştirmeyi hedeflerken, insanda varoluş anlamında meydana gelen derinlik kaybı da meşrulaşmış olmaktadır (Meriç, 2005: 161). Diğer taraftan tarihsel açıdan düşünüldüğünde aslında geleneksel kitabî ve popüler inanışın arasında daima bir çatışma alanı olagelmıştır. Bu gerilimi şiddetlendiren ve rasyonelleştiren, özellikle XIX. ve XX. Yüzyıl reform hareketleridir. Bu hareketlerin asıl amacı inanışlardaki sapkın, sihirsel öğeleri temizleyerek, dinin sadeleştirilmesidir. Ancak Muhammed Abduh ve Selefiye hareketinde olduğu gibi dinsel temizlenme "modernleştirici" reform çabalarının bir parçası haline gelmiştir (Arslan, 2004: 155). Esasen tranzisyonel dindarlık, küresel süreçte moderniteden etkilenen dinî inanışın gelenekle bağını koparmadığı bir haldir. Mesela bu noktada Meriç'in çalışmasında (2005) yer alan, bir lise öğrencisinin bazı dinî sorularını ve bu sorulara verilen cevapları burada nakletmek istiyorum:

- Merhaba, size bazı sorular sormak istiyorum.
- Merhaba, buyurun.
- Gecenin bir vaktinde biraz içki içsek fakat sarhoş olmazsak namaz kılabilir miyiz?
- Okuduklarınızı şaşırmazsanız kılabilirsiniz ama bu ne kadar doğru bir davranış olur, düşünmek, sorgulamak lâzım.
- Nasıl yani, olur mu olmaz mı?
- Yani hem Allah'ın haram kıldığı/yasakladığı bir maddeyi içip, ondan sonra abdest alıp maddî-manevî pisliklerden temizlenmek kastıyla- Allah'ın huzuruna yönelerek, "Ya Rabbi, ey din gününün sahibi, yalnız sana ibadet

eder, yalnız senden yardım dileriz, bizi doğru yola ilet, dalâlette olanların yoluna iletme" diyeceksiniz hem de biraz önce bilerek, isteyerek, zevk alarak, Allah'ın haram kıldığı bir maddeyi kullanmış olacaksınız. Böyle bir davranış biçiminin sorgulanması gerektiğini düşünüyorum. Bir başka ifadeyle, kalbinizle, beyninizle aynı anda hem haram hem de helâl/Allah'a secde edilen bir boyuta sıçramak olabilir mi ki, diye dikkatinizi çekiyorum. Tabî burada yapılan davranışın tövbe etmek, pişman olmak ve Allah'tan yardım istemek boyutunda olmaması da önemli. Yoksa pişman olursa, bir türlü bırakılamasa vs. gibi nüanslar olsa, sonuç daha farklı değerlendirilebilir. Ama sizin talebinizin içeriğinde Allah'ın haramını meşrulaştırma boyutu bulunmakta, bir başka ifadeyle haramla helâli bir kılma, karıştırma. Bu çok ciddî bir karşı duruş. Buna dikkat etmek gerekir yani.

- Doğru olabilir ama ben hiç böyle düşünmemiştim. İnsan hem keyif alsa hem de Allah'a ibadet etse daha güzel olmaz mı diye düşünmüştüm?, Hem belki o zaman ibadeti de daha keyifli olur zannedersem.
- Siz bu konuda daha derinlikli düşünmelisiniz. İbadetten keyif almak için dışarıdan müdahaleye gerek yok. Sadece Allah'ın emir ve yasaklarına dikkat etmek yeterli. Böylece en üst makama ulaşsın, bundan daha keyifli bir durum olduğunu sanmıyorum.
- Neyse, başka bir soru daha sormak istiyorum. Mümkün mü?
- Tabî.
- Benim ismim Emre. Seneye 18 yaşıma gireceğim ve ilk iş olarak ismimi değiştireceğim. Robert ismini düşünüyorum. Bunu koysam çok mu günah?
- Robert'in mânâsını biliyor musunuz?
- Hayır, hiç düşünmedim.
- Araştırırsanız eğer, büyük bir ihtimalle bir Hıristiyan azizinin ismi olduğunu göreceksiniz. Bunun yerine neden peygamber isimleri veya diğer ülke büyüklerimize ait isimleri düşünmüyorsunuz? Kaldı ki, kendi adınız da hem modern hem de anlamı güzel.
- Ama Robert daha havalı. Batılı bir imaj için iyi olur diye düşünüyorum. Gelecekteki kariyerim için de bana yardımcı olur diye düşünüyorum. Robert ismini koymak çok mu günah!
- Burada günden çok bu davranışınızın Türk ve Müslüman kimliğinize uygunluğunu araştırmanız lâzım.

- Allah Allah, cevaplarınız çok ilginç. Hep beni araştırmaya davet ediyorsunuz. Hiç kesin bir şey söylemiyorsunuz. Oysa ben din alanının çok kesin ve emredici olduğunu sanırdım Şimdiye kadar söylediğim şeylere, "Evet günah, haram" dediğinizi duymadım. Hiç çevremdeki hocalara benzemiyorsunuz. Sizinle biraz daha konuşmak istiyorum. Çok vaktinizi alıyorum ama ilgimi çektiniz. Bir soru daha sorabilir miyim?
- Tabîî buyurun. Ben de sizin şahsınızda lise-kolej gençliğinin düşünme biçimini öğreniyorum. Bana da sizin sorularınız ilginç kazanımlar sağlıyor.
- Güzel Bu cevabınız da yine ilginç ama ben soruma geçeyim. Namazlar bana çok uzun geliyor. Dayım çok dindar beni camiye götürür, özellikle yatsı namazı bir türlü bitmek bilmiyor. Sünnet, farz, vacip. Sırf farz kılsam yetmez mi? Zaten Allah'ın emri de sadece farzı içermiyor mu? Dayıma böyle söylediğimde kızıyor ama basından takip edebildiğim kadarıyla namazlar daha sonra bu şekilde kılınmaya başlamış. Hz. Peygamber sünnetleri evinde kılarmış. Kaldı ki, sünnetleri kılmazsak sorumlu da olmayız. Yanlış mı düşünüyorum?
- Doğrular da var yanlışlar da. Ama önemli olan toplumda din eğitiminin olmaması sonucu ne gibi problemlerle karşılaşacağımızı göstermeniz.
- Hoppala ne demek bu şimdi?
- Emre, öncelikle *namazın* ne olduğunu düşünmemiz lâzım. Neden namaz kılıyoruz? Namaz Allah'ın kullarına ikramı. Siz çok hoşlandığınız bir ikrama gitseniz orada çok mu az mı kalmak istersiniz? Yediklerinizi çabuk çabuk sindirmeden mi, yoksa yavaş yavaş tadına vararak mı yemek istersiniz? Garnitürleri atlar, esas mөнüyü mü tercih edersiniz? Yemeğin sonundaki şefin ikramını es mi geçersiniz? Namazı en nesnel olarak bir de böyle düşünün bakalım, nasıl cevaplar bulacaksınız?
- Gerçekten çok şaşırdım. Hayatım da ilk defa ibadetler hakkında böyle bir konuşma yapıyorum. Siz gerçekten hoca mısınız? Benim yine kafam karıştı.
- Kafanın karışması iyidir. İnsanı tek tip düşünmekten alıkoyar. Allah beyni etraflica düşünmek için yaratmış. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet, "Neden düşünmüyorsunuz, ne kadar az düşünüyorsunuz, hiç akletmez misiniz" gibi aklın kullanım şekline ve alanına hitap ederek biter. Senin de düşünmeye başlaman gerekmekte zaten.

Konuşma bitti ve telefonu kapattık. Ama bir diğer telefon yine Emre'den geldi.

- Merhaba, yine ben. Sizin söylediklerinizi düşünürken vitrine bakıyordum. Birden süs amaçlı olarak vitrinde sergilediğimiz viski şişeleri gözüme ilişti. Bunu da size sormak ihtiyacı hissettim. Bakalım yine aynı şekilde mi cevap vereceksiniz? Bizim evde içki içen yok ama böyle süsler de kullanıyoruz. Günah mı?
- Emre aslında hep aynı şeyleri konuşuyoruz. Bu söylediğinizi de birçok açılardan ele alabiliriz. Öncelikle bence böyle bir süs ancak *koleksiyon* olabilir. Koleksiyon da kişilerin özel eşyalarıdır ve vitrinde sergilenmez. Onların kendi yerleri vardır. İkinci olarak, içki içilmeyen evde viski şişesi sergilenmesi *öykünmedir* ki bu da hiç hoş bir durum değildir. Sonuç olarak, içki içilmeyen bir evde viski şişesi sergilenmesi "Müslüman mahallesinde salyangoz satmak, dam üstünde saksıya" vari bir davranış biçiminin dışı vurumudur diyebiliriz. Artık gerisini siz düşünün. Her şeyi "yaptım oldu" mantığı içinde değerlendirmeyin, siz de düşünebilirsiniz. Akıllı başında bir gençsiniz ama *doğru yol haritalarına* ihtiyacınız var. Allah yardımcınız olsun.
- Neden bana sürekli "Allah yardımcınız olsun" diyorsunuz. Ben kötü bir durumda değilim ki. Her şeyim var. Sağlığım da yerinde.
- Müslüman'ın Müslüman'a en güzel hediyesi dua etmektir. Siz de bana dua edin. Allah hepimizin yardımcısı olsun.
- Tamam, teşekkür ederim, benim için ilginç bir konuşmaydı” (Meriç, 2005: 161-165).

Bu uzunca diyalog esasen modernleşme sürecinde kent insanının dinî değerler, zihnî tutumlar ve tavır alışlarındaki değişimi ve bu değişimin boyutlarını göstermektedir. Şüphesiz bu yenilik geleneksel yapının aşındığını, belki de dinî algılayışın ve kabullenişin ciddi değişimlere uğradığını göstermektedir. Öte taraftan birey geleneksel dinî motiften de kopmak istememektedir. Kişi yaptığı eylemleri kitabî bir referanstan sorgulamaktadır. Geçiş dindarlığı bir açıdan dinî eylemsel yeniliği diğer açıdan düşünsel geleneği beraberinde taşımaktadır. Küreselleşmenin bu dindarlık tipini, şizofrenik bir karakterde etkileme görevini uzunca bir süre devam ettireceğini söyleyebiliriz.

3.2.4. Sosyo-Kognitif Dindarlık Tipleri

Dindarlık kavramı üzerine yapılmış birçok tanım bulunmaktadır. Dinî yaşayışın basit bir olgu olmaması onu anlaşılmasını ve tarif edilmesini güçleştirmektedir. Fakat bu özellik onun kurumsallaştırılması ve boyutlandırılması meselesine bir engel taşımamaktadır. Dinî öğretilerin, emir ve yasakların birey tarafından kabullenilip, az veya çok yerine getirilmesi şeklinde açıklayabileceğimiz dindarlık olgusunun çok fonksiyonlu olması, kavramın çeşitli açılardan ele alınılmasına ve farklı tiplolojilere tabi tutulmasına neden olmuştur.

Esasen din bir açıdan bireyi diğer açıdan toplumu ilgilendirdiği için dinî hayatın sosyal ve bireysel olmak üzere iki genel görüntüsü vardır. Bununla birlikte birçok araştırmacı dindarlık kapsamında tipler oluşturmuştur. Örneğin Günay'ın ortaya koyduğu tiplolojide dindarlar dört farklı kategoride ele alınmıştır. Bunlar; ateşli dindarlar, alaca dindarlar, mevsimlik dindarlar, beynamaz dindarlar ve ilgisiz dindarlardır (Günay, 2005: 548). Bunun yanında Toplamacıoğlu'nun yaş ve dinî yaşayışının şiddeti arasındaki tecrübî çalışmasına dayanarak yaptığı tiplolojide beş dinsel yaşayış formu görebiliriz. Bunlar; gayr-i amil, adare-i maslahatçı, dini bütün-amil, sofı ve yobaz tipleridir (Toplamacıoğlu, 1962: 145). Günay'ın bir başka çalışmasında dinî yaşayış görüntüsünün dört başlık altında toplandığını görmekteyiz. Geleneksel halk dindarlığı, seçkinlerin dindarlığı, laik dindarlık ve tranzisyonel dindarlık şeklinde dinî hayatı kategorileştiren Günay bir açıdan sosyo-kültürel yapıda meydana gelen değişimlerin yansımalarını kullanmaktadır (Günay, 1999a: 263-264). Esasen bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Çünkü sosyal hayattaki değişimin çok hızlı olduğu ve birçok yeni dinî hareketin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu yeni dinsel yaşantı formları referans aldığı mekanizmalar dâhilinde farklı dinî pratikler, törenler ve merasimler düzenleyebilmektedirler. Böylece birbirinin aynısı olmayan, farklı söylem ve metotları olan bu yeni grupların içinde bulunan kişilerle birlikte eski geleneksel inanışlarını devam ettirenler arasında bir dindarlık bölünmesi yaşanmaktadır. Bu parçalanmanın içerisinde birçok ara form şeklinde dindarlık tipleri vardır. Mesela Yapıcı'nın (2002) dinî tutumun sosyo-kognitif yönüne dikkat çekerek gerçekleştirdiği bu dindarlık sınırlamasının içerisinde; liberal dindar, muhafazakâr dindar, dogmatik dindar ve fanatik dindar tiplerini görmekteyiz (Yapıcı, 2002: 100-107).

Din psikolojik ve din sosyolojik dindarlık tiplerini birçok açıdan benzer özellikler taşımaktadır. Çünkü hem bireysel hem de sosyal yönü olması itibarıyla din bir açıdan ele alınabilecek basit bir yapı değildir. Bunun yanında din psikolojisi açısından dindarlığın zihinsel tablosunu ve bunların davranışlar üzerindeki etkisini dikkate alarak, dinin etki boyutu açısından yapılan sınıflamalarının küreselleşme bağlamında ele alınması gerekmektedir. Böyle bir amaç bir açıdan dinî tutumun sosyo-kognitif yapısıyla globalleşme arasındaki etkileşimi göstermek ve diğer açıdan bu ilişkinin oluşturduğu etkilerin küreselleşme sürecindeki yerini öğrenmek istemektedir. Öte taraftan “Küreselleşme sürecinde dinin ne hal alacağı, fonksiyonlarının hangi alanlarda yoğunlaşacağı ve dindarlık ölçütlerinin ne olacağı gibi pek çok soru ile tasvirde ve öngörülerde bulunarak beklenen ve amaçlanan faydanın temin edilmesi zordur” (Usta, 2003: 183).

Globalleşmenin din üzerindeki etkisine ilişkin cevaplar sosyo-kognitif dindarlık bağlamında da ele alınabilir. Küreselleşmenin toplumların dini ve kültürü için tehlikeli olduğu söylenmektedir. Bu bağlamda Bilal Samburg şunları savunmaktadır: “Globalleşme süreci İslam için, kendini özgürce yeniden gerçekleştirme ve hayatla bütünleştirme olanağı yaratmamıştır. Bu, İslam’ın kendisini gerçekleştirmesinin önünde engel oluşturduğu gibi, insanlığın diğer medeniyet bölgeleriyle sağlıklı alışverişte bulunmasına da engel oluşturmaktadır” (Samburg, 2003: 86). Fakat küreselleşmenin içindeki modern yaşama paradigmasıyla İslam’ın uyuşmadığını söyleyen bu düşünce bazı açılardan doğru bir yaklaşım sergilememektedir. Örneğin Türkiye örneğinde bazı araştırmacılar tarafından ‘İslamcı’ diye nitelendirilen kişilerin yaşayışları bu konuda bize bir fikir vermektedir. Öte yandan biz ‘İslamcı’ diye bir tanımlamanın en azından din psikolojisinin ‘olanı olduğu gibi anlatma’ tasvir etme prensibiyle uyuşmadığını düşünmekteyiz. Çünkü ‘İslamcı’ tiplmesi bu dindarlık yaklaşımının içinde bulunan dinî ibadet dinî duygu ve düşünce, dinî etki, dinî tutum gibi kriterleri yansıtmaktan daha çok politik bir açıdan ele alınmış olabilir. Bu bağlamda Göle, şunları söylemektedir: “İslamcılar yalnızca Macintosh bilgisayarların en son modellerini kullanmakla kalmamakta çok satan kitaplar yazmakta, siyasal ve kültürel seçkinlerin bir parçası olmakta, seçimler kazanmakta ve özel üniversiteler kurmaktadırlar. Bununla kalmayıp yeni kamusal mekânlar yaratmakta, yeni kamusal görünürlükleri yerleştirmekte ve yeni Müslüman yaşam tarzları ve özellikleri geliştirmektedirler. Ne İslam ne de modernlik durağan bir proje olarak ele alınabilir; tam tersine bunlar insanın yorum ve eylemleriyle

sürekli şekillenen, devam eden süreçlerdir (Göle, 2000: 137). Görüldüğü gibi İslam ile globalleşme arasında bilinçli bir savaş olmamaktadır. Esasen bu düşüncedeki ‘İslamcı’ diye tabir edilen kişileri Yapıcı’nın (2002) sosyo-kognitif açıdan yaptığı dindarlık tipolojisindeki liberal dindarlar sınıfına yerleştirebiliriz. Ama Günay’ın (1999b) tiplemesinde yer alan laik dindar kategorisi ile, ‘İslamcı’ kişilerin aynı dinsel formda yer alabileceğini zannetmiyoruz. Bu kişiler daha çok liberal bir dinî hayatla muhafazakâr bir dinî yaşayışın kapsamı içerisinde değerlendirilebilir. Esasen bu insanların fundamentalist bir görüntü içerisinde olmadıkları ve dinî hususlardaki yeni fikirleri rahatça kabullendikleri söylenmektedir (Yapıcı, 2002: 101). Örneğin Kur’an-ı Kerim’in orijinal dilinde okunmasına yönelik yapılan itirazlarda bu tip dindarların sıkça yer aldığını söyleyebiliriz. Küreselleşmeyle birlikte bir İngilizleşme durumu ortaya çıkmış ve çeşitli alanlarda Türkçe dilbilgisine uyulmaksızın yazılar yazılmıştır. Bu bir açıdan dilin kullanımını bozarken diğer taraftan buna karşın bir ortak tavır alma durumunu ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte küreselleşmenin kültürün diğer öğelerini de belli açılardan yıpratması ya da değişikliğe uğratması yöresel ve milli duyguları, ‘kendisine ait olmayanı’ veya ‘ürünü başkasına ait olanı’ dışlama eylemine sevk etmiştir. Bu kapsam dâhilinde Kur’an’ın diline yönelik yeni fikirleri anlamak mümkün olabilir.

Esasen Batı’da İncil okumalarının kiliseden alınıp bireylere ait kılınmasıyla başlayan Protestanlaşma sürecinin İslam’ın bu dinsel yaşayış tiplemesindeki kişilerin zihniyetinde de bulunduğunu görebilmek mümkündür. Globalleşmenin önemli sacayaklarından olan iletişim ve medyanın bu süreci etkilediğini, hızlandırdığını ve şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda aşağıda vereceğimiz örneklerdeki kişilerin fetva almaya yönelik soruları liberal bir görünüm ekseninde değerlendirilebilir: “*Ben emekli öğretim üyesiyim. Emekli olduktan sonra Kur’an üzerinde çalışmaya başladım. Kur’an tercümeleri yeteri kadar anlaşılır gelmedi bana, bu kadar problem yaşayacağımı tahmin etmemiştim. İngilizcesine de bakmak istiyorum. Merak ettim, ne dersiniz? Sizce aradığımı oralarda bulabilir miyim?*”, “*Grup halinde bir araya gelip Kur’an okumak sevabı azaltırmış, Kur’an yalnız okunmalıymış, doğru mu?*”, “*Kur’an-ı Kerim’i mealinden okumadan Arapçası okunmazmış, doğru mu?*” (Meriç, 2005: 194-195). Bu soruları soran bireylerin hem bilişsel hem de sosyal açıdan dinî yapılarının değiştiğini ya da geleneksel halk dindarlığından farklı şekilde seyir ettiğini görebiliriz.

Esasen geleneksel dinî yaşayışa sahip kişileri muhafazakâr dindarlar olarak ele alabiliriz. Çünkü bu tür kişilerin merkezî tutumu dinî duygu ve düşüncelerinden beslenmektedir. Bununla birlikte bu dindarlar dinî alanda yeni fikirlere, farklı söylemlere karşı soğuk bir tutum içerisindeyler. Onları en çok endişe edici duygulara yönlendiren şey, toplumdaki manevi değerlerin yıpranması hususudur (Yapıcı, 2002: 102-103). Öte yandan sosyo-kognitif olarak ele alınabilecek ve içerisinde daha sonra fundamentalistlerin çıktığı, dogmatik dindarların türediği bir dinsel yapıda modern dinî inanç şeklidir. Buradaki modernlikten kasıt geleneksel paradigmalardan tamamen kopuşu değil, bazı açılardan ayrılışıdır. Esasen bu yaklaşımı yeni İslam olarak nitelendirenler de mevcuttur (Gencer, 2008: 610-617). Muhammed Abduh, Cemaladdin Afgan, Wilfrid S. Blunt gibi kişilerin fikirleriyle ortaya çıkan bu yeni dinî anlayış İslam hukukunun çağdaş dünyanın şartlarına uyacak ve Avrupa ahlakının olumlu yönlerini özümseyecek şekilde yeniden yorumlanmasını gündeme getirmiştir. Bu kapsamdaki “İslam teolojik ve eskotolojik alanda varlığını nihaî sorular hakkında temel bazı inançlar ile insan davranışına ilişkin bazı ahlakî prensipler içeren basit öğretisel yapıya sahiptir. Kur’an ve Sünnet inanç ve ibadetler hususunda özgül hükümler koyarken, beşerî ilişkiler alanında, özel ve kamu hukukuna dair sadece genel prensipler getirmiş bunların içtihat yoluyla hayatın tüm durumlarına uygulanmasını ise insan aklına bırakmıştır” (Gencer, 2008: 611). İşte bu anlayış günümüzde ele alınabilecek modern, liberal, kentsel, muhafazakâr, cemaatsel, bireysel, laik, dogmatik ya da kendi ifademizle, konumsuz dindarlık çeşitlerinin sosyo-kognitif düzeyde teorik referansıdır.

4.3. Din ve Dindarlığın Boyutları

Dinin anlaşılması ve yaşanılması toplumlarda farklılık arz eden bir durumdur. Hatta aynı dinî gelenek içinde yaşayan bireylerde dahi, bu farklılık ve değişiklik gözlenebilmektedir. Bu çeşitliliğin ortaya çıkmasında, bireylerin kendi içsel yapılarında, kişilik özelliklerine, eğitim ve bilinç düzeylerine bağlı olarak dini algılamalarını ve anlamlandırmalarını yapmaları birinci derecede etkili olmaktadır. Bununla birlikte evrensel anlamda din hem çağdaş, hem de geleneksel toplumlarda ortak bir karakterde değerlendirilmektedir. Bir yüce güce sığınma, aşkın varlığın yolladığı emir ve yasakları yerine getirme, bireysel ve sosyal hayatı bu kurallar çerçevesinde oluşturma gibi durumlar, büyük dinlerin hepsinde olan bir olgudur.

Himmelfarb dindarlığı; “bir kişinin mensup olduğu dinine ait bilgiler, inançlar

ve faaliyetlere meşgul olma düzeyi” şeklinde tarif etmiştir (Yıldız, 2006: 83). Bireyin dinini yaşama derecesi olarak anlaşılan dindarlık üzerine birçok tanım ve bu kapsamda boyut çalışması gerçekleştirilmiştir. Dinî yaşayışın birçok yönden ele alınmasının gerekliliği fikri dinsel hayatın çok boyutlu olarak kavramsallaştırılmasını sağlamıştır. Bu derecelendirme çalışmalarının önde gelen isimlerinden Glock’un, Stark ile birlikte gerçekleştirdiği sınıflama dindarlık literatüründe en popüler konumdur. Stark ve Glock (1969; Glock, 1982; 1998) ABD’deki dinî yaşantı araştırmasında dini deneyin ve dinî yaşantıyı temel beş boyutta sınıflandırmışlardır. Birçok toplum bilimsel araştırma yapan bilim adamı ve araştırmacılar bütün dinlerde bu beş dindarlık temel alarak araştırma yapmışlar ve yapmaktadırlar. “Dinî inanç boyutu” nda belli dinî esaslara uyulması, “ibadet boyutu”nda ise, dinî inançta kabul edilen ibadetle ilgili kuralların uygulanması, “dini deneyim boyutu” nda bireyin, bir dinî çevre içine girmesinden dolayı farklı bir duygu kazanmış olması, “dinî bilgi boyutu” nda inancın temel öğretisi ve kutsal kitabın bilinmesi önem taşımaktadır. Son boyut ise “dinin etkileme boyutu” dur (Günay, 1998a: 216-217; Köktaş, 1997, 51-52). Bu iki araştırmacı bu beş boyutta ele aldıkları dindarlığın, farklı biçimlerde ve düzeylerde olmak üzere dinlerin hemen hepsinde olduğu düşüncesindedir. Stark ve Glock’u bulguları sonucunda bir kişinin dindarlığının değerlendirilmesi sadece inanç ve ibadetlere bağlı olarak kalmamıştır (Yapıcı, 2007: 24-25). Glock’un yapmış olduğu dindarlık boyutları şunlardır: 1. *Dinî inanç (iman) boyutu*, 2. *Dinî pratik (ibadet) boyutu*, 3. *Dinî deneyim boyutu*, 4. *Dinî bilgi boyutu*, 5. *Dinî etkiler boyutları*

Bu şekilde Glock, bir insanın dindarlığının birbirinden farklı boyutlardan oluştuğunu açıkça ifade eden bir analiz çerçevesi ortaya koyar (Köktaş, 1993: 53).

Dinî inanç Boyutu: Bu kategoride, dindar insanın özellikle gelenek içerisinde belli inanç esaslarını ve öğretilerini bileceği beklentisi ifade edilir. Bu, dinî inanç esas ve öğretileri içerik olarak sadece farklı dinlerde değil, aynı din içerisinde de farklılık gösterebilmektedir. Her din, inanç esas ve öğretilerinden örülmüş belirli bir sistem kurar ve mensuplarından bu inanç esaslarını ve öğretilerini kabul etmesini ve bilmelerini ister. İnsan için inancın işlevinin ve anlamının araştırılması da bu boyut içinde ele alınabilir (Köktaş, 1993: 53; Karaca, 2001: 75).

Dinî pratik (ibadet) boyutu: Dinî uygulama boyutunda, bireyler açısından önemli olan, inanılan değerlerin Uygulanmasındaki anlam değil inanılan değerleri

birebir uygulamaktır (Karaca, 2001: 75). İbadet boyutu kategorisi ile bir dinin mensuplarının yerine getirdikleri bütün kişisel dinî pratikler ifade edilir. Çeşitli ayinler, dua, özel dinî törenlere katılma, oruç ibadeti ve benzeri ibadetler bu boyutun içine girer (Köktaş, 1993: 53).

Dini Deneyim Boyutu: Dini deneyimin temelini, bireyin kutsala yönelik beslediği duyguları ve duyarlılığı oluşturmaktadır. Bu duygu ve duyarlılık günlük yaşantı içerisinde birey tarafından her zaman ifade edilmemektedir, çoğunlukla bireyin içsel bir deneyimi olarak onda bulunmaktadır (Karaca, 2001: 76). Bu duygu ve duyarlılığın davranışlarla günlük yaşantı içerisinde ifade edilmesi dini duygunun açığa çıkan, beliren ve diğer bireyler tarafından görünen yüzü olmaktadır. Birey tarafından gerçek olarak deneyim kazanılan bu duygu dikkate değer biçimde farklı olabilir. Bu korku veya vecd (extasy) halinde, huşu (ürperti) veya haz (tat) duygusunda, ruhsal huzur bulmada ve ilahi olanla yoğun bir birleşme ile ortaya çıkabilir (Köktaş, 1993: 53-54).

Dinî Bilgi Boyutu: Dindar insan açısından, kendi inancı ile ilgili ne kadar şey bildiklerini bilmek önemli gözükmektedir. Bireyin dini bilgisinin temelini, benimsediği dinin kaynağı ve tarihi ile ilgili bilgiler oluşturmaktadır. Dini bilgileri dikkate almak ve onları dinin diğer boyutları ile ilgili dinî teslimiyetin çeşitliliği konusunda öğrenilenlerle ilişkilendirmek, insanın dini yönünün dini yönünün anlaşılması için zorunlu bir unsur gibi gözükmektedir. Dinî bilgilerin içeriğini, dini metinleri okumak ve din kurucusunun yaşamı hakkında bilgi sahibi olmak oluşturmaktadır (Karaca, 2001: 77).

Birey, dinî yaşantısını gerçekleştirebilmesi için inançsal olarak kabul ettiği dini değer ve öğretilerin bilgisine ihtiyaç duymaktadır. Bu açıdan dinî bilgi, bireyin dinî yaşantısını gerçekleştirebilmesi için ihtiyaç duyduğu dini inanç esasları, ibadet uygulama şekli ve dini davranış konusundaki bilgileri kazanmış olma durumunu belirtmektedir.

Dinî Etkiler Boyutu: Kabul edilen dinin toplumsal yapı ile bütünleşmesi, bireyin günlük davranış ve hareketleri ile daha yüksek düzeyde bütünleşmesiyle yakından ilişkilidir. Ve bu durum, değerlendireceği dinî otorite tarafından gelenek içerisinde belirlenmiştir. Dinî açıdan emredilen şeylerin, günlük davranışları açık bir tarzda şekillendirmesi büyük bir ihtimaldir. Bu etkiler birey için, hem dindar olmanın bir

sonucu olarak kabul edilen davranışları, hem de bireyin kendisinden yapması beklenen şeyleri kapsama durumundadır. Bireyden, dindar olması yönüyle yapması beklenen şeyler hem belli bazı davranış türlerinden uzak durması hem de, diğer bazı teşvik ve emredilen davranışlara etkin bir şekilde katılması istenmekte ya da beklenmektedir (Karaca, 2001: 78).

Dini yayışın bu beş farklı boyutunun küreselleşme sürecindeki durumunun tespiti, sınıflamanın güncelliği hakkında önemli bilgiler sunacaktır. Ayrıca çok boyutlu olarak kavramsallaştırılan dindarlığın ve bu kapsamda gerçekleştirilen ölçeklerin İslam dini bağlamında, küreselleşme paradigmasıyla beraber değerlendirilmesi kanaatimizce din psikolojisi alanında büyük bir önem taşımaktadır.

4.3.1. İman / Doktrin / İnanç

Sözlükte “bir kişiyi söylediği sözde tasdik etmek, doğrulamak” anlamına gelen iman, terim olarak ise Hz. Peygamber’i (sav) Allah Teâlâ’dan getirdiği kesin olarak bilinen hükümlerde tasdik etmek, onun haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip bunların gerçek olduğuna gönülden inanmaktır (İlmihal: 68-140). İslam dininin inanç esasları Kur’an- ı Kerim’de çeşitli yerlerde yer almaktadır. (“Asıl iyi olan kimse Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba, peygamberlere inanandır”) (Bakara, 2/177) ; “Kim Allah’ın meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa sapmıştır” (Nisa, 4/136). Kader de şu ayette yer almaktadır: “Her şeyi yaratıp ona nizam veren ve mukadderatını tayin eden Allah yüceler yücesidir” (Furkan, 25/2). Genel olarak iman hakkındaki tanımlamalar onun tamamen içsel bir hadise olduğunu göstermektedir. Esasen bu noktada şunu da belirtmeliyiz ki inanç ve iman kavramları Türkçede olduğu gibi diğer dillerde de farklı anlamlar taşımakla beraber zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Dindarlığın bu boyutu Vergote’a göre dinin nüvesidir. O birçok araştırmacının da, imanın diğer dört veçheyi tahmin etmede en iyi imkânı sağladığını belirtmektedir (Vergote, 1999: 29). Bu bağlamda dinî yayışın bu boyutunda küreselleşme sürecinde olup bitenler bize, diğer dinsel görüntülere dair ipuçları verecektir.

İnsanın tarihte sürekli olarak bir anlam arayışı içerisinde olma durumu günümüzde varlığını sürdürmektedir. Fakat çağdaş dünyanın gelenekle bağını koparması, geleneksel algılayıştan farklı yeni algı mekanizmaları üretmesi bireyin

anlam arayışını eskisinden farklı olarak dünya merkezli bir hale getirmiştir. Ekonomik bir kaygıyla yaşayan insanların varlığı günümüzde artmaktadır. Netice olarak artık şehirlerin modernist yapısı insanların daha çok maddi hayatla ilişki kurmasına sebep olmaktadır. Ayrıca modern kentin seküler yüzü, din (İslam) tarafından kabul edilen dünya- ahiret algısını ciddi anlamda sarsmaktadır. Böylece din ve dünya hayatı arasında konulan mesafe, dinin inanç olarak da gündelik yaşamın dışına çıkarılma sürecini hızlandırmıştır. Bu durum kişinin, eylemlerine dinî anlamda referans olacağı kaynağın ‘terk edilerek yerine kendi isteğinin konulmasını’ normalleştirmiştir (Meriç, 2005: 169).

Küreselleşmenin etkilerini artık küçük yerleşim yerlerinde de görebilmekteyiz. Fakat bir kent insanı ile köyde yaşayan birisinin bu olgudan etkilenme dereceleri farklı olabilmektedir. Dindarlık bağlamında ele alındığında kırsal kesimde geleneksel inançların halen devam ettiğini, iman noktasında da kuvvetli bir bağlılığın olduğunu görebiliriz. Örneğin Kuşat (2006) tarafından yapılan bir çalışmada 410 kız ve erkek ergenden oluşan örneklem üzerinde Allah inancı, tasavvuru ve kişilik yapısı incelenmiştir. Bu araştırma Kayseri’nin kırsal bölgelerinde yapılmıştır. Elde edilen bulgulara göre Allah’a herhangi bir şüphe olmadan inananların oranı % 97,1 dir. Diğer kişiler ise bazı şüpheler dâhilinde inandıklarını belirtmişlerdir. Çalışmada Allah’ın varlığını kabul etmeyen hiçbir kimse olmamıştır (Kuşat, 2006: 113-157). Öte yandan Çelik (2002) tarafından gerçekleştirilen çalışmada Konya ili örneklemine din ile şehirleşme arasındaki ilişki incelenmiştir. Elde edilen veriler neticesinde örneklem % 81,5’i şüpheye yer bırakmayan kesin bir inançla Allah’a inandıklarını ifade ederken , % 7,1’i ise daha çok taklitçi bir inanca sahip görünmektedir. Kuşkuyla inanların oranları % 6,7 iken, % 4,7 oranındaki kişiler de inanmadıklarını söylemişlerdir. Aynı çalışmada örneklem kırsal ve şehir kökenli olarak ele alındığında kırsal alandaki deneklerin % 92,0’ı şüphe olmadan Allah’a inanırken, şehir kökenlilerde bu oran % 79, 3 düzeyindedir. Ayrıca şehir insanında şüpheli ve kararsız olanların oranı ise % 12,2 ‘ye ulaşmaktadır (Çelik, 2002, 198-199).

Köktaş’ın İzmir çalışmasında, Allah’a iman noktasında kesin inançlıların % 83,7, problemlili insanların % 7,7 ilgisiz- inanmaz kategorilerinde % 6,0 oranında oldukları gözlenmektedir (Köktaş, 1993: 78). Günay’ın Erzurum çalışmasında da aynı konudaki sonuçlar şöyledir: rasyonel-dogmatik (% 66), taklitçi (% 17,1), kararsız (% 2,6) (Günay, 1999b: 75). Esasen bu sonuçlar şehir hayatındaki bireyin, kırsal kesimdeki kişiden iman

boyutunda daha düşük bir seviyede olduğunu göstermektedir. Bunun birçok nedeni olabilir. Fakat bu konuda küreselleşmenin mutlak bir etkiye sahip olduğunu da açıkça söyleyebiliriz. Çünkü globalleşmenin ortak pazar oluşturma işlevi neticesinde mekân algıları küçülerek dünyadaki bütün insanların katılabileceği bir yeni düzen anlayışı ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce buna benzer yapılar ya da durumlar tarihte belli açılardan görülebilsede günümüzdeki durum çok farklıdır. Farklı milletlerden, değişik kültürlerden ve dinlerden insanların birbirleriyle ilişki kurmaları, hem ortak yönlerinin hem de ortak olmayan yönlerinin gözler önüne serilmesine sebep olmuştur. Bu biraz da bireyde bulunan kalıp yargıların sorgulanması sürecini hızlandırmış olabilir.

Sonuç itibarıyla küreselleşme ile birlikte dinlerin bir araya gelişi diğer bir ifadeyle farklı dinlere mensup olanların ortak mekânlarda yaşamaları ve dünyadaki pozitivist bilim anlayışına karşı ortak bir tavır belirleme eğilimleri, insanların kutsal metinlere bakışlarını ve metinleri algılayışlarını değiştirmektedir (Çelik, 2003: 175). Bununla birlikte dindarlığın iman boyutundaki değişim geleneksel toplumlardaki dinî liderlerin, ulemanın ya da kurumların günümüzde öneminin azalmaya başlamasıyla yakından alakalı olabilir. Nitekim “Yeni bilgilerin yayılması, sadece okuryazarlığın değil, bilgiye ulaşma tekniklerinin de genelleşmesini ve dile belli bir aşinalığı, boş bile olsa ideolojileştirmeye belli bir yatkınlığı, kısacası skolâstik bir çerçeveyi sebeplerin birbirine bağlanmasını, ayrıca kısa bir zamandır da bilgisayar ve internet ağına girilmesini gerektirmektedir. ‘Metinler’in bolluğu, sıklık ve tekrarcılıklarıyla atbaşı gitmektedir. Zikirvari bir taraf, bir kelim ritüeli ve modern tartışmalarla bir tür yeniden güncelleştirilmiş ve itibarı iade edilmiş bir polemik tipiyle karşılaşılmaktadır. İnternet, geleneksel toplumlarda henüz geniş bir biçimde yayılmamışsa da, İngilizce kullanımının kabalaştırılmış bir bilgi dolaşımını mümkün kıldığı Batı Müslümanları arasında oldukça yaygındır. Kısacası, artık sadece ulema tarafından denetlenen ne bir külliyyet ne de bir dil (âlimane Arapça) vardır” (Roy, 2003: 83).

Esasen iman boyutunda çok karmaşık hadiselerin yaşandığını ve kişinin, duygu, düşünce ve hareket tarzlarının bu olaylar çerçevesinde şekillendiğini belirtmek gerekmektedir. Kuşkusuz bu süreç düz bir çizgi üzerinde gerçekleşmez. Her durumda çatışmalar, bunalımlar, gerginliklerin boy göstermesi kaçınılmazdır (Hökelekli, 2003: 159). Bununla birlikte kültürel küreselleşmenin içerisinde daha çok bunalım ortaya çıkması ve bilgi alanındaki kirlenmeden dolayı büyük karışıklıkların yaşanabilmesi

mümkündür. Bunlar kişileri inançsızlığa itebilen nedenlerden bazılarıdır. Öte yandan Vegote'un da belirttiği gibi inançsızlık hadisesi dinî inanç kadar çeşitlidir. Zihinsel sebeplerin tam olarak kavranamayışını dikkate almadan, inançsız iki insan grubu arasında bir farklılık kurulmaz. Bazı insanlar düş kırıklığına uğramış bir şekilde hayatlarını yaşamaktadır. Onların anlayışlarına göre, dünyadaki kötülük Allah'a imanı imkânsız veya şüpheli hale getirmektedir. "Diğer taraftan dinde bir yanılsama veya tehlikeli bir yutturmaca (Mysitification) ve insan haysiyetine bir darbe gören insanlar vardır" (Vergote, 1999: 179). Bu bağlamda iman açısından bir şüpheye veyahut inançsızlığa düşen kişinin bir çatışma psikolojisi dâhilinde yaşadığına işaret edebiliriz. Tam bu noktada küreselleşme olgusunun da bir taraftan yerel anlamla çatıştığını, yani bu kavramın karakterinde de bir başkaldırı ve protest özelliğın bulunduğunu söyleyebiliriz. Sonuç itibariye iman olgusu karmaşık bir duygu, düşünce ve eylem bütünlüğü içerisinde tezahür eden bir durumdur. Küreselleşme bağlamında imanın durumunu sorgulamak bir ya da bir kaç faktörle açıklanabilecek bir hadise değildir. Dinî şüpheler ve inançsızlıklar metropollerde ve kent hayatında önceki yıllara nazaran daha fazla görülmektedir. Bununla birlikte taklidî imandan, tahkiki imana geçiş yapanları da görmek mümkün olabilir. İnsanlık her şeyin sorgulandığı bir süreçten geçmektedir. Sorularına istediği cevapları bulabilen insanlar kendilerini mutlu hissetmektedirler. O halde diyebiliriz ki; bireylerin şüphelerini giderebilecek, varoluşsal kaygılarını ortadan kaldıracabilecek, metalaşmanın verdiği yalnızlığı önleyebilecek kurumlar arasında din varlığını farklı şekillerde ve durumlarda göstermeye devam etmektedir.

3.3.2. İbadet

Dindarlığın diğer bir boyutu da ibadet boyutudur. Küreselleşme sürecinde dinsel inanışta neler olduğunu öğrenmek ister istemez beraberinde dinî ibadetlerin durumunu da sorgulamayı gündeme getirmektedir. Dinin ibadet ya da uygulama boyutu hem içsel bir hadise hem de sosyal yönlü bir olgudur. İbadette farklılaşma durumu dinin içerisindeki farklı mezheplerde ve gruplarda görülebilmektedir. Fakat bu daha çok ibadetlerin usûl yönünden farklılaşmasıdır. Günümüzde bireyin itaatkâr bir tutumla dinin istediği emir ve yasakları yerine getirmesinde hem bireyden hem de sosyal değişimden kaynaklanan bazı problemler çıkabilir. Çünkü dindarlığın birinci aşaması olan iman safhasında bir farklılaşmanın olduğunu yukarıda belirtmiştik. O halde ibadetlerin uygulanmasında da bazı dönüşümlerin yaşandığını söylemek mümkündür.

Köyden kente göç, sanayileşme, hızlı üretim ve nüfus artışı, eğitim- öğretim ve iletişim bilişim araçlarının küresel ölçekte yaygınlaşması, misyoner faaliyetleri, sömürgecilik, ekonomik ilişkiler gibi birçok neden ve faktörün etkisi altında, İslam dünyası dünyanın diğer kesimleri gibi bu değişim ve dönüşümlerden derin bir şekilde etkilenmiştir. Bunun sonucunda globalizm İslam dünyasını bugün de aynı şiddeti ile devam eden değişim sorunları ile karşı karşıya bıraktı (Köse, 2007: 61). Esasen bu sorunsallık daha çok dindarlığın bireysel bir karakterde ilerlemesiyle kendini hissettirebilir. Ama geleneksel dinî motiflerin hâkim olduğu yerlerde ibadet açısından büyük bir dönüşüm ve değişimden bahsetmek kanaatimizce doğru bir tutum değildir. Çünkü ibadet dinin fonksiyonel yönüdür ve rahatlıkla varlığı hissedilebilir. Bununla birlikte küreselleşmenin bizzat dinî öğelere ve ibadetlere karşı bir olumsuz tavrı da yoktur. Öte yandan globalleşmenin olmazsa olmazlarından metropol hayatının kurumsallaşma ve çeşitlenme yönü dinsel pratiklerin kent hayatına özgü bir biçim almasına sebep olmuş olabilir. Örneğin Çelik'in de ifade ettiği gibi dinî bayram ve törenlerde Ramazan ayına özgü sosyal yaşantının kamusal alanlara taşıyacak kadar önemli bir etki gücüne sahip olduğu, çalışma yaşamının buna göre düzenlenme eğiliminden anlaşılırken; kurban kesme konusunda gitgide bu işin profesyonel kurumlara havale edilmeye başlanması, geleneksel uygulamalarda bir farklılaşmanın iyice kendini göstermesinin işaretleri olarak yorumlanabilir. Aynı şekilde cenaze ile ilgili uygulamaların artık giderek resmi, ya da profesyonel kuruluşlarca icra edilmesi, hayatın önemli anları ve geçiş törenlerine eşlik eden dinsel anlayış ve uygulamaları da devre dışı bırakabilmektedir (Çelik, 2006: 108).

Kent hayatının çok boyutlu ve farklı yaşam koşulları da, dinî ritüellerin yapılmasını zorlaştırmaktadır. Hayatın seküler şekillenişinden etkilenen ve değişen insanlar özellikle ailelerinde, ciddi sorunların çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durumu iyi anlatan ve müftülüğe yansımış bir örnek üzerinde duralım. “Eşimle aynı inancı paylaşıyoruz, ibadet hayatımız da vardı. Ve fakat evliliğimizin ikinci yılında eşimin birden gusül abdestini bıraktığını gördüm. Bunun nedenini sorduğumda bir şey demiyor, ama artık abdest de almıyor. Bu olay işini değiştirdikten sonra oldu. Bu duruma çok üzülüyorum. Yapmamasını tembih ediyorum ama başarılı olamıyorum. Yediğimden, içtiğimden iğreniyorum, bu adamın ekmeği yenmez artık, diye düşünüyorum ama bir oğlum var. Onu bırakıp bir yere gidemem, bilâkis düzgün bir şekilde büyütmeliyim diye düşünüyorum. Ne yapacağımı şaşırdım. Eşimin böyle yapabilmesine de hayret

ediyorum. Ne güzel temiz temiz yaşıyorduk, bir iş değiştirdi, birden hayatımız altüst oldu. Nasıl böyle yapıyor, yola çıkıyor, işe gidiyor, şaşırıyorum. Çünkü tanıştığımızda, bu işten önceki hayatında, kendi ailesinde böyle bir şey yaşanmamaktadır. Sonradan oldu. Ama bir açıklaması yok, belki de var ama söyleyemiyor. Artık eşimi bıraktım, oğluma yöneldim. Bana nasıl yardım edebilirsiniz, ne tavsiye edersiniz?” (Meriç, 2005: 237). Bu örnek çok açık göstermektedir ki bireylerin ibadetlere bakışı günümüzde farklılaşmıştır. Küreselleşme iş hayatının devamlılığını isteyen, maddi açıdan toplumu devamlı gel- gitlerde tutabilen bir özelliğe sahiptir. Öte yandan dindarlığın özünde de inanç boyutu ve bu boyutu tamamlayan dinî pratiklerin olduğu da bir gerçektir. Esasen İslam’da ibadet insanın gündelik hayatındaki bütün iş ve davranışları bağlamında hayatın tamamını içine alan bir olgu olarak görülmüştür (bkz. Bakara 2/177; En’am 6/162; Zümer 30/11). Öte taraftan globalleşmenin önemli bir yüzü de popülaritedir. Bu bağlamda bu süreçten en çok etkilenen kesimin gençler olduğunu söylemek mümkündür.

Çelik (2002), yapmış olduğu çalışmasında 18-25 yaş grubunda % 18,7 olan beş vakit namaz, Cuma ve bayram namazı kılma oranının, 31- 40 yaş grubunda % 26,4, 51- 60 yaş grubunda % 35,1’e çıktığını tespit etmiştir (Çelik, 2002: 227). Aynı araştırmada elde edilen sonuçlara göre ibadetin yapılışı, cinsiyetler açısından da farklılık arz etmektedir. Mehmedoğlu (2004), cinsiyetler arasında “inanç” açısından anlamlı bir farklılık olmadığını, fakat “ibadet”, “tecrübe”, “bilgi”, ve “etki” boyutları açısından erkeklerin kadınlara nispetle daha olumlu bir eğilim içerisinde olduklarını ifade etmektedir. Öte taraftan Akdoğan’ın (2004) gerçekleştirdiği çalışmasında inanç açısından kadınlarla erkekler arasında anlamlı bir farklılığın olmadığını, ibadetlere devamlılık, özellikle namaz kılma açısından erkeklerle, kadınlar arasında anlamlılık derecesine ulaşmayan çok küçük farklılıkların olduğu belirtilmiştir (Yapıcı, 2006b: 96). Görüldüğü üzere ibadetin yapılışını etkileyen faktörler tek bir açıdan değerlendirilemez.

Günümüzde eğitim kurumlarının sekülerleşme sürecine hız kattığı belirtilmektedir. Geçmişe göre bu modern eğitim kurumlarının, bireye daha çok öz güven duyma hissini verdiği ve kendi potansiyellerini kullanmaya itme gibi bazı sonuçlara yol açtığı ifade edilmektedir (Çelik, 2002: 229). Bu düşünce pozitivist bir anlayışın hüküm sürdüğü eğitim kurumlarında ibadete bakışın düşük bir seviyede olabileceğini desteklemektedir. Diğer taraftan küreselleşmenin farklı tiplerde ve kimliklerdeki kişilikleri bir araya getirdiği söylene de, dindarlığın farklı görüntüleri

arasında bir çatışmanın yanın da gerginliğin zaman zaman olduğunu görmek mümkündür. Örneğin; müftülüğe gelen fetva sorularını bu bağlamda değerlendirebiliriz. “Namaza yeni başladım. Kendimi çok huzurlu hissediyorum. Bir vaktin kazaya kalması beni çok sıkıyor. Hayatın boş olduğunu anladım, neden bu kadar geç kaldım, daha önce bunu fark etmedim, diye kendime sürekli kızıyorum. Neyse onlar geçti. *Fakat iş yerinde namaz kılmam mümkün değil*. Gerçi bir çanta yaptım, kıyafetim havlum içinde ama vakit olarak boş zamanımız yok. Öğle yemeklerini bile ayakta nöbetleşe yiyoruz, bir şeyler atıştırıyoruz, işin yakınında bir cami var, oraya gitmeyi planladım ama camiler de namaz vakti dışında kapalı. Buna bir anlam veremedim. Cami neden kapalı olur ki? Özellikle merkezlerde, işyerlerinin yakınlarındaki camiler gündüz saatlerinde açık tutulamaz mı? Bizim vaktinde camiye gitmemiz, imama tâbi olmamız mümkün değil, bir vesileyle dışarı çıktığımda iki koşuda namazımı kılmayı deneyecektim. Bu konuda yardımlarınızı almak istemiştiniz?... Namaza yeni başladım. Halkla ilişkiler uzmanıyım. *Namaz kıldığım bilinsin istemiyorum*. Bu durum görüntümden bilinemez. Namazımı geciktirmek beni çok rahatsız ediyor. Öğle tatilinde kılıyorum. Makyaj abdesti bozar mı, bir de namazlarımı nasıl kılacağım konusunda yardımcı olur musunuz?” (Meriç, 2005: 259).

Esasen bu fetva sorularının dışında buna benzer birçok örneği televizyon programlarında, internet forum sitelerinde ve gündelik yaşamın kendisinde görebiliriz. Küreselleşme süreci kaçınılmaz olarak dinî yaşayışı bir masaya yatırmıştır. Bu masada iman başta olmak üzere, dinin tüm boyutları, argümanları, sembolleri tartışılmakta, sorgulanmakta, çatışma alanları oluşmakta diğer taraftan modernleşme ve sekülerizmin dine yönelik beklentisinin de kaybolduğu anlaşılmaktadır. Bunlar bizi dinin bireyselleştiği sonucuna yaklaştırmaktadır. Örneğin; Mısır’da üçüncü kişilere karşı hisba adına, yani dinsel buyruklara riayet ettirme görevi adına müdahale eden özel davacıların sayısı artmıştır (Roy, 2003: 95). Burada dini bireysel olarak yaşayan kişilere toplumun geleneksel bakış açısının eleştirel olduğu görülmektedir. Bununla birlikte her ne kadar bazı İslam toplumlarında seküler tarzı bir resmi eğitim anlayışı çoğunlukla ise de başka ülkelerde durum böyle değildir. Örneğin; Mısır’da, Pakistan’da, Mali’de, dinsel eğitim ağırlıklı özel okulların geliştiği söylenmektedir. “Bu okullar, kimi durumda 'petro-dolarlar'la finanse edildikleri ölçüde, milli eğitim bakanlıklarının yetersizliklerini telafi ederler. 1975' te, Pakistan din okullarında 100 bin talebe (*taliban*) vardı; 1988'de, yansı Pencap'ta olmak üzere 540 bin ile 570 bin arasında talebe vardı. Mısır'da El Ezher

Üniversitesi'ne bağlı enstitü (ilkokuldan liseye) sayısı, 1986-87'deki 1855 rakamından, 1995-96'da 4314'e çıkmıştır; ilkokulların (kız-erkek karışık) sayısı 920'den 2300'e çıkmıştır. Ortaöğrenimde, erkek enstitülerinin sayısı iki katına, kız enstitülerinin sayısı ise üç katına çıkmıştır. 1990-2000 arasında Fas'ta, din ilimlerindeki tez sayısı beşeri bilimler ve edebiyatın üzerine çıkmıştır; Suudi Arabistan'da ise tüm diğer konuların üstündedir” (Roy, 2003: 45).

Bütün bu gelişmeler dinin ve dindarlığın sosyal ve bireysel açıdan destek gördüğü sonucuna işaret etmektedir. Dinî ibadetlerin bu gelişmeler dâhilinde gelenekten farklı pratikler kazanarak bir dönüşüm yaşadığını da söyleyebiliriz. Fakat bu noktada dinî geleneğin ve bu gelenek içerisinde oluşan dinî kültürün yok sayılması, zihinsel ve dinî anlayış ve pratiklerin gelişmesi toplumu ve bireyi yanlış yerlere götürebilir. O halde küreselleşme sürecinde dinî uygulama ve ibadetlerin, törenlerin, gelenekle, arasındaki bireysel ve kolektif bağlarını koparmadığı sürece fonksiyonelliğini devam ettireceğini söyleyebiliriz. Özellikle de ibadetin doğasında bulunan sığınma ve arınma duygusu bir yandan yaralı bilince sahip olan diğer yandan kültürel yozlaşmanın içinde bulunan insana hem kimliksel açıdan hem de idealde ki (Altın nesil) toplum açısından sosyo-psikolojik büyük bir destek sağlamaktadır.

3.3.3. Duygu – Tecrübe

Dindarlığın dinî duygu ya da deneyim boyutunun temelinde kutsala dair aşkın hislerin yer alması bazılarınca dinin bütünü, dindarlığın asıl kökünü ve temelini bu boyutun oluşturduğu düşünülmektedir (Hökelekli, 2003: 131). Esasen dinî deneyimin önemli yönü hangi açıdan ele alınırsa alınsın onun hakkında söylenebilecek şeylerin subjektif bir karakterde olduğunu da akla getirmektedir. Çoğunlukla bireyin içsel bir hadisesi olması dini duygunun kavranılmasını zorlaştırabilir. Fakat bu duyguların davranışlara yansımaları sonucunda dinî deneyimin görünen yüzü hakkında yorum yapılabilir.

Küreselleşme faktörü ile bu boyutun birlikte değerlendirilmesi dinî yaşamışın geniş açıdan ele alındığı bu çalışmada önemli bir yere sahiptir. Sosyal değişimin etkilerinin çeşitli yerlerde, kurumlarda görülebildiğini bilmekteyiz. Esasen din ile küreselleşme arasındaki durum canlı bir karakterde olduğundan tarafların birbiri hakkındaki düşünceleri değişebilir bir yapıdadır. Dinî tecrübe de değişmez bir öze sahip değildir, değişik yaşantılar dinî konulara yönlilebilir, hislerin geniş çeşitleri dinî niyet içine girebilir (Hökelekli, 2003: 138). O halde dindarlığın bu boyutunda küreselleşme

süreciyle birlikte bir değişimin olabileceği mümkündür diyebiliriz. Diğer taraftan dinî pratiklerin bir değişim sürecinde olduğunu belirtmek, bu sürecin de dinî tecrübeyi bir şekilde etkilediğini göstermektedir. Çünkü dinî duygu, ibadetlerin öncesinde olan bir yapının genel halidir.

Dinî duygu dünya dinlerinin çoğunda farklı hisler şeklinde yaşanmaktadır. Tecrübe edilen her duygu uygun şartlar altında ortaya çıkabilmektedir (Allport, 2004: 25). Öte yandan her din mensubunun bu duyguyu yaşadığı kabul edilir. Bireysel dindarlığın güçlü göstergelerinden birisi olan subjektif dinî tecrübeye, her din belli bir değer atfeder (Köktaş, 1995: 13). Esasen dine mensup kişiler, dinî duygu çerçevesinde ritüeller aracılığıyla görünmeyen bir dünya ile ilişki kurma ve ona katılma umudu ve çabası içindedirler (Kirman, 2005: 133).

Küreselleşmenin yansımalarını Müslüman toplumlarında da görebilmekteyiz. Teknolojik araçların yaygın olarak kullanımı, medya üzerinden dinî programların takip edilmesinin artışı, iletişim, ulaşım, bilişim hizmetlerinden faydalanarak daha da bilinçlenen bireylerin sosyo-kültürel alanda mevcut sorunları daha çok ve yüksek sesle dile getirmeleri sonucunda oluşan toplumsal kırılmalar (Gözen, 2002: 149), dinî duygunun farklı şekillerde cereyan edebileceğini göstermektedir.

Küreselleşme sürecinin toplum ve birey üzerinde bu denli yoğun farklılaşmalara yol açması, kişilerde farklı farklı ihtiyaçların oluşmasına sebep olabilir. Böylece dinî açıdan da değişik yönelimler ve duygu bütünlükleri görülebilir. Öte yandan insanlar aşkın bir inanca yönelme konusunda aynı gereksinimleri paylaşmak zorunda da değildir (Kirman, 2005: 134). Esasen bireylerin ihtiyaçları, yaşanan zamanın imkânları dâhilinde giderilmeye çalışılır. Dinî duygunun hayat bulması da bu bağlamda insanların dinî algılamalarına göre çeşitlilik arz edebilmektedir. Dindarlığın bu boyutundaki ihtiyaç, idrak, güven, tevekkül, korku, ümit gibi hal ve durumların, küreselleşmenin insan da oluşturduğu kimliksele bunalım, anlam kaybı, mekânsal boşluk ve Batıya karşı bir yandan özenti diğer taraftan olumsuz bakış gibi unsurları etkileyebileceğini söyleyebiliriz. Esasen sosyal değişim toplumdaki tanınmış kişilerin şahsiyetlerinde daha çok izlenebilmektedir. Dinî duygunun insandaki anlam dünyasını inşa etmede öncü bir konumda olduğunu düşünürsek günümüzdeki İslam düşüncesini etkileyen faktörler ve kişilerin önemini daha iyi anlayabiliriz. “Çok açıkça görülmektedir ki, ikinci dereceden bile olsa karşılıklı şiddet bağlamında Batılı düşünce İslâm düşüncesini etkilemiştir. Ali

Şeriatî açıkça Fransız fenomenolojisi ve Marksizminden etkilenmiş, Fazlur Rahman hermenötikle, Seyyid Kutub varoluşçulukla ilgilenmiş, Zeki Necip Mahmud Arap dünyasında pragmatizmin önde gelen savunucusu olmuş, Muhammed İmara tarihselci bir referans çerçevesi kullanmış, Halid Muhammed Halid de ulema arasında liberal rasyonalistlerin önde gelen savunucusu olmuştur” (Binder, 1999: 222). Bu kişilerin İslam dünyasındaki yaşanan değişime olan etkilerini görmezlikten gelemeyiz. Tabii ki dindarın içsel bir hadise olarak yaşadığı dinî duygunun durumunu bütünüyle bu şekilde açıklamak da eksik bir tutum olacaktır. Kanaatimizce yeni dindarlık tipolojilerinin insana sunduğu dinî hayatların dinî tecrübeyi bir şekilde etkilediğini düşünmekteyiz. Örneğin; “prime time dindarlığı” yılın kutsal sayılan belli gün ve gecelerinde yapılan belli dinî törenlere katılma kapsamında değerlendirilen ve özellikle son yıllarda Türk toplumunda sıkça görülebilen yeni bir dindarlık türüdür. Bu söz konusu dinsel formda belli zaman dilimlerinde dini yönelimler ortaya çıkmaktadır. Mesela, Ramazan ayındaki iftar ve sahur programlarının özel dini gecelerde yapılan programların izlenme oranları bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu bir açıdan modernleşme süreciyle birlikte gelişme imkânı bulan rasyonelleşme ve sekülerleşme eğilimlerinin sonucu olarak görülebilir. Bu çerçevede kişilerin dinî tecrübeleri, ancak kutsal sayılan belli gün veya gecelerle sınırlı kalmıştır (Kirman, 2005: 134- 135).

Aslında kurumlaşmış ve gelenekleşmiş din ve dindarlıklar modern toplumlarda yeni ve değişik şartlara ayak uydurmaya çalışmakta; sarsıntı, uyumsuzluk, geri dönüş ve yeni arayışlar bu intibak sürecine bağlı olarak kendilerini göstermektedirler (Taş, 2006: 189). Bu kapsamda küreselleşme sürecinin beraberinde getirdiği ve her geçen gün artış kaydeden manevî boşluk, yalnızlık, başarısızlık gibi hususlar kişileri yeni arayışlara ve bu yöndeki ihtiyaçlarını elde etmeye yöneltmektedir. Örneğin Müslüman toplumlarında son yıllarda internet pazarında büyük bir artış izlenmektedir (Mestçi, 2005: 2). Bu internet alanındaki hızlı gelişmeler Müslüman dindarların dini duygularını bir şekilde etkilediği ihtimalini akla getirmektedir. Çünkü internette alışveriş yapılabilir, değişik sayfalarda bilgiler edinilebilir. Esasen o kütüphanesiyle, çarşısıyla, sosyal tesisleriyle farklı milletlerden oluşan, her gün yeni insanların birbirleriyle tanıştığı büyük geniş bir platformdur. Böyle bir durum karşısında bireyin dinî duygusunun etkilenmeyeceğini söylemek, dinî yaşantının içinde bulunduğu sosyal değişimin parametrelerini tam olarak anlamamaya yol açabilir. Bu noktada Roy’un (2003), aktardığı internetteki sanal ümmet içerisindeki faaliyetler dikkat çekicidir. “Evlilik ilanları yayımlayan bir siteye bakıldığında,

erkek adayların (ya da ilanı onlar adına veren erkek ya da kız kardeşlerin) bir bölgeye özgü olmadıkları görülmektedir: Yunanistan'da çalışan ve ABD'de ya da İngiltere'de yerleşmiş Pakistanlı bir kadın arayan bir Pakistanlı; *Birleşik Arap Emirlikleri*'nde yaşayan ve bir "beyaz kadın" (tercihen *İslam'ın anlaşılması ve hayata geçirilmesiyle aşılmış bir Batı tecrübesi de olan*) arayan bir *Caucasian* (muhtemelen *Amerikan İngilizcesi*'ndeki "beyaz" anlamında); *Malavi*'den gelmiş olan ve Gucerat dili (Hindistan) konuşan bir Britanya vatandaşı, Avrupa ya da ABD'de doğup yetişmiş bir kadın arayan bir Pakistanlı; Hollanda'da çalışan bir Mısırlı, vb. Yirmi yedi başvurunun yirmi beşi, doğdukları ülkelerde yaşamayan ve/veya Batı ülkelerinde eğitim görmüş birini arayan kişilerden gelmektedir - bunların içinde iki-üç mühtedi de vardır" (Roy, 2003: 160). Görüldüğü gibi Müslüman toplumlarındaki gelenek yeni dinî duygular neticesinde bir değişim yaşamaktadır. Dinin anlam kazandırma fonksiyonu artık etki alanını başka mekanizmalarla paylaşmaktadır. Gerçi din insan hayatına anlam ve mana kazandırdığı fonksiyonu da artış göstererek (Kirman, 2005: 135) bir şekilde devam etmektedir. Özellikle küreselleşmenin her renkten, dilden ve dinden toplulukların birlikte yaşadığı bir toplum oluşturabilme özelliği (Çaha, 2002: 93) dindarlığın duygusal boyutunu etkilemiştir. Müslüman toplumlarındaki müzik, kıyafet, evlilik, eğlence, tören gibi alanlardaki değişimler bireylerin şuurlarının gidişatını farklılaştırmıştır. Öte yandan varoluşsal kaygıların arttığı bu zaman diliminde dinî duygular hayata anlam katma ve sığınma açısından bireylerin başvurdukları bir boyut olmaya devam etmektedir.

4.3.4. Bilgi

Dindarlığın bilgi boyutu kısaca, bireyin dinî bilgileri öğrenmesi ve dinî hayatın diğer boyutlarıyla öğrendikleri arasında temas sağlaması olarak ele alınabilir. Öte taraftan küreselleşme sürecinin en önemli özelliklerinden birisi de enformatik yapısıdır. Yani o; beraberinde bir bilgi çoğalması ve hızlı bilgi edinimi imkânını sağlamıştır. Bu bağlamda modern zamanımızda dinî yaşayışın bilgi boyutuna yeniden bakmanın gerekliliği anlaşılmaktadır.

Robertson'un "bir bütün olarak dünya bilincinin yoğunlaştırılması ve dünyanın sıkıştırılması" olarak ele aldığı globalleşme fenomeni bütün dünyayı hatta diğer bazı gezegenleri saran bir iletişim ağına sahiptir (Çevik, 2003: 184). Bu durum aynı zamanda küreselleşmenin fikirleri, kültürleri değerleri dünya ölçeğinde yaydığını, uzak bölgeler arasındaki mesafeyi kaldırdığını, televizyon, internet ve diğer medya organlarıyla dünyayı küresel bir köye dönüştürdüğünü göstermektedir (Sayar, 2003: <http://>).

Küreselleşme kavramı üzerine söylenenleri dikkatle incelediğimizde doğrudan veya dolaylı olarak teknolojinin sağladığı iletişim imkânına sıklıkla vurgu yapıldığını görmekteyiz. Öyleyse küresel anlamda her türlü bilginin paylaşılabildiği bir zaman diliminde yaşamaktayız.

“Bilginin bu derece yaygın paylaşımı ile birlikte dünya, köy halini almıştır. Öyle bir köy ki her türlü bilgi herkese hızlı bir şekilde ulaşmaktadır. Bu iletişim hızı gümrük duvarlarını yıkmış, demir perdeleri devirmiş ve ruhbanlığı kaldırmıştır. Dünya zaman ve mekânın ortadan kaldırıldığı adeta sıkıştırılmış ve küçültülmüş bir köy durumuna gelmiştir. *Global köy*, "zaman'ın durduğu, 'mekân'ın yok olduğu" yerdir. Teknoloji devriminin geliştirdiği telefon, televizyon, internet ve cep telefonu gibi iletişim araçları bilgi transferine hız getirmiştir. Öyle ki dünyanın herhangi bir yerinde gerçekleşen bir olay aynı köydeymişiz gibi hızlı bir şekilde herkes tarafından duyulmaktadır. Bu gelişmişlik bölge ve kimlik farkını aşındırmış hatta yer yer yok etmiştir. Artık, gittikçe homojen bir kültürün egemen olduğu bir dünyaya doğru gidilmektedir. Dünyanın her yerinde insanlar Coca-Cola içmekten, blue jeanli dolaşmaktan, takım elbise ve kravat giymekten, pop müzik dinlemekten hoşlanıyor. Çok uluslu şirketlerin ürettiği mallar neredeyse hepimizin evinde bulunmaktadır. Artık insanlar, bu tür giysi veya beslenme şeklinin bir Amerikan kültürü olduğunu düşünmüyor bile. Onları kendi hayatlarının bir parçası saymaktadırlar. Onlara karşı tepkileri sadece ekonomik olmaktadır. Onlara karşı benzerini üreterek mücadele etmektedir. Bu giyim ve yaşam tarzı dünyada marjinal gruplar hariç kimse tarafından çatışma unsuru olarak kabul edilmemektedir” (Çevik, 2003: 165). Bu baş döndürücü değişimler karşısında birey kendi iç dünyasının gereksinimleri doğrultusunda bir etki alanı oluşturmuş ve buna göre dinî hayatını şekillendirmiştir. Bu süreçte dinî bilgi postmodern dönemle birlikte etkili olmaya başlayan tüketim temelinde yükselen bir hayat tarzını ve bireyin dayandığı temel toplumsal etiği oluşturmaktadır. Bu dönemde din de toplumda bir dayanışma odağı olarak kendine yer bulmaktadır. Çünkü din, güvensizlik içinde bulunan bireye “kutsallaştırma” aracılığıyla bir kimlik odağı sağlamakta ve bireyin duygusal güvensizliğinin azalması yönünde işlev görmektedir. Bireylerin küreselleşmeyle birlikte kolektif kimliklerinin ontolojik bir güvensizlik içinde bulunması, daha önce de belirttiğimiz gibi küreselleşmenin belirsizliklerinden ve çelişkilerinden kaynaklanmaktadır.

Öte taraftan globalleşmenin bilgiye yönelik tutumu dinî bilginin evrensel nitelikte sorgulanmasına da neden olabilmektedir. Bununla birlikte bu alandaki yeni durum dinler arasında bir diyalog ortamını oluşturmuş olabilir. Onun için dinler arasındaki etkileşim ya da dinî çoğulculuk olgularının bu kapsamda ele alınılması gereken bir husustur. Yani dinî bilgi alanında birey, çok fazla kaynakla karşı karşıya kalmakta ve dinin (İslam) mensubundan istediği bilgi elde etme isteğini farklı şekillerde karşılamaya çalışmaktadır. Esasen dindarın çabaları neticesinde elde ettiği dinsel bilgilerin denetlenemeyen bir yönü de mevcuttur. Bu bağlamda entelektüel seviyede dinî bilgi, herkesin ulaşabildiği bir yapıda şekil değişikliğine ulaşmıştır. Fakat bu aynı zamanda bilgi karışıklığına yol açmış ve din âlimi olarak kendini tanımlayan kişilerin sayısı artmıştır. “Yeni bilgilerin yayılması, sadece okuryazarlığın değil, bilgiye ulaşma tekniklerinin de genelleşmesini ve dile belli bir aşinalığı, boş bile olsa ideolojileştirmeye belli bir yatkınlığı, kısacası skolâstik bir çerçeveyi, sebeplerin birbirine bağlanmasını, ayrıca kısa bir zamandır da bilgisayar ve internet ağına girilmesini gerektirmektedir. "Metinler" in bolluğu, sağlık ve tekrarcılıklarıyla atbaşı gitmektedir. Zikirvari bir taraf, bir kelam ritüeli ve modern tartışmalarla bir tür yeniden güncelleştirilmiş ve itibarı iade edilmiş bir polemik tipiyle karşılaşılmaktadır. İnternet, geleneksel toplumlarda henüz geniş bir biçimde yayılmamışsa da, İngilizce (daha ufak bir ölçüde de Fransızca) kullanımının kabalaştırılmış bir bilginin dolaşımını mümkün kıldığı Batı Müslümanları arasında oldukça yaygındır. Kısacası, artık sadece ulema tarafından denetlenen ne bir külliyyat ne de bir dil (âli-mane Arapça) vardır. Post-İslamcılık, İslamcılığın hız verdiği kategori bulanıklığını sürdürmektedir. Ama hukuki sorunlar ve eylemcilik her tür entelektüel düşünceden baskın çıkmaktadır. Bulanıklık alttan gelmektedir” (Roy, 2003: 83). Bu düşünceler küreselleşmenin Müslümanların zihin dünyalarında ki ve dış çevrelerinde ki dinî bilgiyi büyük bir değişime sürüklediğini göstermektedir. Bu noktada karşımıza çıkan önemli bir husus da sorgulayıcı bakış açılarının çoğalmasındır. Yapıcı’ nın (2006a: 207-259) gerçekleştirdiği ampirik çalışmada eğitilmiş bireylerin kendi dinî kimliklerini sorguladıklarını görmekteyiz.

Globalleşmenin iletişim, teknoloji, bilişim, ulaşım alanındaki hızlı ve yüksek değişimleri, modernlik ile post-modernlik arasında sıkışan Müslüman bireylerde yeni bakış açıları oluşturmuş ve her tür ilgi ve merakı uyandırmıştır. Esasen “İlgiler içerdikleri mana, sathi derinlik, gelip geçici ya da süreklilik itibariye çok çeşitlidir. Bunların ferdî açıdan da çok çeşitli oldukları bir gerçektir. İlk bakışta maddî, manevî, fikrî, dinî, ahlakî, kültürel, estetik, meslekî, sosyal, politik, ekonomik, sportif ve buna

benzer daha pek çok ilgi türlerinden söz etmek mümkündür” (Yavuz, 1994: 83). Bu bağlamda dinî bilgiyi elde etmek ve anlamaya çalışmak isteyen kişilerin sayısında küreselleşmeyle birlikte bir artış olabileceğinden söz etmek mümkündür. Ayrıca bu durumun gerek dinî gruplar bazında gerekse de bireysel anlamda görülebileceğini söyleyebiliriz. Fakat kişisel oranda bu ivmenin daha fazla olması muhtemeldir.

4.3.5. Etki

Glock ve Stark dindarlığın son boyutu olarak dinî etkiler boyutunu açıklamışlardır. Bu boyut önceki dinin dört görüntüsünden farklı bir yapıdadır. Çünkü bu kategori ile bireyin dinî inanç, pratik, tecrübe ve bilgisinin bütün beşeri ve toplumsal sonuçları özetlenmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle, neyi yapmaları ya da neden kaçınmaları ve hangi zihniyete sahip olmaları gerektiğini belirleyen dinî metinlerin pratik sonuçları burada görülebilir. Dinin bu boyutu insan- Tanrı ilişkisinden çok insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkmaktadır (Köktaş, 1993: 54). Küreselleşme olarak belirtilen içinde bulunduğumuz sosyal değişim; beşeri, toplumsal, siyasi ekonomik, hukuksal, dinsel ve tabiat gibi maddi ve manevî tüm öğeleri belli oranlarda etki alanı içerisine sokmuştur. Bu değişkenlerden bazıları bu manevra karşısında, sahip olduğu dinamikler kapsamında kendi konumlarını belirlemeye çalışmıştır. Bu çerçevede din de, ait olduğu, hüküm sürdüğü ve hissedildiği alanları korumaya gayret göstermiştir. Fakat bu çabanın her açıdan olumlu sonuçlar doğurduğunu söylemek de güçtür.

İnsanın zihniyetini belirlemeye çalışan, günlük yaşamını şekillendiren dinin etki boyutunu bireyin yaşadığı dini olarak da ifade edebiliriz. Yani insanlar sosyal-psikolojik olarak bazı nedenlerle dini tam olarak kabullenemeyebilir ya da yaşamayabilirler. İşte bu noktada dindarlığın bu boyutu kişinin içinde bulunduğu dinin resmini gösteren bir özelliğe sahiptir. Bu düşüncemizi Müslümanlar üzerine yönlendirdiğimizde net bir tablo ile karşılaşamamaktayız. Zira İslam ülkeleri seküler bir devrin arakasından yeniden dine dönüşü veya dinî canlanmayı yaşamaktadır. Ayrıca bu hareketlilik tek bir açıdan da değerlendirilemez. Zira farklı özelliklerde birçok dinî hareket, dinî grup, cemaat ortaya çıkmıştır. Bu aşamada Müslümanların içinde bulunduğu durumu sorgulamayı ahlak ve sosyal ilişkiler bağlamında ele almak daha pratik bir tutum olacaktır.

Roy (2003), günümüz Müslüman dünyası için “kendilik kültürü” olarak ifade ettiği bir sıfat kullanmaktadır. Esasen bu bir nevî ‘kendilik kaygısı’ konusuyla alakalı

bir durumdur. Yani birey değer terimlerini ya da değer dünyasını tekrardan okuyarak hem semavi hem de dünyevî olarak kendi itibarını yeniden bulmaya, bir şekilde içine düştüğü manevî sefaletten, badireden çıkmaya çalışmaktadır. Bu İslam’a dönüş olarak görülmektedir. Yaralı bilince sahip olan ve kültürel bir boşluk yaşayan birey bir mutluluk ve topluma katılma arayışı içerisinde. Bu bağlamda kendini hayata geçirme konularını işleyen kitapların ya da sitelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin, İslam’da çok klasik olan tütün içme yasağı da modern terimlerle yeniden formüle edilmiştir (“Smoking: a Social Poison”; özellikle çevreye verilen zarar –harm to the environment- ve tütün kullanımının kendine getirdiği güvensizlikten -low self-esteem-). Bunun dışında örtünme meselesinde, Batılı feministlerin sloganları haklı olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca İslamî butik hizmeti veren internet siteleri artmıştır. İçki satılmayan kadınlarla, erkeklerin ayrı havuzlar kullandığı İslamî eğlence kompleksleri ve oteller ortaya çıkmıştır. Böylece hem İslamî hem batılaşmış bir burjuva su yüzüne çıkmıştır (Roy, 2003: 105- 106). Bu gelişmeler Müslüman dindarların sosyal hayatta ki etki alanlarının değiştiğini göstermektedir. Esasen bu düşünce aynı zamanda dindarlığın etki boyutunun da farklılaştığını göstermektedir.

Esasen dindarlığın bu görüntüsü ahlâkla ilişkilendirilmiştir. “Ahlâkın temelinde önce insanlar arası ilişkiler vardır. Bu da başta "ben" ve "sen" kavramları üzerine dayanır. Konuya içerik bakımından yaklaşıldığında ahlakın temelinde riayet ve itibar etme, saygılı davranma, fiil ve hareketlere dikkat etme ve uyma niteliklerinin arandığı söylenebilir. Böyle olunca ahlâkta asıl olan, kişiler arasında bir takım müeyyidelerin bulunması ve onların uygulanacak olmasıdır. Buradan hareketle ahlâkın hedefini bu ahlâkî müeyyidelere ve onlara bağlı kurallara itibar etme, saygı gösterme ve riayet etmeye bağlayabiliriz. Başka bir deyiş ile onun itaate yönelik bir hareket tarzı çizdiğini söyleyebiliriz. Öyle ise ahlakî kuralların beklentilerine uygun davranışlara dönüştürülmesiyle ahlâkın temel istikameti çizilmiş olmaktadır” (Yavuz, 1994: 212). Ahlâkın bu yapısı karşılıklı bir ilişkinin içinde vuku bulan bir duruma işaret etmektedir. Öte yandan Baudrillard'a göre postmodern toplum, modern endüstri toplumunun ötesinde bir tüketim toplumdur ve yeni tüketim biçimleri taklitler aracılığıyla yayılır: Tüketim toplumunun düzeni önceden belirlenmiş tüketim biçimleri tarafından koşullandırılmış yapma bir düzen, sahte bir gerçeklik oluşturur. Başka bir söyleyişle postmodern kültür (taklitler), göz kamaştırıcı biçimde gerçeküstü bir toplumsal düzeni üretir. Sanayi ötesi toplum, tüketime kodlanmış ve programlanmış, kendi kendisini

otomatik (sibernetik) biçimde denetleyen toplumdur. Bu toplumda Riesman'ın "başkasınca yönlendirilen tip" varsayımına uygun bir kişilik tipinin yaygınlaştığı varsayılır. Bireyler, kodlar aracılığıyla medyalardan mesajlar alarak yeni tüketim biçimlerini taklit etmeye çalışmaktadırlar (Atıker, 1998: 66). Kanaatimizce bu durum Müslüman kişinin ahlâk ile ilgili düşüncelerinde değişime yol açmıştır. Çünkü başka faktörler tarafından yönlendirilmekte olan birey, dinin 'irade sahibi şahsiyet beklentisi'nden uzak bir görüntü çizmekte ve yaşamın popülerliliğine hayatındaki tüm değerleri adayabilmektedir. "Neticede günlük hayatın ihtiyaçlarına dayalı olarak yaşanan bir olgu haline gelen dindarlık kutsal mekânlarda artış göstermektedir. Bu da dinin amaç değil araç olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Dahası küreselleşme süreciyle din metalaşmaktadır" (Yapıcı, 2007b: 29). Ayrıca bu yeni formülasyonla birlikte dinin merkezinde bulunan helal- haram ilişkisi artık dinin merkezinden çok evrensel terimlerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu, yeni bir değerler oluşturma çabasını göstermektedir (Roy, 2003: 103). Böyle bir durum karşısında dindar, tümüyle farklı bir dini anlayışa sahip olabilir, dinî duygu ve tutumlarını bu şekilde pratiğe dökebilir. Fakat dinî etkiler boyutunda ki önemli değişikliğin daha çok geleneksel ilişkilerin yok olmasında görebiliriz. Zira artık İslam dünyası günümüz post-modernleşmesiyle farklı bir cemaat anlayışına gitmeye başlamıştır. Örneğin Türkiye'de ki cemaat ya da dinî grupları ele aldığımızda bu yeni durumun işaretlerini görebiliriz. Genel hatlarıyla İslam, Müslümanlar arasında yeni formlarla yaşanmaya devam etmektedir. Bu süreçte kent insanı kadar, köydeki birey de dini yaşantısında farklılaşmalara gidebilmektedir. Bilhassa dinî ilgiler, eğilimler, taklit, dil, anlatılar, semboller, anlayış, bilinç, irade, tutum, ideoloji, kültür, tasavvur gibi unsurlar çerçevesinde geleneksel yapıdan, bireysel bir şekle geçişin yaşandığı Müslümanlarda, öznelci bir dinin gruplaşmış şekillerinin, küreselleşme süreciyle artış gösterebilmesi mümkündür.

4.4. Sekülerizmin Gerilemesi ve Yeniden Dine Dönüş

Özellikle sosyal bilimciler, sekülerleşme kavramının üzerinde çeşitli açılardan durmaktadırlar. Zira 'dinin etki alanının sosyal hayattan çekilmesi' hatta 'tamamen yok olması' gibi yorumlanan sekülerleşme olgusu ciddi tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte dinsel olan veya dinsellikle atfedilen bütün değer ve ilkeleri bireysel ve toplumsal yaşamın dışına iten, sadece bu dünyayı yaşanabilir kabul edip, öte

dünyadan ilişkisini koparma temeline dayanan sekülerleşme aslında belirli bir hayat anlayışını kapsamaktadır. Öte yandan günümüzde, küreselleşme ile birlikte bu durumun ortadan kalktığı ve dinin eski alanına doğru yol aldığı da konuşulmakta ve çeşitli araştırmaların ana konusu olmaktadır. Tabii ki bu durumun bütün toplumlara ya da dinlere genellenmesi de sorgulanması gereken bir husustur. Zira psiko-sosyal değişimler tek bir karakterde ilerleyen bir özelliğe sahip değildir. Ayrıca her dinin ve kültürün kendine has bir yapısı olmakta ve dünyada ki değişim olaylarını farklı süreçlerde yaşayabilmektedir. Bu bağlamda İslam dünyasının zamanın ruhunu yansıtan küreselleşme sürecinde ne tür bir yerde olduğunu ve sekülerleşmenin etkileri ile arasındaki ilişkinin karakterini öğrenmek önemli bir meseledir.

İçinde bulunduğumuz döneme gelmeden önceki yakın zaman diliminde toplumun dinî ve metafiziksel olmak üzere iki devre geçirdiği ve bundan sonraki aşamanın pozitif bir yapıda yeni bir dönem olacağı düşünülmektedir. Böylece akıl, doğaüstüne inanmanın yerini alacaktı. Ayrıca bu düşünceye sahip kişilerin içinde bulunduğu sosyal ortamında bu süreci oluşturduğu unutulmamalıdır. Bununla birlikte bazı araştırmacılar din ile bilim arasında bir çatışma olmadığını göstermeye çalışıyorlardı. Örneğin Glock, sekülerleşme teorisyenlerinin niteliksel olarak zayıf gözlem yaptıklarını ve yeterli veri olmadan teori ürettiklerini söylemekteydi. Bununla beraber Hadden (2002). Sekülerleşmeyi dört temel noktada eleştirmiştir: “1. Teoriye tenkitçi bir gözle baktığınız zaman onun sistematığı olmayan bir teori olduğu ortadadır. 2. eldeki veriler teoriyi desteklememektedir. 3. sekülerleşmenin kurumsal dini etkisi altına aldığı bölgelerde yeni dinî hareketlerin hızla çoğalması dinin belki de tüm kültürlerde her zaman var olduğunu göstermektedir. 4. Dinin reformlarla, isyanlarla ve devrimle başının derde girdiği ülkelerin sayısı sürekli artmaktadır. Bu gerçek de sekülerleşme teorisinin ‘dinî hayat gün geçtikçe özel alanına indirgenecek’ şeklindeki öngörüsünü geçersiz kılmaktadır” (Hadden, 2002: 139-140). Aslında, geleneksel sekülerleşme teorileri dinin toplumda gözlemlenmesine dayanmaktadır. Sekülerleşme tezinin merkezini geleneksel dini kurum ve sembollerin toplumsal önem ve etkisini kaybetmesi oluşturmaktadır. Farklılaşma, rasyonelleşme, modernleşme gibi süreçleri tecrübe eden toplumlarda bilim ve teknolojinin büyük bir hızla gelişmesiyle dinî kurum ve sembollerin önemini kaybettiği ifade edilmiştir. Sekülerleşmeyle ilgili yapılan araştırmaların bazıları sekülerleşme tezini destekleyen veriler sunarken, diğerleri son dönemlerde tezinin zayıflığına işaret etmektedir.

İnsanın varlığıyla beraber dinin varlığının da ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bazı araştırmacılar toplumları ilkel, modern sınıflamasına tabi tutup; ilkel toplumların dinden yoksun olduğunu söylemişlerdir. Bunun karşısında sekülerleşme teorisyenlerine göre, ilkel insanın belki de dinden başka hiçbir şeyi yoktu. Çünkü antropolojik veriler de daha önceki kültürlere ait kalıntılara bakıldığında din merkezli bir hayatın olduğu görülmektedir. Geçmiş dönemlerde dinin yani kilise kurumunun toplum üzerinde çok büyük etkisi bulunmaktadır. Kilise toplum hayatını şekillendirici bir fonksiyona sahipti. Kilise sadece dini ve ahlaki konularda değil, hukuktan ekonomiye bütün toplumsal alanı kuşatmıştı. Ancak, Rönesans, Reform, rasyonelleşme, farklılaşma gibi süreçler sonunda kilise toplumsal etkinliğini kaybetmiştir. Wilson'a göre bu durumda etkinliği azalanın din değil, kilise örgütünün etkinliği ve kilise odaklı Hristiyan din anlayışının olduğunu ifade etmiştir. Örneğin, 1970'te yapılan bir ankete göre Britanya halkının % 88'inin Tanrıya inandığını söylediğini, % 45'inin Tanrının zati bir varlık olduğunu düşündüğünü ortaya çıkarırken; yapılan son yoklamalarda sadece % 64'ünün Tanrıya inandığını, % 29'unun Tanrı'nın bir zat olduğunu düşündüğünü ortaya koymuştur. Anlaşıldığı kadarıyla, Tanrı inancının düşüşte olduğu, modern insanın gündelik hayatında Tanrının öneminin azaldığı ifade edilmektedir. Wilson, bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle birlikte dinin toplumsal kontrolü sağlama fonksiyonlarının yerine modern toplumda rasyonel, teknik araçların aldığını, insanların artık rasyonel hukuk, trafik lambaları radar sistemlerine göre davranışlarını düzenlediklerini, kontrol edici gücün modern teknik araçlar olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda dini otoritenin gücünü kaybettiğini, insanların artık sosyal problemler karşısında din adamlarına değil, problemin ilgili uzman bilim adamına başvurdıklarını ifade etmektedir. Yapılan bir araştırmada % 62 gibi büyük bir çoğunluğun "dinin toplumsal hayatı düzenlemesinin belli sorunları beraberinde getireceği" düşüncesine katılması (Kirman, 2005: 190; bkz. Köktaş, 1993: 180) benzer eğilimlerin modern Türk toplumunda dinin düzenleyici fonksiyonunun azalmasının sekülerleşme tezini destekler görünmektedir. Tabii ki bununla birlikte Müslüman Türk toplumunda gözlenen dini canlanmalar da bu tezin salt dinden uzaklaşma olarak anlaşılmasını geçersiz kılmaktadır. Bu bağlamda İslam dünyasında din, bugün hem politik arenada hem de yerel politika üzerinde giderek artan bir güç olarak yer almaktadır. Bu da, toplumların modernleştikçe kaçınılmaz olarak sekülerleşeceği tezinin iyi bir temele dayanmadığını göstermektedir. Berger, ABD' deki Evanjelizm ve İslam dünyasındaki diriliş hareketlerinin yükselen gücünü buna delil göstermektedir (Berger, 2002: 27-31).

Esasen küreselleşme paradigmasının psikolojik etkilerinden en önemlisi belki de kişilerde oluşturduğu sığınma duygusudur. Zira Akbar'ın, belirttiği gibi postmodernist yapı dünyada büyük bir değişime sebep olmaktadır. Artık bu hareketlenme sürecinde eskilerin kayboluşunu değil şekil değiştirmesini izlemekteyiz. “İmajların karıştırılması, kültürlerin birbirleriyle iç içe giriftleşmesi, farklı toplulukların yan yana getirilmesi, bilginin erişilebilir olması, insan topluluklarının şimdiye kadar görülmemiş ölçüde hareketlenmesiyle kısmen açıklanmaktadır. Bu hareketlilik, gittikçe sıkılaştan sınır denetimlerine rağmen sürmektedir. Dubai'de Filipinli hizmetçiler, Bradford'da Pakistanlı işçiler, Hollywood film stüdyolarını satın almaya gelen Japonlar, Vancouver'daki değerli gayri-menkulleri kapatmaya Hong Kong'tan gelen Çinli girişimciler, hep bu olgunun kanıtlarıdır. İnsanlığın bu şekilde sınırları aşarak dönüp dolaşması ve gelgitleri, fikirlerin, kültürlerin ve değerlerin, tarihte görülmedik çapta kaynaşmasına neden olmaktadır” (Akbar, 1995: 41). Bu bağlamda Çaha da (2002), Yirminci yüzyılın sonucunda genel olarak Batı dünyasında, özel olarak da Amerika'da “demografik Müslümanlaşma” trendinin baş gösterdiğinden bahsetmektedir. Amerika'da 1950' de tek olan cami sayısı bugün binlerin üzerine çıkarak artış gösterdiği ifade edilmektedir. Hollanda nüfusunun % 20'si Müslüman kimliği taşımaktadır. Ayrıca Avrupa'nın birçok ülkesinde Müslümanlığın ikinci din, Müslümanların ise ikinci büyük etnik grup olarak değerlendirildiği belirtilmektedir (Çaha, 2002: 94). Görüldüğü gibi İslam tüm değişimlere rağmen bireysel ve kurumsal olarak varlığını sürdürmektedir. Esasen bu sonuç din psikolojisinde titizlikle incelenen dinî inancın doğası ve oluşumu ile yakından ilişkilidir. Zira insanın var olmasıyla beraber dinin de tarih sahnesinde yerini alması, onun insandan ayrı bir kurum olarak görülmesini zorlaştırmaktadır. Bireyde dine karşı bir arzu vardır. Bu dinî ihtiyaçtan öte bir durumdur. “Dinî arzu inanan kişinin bir iç bağlanmasıyla oluşur” (Hökelekli, 2003: 82). Bununla beraber bazı araştırmacılar bireyin ruhen inanmaya hazır olduğunu, dinin onun ruhuna seslendiğini, bunun ruhî yapısına uygun olduğunu, hatta bazıları daha da ileri giderek dinî inancın toplumlarının insan ruhunda mevcut olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca ferdî yaşayışın temelinde dinî istidat ve kabiliyetin esas olduğunu ve yaşanan dindarlığın bunun üzerine inşa edildiğini düşünürler (Yavuz, 1994: 114- 115). Bu bağlamda İslam toplumlarında görülen dine dönüşün yahut da dinî canlanışın psikolojik temellerinde dinin kendi yapısıyla, insanın inanma arzusunun arasındaki ilişki yer almaktadır.

Ayrıca Müslüman dindarlarda görülen bir durum da din ile bilim arasındaki çatışma meselesine bakışın değişim gösterdiğidir. Bunun yanında dinin imanı ile bilimin şüphecililiği arasında karşılıklı bir zıtlığın ve çatışmanın olduğu tezi sıklıkla ifade edilmekle beraber

küreselleşmeyle birlikte terk edilmeye başlanmıştır. Mesela psikoloji ve tıp alanında yapılan çalışmalardan elde edilen veriler, dinî bağlılık ile fizikî sağlık arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermiştir (Kirman, 2005: 173). Globalleşmenin ruh sağlığı üzerindeki etkileri de bu bağlamda ayrıca ele alınılması gereken bir husustur. Yanlız şu açıktır ki, bebeklikten itibaren başkalarına ihtiyaç duyan insanın, dinin izafeleştiği ya da bireyselleştigi ve kalabalıklar arasında yalnız kalmanın arttığı bu postmodern dönemde ruhsal sıkıntılarla baş başa kalma riski daha fazladır. Fakat dünyanın bu yeni görünümü, yine de dinin onun sığınabileceği ve başvurabileceği bir yer olmasını engellememektedir. Bilakis dindarların ruh sağlığının inanmayanlara göre daha iyi olabileceği çeşitli araştırmalar neticesinde elde edilmiştir.

“Mathevvs ve arkadaşlarına (1998: 120-122) göre, sınırlı sayıdaki bazı araştırmalarda dindar olup olmamanın depresyon düzeyini etkilemediği iddia edilmişse de, yapılan ampirik çalışmaların çoğunda dindarlık düzeyi arttıkça depresif belirtilerin azaldığı tespit edilmiş; hatta bu durumun istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaştığı görülmüştür. Bunun da ötesinde, dindar olan depresyon hastalarının dindar olmayanlara kıyasla hastalıkla mücadele etme hususunda daha başarılı oldukları yönünde bulgulara ulaşılmıştır. Bu sonuçlar, pek çok araştırmacıyı dindarlığın depresyona karşı koruyucu bir faktör olabileceğini fikrine götürmüştür. Meta-analitik çalışmalarda din ve maneviyatın fiziksel ve duygusal sağlığı koruyucu bir işleve sahip olduğunun tespit edildiğini belirten Southvick, Vythilingam ve Charney'e göre (2005) din ve maneviyat, gerek depresyonla gerekse depresif belirtilerin gelişmesiyle ters yönlü bir ilişkiye sahiptir. Dinî pratikler, özellikle gelişmesi muhtemel depresif belirtilere karşı koruyucu olabilmektedir. Bu bağlamda, ilgili literatüre dayanarak söyleyecek olursak; dinî aktiviteler, bireysel dindarlık düzeyi ve ruhî-manevî tecrübeler ruhsal hastalıklarla baş edebilmede çok önemli fonksiyonlar üstlenmektedir” (Yapıcı, 2007c: 119).

Müslüman bireyin içinde bulunduğu toplumlarda dinin özüne yönelik bir takım sorgulamaların yaşandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte asli inançların yaşanması noktasında salt bir değişikliğin olduğunu belirtmek de çok zordur. Sekülerist bir zihniyetin, kapsamlı olarak dindarın ruh dünyasına hükmettiğini de görememekteyiz. Müslüman'ın günlük konuşmalarını, izlediği programların içeriklerini, okuduğu eserlerin konularını, tartıştığı meselelerin içeriklerini, gözlemlerinin sonuçlarını, korku ve panik halinde göstermiş olduğu içsel özelliklerini, afet ya da doğaüstü olaylara karşı

vermiş olduğu tepkilerini, birbirleri için kullandıkları dualarda ki motifleri vs. incelediğimizde dinî inancın her hangi bir şekline rastlanabileceğini açıkça ifade edebiliriz. Bu da göstermektedir ki; annenin çocuğu üzerindeki sahiplenme duygusu gibi insan da dinî hayatı, bu küreselleşme çağında da sahiplenmiş ve benimsemiştir. Bu süreç içerisindeki kişinin hayatında seküler motiflerin bazılarını görebilmek de mümkündür. Esas olan şey dinî hayatın değil, dünyanın sekülerleştiğidir. Bu bağlamda, bireylerin dinî yaşamlarının daha çok bireysel bir karakterde olduğu düşüncesini daha iyi anlayabiliriz.

SONUÇ

Küreselleşme, en basit şekliyle, insanlar arası etkileşimin küresel bir boyut kazanmasıdır. Belki de tarihte ilk defa, bütün insanlığın sosyo-kültürel, ekonomik, askerî, dinsel, siyasal, hukuksal, ahlâksal açıdan global ölçekte böylesine etkilendiğine, yönlendirildiğine ve biçimlendirildiğine şahit olmaktayız. Demokrasi, laiklik, hukukun üstünlüğü, insan hakları gibi değerler artık dünyanın merkezinde tüm insanlık için ortak hale gelmiştir. Tüketim ve eğlence kültürü, bütün toplumları birden kucaklamaktadır. Terör bile küresel bir nitelik kazanmış ve kimlikler farklılaşmalara gitmiştir. Ayrıca kültürler arası etkileşim neticesinde birçok farklı fikirden ve etnikten insan karşı karşıya gelmiştir. Neticede küreselleşme olgusunun karşısında, onun kadar zamanın ruhunu yansıtabilecek kapsamlı ve büyük bir kavram yoktur. Bununla birlikte dinin kendisi de evrensel bir niteliğe sahiptir.

Modernite kavramı sanayileşme ve teknolojileşmeyle eş değer tutulmaktadır. Öte yandan modernite, modernizm ve modernleşme kavramları arasında farklılıklar olduğu görülmüştür. Modernite olgusunun, modernizmden daha eski tarihsel bir yapısı olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca bir dünya görüşü olarak da ele alınabilmesi mümkün olan moderniteden farklı olarak modernleşme daha çok bir kültürel ve sanatsal akım olarak değerlendirilebilir. Fakat artık günümüzde sosyal bilimciler modernizm kavramının da bir ideoloji olduğunu söylemektedirler. Daha sonra post-modernite olgusunun tanımı üzerinde birçok farklı yaklaşımın olduğu tespit edilmiştir. Neticesinde denilebilir ki; post-modernite; geleneğin, muhafazakârlığın ve kitle kültürünün, yenilik, bireysellik ve yenileme karşısında konumlarını tekrar kazandığı bir dönemdir. Esasen bu süreç, küreselleşmenin temel dinamiklerini de beslemektedir. Bununla beraber küreselleşmenin tarihsel gelişimi bu kadar yakın bir geçmişe sahip değildir. İnsanlık tarihi kadar eski olarak da değerlendirilebilir. Ama günümüzde ki haliyle globalleşme kavramı yeni bir durumun parametlerini içermektedir. Bireyin bu kadar yalnız kaldığı, her şeyi sorguladığı, kimliklerin parçalandığı, sınırların kalktığı, ekonomik yapılanmanın her şeyi etkilediği bir dönemi ilk defa yaşamaktayız. Esasen ekonomik çerçevede yansımalarının diğer görüntülerinden fazla olduğu düşünülerek küreselleşme çoğu zaman maddi kapsamda değerlendirilmiştir. Bu tutumun söz konusu kavramın etkilerini anlamada eksik olduğu belirlenmiştir. Çünkü boyutlarının çok fazla olduğu bir olguyu sadece ekonomik açıdan değerlendirmek yanlıştır. Zaman ve mekân

kavramlarının eski anlamını yitirdiği, benzeşme ve dönüşümlerin yaşandığı, her alanda bireyselleşmenin etkin hale geldiği bu dönemde çoğu şeyin bir değişime sürüklendiği düşüncesi, bu tezin birinci bölümünde ortaya çıkmıştır.

Modernleşme sürecinde dinin fonksiyonlarını icra etmesi için bazı değişimlerle karşı karşıya kaldığını ve bununla beraber geleneksel dinî yaşantının etki alanını bireysel dine kaptırdığını söyleyebiliriz. Fakat dinin kamudan tamamen silindiğini aile, eğitim, hukuk, ahlâk gibi kavramların araçsallaştırılarak dinin etki alanından çıkarıldığını söylemek hatalı bir söylemdir. Öte yandan sekülerleşme teorisyenlerinin görüşleri de bu kapsamda ele alınmış ve bu olgunun iddiasını kaybettiği görülmüştür. Zaten teorisyenlerin çoğu da bunu kabul etmektedirler. Anlaşılan o ki; din modernleşme sürecinde önemli görevler üstlenmeye devam etmiştir.

Öte yandan küreselleşme sürecinde din ve dindarlık, toplumsal ve bireysel açıdan ele alınmıştır. Toplumsal olarak din zayıflamış ve fonksiyonlarını başka kurumlar üstlenmiştir. Buna bağlı olarak bireysel açıdan yaşanan din daha ön plana çıkmıştır. Kendisine derunî güç ve destekler vererek çok yönlü ufuklar kazandırma iddiasındaki din, çağdaş insanın öznel dünyasına hitap eden en güçlü tema olarak küresel çağda diğer faktörlerle mücadelesini devam ettirmektedir. Bunun yanında dinî kimlikler de bu süreçte farklılaşmaya uğramıştır ve insanlar üzerindeki etki alanı kısalmıştır. Esasen bu süreçte sadece dinî kimlikler değil, tüm kimliklerin etkilendiği de bir gerçektir. Yüzeysel olarak dinî kimlikler kişiler ve gruplar ekseninde bir referans kaynağı olmaya devam etmektedir. Ayrıca bilgi ve teknoloji alanında ki yaşanan baş döndürücü gelişmeler neticesinde sanal dinî kimliklerin varlığı da bir başka gerçektir. Bununla birlikte dinî kimlikler de bir dinî çoğulculuğun içinde yeni bir anlam arayışı içerine girmişlerdir. Böylece dinin aidiyet hissi verme potansiyeli, küreselleşme süreci içerisinde yok olmamış ama eski gücünü de koruyamamıştır.

Küreselleşmenin bilgi kaynaklarını çoğalttığı, teknolojik ilerlemeyi bir hayli hızlandığı, coğrafyaları yakınlaştırdığı, kısaca uzağı yakın ettiği bir gerçektir. Bununla birlikte bireyde bir sorgulama ve şüphe duyma olgusu ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda dinî şüpheler çoğalmış ve dine ait ne varsa sorgulanır hale gelmiştir. Bunun sonucunda bazı bireylerin din değiştirdiği de olmuştur. Yenî dini hareketlerin artışı da gözlemlenen başka bir sonuçtur. Artık şehir ya da kent yaşamı kır yaşamından daha fazla rağbet gören bir durumdadır. Şehirde yaşayan bireyler modernite ile kırsaldan

getirmiş olduğu kültürü kaynaştırmanın yollarına girişmiş ve yeni dinî oluşumları meydana getirmişlerdir. İşte bu süreçte dine dair bazı şüpheler de görülmüştür. Bu şüpheler bazen başka dine geçişi sağlarken bazen de hiçbir dinle ilgilenmemeyi yani ateist olmayı tetiklemiştir. Globalleşme sürecinde ateist olanların artışı AB ülkelerinde bir hayli fazladır. Esasen bu yerlerde yeni dinî gruplar da görülmektedir. Fakat bu ülkelerin seküler hayat tarzlarının toplumda halen çok etkili olduğu, buna karşın dinin kurumsal yapısının çok fazla etkin olmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca yeni hareketlerin karakterinde yer alan aşırıcılık da bazen dinî inançsızlığı başlatabilmektedir.

İmaj- kimlik ilişkisi kapsamındaki İslam ve Müslümanlık konusunun neticede küresel ölçekte bir değişime uğradığı sonucuna ulaşılmıştır. Avrupa ve Batı insanı Müslümanları son yıllarda terörizm ile bağdaştırır hale getirmiştir. Tabii ki bu tablonun ortaya çıkmasında çok farklı nedenler mevcuttur. Subjektif tutumlarla hazırlanan medyasal programlar bireylerin zihin dünyalarında çok etkili olabilmektedir. Adeta onun ruhuna ve içsel dünyasına nüfuz edebilmekte ve istediği şeyleri kolaylıkla gerçekmiş gibi gösterebilmektedir. Ayrıca İslamcı olarak tabir edilen fundamentalist hareketlerin bazıları silahlı eylemler ya da faaliyetlerde bulunmuş, böylece olumsuz bir imajla anılır hale gelmişlerdir. İnsanın hafızasında daima ölümcül ve kanlı olayların çok etkin kalması ve derin şuurular oluşturması, bu söz konusu eylemlerin tüm dünyada ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte Batı'da yaşanan ve Müslümanları hedef alan bazı olaylar İslam dünyasında tepkiyle karşılanır olmuştur. Karikatür krizi bunun en yakın örneğidir. Bu durumlar neticesinde Müslümanların yeni bir kimlik inşası içinde olduklarını ve ötekinin zihnindeki imajının çok iyi olmadığını bildiklerini söyleyebiliriz. Küreselleşme süreciyle birlikte kendini sorgulayan dindarlarda bir artış olmuştur. İslam sadece terörle ön plana çıkmamaktadır. Ramazan ayıyla, demokrasinin kabullenebildiği toplumlarla da dünya medyasının önüne gelebilmektedir. Ayrıca, Batı'da yaşayan Müslümanların sayısındaki çoğalmayla beraber, birlikte yaşamının yollarını arayan Avrupalı kişilerin varlığı da unutulmamalıdır. Diğer taraftan Müslüman dindarlığında, bu sosyal değişim sonrasında bir takım değişiklikler yaşanmıştır. Geleneksel-kurumsal dindarlık belli açılardan yıpranmıştır. Kurumsal dindarlık; özgürleşme ve bireyin tüketim piyasasında sınırsızca eğlenmesi sonucunda cazibesini yitirmiştir. Bu bağlamda modern dinsel yaşayışın daha popüler olduğunu açıklayabiliriz. Ayrıca modern dinî inancı yaşayan kişinin algı kalıpları modern hayatın yapılanmasına ait vazgeçilmezlerden olan kurumsallaşma, uzmanlaşma ve bürokrasinin durumuna göre

belirlenmektedir.

Gelenekle modernite arasına sıkışmış olan dinsel yaşayışta tipik bir şehirleşme olgusu karşımıza çıkmaktadır. Daha çok şehir hayatında görülse de kırsal yaşamda da bu yeni dini formun izlerini görebiliriz. Bu dinsel yapı, şizofren bir durumun içinde yer almaktadır. Zira küreselleşme, kültürel boşluk, fakirleşme, kabul görmeme gibi durumlarla bazı bireyleri baş başa bırakmıştır. Neticede bu bireylerin yaşadıkları din bir geçiş karakterindedir. İçinde bulunduğu ortamdan, istediği ortama gitmeye çalışanların yaşadığı dinî hayat olarak anladığımız tranzisyonel dindarlık küreselleşme fenomeninin hızla yaydığı bir dini inanç olmaya devam etmektedir. Bundan başka olarak sosyo-kognitif dindarlık tipleri de bu kapsamda ele alınmıştır. Sonuç olarak bu tipolojilerin çeşitli açılardan, küreselleşme sürecinde değişime maruz kaldığı anlaşılmıştır. Laik, liberal, muhafazakâr, dogmatik, gösterişçi ya da kent dindarlığını yaşayan Müslümanların bilişsel ve sosyal olmak üzere dini algılama ve yaşama seviyelerinde dönüşümler gerçekleşmiştir.

Dindarlığın boyutlarından inanç aşamasında küreselleşme olgusuyla beraber kişilerde bir sorgulama sürecinin yaşandığını görebilmek mümkündür. İnsan, imanı kabul etmede ve onu ruhuyla bütünleştirmede bazı evrelerden geçmektedir. Klasik dindar tipinde aile ve çevreden öğrenilen inanç var olmakla beraber sorgulanmayan bir iman yapısı mevcuttur. Diğer bir ifadeyle geleneksel dinsel yaşayışta dini öğretiler ve motifler çokça kritiğe tutulmamaktadır. Fakat sosyal değişimin hızlı bir şekilde hissedildiği kent hayatında birey bilişim alanında yaşanan gelişmeler neticesinde başta kendisi olmak üzere bütün dünyayı sorgular hale gelmiştir. Bu süreçte din de bu durumdan etkilenmiştir. Müslüman toplumlarında okur-yazar oranının artması, klasik öğretinin yanında seküler eğitim anlayışının verilmesi, teknolojik aletlerin kullanımının çoğalması, sinema ve medya sektörünün takip edilme oranının yaygınlık kazanması gibi faktörler dinî inancın çeşitli açılardan şuurlarda geniş bir süzgeçten geçirilmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda dinin ibadet, duygu, bilgi ve etki alanında bazı yeni gelişmeler meydana gelmiştir. Duygu açısından Müslüman dindarların dünyayı algılama ve dine dair tasavvurlarında pragmatik ve araçsal hislerin ön planda olduğu bir zaman yaşanmaktadır. Bununla birlikte fert, bir açıdan dinî hayatını, geleneksel motiflerle yaşarken bir açıdan da modern-seküler hayatın görüntüleri içerisinde yaşamaya çalışmaktadır. Bu kapsamda dini inançlarını duygusal bütünlüğe ulaştırmada sorun

yaşayabilmektedir. Özellikle kimliğiyle özdeşleşme de bazı zamanlar sağlıklı bir ruh hali içerisindeyken zaman zaman da saplantılı ve şizofren bir karakterde olabilmektedir. Ayrıca Müslümanlar dinî bilgiye ulaşmada belki de tarih de ilk defa bu kadar rahat bir imkânâ sahipler. Fakat bu aynı zamanda dinî hayat alanında bir bilgi kirlenmesine ve zihin karışıklığına yol açmıştır. Bu durumda birey, ruhsal açıdan sade ve sessiz bir ortamdan uzaklaşarak, karmaşık ve tartışılan bir alana doğru ilerlemektedir. İnancın doğasında yer alan güven ve sığınma özellikleri bu süreçte çelişkili bir durummuş gibi algılanmakta ve neticesinde Müslüman dindarın kafası karışmaktadır. Tabii ki bu küreselleşme paradigmasının merkezinde yer alan karmaşık yapıyla yakından alakalıdır. Çünkü küreselleşme denilen şey aslında dünyanın içinde bulunduğu durumu çözümlemeye çalışan bir kavramdır. Yaşadığımız zaman, yakının uzak, uzağın yakın olduğu, bütünün parçalara, parçaların bütüne dönüştüğü, yereselin küresel, küreselin yeresel olduğu, bir özelliktedir. Bu husus karşısında insanın dinî bilgisi de karmaşık ve çeşitlenmiş bir şekle bürünmüştür. Artık şeyhlerin ve ulemanın hayata dair her şeye fetva verdiği ülkelerde modern eğitimler de görülmekte ve bireyler metafizik dünyalarında rasyonalist bir tutum sergileyebilmektedir. Bunu yanında dindarlık alanında görülen farklılaşmalar dinî tipolojilerin daha da çoğalmasına sebep olmuştur. Ayrıca farklı dindarlar arasında da dünyevi ve manevî çatışmalar yaşanmakta ve cemaatleşmeler çoğalmaktadır. Bütün İslam ülkelerinde birçok yeni dinî gruplar ortaya çıkmıştır. Bunların bazıları küreselleşmeye bir tepki olarak fundamentalist bir yapıda misyonlarını devam ettirirken, bazıları da küresel sisteme entegre olarak etki alanlarını siyasetten, spora, medyadan, eğitime kadar genişletmişlerdir. Dindarın, etki boyutunda olan değişimler sonucunda yeni arayışlara girdiğini görmekteyiz. Bundan en çok etkilenen kişiler, ‘sanal ümmet’ olarak ifade edilen bir dindarlık tipolojisi oluşturmuşlardır. Bu bir bakıma “part- time” dindarlık şekli olarak da anlaşılabilir. Sadece dilin inancı, ruhun inanmayışı özelliğini içeren gösterişçi dindarlık da bu kapsamda değerlendirilebilir. Ayrıca dünyevileşmenin hızla arttığı ve eğlence merkezlerinin bir cazibe merkezi olduğu günümüz İslam toplumlarında günah işleme oranlarının bu kapsamda arttığını söylemek de mümkündür. Buna bağlı olarak bireyler bir stres içine girmişlerdir. Çünkü çeşitli araştırmalarda dinin günah saydığı fiillerin, önemli derecede stres puanına sahip oldukları görülmüştür (Yapıcı, 1997: 270). Bu bağlamda küreselleşme sürecinde dini yaşayıpta bir takım ruhsal problemler ve sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Bunun içindir ki; küreselleşme olgusunun dindarın ruh sağlığı üzerindeki etkisi de ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Bu açıdan şunu

söyleyebiliriz ki; küreselleşme dini, sekülerizmin ve modernitenin elinden alarak kendi alanına koyarken bazı hasarlı dinî anlayışları ve anlamları dindarın ruhuna nüfuz ettirmektedir. Bu bağlamda kişinin içinde bulunduğu şu an ki zaman hem heterojen hem de homojen bir yapıdadır.

Din bir şekilde etkisini küreselleşme sürecinde devam ettirmektedir ve yeni dinsel modellerle, anlam verme ve ruhî bütünlüğe erme fonksiyonlarını icra etmektedir. Dinin tamamen yok olacağı ya da kamusal ve sosyal hayattan çekilerek şahsi bir kimliğe bürüneceğini söyleyen sosyal- bilimciler artık bu teorilerinden vazgeçmişlerdir. Dünyanın çeşitli ülkelerinde olmak üzere, Müslüman toplumlarda dine karşı bir ilginin artışından söz etmek mümkündür. Sorgulama ve şüphe aşamaları da esasen dinle ilgilenildiğini göstermektedir. Ayrıca dinî inançsızlık da bir açıdan dinin kendisini gündeme getirmiş ve zihinlerde dinin varlığı daha da artmıştır. Küreselleşme salt olarak ne dinin düşmanı ne de dostudur. Küreselleşme bilinçli bir yapının ögesi de olsa, İslam bu süreçte bir kayıp ve boşlukta değildir. Ferdileşmenin öne çıkmasıyla, bireysel dindarlığın yaygınlaştığı bu zaman zarfında daha çok tartışmanın yaşanacağını ve kimliksel açıdan kaygıların artacağını söyleyebiliriz. Bununla birlikte farklı dine mensup kişilerin ortak çalışmaları da artacaktır.

Öyle görünüyor ki; bu sürecin henüz tamamlanmamış olması söylediğimiz tüm çıkarımları şimdiye ait bir özelliğe büründürmektedir. Esasen biz din psikolojik olarak küreselleşme ve dinî yaşantı arasındaki ilişkiyi çeşitli açılardan ele alarak literatüre katkıda bulunmaya gayret ettik. Konunun çok geniş olması bizi zaman zaman yanlış genellemelere götürmüş olabilir. Öte yandan teorik olarak çalışmayı gerçekleştirdiğimizden ötürü, verisel açıdan bazı durumlarda sıkıntı içerisine düştüğümüz oldu. Esasen konunun din psikolojik olarak ilk defa ele alınışı bu eksiklerimize neden olmuş olabilir. Buna rağmen din psikolojisinin literatürüne yeni ve önemli bir çalışmayı bazı açılardan eksik olsa da kazandırdığımızı düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Adams, D. J. (1999), “Postmodernizmin Teolojik Anlamı” (Çev. T. Yeşilyurt), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4.
- Ahmed, A. S. (1995), “Postmodernizm ve İslam” (Çev. O. Ç. Deniztekin), İstanbul: Cep Kitapları.
- Akgün, M. (2005), “Materyalizmin Türkiye’ye Girişi”, Ankara: Elis Yayınları.
- Aktay, Y. (1998), “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı’nın İntikamı mı?”, Y. Aktay & M. E. Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi*, (ss. 299-313), Ankara: Vadi Yayınları.
- Aktay, Y. (1999), “Türk Dininin Sosyolojik İmkânı”, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akyüz, N. (1997), “Türkiye’de Yaşayan İslam’ın Kırsal ve Kentsel Şekillerine Sosyo-Analitik Bir Yaklaşım”, *Türk Yurdu*, 17 (124), 14-22.
- Almanya Katolik Ruhani Meclisi Sekreterliği, (2003), *Almanya’da Hristiyanlar ve Müslümanlar*
http://www.dbk.de/imperia/md/content/schriften/dbk5.arbeitshilfen/ah17_2_tr.pdf Erişim Tarihi. 19. 06. 2009.
- Alperen, A. (2002), “Türkiye’de İslamî Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29.
- Alperen, A. (2003), “Sosyolojik Açıdan Türkiye’de İslam ve Modernleşme”, Adana: Karahan Kitabevi.
- Allport, G. W. (2004) “Birey ve Dini” (Çev. B. Sambur), Ankara: Elis Yayınları.
- Amin, S. (1993), “Avrupa Merkezçilik” (Çev. M. Sert), Ankara: Ayrıntı Yayınları.
- Armağan, M. (1998), “Gelenek ve Modernlik Arasında”, İstanbul: İz Yayınları.
- Arslan, M. (2004), “Türk Popüler Dindarlığı”, İstanbul: Dem Yayınları.
- Arslan, M. (2006), “Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık”, Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Arslantürk, Z. & Amman, M. T. (2000), “Sosyoloji”, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Aslan, S. & Yılmaz, A. (2001), “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm” *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı 2.
- Aslan, A. (2002), “Küreselleşme ve Din”, *Küreselleşme, İslam Dünyası Ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

- Aslanoğlu, R. (1998), “Bir Kültürel Karışım Olarak Küreselleşme”, *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Atiker, E. (1994), “*Modernizm ve Kitle Toplumu*”, Ankara: Vadi Yayınları.
- Aydın, M. (1987), “*Din Felsefesi*”, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, M.S. (1990), “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, *İslami Araştırmalar*, Cilt 4, Sayı 4.
- Aydın, M. S. (2002), “Küreselleşmeye Genel Bir Bakış”, *Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme*, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Barker, E. (1992), *New Religious Movements*, HMSO Publications, Londra.
- Başkaya, F. (2005), “*Kavram Sözlüğü Söylem ve Gerçek*”, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.
- Bauman, Z. (1999), “*Küreselleşme- Toplumsal Sonuçları*” (Çev. A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baumann, G. (2000), “*Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*” (Çev. İ. Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, G. (2006), “*Çok Kültürlülük Bilmecesi Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*” (Çev. I. Demirakın), Ankara: Dost Kitabevi.
- Bayraktar, M. (2003), “Küreselleştirme ve Küreselleşme, *Dini Araştırmalar*”, VI, (17), Ankara.
- Ba-Yunus, İ. (2002), “Batı’da İslam’ın Yükselişi Amerikan Siyasetinin Değişen Demografisi”, *Küreselleşme İslâm Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Berger, P. L. (1993), “*Dinin Sosyal Gerçekliği*” (Çev. A. Çoşkun), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berger, P. L. (2002), “Sekülerizmin Gerilemesi”, A. Köse (Haz.), (ss. 11- 33), *Sekülerizm Sorgulanıyor* İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Beyer, P. (1994), “*Religion and Globalization*”, Sage Publications, London.
- Bilgin, N. (1995), “*Kollektif Kimlik*”, İstanbul: Sistem Yayınları.
- Birkök, C. (1998), “Modernizmden Postmodernizme: Yeni Problemler”, Ankara: *Yeni Türkiye Dergisi*, 19-20, 525- 537.
- Bilgin, V. (2003), “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 1, 193- 214.

- Bodur, H. E. (2003), “Küreselleşmenin Dinî Boyutu ve Türk Toplumunu Üzerindeki Yansımalarının Bir Değerlendirilmesi”, *Dinî Araştırmalar*, VI, 17, Ankara.
- Bodur, H. E. (2004), “Küreselleşmenin Dinî Alandaki Etkisi ve Ulus- Devlet”, *K.S.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 9- 26.
- Bozkurt, V. (2000), “Küreselleşmenin Toplumsal Sonuçları”, V. Bozkurt (Der.), *Küreselleşmenin İnsani Yüzü*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Canatan, K. (1994), “Dinlerin Gelecek tasarımı- Kaybedilen Cennet’ten Kazanılan Cennet’e, *Bilgi ve Hikmet*”, Bahar, VI.
- Cangızbay, K. (1998), “Globalleşme ve Kamusal Alan”, E. F. Keyman & A. Y. Sarıbay, (Der.), *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Catalan, J. F. (1994), “*L’homme et Sa Religion: Approche Psychologique*”, Paris: Desclée De Brouwer.
- Cirhinlioğlu, Z. (2004), “*Terör ve Toplum*”, İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Davie, G. (2000), “*Religion in Modern Europe*”, Oxford: Oxford University Press.
- Dawison, A. (2002), “*Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*” (Çev. T. Birkan), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, Ö. & Acar, M. (1993), “*Sosyal Bilimler Sözlüğü*”, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Demirhan, A. (1992), “*Modernlik*”, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- DPT, (2000), “Beş Yıllık Kalkınma Programı”, *Küreselleşme Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, Ankara.
- Düzgün, Ş. A. (2003), “Globalizm ve Dinî Değerlerdeki Dönüşüm”, *Dinî Araştırmalar*, VI (17),
- Erkızan, H. N. (2002), “Küreselleşmenin Tarihsel Düşünsel Temelleri Üzerine”, *Doğu-Batı*, Sayı, 18, 65-79.
- Esposito, J. L. (2003), “*Kutsal Olmayan Savaş; İslamcı Terör*” (Çev. N. Yılmaz, E. Yılmaz), İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Falk, R. (2003), “*Küreselleşme ve Din*”, İstanbul: Küre Yayınları
- Featherstone, M. (1996), “Postmodernizm ve Tüketim Kültürü” (Çev. M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freidman, T. (2002), “*Lexus ve Zeytin Ağacı Küreselleşmenin Geleceği*” (Çev. E. Özsayar), İstanbul: Boyner Yayınları.
- From, E. (1994), “*Özgürlükten Kaçış*” (Çev. S. Budak), İstanbul: Öteki Yayınları.
- Fukuyama, F. (1993), “*Tarihin Sonu mu?*” (Çev. Y. Kaplan), Kayseri: Rey Yayınları.

www.foreignpolicy.org.tr/arkaplan.

- Gencer, B. (2008), “*İslam’da Modernleşme 1839-1939*”, Ankara: Lotus Yayınları.
- Girardi, J. (2000), “*Çağdaş Ateizm Problemi*” (Çev. M. Korlaelçi), AÜİF. Dergisi 41.
- Gianni, V. (1999), “*Modernliğin Sonu*” (Çev. Ş. Yalçın), İstanbul: İz Yayınları.
- Giddens, A. (1998), “*Modernliğin Sonuçları*” (Çev. E. Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2000a), “*Elimizden Kaçıp Giden Dünya*” (Çev. O. Akınhay), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Giddens, A. (2000b), “*Sosyoloji*” (Çev. H. Özel, C. Güzel), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Giddens, A. (2001), “*Üçüncü Yol ve Eleştirileri*” (Çev. N. Şad), Ankara: Phoenix Yayınları.
- Giddens, A. & Pierson, C. (2001), “*Modernliği Anlamlandırmak*” (Çev. S. Uyrkulak, M. Sağlam), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Glock, C. Y. (1998), “Dindarlığın Boyutları Üzerine” (Çev. M. E. Köktaş), Y. Aktay & M. E. Köktaş (Der.), (ss. 252-274), “*Din Sosyolojisi*”, Ankara: Vadi Yayınları.
- Göka, E. & Beyazyüz, M. (2005), “Yeni Dünya Düzeninin Kimlik Siyaseti”: Psikolojik Bir Bakış Denemesi, *Türkiye Günlüğü*.
- Gökberk, M. (1996), “*Felsefe Tarihi*”, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökkır, B. (2002), “Son Dönem Siyasî Olayların Akademik Yansımaları”: Daniel Pipes ve Campus Watch Sitesi, *İslamiyet Küreselleşme ve Din Özel Sayısı*.
- Göle, N. (2000), “*Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*”, İstanbul: Metis Yayınları.
- Gözen, R. (2002), “*Müzakere, Küreselleşme İslam Dünyası ve Türkiye*”, İstanbul: Ensar Neşriyat, 145-162.
- Guibernau, M. (1997), “*20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*” (Çev. N. N. Domaniç), İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Güçlü, A. & Uzun, E. & Yolsal, Ü. H. (2003), “*Felsefe Sözlüğü*”, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Güleçyüz, K. (2003), “Ortak Kelimede Buluşmak”, *II. Din Şurası*, Ankara: D. İ. B. Yayınları.
- Günay, Ü. (1986), “Modern Sanayi Toplumlarında Din”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, 41-88.
- Günay, Ü. (1998), “*Din Sosyolojisi*”, İstanbul: İnsan Yayınları.

- Günay, Ü. (1999a), “*Erzurum Kenti ve Çevresinde Dinî Hayat*”, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Günay, Ü. (1999b), “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cumhuriyet’in 75. Yıldönümüne Armağan, Özel Sayı, Ankara, 91-117.
- Güvenç, B. (1993), “*Türk Kimliği Kültür Tarihinin Kaynakları*”, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güzeltik, E. (1999), “*Küreselleşme ve İşletmelerde Değişen Kurum İmajı*”, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Hadden, J. K. (2002), “Sekülerizmden Dönüş”, A. Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (ss. 123-161), İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Harvey, D. (1997), “*Postmodernliğin Durumu*” (Çev. S. Sarman), İstanbul: Metis Yayınları.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2001), “Homeless Mind, *Berger And The Study Of Religion*”, Ed. L. Woodhead, D. Martin and P. Heelas, London and New York, Routledge.
- Heywood, A. (2006), “*Siyaset*” (Çev. B. Berat Özipek, B. Şahin, M. Yıldız, Z. Kopuzlu, B. Seçilmişioğlu, A. Yayla), B. Kalkan (Ed.), Ankara: Liberte Yayınları.
- Hodgson, M.G. S. (1993), “İslam’ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih”, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hökelekli, H. (2003), “*Din Psikolojisi*”, Ankara: TDV Yayınları.
- Hökelekli, H. (2002), “Gençlik ve Din, *Gençlik*”, *Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Hökelekli, H. & Çayır, C. (2006), “Gençlerin Din Değiştirip Hristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1.
- http://europa.eu.int/comm/cdp/working.poper/eoropean_identity_en.pdf Erişim Tarihi. 15. 4. 2009.
- http://www.stradigma.com/turkce/eylül/2003/makale_01.html Erişim Tarihi. 06. 5. 2009.
- <http://www.liberal.dt-org.tr> Erişim Tarihi. 28.12. 2008.
- Huyssen, A. (1994), “Postmodenitenin Haritasını Yapmak” (Çev. M. Küçük), M. Küçük (Der.), *Modernite Versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Işıklı, A. (1995), “Küreselleşme ve Endüstri İlişkileri”, *IV. Ulusal Endüstri İlişkileri Kongresi*, N. Ekin, M. Delican (Haz.), Ankara.

- İlmihal, İman ve İbadetler*, C. 1, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbni Haldun, (1982), “*Mukaddime*” (Çev. S. Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Jacquin, G. (1976), “*Çocuk Psikolojisinin Ana Çizgileri*” (Çev. M. Toprak), Remzi Kitabevi.
- Jung, C. G. (1965), “*Psikoloji ve Din*” (Çev. E. Gürol), İstanbul: Oluş Yayınları.
- Kale, N. (2002), “*Modernizmden Post Modernist Söylemlere Doğru*”, Doğu-Batı Dergisi, 19, Mayıs, Haziran, Temmuz.
- Kayıklık, H. (2003), “*Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*”, Adana: Baki Kitabevi.
- Kayıklık, H. (2005), “Psikolojik Açıdan İnanç”, İman, Şüphe, *A.Ü.İ.F. Dergisi* 46 (1), 133-155.
- Kayıklık, H. (2006), “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (ss.157-175), Adana: Karahan Kitabevi.
- Keyman, E. F. (1998a), Globalleşme Söylemleri ve Kimlik Talepleri: Türban Sorununu Anlamak”, E. F. Keyman & A. Y. Sarıbay (Der.), *Küreselleşme Sivil Toplum Ve İslam*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Keyman, E. F. (1998b), “Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı”, E. F. Keyman & A.Y. Sarıbay (Der.), *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*, (ss. 34- 55), Ankara: Vadi Yayınları.
- Kım, C.H. (2004), “*Din Değiştirmenin Entelektüel Arka Planı*”, İstanbul: Işık Yayınları.
- Kızılçelik, S. (1994), “Postmodernizm: Modernlik Projesine Bir Başkaldırı, *Türkiye Günlüğü*”.
- Kızılçelik, S. & Erjem. Y. (1996), “*Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*”, İzmir: Saray Kitabevi.
- Kızılçelik, S. (2000), “*Sosyoloji Yazıları*”, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kızılçelik, S. (2003), “*Küreselleşme ve Sosyal Bilimler*”, Ankara: Anı Yayınları.
- Kirman, M. A. (1999), “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, *Dinî Araştırmalar*, 2 (4), 223- 233.
- Kirman, M. A. (2003a), “Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi”, *Dinî Araştırmalar*, V (14), Ankara.
- Kirman, M. A. (2003b), “Yeni Dini Hareketleri Tanımlama problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III, S. 4.
- Kirman, M. A. (2004), “*Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*”, İstanbul: Rağbet Yayınları.

- Kolakowski, L. (1999), “*Modernliğin Sonsuz Duruşması*” (Çev. S. Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kongar, E. (1997), “*Küreselleşme ve Kültürel Farklılıklar Çerçevesinde Ulusal Kültür*”, www.kongar.org/makaleler/
- Kongar, E. (2002), “*Küresel Terör ve Türkiye*”, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Köktaş, M. E. (1993), “*Türkiye’de Dinî Hayat*” (İzmir Örneği), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Köktaş, M. E. (1997), “*Siyasal Davranış ve Dindarlık*”, Ankara: Vadi Yayınları.
- Köse, A. (1993), “*İhtida*”, İstanbul: DİA.
- Köse, A. (1997), “*Neden İslam’ı seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizlerin Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*”, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Köse, A. (2004), “Din Değiştirmenin Pisko-Sosyolojik Nedenleri, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*” (ss. 407- 427), İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Köse, A. (2001), “Modernleşme Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu* (ss. 203- 216), Erzurum.
- Kösoğlu, N. (2002), “*Küreselleşme ve Milli Haya*’t, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kumar, K. (1995), “*Sanayi sonrası Toplumdan Post Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*”, Ankara: Dost Yayınevi.
- Kuşat, A. (2006), “Ergenlerde Allah Tasavvuru”, Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Küçük, M. (1994), “Postmodernin Modern Karakteri Ya Da Dönemleştirmenin İronisi”, M. Küçük (Der.), *Modernite Versus Modernite*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Liwerant, J. B.(2003), “Küreselleşme Kollektif Kimlikler”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 16 (2), 281-293.
- Mardin, Ş. (1995), “*Din ve İdeoloji*”, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (2003), “*Sosyoloji Sözlüğü*” (Çev. O. Akınhay, D. Kömürücü), Ankara: Bilim- Sanat Yayınları.
- Maurice, B. (1999), “*Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*” (Çev. Ö. Gözel), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Medjalkova, A. (2003), “*Kim Korkar Küreselleşmeden*” (Çev. A. Hüseyin), İstanbul: Kendi Yayınları.
- Meriç, N. (2005), “*Değişen Kentte Dinî Hayat ve Fetva Soruları*”, İstanbul: Kapı Yayınları.

- Mısır, M. B. (2005), "Postmodernizm", F. Başkaya (Ed.), *Kavram Sözlüğü & Söylem ve Gerçek*, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.
- Mithat, A. E. (2001), "*Avrupa Adab-ı Muaşareti Yahut Alafranga*", İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Okumuş, E. (2007), "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din",
http://www.akader.info/KHUKA/2007_mart/1.pdf Erişim Tarihi. 17. 09. 2008
- Onat, H. (2006), "Karikatür Krizi ve İslamafobi",
<http://www.turkdirlik.com/Bilgimece/Turkoloji/Kultur/Honat0006.htm> Erişim Tarihi. 20. 08. 2008.
- Onat, H. (2002), "Küreselleşme ve Din, Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Adana.
- Ortaylı, İ. Milliyet, Pazar, 24.04.2005
- Ortaylı, İ. (2002), "Hıristiyanlaşma ve Misyonerlik", *Milliyet*, Pazar 31 Ağustos.
- Özcan, H. (1997), "*Epistemolojik Açından İman*", İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Özyurt, C. (2005), "*Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*", İstanbul: Açılım Kitap.
- Özkan, A. R. (2006), "*Kıyamet Tarikatları ve Yeni Dinî Hareketler*", İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Pazarlı, O. (1982), "*Din Psikolojisi*", İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Peker, H. (1979), "*Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkiler*", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara.
- Peker, H. (2003), "*Din Psikolojisi*", İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Pierson, C. (2000), "*Modern Devlet*" (Çev. D. Hatatoğlu), İstanbul: Berdan Matbaası.
- Pieterse, J. N. (2001), "Globalization and Collective Action", P. Hamel, H. Lustiger, J. N. Pieterse, S. Roseneil (Ed.), (ss. 21-40), *Globalization and Social Movements*, Vd. Palgrave, NewYork,
[http://www.google.com/books?hl=tr&lr=&id=MPLnDEi4y24C&oi=fnd&pg=PA21&dq=Pieterse,+J.+N.+\(2001\)](http://www.google.com/books?hl=tr&lr=&id=MPLnDEi4y24C&oi=fnd&pg=PA21&dq=Pieterse,+J.+N.+(2001)) Erişim Tarihi. 16. 04. 2009.
- Pipes, D. (2001), 'Muslims Love Bin Laden', *New York Post*, 22 Ekim,
<http://www.danielpipes.org/74/muslims-love-bin-laden> Erişim Tarihi. 21. 7. 2009.

- Riis, O. (1993), "Recent Developments in The study Of Religion in Modern Society", *Acta Sociologia*, 36.
- Robertson, R. (1989), "A New Perspective On Religion and Secularization in the Global Context", J. Hadden, A. Shupe (Ed.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Vol. 3, Paragon House, New York.
- Robertson, R. (1996), "Glokalleşme: Zaman Mekân ve Homojenlik- Heterojenlik", A. Topçuoğlu, Y. Aktay (Der.), *Postmodernizm ve İslam- Küreselleşme ve Oryantalizm*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Rudolf, E. (2000), *"Yaşamın Anlamı ve Değeri"* (Çev. A. Karasulu), İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Rosenau, P.M. (1998), *"Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri"* (Çev. T. Birkan), Ankara: Bilim ve Sanat/ Ark Yayınları.
- Roy, O. (2003), *"Küreselleşen İslam"* (Çev. H. Bayrı), İstanbul: Metis Yayınları.
- Savaşlar, Z. (2007), *"Küreselleşme ve Sosyal Boyutu"*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi", İstanbul.
- Sayar, K. (2003), *"Küreselleşmenin Psikolojik Boyutları"*, <http://psikiyatri.net/links2/pages/Detailed/91.shtml>.
- Singh, P. (2004), "Globalization and Education, *Educational Theory*", 54 (1), 103- 115, <http://www3.interscience.wiley.com/journal/118750600/issue?CRETRY=1&SRETRY=0> Erişim Tarihi. 06. 03. 2008.
- Smart, N. (2003), "Din ve Küreselleşme" (Çev. Y. Gökalp), *Dinî Araştırmalar*, VI (17), 373-383.
- Smith, A. (2002), *"Küreselleşme Çağında Milliyetçilik"* (Çev. D. Kömürcü), İstanbul: Everest Yayınları.
- Smith, C. & Woodberry, R. D. (2006), "Din Sosyolojisi" (Çev. İ. Çapcıoğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2), 215-235.
- Soyak, A. (2002), *"Küreselleşme; İktisadi Yönelimle ve Sosyopolitik Karşıtlıklar"*, İstanbul: OM Yayın Evi.
- Sönmez, V. (2002), "Küreselleşmenin Felsefi Temelleri", *Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 2 (6), İstanbul, 2-11.
- Stark, R. (2002), "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", A. Köse (Haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (ss. 33-75), İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Şaylan, G. (1996), *"Çağdaş Düşünce Akımları: Postmodernizm"*, (Ders Notları), Ankara: Lotus Yayınları.

- Şaylan, G. (2003), “*Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*”, Ankara: İmge Kitabevi.
- Şen, Y. (2004), “*Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik ve Ulus Trendleri*”, Ankara: Yargı Yayınları.
- Şenay, B. (2003), “Küreselleşme sürecinde Dinlerin Yeri ve Çağdaş İslam Dünyasına Bir Bakış”, C. Karadaş (Ed.), *Çağdaş İslam Düşürleri*, (ss. 21- 50), Bursa: Arasta Yayınları.
- Şenay, B. (2002), “Avrupa Birliği’nin Dinî Kimliği ve Avrupa’da Dinler: Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduzim, Budizm Ve İslâm”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 11 (1), 121-666.
- Tatar, H. C. (1997), “Şehirleşme ve Cemaatleşme”, *Türk Sosyoloji Dergisi*, Nisan (3), 72-92.
- Tathioğlu, D. (2003), “Küreselleşme Din İlişkisi”, *Dinî Araştırmalar*, VI (17), 185-203.
- Tezcan, M. (1984), “*Sosyal ve Kültürel Değişme*”, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.
- Tresmontat, C. (1983), “Ateizmin İlk Kaynakları” (Çev. H. Altıntaş), *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVI*.
- Thompson, G. (1999), “Introduction: Situating Globalization, *Intanotionel Science Jouine*”l, Cilt 51, Sayı 160.
- Tillich, P. (2000), “*İmanın Dinamikleri*” (Çev. F. Terkan & S.Özer), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Topaloğlu, A. (1996), “*Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problem*”i, Yayımlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Topaloğlu, A. (1998), “*Ateizm ve Eleştirisi*”, İstanbul: TDV Yayınları.
- Topçu, N. (1995), “*İsyân Ahlakı*” (Çev. M. Kök & M. Doğan) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Toprak, M. (2001), “*Küreselleşme ve Kriz*”, Ankara: Siyasal Kitabevi
- Turner, B. S. (1999a), “Benlik ve Düşünsel Modernlik”, (Çev. Y. Aktay & A. Topçuoğlu), “*Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*”, (ss. 147-164), Ankara: Vadi Yayınları.
- Turner, B.S. (1999b), “Oryantalizm, Postmodernizm ve Din”, Y. Aktay & M. E. Köktaş (Der.), *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Ankara: Vadi Yayınları.

- Turner, B. S. (2002), “*Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*” (Çev. İ. Kapaklıkaya), İstanbul: Anka Yayınları.
- Toprak, M. (2001), “*Küreselleşme ve Kriz*”, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Touraine, A. (1994), “*Modernliğin Eleştirisi*”, İstanbul: YKY Yayınları.
- Tutar, H. (2000), “*Küreselleşme Sürecinde İşletme Yönetimi*”, İstanbul: Hayat Yayınları
- Tuna, K. (2004), “*Dil ve Kimlik*”, Hacettepe Üniversitesi İnkilap Tarihi Enstitüsü’nün Düzenlediği Sempozyuma Sunulan Tebliğ.
- Uşak, C. (2003), “*Siyasi, Ekonoik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme*”, İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.
- Usta, N. (2003), “Küreselleşme ve Din”, *Dinî Araştırmalar*, VI (17), Ankara.
- Vergote, A. (1981), “Ergenlikte Din” (Çev. E. Fırat), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara.
- Vergote, A. (1999), “Din İnanç ve İnançsızlık” (Çev. V. Uysal), İstanbul: *Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları*.
- Weber, M. (1995), “*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*” (Çev. Z. Aruoba), İstanbul: İtil Yayınları.
- Wilber, K. (1995), “*Transandantal Sosyoloji*” (Çev. C. Polat), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Yapıcı, A. (1997), “*İslam’da Tövbe Ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*”, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Yapıcı, A. (2002), “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2), 75-117.
- Yapıcı, A. & Albayrak, K. (2002), “Ötekini Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler”, *Dinî Araştırmalar*, V (14), 35-59.
- Yapıcı, A. & Yıldırım, M. (2003), “Küreselleşme Sürecinin Dinî Kimliklere Etkisi: Sosyal- Piskolojik Bir Değerlendirme”, *Dinî Araştırmalar*, Cilt, VI (17), 117- 138.
- Yapıcı, A. (2004), “*Din Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar*”, Adana: Karahan Yayınları.
- Yapıcı, A. (2006a), “Algısal Açıdan Müslüman Dindarlığı ve Kimlik”, Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), “*Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*”, (ss. 207- 259), Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2006b), “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, (1), 61-115.
- Yapıcı, A. (2007a), “Müslümanlıktan Hristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme”, *İslamî araştırmalar*, 20 (2), 221- 238.

- Yapıcı, A. (2007b), “Geleneksellik İle Modernlik Arasına Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık”, *Dem Dergisi*, 2, 24-29.
- Yapıcı, A. (2007c), “*Ruh Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*”, Adana: Karahan: Kitabevi.
- Yavuz, K. (1982), “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, (5).
- Yavuz, K. (1983), “*Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*”, Ankara: DİB Yayınları.
- Yavuz, K. (1994), “*99 Soruda Çocuk ve Din*”, İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları.
- Yavuz, K. (2006), “Psikanaliz Açısından Ateizm”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), (ss. 61- 81), Adana: Karahan Kitabevi.
- Yeşilyurt, T. (2000), “Kuşkuyu Dışlayıcı Bir Süreç Olarak İman”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5).
- Yeşilyurt, T. (2002), “Globalleşen Dünyada Dinin Anlamı”, *Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu*, Çorum, <http://perweb.firat.edu.tr/goster.asp?uid=i-A-0063> Erişim Tarihi. 25. 12. 2008.
- Yetim, N. (2004), “Küresel Üretim Yapılanmasına Kültürel Yanıtlar”: Ulusal- Yerel?, *Doğu-Batı Dergisi*, (18).
- Yıldız, M. (2006), “Ölüm Kaygısı ve Dindarlık”, İzmir: *İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları*.
- Yılmaz, A. (2004), “*İkinci Küreselleşme Dalgası*”, Ankara: Vadi yayınları.
- Yılmaz, Ö. (2009), “Avrupa Birliği’ne Üye Ülkelerin Dinî Yapısına Kısa Bir Bakış”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII (1), ss. 303- 322.
- Yorgun, S. (1998), “Küreselleşme Sürecinde Sendikalaşmalar”, *MESS Mercek Dergisi* (12), İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı : Fatih DİLLİCE
Doğum Yeri / Doğum Tarihi : Giresun- 1984
Medenî Durum : Bekâr
Adres : Yunus Emre Mah. Değirmen Sok. No: 4-A
Alucra / GİRESUN
Telefon : 05364078426
E-mail Adresi : fatih_dil@hotmail.com

EĞİTİM DURUMU

2005- 2009 : Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Adana.
2001- 2005 : Lisans, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana.
1995- 2001 : Ortaokul ve Lise, İmam Hatip Lisesi, Alucra, Giresun.
1990-1995 : İlköğretim, Fatih İlköğretim Okulu, Alucra, Giresun.
Yabancı Dil : İngilizce, Arapça.